

LA CHIESA E IL MONDO DEGLI ALTRI IN AMERICA LATINA
di Gianni La Bella

Una nuova geografia culturale della Chiesa

«Il più grande avvenimento dopo la creazione del mondo – scriveva Francisco Lopez de Gomara nel 1552 –, eccetto l'Incarnazione è la morte di Colui che l'ha creato, è la scoperta delle Indie; ecco perché vengono chiamate Nuovo Mondo. Ed è detto Nuovo non tanto perché è stato recentemente scoperto, ma perché è molto vasto, e quasi vasto quanto l'Antico, che contiene l'Europa, l'Africa e l'Asia»¹. Per secoli le colonne d'Ercole hanno segnato i confini del mondo sino ad allora conosciuto, tanto da far scrivere a Dante, in tono quasi minaccioso, nel suo *Inferno*: «acciò che l'uom più oltre non si metta». Andare al di là significava entrare nell'ignoto.

Il 12 ottobre 1492 diviene d'allora in poi una data dal valore mitico. L'arrivo di Cristoforo Colombo nell'isola di *Hispaniola*, oggi Haiti, nell'ottobre del 1492 e la progressiva conoscenza e scoperta del nuovo continente, grazie ai successivi viaggi ed alle esplorazioni di Pedro Alvares Cabral, di Giovanni da Verrazzano e di Amerigo Vespucci, segnano una svolta nella storia dell'umanità e costituiscono, per la coscienza collettiva europea, l'apertura di nuovi sconfinati orizzonti. Cambia 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'inizio di una nuova era. L'ingresso del nuovo continente nella storia universale segna, seppur ancora in modo incosciente, l'inizio di una relativizzazione dell'etnocentrismo europeo.

Con la conquista del Messico e successivamente del Perù, l'importanza del «nuovo mondo» si rivela anche alla cristianità occidentale. La scoperta del «nuovo mondo» provoca, nella vicenda pluriscolare della Chiesa cattolica, l'incontro con un altro di cui per secoli non si sospettava neppure l'esistenza. Un altro in relazione alla col-

¹ F. Lopez de Gomara, «Hispania victrix. Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias», in *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid 1946, p. 156.

locazione geografica, alle radici etniche, all'appartenenza culturale e alle convinzioni religiose. Gli europei, che arrivano in America, in seguito all'impresa di Cristoforo Colombo, scorgono che questa è popolata da esseri umani diversi, che chiamano «indios», a motivo di un comprensibile errore geografico, ma che non riconoscono come «altri», con la medesima loro dignità. Tzvetan Todorov nel suo noto volume, *La conquista dell'America*, ha ricostruito 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 animali².

L'evangelizzazione del nuovo mondo è stata sotto questo profilo la più vasta e consistente opera di avvicinamento e di penetrazione, da parte della Chiesa cattolica, a mondi geograficamente e culturalmente «altri» da sé. La comunicazione del Vangelo nelle Americhe ha contribuito in modo rilevante a rendere la Chiesa veramente cattolica e a dare al cristianesimo le dimensioni di religione universale, allargando quell'universalità già raggiunta nell'ambito dell'Impero romano, l'intero mondo noto di allora. L'evangelizzazione da parte degli ordini mendicanti (francescani, domenicani e agostiniani) è stata molto rapida. È noto come questa urgenza affondi le sue motivazioni nella credenza che la fine del mondo fosse ormai vicina. Sono gli echi della speculazione del monaco calabrese Gioacchino da Fiore, le cui dottrine continuano a circolare negli ambienti francescani, con i quali pure Colombo è in contatto.

Già nel 1550 la metà degli indios di tutte le Americhe ha ricevuto il battesimo, si tratta di circa dieci milioni di persone, la metà di una popolazione che ha già subito un drastico calo demografico (il 50% tra il 1492 e il 1550). Alain Milhou ha scritto che nella storia della Chiesa «non si era mai avuta una simile ondata di conversioni», capace di generare un entusiasmo così diffuso tra i missionari, da far credere loro fosse giunto per la Chiesa il momento di trasmigrare verso le Indie, «una nuova terra d'elezione»³. È noto come questa «febbre» abbia contagiato sia paladini e difensori degli indigeni, come Bartolomé de Las Casas, sia teorici dei privilegi dei coloni europei, come Francisco de La Cruz, nella comune convinzione che «la nascita della cristianità ispano-americana fosse una svolta radicale nella storia dell'umanità e del cristia-

² T. Todorov, *La conquista dell'America, Il problema dell'«altro»*, Torino 1984.

³ A. Milhou, «L'America», in M. Venard (a cura di), *Storia del cristianesimo, Religione, Politica, Cultura*, vol. 8, *Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, Roma 2001, p. 653.

nesimo, allo stesso titolo dello scisma luterano»⁴. Nella coscienza della Chiesa europea, l'incontro con questa «messe abbondante», che la Provvidenza aveva sottratto per quindici secoli, al contatto con la parola di Dio, si rivela ora come la giusta compensazione per le gravi perdite che la Chiesa di Roma aveva avuto, a causa della riforma e delle perdite inflitte dal confronto e dallo scontro con il mondo musulmano. È una convinzione che ha fatto tanto «sognare» i missionari della prima ora, da spingerli a credere nella praticabilità del trasferimento della cristianità in America e nella nascita di una Chiesa essenzialmente indiana.

La storia della diffusione del Vangelo nel «nuovo mondo» conosce alcune fasi riconosciute comunemente dalla storiografia: la prima è caratterizzata dall'evangelizzazione dei Caraibi (1492-1519) e del litorale brasiliano (1500-1549); la seconda è la stagione delle grandi missioni (1519-1551) e dell'arrivo dei gesuiti in Brasile (dal 1549); la terza è la stagione dell'organizzazione e del consolidamento ecclesiale (1551-1620); la quarta è la cosiddetta stagione della cristianità (1621-1807)⁵.

In America l'uomo europeo e i primi missionari si incontrano con due diversi universi etnici e culturali: quello mayo-azteco in Messico e in America Centrale, con più di venti milioni di abitanti e quello incaico in Perù e nei paesi andini, con una popolazione leggermente inferiore ed estesa su un'area di oltre cinquemila chilometri quadrati, maggiore di quella dell'Impero romano al suo apogeo. Il resto del continente si trova in uno stato primitivo. La «distanza culturale» tra questi due mondi, al di qua e al di là dell'Atlantico, è di circa cinquemila anni. Intrecciata con l'esplorazione e la conquista delle nuove terre avviene l'evangelizzazione cattolica. Com'è noto i re cattolici, fin dalle prime istruzioni, hanno indicato a Colombo e a coloro che gli succedettero nell'amministrazione delle Indie «come missione più importante la conversione degli indigeni alla fede cattolica»⁶. Anche se fin dal secondo viaggio di Colombo, nel settembre del 1493, sono giunti i primi missionari, l'evangelizzazione vera e propria non comincia se non con l'arrivo in forza dei francescani, all'inizio del 1500 e dei domenicani, nove anni più tardi.

⁴ M. Bataillon, «La herejia de Fray Francisco de la Cruz y la reaccion antilascasiana», in *Etudes sur B. de Las Casas*, pp. 309-324; A. Milhou, «De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques», in *Etudes sur l'impact culturel au Nouveau Monde*, I Paris 1981, pp. 25-47, e III, Paris 1983, pp. 11-54.

⁵ E. Dussel (a cura di), *La Chiesa in America Latina, 1492-1992, il rovescio della storia*, Assisi 1992, pp. 21-33; vedi anche H. J. Prien, *La Historia del Cristianesimo en America latina*, Salamanca 1985.

⁶ T. Todorov, *La conquista dell'America...*, cit., pp. 41-62.

L'avvicinamento a questo «nuovo mondo» geograficamente, storicamente, 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*, dell'*adattamento*, del *male minore* e della *conoscenza*.

Nella prospettiva della *tabula rasa* le nuove Chiese vengono «edificate – come nota Jean Comby – sulle rovine delle religioni tradizionali, considerate come diaboliche. Ma per lo stretto intreccio tra religioni e culture, la rovina delle religioni è anche la rovina delle culture. I convertiti devono adottare un'altra cultura, la cultura cristiana, cioè europea, spagnola, portoghese...»⁷. Il teorico di questa linea di pensiero è il laico e fine umanista Juan Ginés de Sepúlveda. Per aderire al Vangelo è necessario interiorizzare lo stile di vita europeo. Convertirsi è ispanizzarsi e assumere *in toto* lo *status* e l'*habitat* culturale europeo: dal modo di vestire al latino della preghiera. La coercizione è una via inevitabile per la conversione. Si distrugge l'idolatria saccheggiando l'oro dei templi. La guerra agli indigeni è necessaria e feconda. È questa la stagione, per usare l'espressione coniata da Enrique Dussel, «del cattolicesimo bellicoso»⁸.

La seconda, quella dell'*adattamento*, è auspicata da figure come Bartolomé de Las Casas e Antonio de Montesinos che, come è noto, rifiutano radicalmente l'approccio all'altro⁹. Gli indiani possono aderire al Vangelo restando se stessi, senza passare per la sottomissione alla cultura spagnola. Gli indigeni sono nati liberi e l'incontro con gli spagnoli li ha resi *encomendati*, cioè schiavi. Il Vangelo non è violenza, il suo annuncio richiede l'adesione libera della coscienza. La nostra religione cristiana, sostiene, va bene per tutte le nazioni del mondo, è aperta a tutte nello stesso modo, e non privandone alcuna della sua libertà e della sua sovranità, non ne mette alcuna in stato di soggezione. La nota opera di Las Casas, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, costituisce la sintesi di questo singolare e innovativo ap-

⁷ J. Comby, «Gli spostamenti culturali del vangelo nel corso dei secoli e i nuovi interrogativi del xx secolo», in G. Martina, U. Dovere (a cura di), *Il Cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Bologna 2001, p. 320.

⁸ E. Dussel, *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Brescia 1992, pp. 78-81.

⁹ Per una visione generale del sistema di pensiero di Las Casas, vedi B. de Las Casas, *Historia de Indias*, Madrid 1927; R. G. Queraltò Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, Seville 1976; R. Iannarone, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*, Napoli 1992; su A. de Montesinos vedi A. Milhou, «Scoperte e cristianizzazione lontana», in M. Venard (a cura di), *Storia del cristianesimo...*, cit., vol. 7, *Dalla riforma della Chiesa alla riforma protestante (1450-1530)*, pp. 556-560.

proccio all'incontro con l'altro, centrato più sulla persuasione che sull'imposizione, basato sul progresso umano, la coscienza e la libertà. Nella sua visione tutto è subordinato, *in primis*, all'evangelizzazione. Gli indios devono accettare liberamente la sovranità del re e bisogna che l'insediamento nelle Indie si realizzi in modo pacifico. Questa interpretazione è alla base del noto sermone di Antonio de Montesinos, pronunciato nell'avvento del 1511, contro lo sfruttamento sfrenato degli indios e a favore della loro giustizia. Nell'opera di questo grande missionario domenicano si codifica, a partire dalla sua esperienza dell'incontro con l'altro, un principio fondamentale, poi largamente assunto dalla missiologia e che è all'inizio della contrapposizione tra papato e corona spagnola: la proclamazione dell'unità del genere umano, nell'uso della ragione e nella chiamata alla salvezza eterna. Paolo III, con la bolla *Veritas ipsa*, del 2 giugno 1537, e *Sublimis Deus*, del 9 giugno 1537, condanna la schiavitù e afferma solennemente che tutti i popoli «non devono in nessun modo essere privati della loro libertà e del possesso dei loro beni [...] che i suddetti indiani e le altre nazioni simili devono essere chiamati alla fede in Gesù Cristo, per mezzo della predicazione della parola di Dio...»¹⁰. Carlo V e il consiglio delle Indie prendono molto male questo intervento del papa che, in un certo senso, nega i diritti del patronato. È a partire da questi fatti che, nel 1538, il re introduce il *placet*, per ogni documento pontificio promulgato in America.

Una posizione intermedia è quella esposta dal gesuita Josè de Acosta. Nella *Historia natural y moral de las Indias* e nella *Predicacion del Evangelio en las Indias*, Acosta delinea quello che, a suo giudizio, definisce il giusto metodo dell'incontro. La sua visione soprannaturale intravede, persino nel fatto tragico della *conquista*, l'occasione provvidenziale attraverso cui i nuovi popoli possono raggiungere la salvezza. La Provvidenza, dotando il Perù di grandi ricchezze, ha attirato la cupidigia degli spagnoli che altrimenti non si sarebbero mai stabiliti nel paese. Questo peccato è stato all'origine della salvezza degli indios. Da qui, la teologia del *male minore*. Secondo Acosta vi sono tre tipi di barbari: quelli che, in pratica, sono civili quanto gli europei, come i cinesi e i giapponesi; quelli che, pur ignorando la scrittura, possiedono un'amministrazione e un culto religioso, come i messicani e i peruviani; e quelli che egli chiama uomini selvaggi, simili alle bestie, che hanno appena sentimenti umani, i nomadi. Mentre i primi due possono ricevere il Vangelo con «l'uso della loro ragione illuminata», perché vivono se-

¹⁰ M. Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de Mexico*, Mexico, 1914, pp. 84-89.

condo leggi che non sono contrarie alla natura del Vangelo, i terzi, invece, devono essere convertiti attraverso una «coercizione moderata, ma efficace»¹¹. L'approccio del professore gesuita si muove nello sforzo, come è stato notato, «di mantenere la rotta della moderazione tra due scogli: la 'tabula rasa' che si manifesta con una repressione brutale» e l'irenismo utopico e pacifista di uomini come Las Casas.

Oltre a queste tre strade i primi missionari, in particolare i francescani, ne percorrono una quarta: quella della *conoscenza*. Bisogna, da un lato, civilizzare il selvaggio facendogli abbandonare i suoi costumi barbari, insegnandogli a conoscere il senso del pudore e i capisaldi del diritto naturale, ma dall'altro, preservarlo dalla contaminazione con la corruzione spagnola. È il sogno di una sorta di apartheid cristiano, di mini *polis* organizzate e regolate unicamente sulla base dei precetti evangelici. Sono l'anticipazione di quelle *reducciones* create successivamente dai gesuiti, in Paraguay e che saranno alla base dei successivi metodi di evangelizzazione. Per portare la civiltà e la salvezza e sradicare l'idolatria, è necessario capire nel profondo l'universo umano e culturale di questi «altri»: i costumi degli indiani, la loro lingua, le loro credenze religiose, i riti, la struttura sociale e le tradizioni. A pochi decenni dall'arrivo nel continente, un grande missionario francescano, Bernardino de Sahagun che vive in Messico dal 1529 al 1590, elabora la prima rivisitazione critica del metodo francescano e, nella sua opera principale, *Historia general de las cosas de la Nueva Espana*, avanza i propri dubbi rispetto a un metodo che ha distrutto, di fatto, le antiche culture. Per facilitare l'espansione del cristianesimo era necessario conoscere l'antica religione messicana. L'opera di Sahagun costituisce la più sistematica operazione di mediazione culturale: presentare la cultura cristiana agli indiani e, nello stesso tempo, far conoscere e conservare la cultura *nahuatl* agli europei.

La maggioranza degli indiani, accetta il cristianesimo, com'è noto, pur conservando il proprio attaccamento all'eredità ancestrale, alle vecchie credenze e alle proprie superstizioni. Le prime generazioni di «convertiti» considerano come una «coabitazione» ciò che i missionari pensano debba essere una sostituzione: «venerando la Madonna di Guadalupe in Messico, [...] gli indiani continuavano il culto di Tonantzin, la Madre degli dei. Si realizzava di fatto un'inculturazione non voluta,

¹¹ A. Milhou, *L'America*, cit., p. 696. Sull'opera di José de Acosta vedi E. Sastre Santos, «Gli "Altri" visti dal missionario gesuita Padre José de Acosta», in *Euntes Docete*, *Inculturazione diritto canonico e missione*, a cura di L. Sabbarese, Nova Series, LVI, (2003) 3, pp. 189-208.

che stabiliva una sorta di doppio senso»¹². Nel loro slancio missionario, i francescani, come ha scritto Duverger, hanno in realtà generato «una religione nuova, che non è né completamente cristiana, né completamente pagana [...] è possibile affermare senza temere il paradosso, che proprio grazie agli ordini mendicanti gli indiani del Messico si sono convertiti, ma che proprio grazie a loro sono rimasti indiani»¹³.

La scoperta, conquista, colonizzazione ed evangelizzazione del Nuovo continente, pone la Chiesa di fronte a problemi gravi e largamente nuovi, che determinano cambiamenti profondi nella sua politica missionaria. L'arrivo e il modo di agire degli europei e dei missionari spagnoli e dei portoghesi nel continente americano sono sempre stati oggetto di un dibattito appassionato. È stato un incontro o piuttosto uno scontro? Una civilizzazione o l'annientamento radicale delle grandi culture precolombiane? Si è portata la luce e la libertà di Cristo o si sono imposti violentemente i valori e i costumi eurooccidentali? È difficile effettuare un'interpretazione unitaria e globale proprio perché ci si trova di fronte ad un evento complesso che comprende aspetti storici, culturali, sociali, politici, economici e religiosi. Tutto ciò fa sì che le opinioni e le valutazioni storiche siano non solo diverse, ma spesso opposte a seconda di come il problema viene trattato. Ad una storiografia ufficiale che ha cercato il più delle volte di difendere l'istituzione ecclesiastica ed il suo operato, se n'è opposta un'altra che l'ha unicamente criticata, facendosi patrocinatrice della visione e delle ragioni dei «vinti». La ricorrenza del quinto centenario della scoperta dell'America, nel 1992, non è stata solo l'occasione per la promozione di nuovi studi e ricerche, ma ha riaperto l'antico dibattito tra i partigiani della «leggenda rosa» e quelli della «leggenda nera»¹⁴. Queste due letture storiografiche, frutto di atteggiamenti estremistici e di assolutizzazioni ideologiche, non hanno permesso per molto tempo una comprensione autentica e il più possibile approfondita, del grande processo di evangelizzazione che ha cristianizzato tutta l'America.

Non si può negare che il «primo incontro» tra «noi» e «loro», europei e americani, ha avuto risultati distruttivi per le popolazioni indigene. Si è giustamente parlato di «catastrofe demografica»; addirittura

¹² Citato in C. Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Parigi 1987, pp.242-243.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ In proposito vedi F. Cantù, «Problemi e conclusioni delle recenti discussioni sulla scoperta, la colonizzazione e l'evangelizzazione dell'America», in G. Martina, U. Dovere (a cura di), *I grandi problemi della storiografia civile religiosa*, Bologna 1999, pp. 191-232.

tura, di genocidio. La curva elaborata dagli storici di Berkeley, Borah e Cook, per il Messico centrale è agghiacciante: nel 1515 all'arrivo di Cortes vi erano 25.200.000 di abitanti e nel 1605, 1.075.000¹⁵. Ma questa storia di soprusi è anche segnata, da «contraddizioni e lacerazioni», come dice il documento di Puebla, da quella gigantesca opera che ha portato all'evangelizzazione dell'America Latina. Si deve ricordare la pratica della cristianizzazione forzata e dei battesimi senza catechesi, non si può dimenticare la passione con cui questa prima generazione di evangelizzatori si è prodigata nel cercare un evangelico incontro con l'altro, caratterizzato dalla valorizzazione di culture diverse. La generazione «dei missionari della prima ora», uomini come Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Pedro de Gand, Toribio de Benavente, Martin de Valencia, Vasco de Quiroga, Pedro de La Pena, Jeronimo de Loayza, Toribio de Mogrovejo, Francisco Solano, Rosa da Lima, Martin de Porres, Pedro Claver, Alonso de Sandoval, José de Anchieta, Manuel De Nobrega, Luis De Bolanos, Antonio Ruiz de Montoya e Roque Gonzales, potrebbero essere paragonati a ciò che hanno rappresentato Ireneo, Agostino, Ambrogio e Crisostomo nella Chiesa dei primi secoli¹⁶.

In questa fase storica prevalgono, nell'esperienza missionaria che il cattolicesimo conduce, nella seconda metà del secondo millennio, le teorie e i contenuti della Corona e del cattolicesimo spagnoli. Prima del 1492, la Spagna è un paese marginale al resto della cristianità, un paese di frontiera, culturalmente semitizzato e a contatto con il mondo degli «altri». La nascita nel 1478 della Nuova Inquisizione, la riconquista di Granada, i decreti di conversione dei musulmani e, soprattutto, la cacciata degli ebrei, segnano la vittoria «del mondo vetero cristiano» che allinea definitivamente la Spagna alla cristianità occidentale¹⁷. L'apertura europea del paese coincide con il rifiuto della coabitazione e della convivenza con l'altro. La Spagna è stata per secoli la terra ove le tre religioni abramitiche hanno trovato una originale forma di integrazione e di equilibrio.

«Non si deve dimenticare che la Spagna, che scopre le Americhe, – ha scritto Andrea Riccardi – è quella che ha espulso gli ebrei e i musulmani, teorizzando non solo un antisemitismo religioso, ma anche

¹⁵ W. Borah, S. F. Cook, *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley-Los Angeles 1960.

¹⁶ In proposito vedi R. Ballan, *I missionari della prima ora nell'evangelizzazione dell'America Latina*, Bologna 1991.

¹⁷ A. Milhou, «La penisola iberica», in M. Venard (a cura di), *Storia del cristianesimo...*, cit., vol. 8, *Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, cit., p. 566.

razziale, con la *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»¹⁸. 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, divenire cattolici a tutti gli effetti. La conversione, come ha sostenuto Edgard Morin, non suppone *ipso facto* l'integrazione e il riconoscimento della pari dignità. Gli indios e soprattutto gli africani saranno per secoli una sorta di «paria» nel cattolicesimo del nuovo mondo.

«Il problema degli schiavi africani – è scritto nel documento di Puebla – non attirò in misura sufficiente le cure di evangelizzazione e di liberazione della Chiesa»¹⁹. Questo giudizio, tutto sommato piuttosto benevolo, rappresenta l'inizio della prima organica autocritica della Chiesa sul piano storico, rispetto a quello che si potrebbe definire «l'incontro mancato» tra il Vangelo e gli africani di razza nera traghettati in America. La Spagna e il Portogallo sono le prime nazioni ad attivare la tratta degli schiavi e le ultime ad abolirla. Un po' dappertutto, in America, l'istituzione della schiavitù è stata elaborata giuridicamente, socialmente e religiosamente dalla necessità di una mano d'opera sottomessa (l'interesse economico supera qualsiasi altra considerazione) e al tempo stesso dai pregiudizi, che molto presto scivolano nella lotta contro il paganesimo, al puro e semplice razzismo verso la gente di colore.

È noto come non solo gli schiavisti si sono opposti alla loro evangelizzazione. Il traffico transatlantico, favorito e sostenuto da autorevoli uomini di Chiesa (è noto l'atteggiamento e la successiva autocritica di Bartolomè de Las Casas rispetto all'evangelizzazione dei neri) avrebbe dovuto sottrarre e salvare gli «amerindi» dalla schiavitù. Come lavoratori i primi sono un disastro: non resistono alla fatica, sono deboli e non hanno capacità manuali. L'amerindo è, nella visione del tempo, «il bambino innocente e non ancora corrotto, l'uomo dalla pelle scura e da lungo tempo noto agli europei e da questi condan-

¹⁸ 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)*, Urbaniana University Press, Roma 2005.

¹⁹ *Puebla il messaggio della speranza*, testo integrale del documento finale della Terza Conferenza Generale dell'episcopato latinoamericano, Roma, 1979.

nato: è il discendente di Cam, maledetto da Noè, nato per la schiavitù»²⁰. Questa visione e concezione è talmente profonda e radicata nella *mens* e nelle opere dei missionari che, per secoli, essi ignorano il problema della missione tra gli schiavi negri. Evangelizzare i discendenti di Cam è una preoccupazione non prioritaria nell'opera pastorale dei missionari, tanto che per secoli il numero dei convertiti all'interno di questo «popolo» è quasi irrisorio.

Il Patronato da chance a schiavitù

Le conquiste devastatrici operate dal turcomanno Tamerlano, discendente di Gengis Khan, tra il 1370 e il 1405, aggravate dalla diffusione della peste nera, rompono i rapporti tra l'Asia e la cristianità occidentale. A partire dalla metà del xiv secolo si assiste all'affievolimento delle missioni cattoliche. La caduta di Costantinopoli vissuta dall'occidente europeo come un trauma e il fallimento dell'unione negoziata con tanta difficoltà, con la Chiesa d'oriente a Firenze, nel 1439, segnano l'inizio del restringimento degli orizzonti politici del papato e la progressiva relativizzazione della sua «sovranità» religiosa e spirituale.

Con la fine del xv secolo inizia l'eclissi del ruolo missionario della Sede Apostolica. Roma rinuncia ad esercitare direttamente una sistemica politica religiosa e missionaria. I papi, particolarmente in occidente, non riescono più ad opporsi all'espansionismo egemone delle grandi monarchie iberiche e alla loro autonoma pretesa di autocandidarsi a campioni della cristianità. Il re del Portogallo inizia la conquista del Marocco e i re cattolici, vincitori a Granada, mirano alla nuova cristianizzazione del Mediterraneo.

La Santa Sede, come è noto, concedendo loro la sovranità sulle nuove terre scoperte o conquistate e, soprattutto, affidandogli il compito di fondare nuove Chiese, limita la sua libertà di azione. Questa spoliazione di sovranità pastorale trova la sua codificazione giuridica in una serie di documenti e bolle pontificie che istituiscono nel 1508 il *patronato* per la Spagna e nel 1514 il *padroato* per il Portogallo. Con tali bolle il papa trasferisce ai due re l'organizzazione e lo sviluppo della Chiesa nei nuovi territori d'oltremare e li rende, di fatto «patroni», cioè capi, delle nuove chiese. Il tesoro reale manterrebbe il clero, costruirebbe le Chiese, finanzierebbe il culto e i viaggi dei missionari.

²⁰ A. Milhou, *L'America*, cit.

L'istituto del «Patronato», rappresenta la specificità «ispano-americana del rapporto tra Stato e Chiesa» e condiziona in maniera determinante la vita della Chiesa, le relazioni di questa con gli Stati e di questi ultimi con la Sede Apostolica. Nel momento in cui il papato tenta, con la creazione della Congregazione di Propaganda Fide, di riprendere la direzione del controllo sulle missioni e di liberare la comunicazione del Vangelo dagli impacci della politica e dei commerci, presentandosi nel mondo degli altri, cioè dei non cattolici, con il volto della missione religiosa e non del potere politico, in Spagna si diffonde una «corrente regalista, particolarmente violenta, che tendeva a rafforzare le tesi più rigide, relative ai diritti del duplice patronato portoghese e spagnolo»²¹. Queste tesi sono formulate negli ambiziosi trattati di Juan Solorzano Pereira, Pedro Frasso e Juan Luis Lopez. La tesi centrale è che le bolle pontificie emanate dal papa, alla fine del xv secolo, affidano senza ombra di dubbio la direzione degli affari ecclesiastici nel nuovo mondo, al re, divenuto così vero «vicario del romano pontefice». Secondo tale lettura giuridica al re spettano, oltre ai tradizionali privilegi del patronato, anche altre importanti facoltà nel governo della Chiesa, come quella di nominare direttamente i vescovi. Il diritto di conferma da parte della Santa Sede è, secondo questa lettura, superfluo.

All'inizio del secolo successivo queste teorie sono arricchite dagli apporti del gallicanesimo, introdotti dalle riforme borboniche. Il patronato è inalienabile prerogativa regia, una conseguenza del diritto divino. Nella Spagna e nel Portogallo del xviii secolo i rapporti Stato-Chiesa vengono rivisitati alla luce di questo nuovo spirito regalista francese, teso ad annullare i privilegi del clero e gli antichi diritti della Sede Apostolica. L'interpretazione dei diritti derivanti dall'istituto del patronato, con la fine della dinastia degli Asburgo in Spagna e dei Braganza in Portogallo, si fa più esigente e rigida. Il concordato del 1753 tra la Spagna e la Santa Sede inverte, in un certo senso, le posizioni storiche tra trono e altare. Una delle più funeste conseguenze, provocate da questa involuzione regalista del patronato, è quella di interrompere ogni tipo di rapporto diretto tra la gerarchia cattolica di quei paesi e il Vaticano. I vescovi residenziali sono esentati, per quasi due secoli, dalle visite *ad limina* – con la motivazione dell'enorme distanza tra le loro sedi e la città eterna.

Con l'arrivo dei Borboni, chiunque si opponga alla subordinazione della Chiesa allo Stato, viene emarginato e ridotto al silenzio. Il

²¹ E. Preclin, E. Jarry, *Storia della Chiesa XIX/1. Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789), Libro I*, Cinisello Balsamo 1991, p. 118.

nemico principale, nonostante sia a corte da più di cento anni, è la Compagnia di Gesù, i più fedeli al papa, i più autonomi dal potere vescovile e soprattutto i più attrezzati culturalmente. La battaglia anti-gesuitica raggiunge il suo culmine il 27 febbraio 1767, quando Carlo III espelle, dall'intero continente, ben 2500 padri, creando un vuoto senza precedenti. In poche settimane collegi, università, parrocchie e istituzioni assistenziali rimangono abbandonate. Senza i gesuiti la Chiesa latinoamericana rimane praticamente indifesa, innanzi alle mire autoritarie del potere civile, sino all'indipendenza. Si può solo intuire, ma sarebbe interessante ricostruirlo analiticamente e valutarlo storiograficamente, cosa abbia significato e quali effetti abbia prodotto nella vita del cattolicesimo latinoamericano l'allontanamento dei padri della Compagnia di Gesù. Questo isolamento – o forzata autocefalia – raggiunge aspetti, a volte, paradossali come quelli della Chiesa paraguayana. Dalla fondazione della diocesi, istituita da Paolo III, il 1 giugno 1547, fino all'apertura del I Concilio plenario latinoamericano del 1899, nessun vescovo di quella Chiesa in più di 352 anni ha attraversato l'oceano per rendere visita e conoscere direttamente il successore di Pietro.

A Roma si sa poco di quanto accade in quelle regioni periferiche. Basti 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 «appendice periferica», per lo più assente nella geografia, nelle preoccupazioni e nel governo pastorale dell'apparato ecclesiastico romano. In Vaticano sono pochi 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, con la nota missione pontificia guidata da mons. Giovanni Muzi a cui prende parte anche il giovane Giovanni Maria Mastai Ferretti, il primo papa che ha visitato personalmente l'America del Sud²².

²² Sulla missione Muzi vedi J. A. Meyer, *L'America latina*, in M. Venard (a cura di), *Storia del cristianesimo...*, cit., XI, *Liberalismo, Industrializzazione, Espansione europea (1830-1914)*, Roma 2003, pp. 826-831.

La Santa Sede e l'emancipazione nazionale

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, sia perché già nel 1783 la situazione internazionale era stata regolarizzata a seguito della pace di Versailles, sia perché le nuove autorità nordamericane, fedeli al principio di separazione tra Stato e Chiesa, non avevano frapposto ostacoli né si erano volute intromettere nell'edificazione dell'organizzazione ecclesiastica cattolica nelle ex colonie inglesi»²³. Anche l'indipendenza del Brasile, raggiunta nel 1822 senza sostanziali contrasti col Regno di Portogallo, non solleva problemi con la Santa Sede²⁴. Ben diversamente vanno, invece, le cose per i territori soggetti alla corona di Spagna.

Pur essendo geograficamente lontana, la questione latinoamericana è assai presente nelle preoccupazioni e nelle scelte politiche dell'Europa della Restaurazione. Quanto stava accadendo in America Latina rischiava di creare danni molto più gravi ed irreversibili di quanti ne avevano causato, in Europa, la Rivoluzione francese e Napoleone.

La Santa Sede, com'è noto, appoggia politicamente e culturalmente le ragioni della tradizione e sposa, almeno sino all'avvento al pontificato di Gregorio XVI, le tesi dei legitimisti e la causa della monarchia.

Il ritorno sul trono di Ferdinando VII significa, nello stesso tempo, il ripristino dell'antico ordine coloniale e la sconfessione di quel processo storico che ha portato diverse ex colonie a separarsi dal trono di Spagna. Di fronte al processo di costituzione dei nuovi Stati nell'America spagnola, l'atteggiamento della Santa Sede passa attraverso varie fasi, mantenendo una sostanziale costanza. I tre pontefici della Restaurazione, Pio VII, Leone XII e Pio VIII e i loro più diretti collaboratori, dopo la caduta di Napoleone, diventano «anche se con ispirazioni e sfumature diverse gli avversari più intransigenti di qualsiasi concessione al liberalismo ed al regalismo»²⁵. Il processo storico del-

²³ 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.

²⁴ P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamerica 1493-1835*, III, *Apendices-Documentos-Indices*, revisado por M. Batllori, Roma-Caracas 1960 (RSSH, III), pp. 57-60.

²⁵ Si veda in proposito A. Gutiérrez, «Las estructuras eclesiales y la realidad pastoral de la Iglesia Latinoamericana durante el siglo XIX», in *Pontificia Comisión pro America Latina, Los últimos cien años de la evangelización en America Latina*, Simposio histórico, Ciudad del Vaticano, 21-25 de Junio de 1999, Actas, Ciudad del Vaticano 2000, p. 12.

l'indipendenza ispanoamericana è analizzato e valutato dalla Santa Sede attraverso gli occhi della corte di Madrid. Com'è noto Pio VII, il 30 gennaio del 1816, pubblica l'enciclica *Etsi Longissimo*, contro la sedizione rivoluzionaria e in difesa di Ferdinando Re cattolico delle Spagne²⁶. Il messaggio pontificio rappresenta un duro colpo per i cattolici indipendentisti ispanoamericani.

«Il desiderato – o insospettato – effetto della *Etsi Longissimo* fu quello di rendere ancora più dura la convivenza tra cattolici spagnoli e americani e di favorire la radicalizzazione e lo scontro politico, anche all'interno, tra l'alto e il basso clero, a seconda della diversa interpretazione che ognuno di essi dava degli avvenimenti politici e militari [...]»²⁷. Un qualche mutamento di rotta della politica vaticana si ha con l'elezione al soglio pontificio dell'anziano e diplomatico cardinale Annibale Sermattei Della Genga, proclamato papa con il nome di Leone XII, il 28 settembre 1823. Questi, come è stato notato, animato da una indiscutibile *esprit de réform actif*, concepì una politica più rigorosa e indipendente allo stesso tempo, nei confronti dell'Isipanoamerica e ciò fu possibile soprattutto solo dopo la morte di Antonio Vargas Laguna, potentissimo rappresentante della Corona spagnola e noto negli ambienti diplomatici romani come il «marchese della costanza» avvenuta il 24 ottobre 1824. Leone XII, uomo dotato di un forte senso religioso e di una elevata coscienza della sua missione apostolica, non reputa possibile proseguire sulla linea politica posta in essere dal Consalvi, prigioniero del partito dei cardinali legittimisti che consisteva nel non procedere a riconoscimenti ufficiali delle nuove repubbliche.

Il pontificato di Leone XII si caratterizza per una palese ambivalenza. Della Genga, convinto legittimista, non riesce ad emanciparsi fino in fondo dalle pesanti influenze della corte spagnola, sino alla morte del potente ambasciatore Vargas Laguna. Come ha scritto Alberto Gutiérrez, nel dicembre 1826, Leone XII compie un atto di grande effetto e valore simbolico, incomprensibile alla luce di una sola lettura politica in un papa legittimista, ma coerente con la sua coscienza e la sua sensibilità religiosa e pastorale. Senza preventive autorizzazioni nomina «*motu proprio*», Fernando Caycedo y Florez arcivescovo di Bogotá, Ramon Ignacio Mendez arcivescovo di Caracas e Felix Calisto Miranda, José Maria Estevez, Manuel Santos Escobar e Mariano

²⁶ Pio VII, Enciclica «*Etsi Longissimo*», 30 gennaio 1816, testo latino e spagnolo, in P. Leturia, *Relationes II*, pp. 110-113.

²⁷ A. Filippi, *Bolívar, il Pensiero Politico dell'Indipendenza Ispano-americana e la Santa Sede*, Napoli 1997, p. 85.

Garnica, rispettivamente vescovi di Cuenca, Santa Marta, Quito e Antiquia²⁸.

Il papa, nonostante mantenga vive le sue perplessità sulle modalità e sugli effetti che il processo indipendentista provocherebbe, non vuole che i cattolici sudamericani pensino che il papa li ha abbandonati per seguire la *real politique* della sudditanza alla corte spagnola.

Il Cardinale Francesco Saverio Castiglioni eletto papa il 31 marzo 1829, con il nome di Pio VIII, conosce molto bene il complesso e spinoso «dossier» latinoamericano, essendo stato per molti anni membro della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari.

Contrariamente al suo predecessore, che ha fatto carriera nella diplomazia e nelle corti, il nuovo papa ha «al suo attivo, insieme con una buona cultura ed una buona dottrina, uno spirito eminentemente pastorale. [...], ciò gli permise di sfuggire al conformismo interessato delle cosiddette vocazioni d'*Ancient Regime* e di entrare negli ordini rispondendo ad una vocazione autentica ispirato da ideali soprannaturali e da spirito apostolico»²⁹.

Nel suo breve pontificato, circa venti mesi, Pio VIII non può dare una sistemazione definitiva ai problemi dell'America Latina. La scelta del nuovo papa è quella di mantenere vivo quel clima di distensione che già Leone XII ha contribuito a creare. La rottura dell'ordine coloniale e la nascita delle nuove repubbliche, costituisce, pur tra incertezze e ritardi, la grande occasione storica per il papato per «riappropriarsi legittimamente» della piena sovranità pastorale, canonica e religiosa da parte della Sede Apostolica sulle chiese del nuovo continente, sottraendo definitivamente la missione al potere dei sovrani cattolici. L'indipendenza, pur con tutti i suoi traumi, costituisce l'evento profano che permette la ricongiunzione di quell'ampia porzione del popolo di Dio direttamente all'esercizio della pastoraltà della Chiesa romana e, nello stesso tempo, il superamento di quel regime di cristianità missionaria. Se l'ansia di conoscenza, le esplorazioni geografiche degli europei e la rivoluzione dei trasporti sono alla base della scoperta del continente africano e contribuiscono allo sviluppo di una intensa penetrazione missionaria in quel continente, la guerra di secessione contro la Spagna costituisce l'evento che infrange quel diaframma che per secoli aveva separato la vita e le vicende del cattoli-

²⁸ A. Gutiérrez, «Las estructuras eclesiales y la realidad pastoral de la Iglesia latinoamericana», in Pontificia Commissio pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina, Centenario del Concilio Plenario de América Latina*, Simposio Histórico, Città del Vaticano, 21-25 giugno 1999, Città del Vaticano 2000, p. 130.

²⁹ *Ibidem*.

cesimo sudamericano da Roma. In un certo senso il cattolicesimo latinoamericano riscopre o, forse meglio, scopre per la prima volta il proprio senso di appartenenza ad una Chiesa universale.

Questa coscienza diverrà esperienza storica, esistenziale, pastorale e spirituale al Concilio Vaticano I, quando per la prima volta i vescovi del Sudamerica vivono la loro prima esperienza di convivenza e comunione con gli oltre 700 vescovi provenienti da tutti i continenti dell'orbe cattolico. Il Concilio Vaticano I ha avuto conseguenze, sotto questo profilo, di cui si parla poco e che, per la Chiesa latinoamericana, sono state determinanti. Se la Chiesa europea a contatto con i vescovi provenienti dall'America, dall'Asia e dall'Africa prende coscienza del volto non europeo del cattolicesimo, dall'altra i vescovi sudamericani scoprono che il cattolicesimo non è soltanto «spagnolo». Non bisogna dimenticare che per secoli le comunicazioni tra Roma e il Sudamerica sono state pressoché inesistenti e le visite assai rare. Questa separazione secolare ha fatto sì che la sua vita si sviluppi per più secoli in forma autonoma, separata ed indipendente dal resto della Chiesa cattolica.

La conquista dell'indipendenza apre un lungo contenzioso, sfociato il più delle volte in aperto conflitto, nei rapporti tra la Sede Apostolica e i governi delle nuove repubbliche. Le nuove autorità politiche, assumendo i poteri sovrani a suo tempo esercitati dalla Corona, vogliono utilizzare a proprio vantaggio le relazioni già esistenti tra la Chiesa cattolica e il re di Spagna. Per i regalisti il patronato è di origine laica e legato alla sovranità politica e non ha senso, quindi, sostenere che sussiste in quanto «concesso» dal papa. Questo diritto spetta ai nuovi governi per «devoluzione», come scrive il governatore del Michoacan, nel 1824, al capitolo di Morelia. I canonisti ritengono al contrario che il patronato sia un diritto di origine spirituale, una concessione libera e sovrana del pontefice e pertanto non automaticamente trasferibile.

Il problema delle relazioni tra Stato e Chiesa segna, in modo decisivo, il cammino e la vita in Sudamerica. Non esiste nella storia della Chiesa latinoamericana una specificità religiosa ed una autonomia tale, da permettere di trattare il complicato cammino del cattolicesimo del XVIII e XIX secolo in modo del tutto indipendente dal fattore politico. Le relazioni tra Stato e Chiesa determinano molte volte, sino ad eccessi inimmaginabili, la vita della Chiesa. Durante l'Ottocento e la prima parte del Novecento, questo conflitto diviene totalizzante, con effetti devastanti per l'organizzazione, la vita e l'azione della Chiesa.

La politica ecclesiastica dei governi liberali in America latina può essere ricondotta, in questo periodo, a tre fasi storiche ben definite:

una prima cronologicamente compresa tra il 1825 e il 1850; una seconda dal 1850 al 1880; una terza dal 1880 alla fine del primo conflitto mondiale.

All'indomani dell'indipendenza, l'obiettivo prioritario dell'azione di governo dei leaders delle nuove repubbliche, è la subordinazione della Chiesa allo Stato. Il nemico non è il cattolicesimo in quanto tale, ma la sua struttura e la sua organizzazione canonico-giuridica, che rende le Chiese dei singoli paesi giuridicamente subordinate al «potere» vaticano. Non si deve sopprimere la Chiesa, ma in un certo senso, 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 hispanoamericana (1800-1830)*³⁰. Sono molti 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, al più noto canonico peruviano Francisco de Paula Gonzalez Vigil.

Gregorio XVI e la restaurazione della Chiesa americana

Mauro Cappellari, monaco camaldolese, svolge nel XIX secolo 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 stato proprio questo papa, sotto tanti aspetti, così antiliberale, 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, rispetto alle vicende latinoamericane, non è certamente una «pagina bianca» come taluni suoi contemporanei lo definiscono, alludendo alla sua totale inesperienza politica essendo stato per larga parte della sua esistenza un monaco e quindi un «inesperto del mondo». Già da Prefetto di Propaganda ha avuto modo di conoscere da vicino i problemi e gli avvenimenti politici delle repubbliche sudamericane dopo l'indipendenza. Egli aveva inoltre constatato quanto fosse difficile ottenere informazioni attendibili e oggettive su que-

³⁰ M. A. Elorriaga, *El abate De Pradt en la emancipacion hispanoamericana, 1800-1830*, Caracas 1940.

sti lontani paesi e si era convinto che la creazione di nunziature sul posto era l'unico mezzo perché la Curia potesse ricevere quella indispensabile documentazione di prima mano che avrebbe completato e soprattutto corretto indicazioni troppo unilaterali³¹.

Gregorio XVI si convince che è fuori della realtà sperare nel ritorno dell'antico ordine coloniale. Anche a Madrid, nello stesso entourage reale, iniziano a rendersene conto e conseguentemente ad attenuare quella ruvida politica di pressione sulla Santa Sede. La causa dell'indipendenza e le idee liberali che hanno contribuito a generarla, hanno ormai trionfato. Per troppo tempo, a giudizio del papa, la Santa Sede ha temporeggiato aspettando una stagione migliore. È necessario, come lo stesso pontefice afferma nel suo primo concistoro il 28 febbraio 1831, in nome della fede restaurare la Chiesa in America Latina. In armonia con quanto ha scritto nella sua bolla *Sollicitudo Ecclesiarum* egli ristabilisce la gerarchia in Messico, nominando ben sei vescovi residenziali. La strada intrapresa in Messico diviene il modello, non appena le condizioni lo permettono, anche per l'Argentina ed il Cile. In questi due paesi la tattica temporeggiatrice di nominare vicari apostolici ha creato un'infinità di problemi giuridici ed ecclesiastici e molti motivi di contrasto tra la gerarchia locale ed il governo. Nel concistoro del 2 luglio 1832 il papa nomina Medrano e Vicuna rispettivamente come vescovi di Buenos Aires e di Santiago. Tra il dicembre 1832 ed il luglio del 1834, vengono nominati vescovi a Concepcion, Cuyo e Cordoba. Una eccezione alla regola nella politica di Gregorio XVI, come scrive R. Maria Martinez de Codes, è l'erezione del vicariato apostolico di Montevideo nel luglio 1832, una scelta, per larga parte, dovuta al complicato e tormentato processo di autonomia politica e di emancipazione ecclesiastica dalla autorevole arcidiocesi di Buenos Aires³².

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 spagnolo. Conferma come incaricato d'affari mons. Fabrini in Brasile, con poteri in tutta l'America meridionale; nomina il vescovo Jose Sebastian Goyeneche delegato in Perù; invia un suo rappresentante in Cile e Colombia; ridefinisce, infine, a partire dalla nuova geografia politica uscita dalle guerre di indipendenza, i confini delle diocesi per adattarle alle frontiere dei nuo-

³¹ Cfr. «Restaurazione e crisi liberale (1815-1846)», vol. xx/2 in *Storia della Chiesa*, a cura di J. Leflon, Torino 1984, pp. 789-792.

³² R. M. Martinez de Codes, *La iglesia catolica en la America independiente. Siglo XX*, Madrid 1992, p. 160.

vi stati. La riforma gregoriana lascia, in un primo momento, quasi in disparte un paese importante dell'America Latina, il Perù. Questi è stato uno dei paesi che più ha tardato nella conquista della sua indipendenza politica. Questo ritardo con cui la Santa Sede si occupa di restaurare la gerarchia della Chiesa di quel paese, si spiega, secondo quanto scrive P. de Leturia, con un intreccio di ritardi, inefficacia e mancanza di stabilità politica a cui è posto fine solo nel 1831, grazie all'azione pastorale-diplomatica di mons. Fabrini. Solo nel concistoro del 23 giugno 1834 è possibile nominare un arcivescovo a Lima, nella persona di Jorge Benavente e un anno più tardi, anche a Trujillo, nominando vescovo il padre Francisco Javier Luna Pizarro. Gregorio XVI, dopo questo primo passo, stabilisce nuove relazioni diplomatiche con diversi altri paesi dell'America Latina: con il Messico, il 5 dicembre del 1830, con la Repubblica dell'Ecuador, nell'agosto del 1838 e con il Cile nell'aprile del 1840³³.

Il pontificato di Gregorio XVI rappresenta la prima organica opera di rinnovamento della Chiesa latinoamericana. Durante il suo pontificato sono state poste le premesse di quella grande 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 sa assumere un atteggiamento aperto e lungimirante innanzi al grande movimento di emancipazione dei nuovi stati americani, riportando la questione latinoamericana nel cuore delle preoccupazioni pastorali della Chiesa universale.

Dal regime di cristianità alla Christianitas afflicta

Con la rottura dell'ordine coloniale la Chiesa latinoamericana rimane totalmente isolata dal resto dell'orbe cattolico. Com'è noto la maggioranza dei vescovi, nominati con il sistema del patronato parteggiano, all'indomani dell'indipendenza, per la corona spagnola. Molti di loro, consolidata la secessione, abbandonano le loro diocesi e fanno ritorno a casa. Nel giro di due decenni la Chiesa latinoamericana conosce 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 saccheggati. L'unità della cristianità medievale in Europa è lenta-

³³ P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamerica 1493-1835*, III, *Apendices-Documentos-Indices*, M. Batllori, cit.

mente 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. Un dato riassume ed illustra la dimensione quantitativa di questo radicale decadimento: dei 6 arcivescovi e dei 32 vescovi che compongono la gerarchia cattolica all'inizio della guerra di indipendenza, nel 1826 sono rimasti in tutta l'America spagnola soltanto 1 arcivescovo e 9 vescovi. La Chiesa coloniale è stata un esempio, un modello riuscito, di società corporativa divisa tra alto e basso clero, indios e criollo, bianco e negro, ricco e povero. I vescovi durante questa lunga stagione storica hanno il senso di appartenere ad un unico ordine coloniale. Un prelado argentino può essere nominato vescovo in Messico e, allo stesso modo, un vescovo guatemalteco può essere traslato in Cile. L'indipendenza significa per la Chiesa l'inizio di un profondo processo di isolamento che durerà per tutto l'Ottocento.

Nel 1900 ci sono in America latina 113 circoscrizioni ecclesiastiche, 20 sedi metropolitane e 93 diocesi³⁴. Ad eccezione del Messico e del Brasile che possono contare rispettivamente su ben sei e due arcidiocesi, la maggioranza dei paesi può far conto al massimo su una sede metropolitana. Questo significa, per far un esempio, che tutta l'America Centrale dipende dalla sede arcivescovile di Guatemala, mentre la diocesi di Asuncion è suffraganea di Buenos Aires. Queste enormi distanze tra le diocesi suffraganee e le rispettive sedi metropolitane rendono per molto tempo pressoché impossibili i contatti e le relazioni tra i vescovi, impedendo spesso 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.

Non vi è circoscrizione ecclesiastica al di sotto dei 200.000 chilometri quadrati. Molte diocesi hanno larga parte del proprio territorio in zone ancora largamente inesplorate. In Perù si calcolano, alla fine dell'Ottocento, più di 300.000 indios ancora non civilizzati. In Paraguay, la sola diocesi esistente, ha larghe zone del proprio territorio totalmente sconosciute sia al vescovo che ai preti. In Ecuador e Argentina vi sono più vicariati apostolici che diocesi canonicamente erette. È noto come durante il Concilio plenario molti vescovi nel corso della loro *visita ad limina* si lamentano con il Papa di avere diocesi territorialmente grandi come la Spagna o la Francia, pastoralmente ingovernabili. In Brasile la situazione rasenta l'incredibile. Al nord, il paese è diviso in sette diocesi suffraganee della Chiesa metropolitana di Bahia, mentre il sud ha otto diocesi più l'arcidiocesi di Rio de Janeiro.

³⁴ *La Gerarchia Cattolica*, Città del Vaticano 1899.

ro. In totale 17 sedi, per più di otto milioni di chilometri quadrati. Ciò significa che ogni circoscrizione ecclesiastica ha un territorio ampio più o meno quanto l'Italia. Nel solo stato del Minas Geraes, una delle province con un territorio grande il doppio, rispetto all'Italia, vi sono solo due vescovi³⁵.

In Argentina i vescovi considerano impossibile nell'arco del loro ministero pastorale visitare integralmente la propria diocesi. Non sono pochi i vescovi che riconoscono l'impossibilità di adempiere agli obblighi della visita pastorale. 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 integralmente il territorio della propria circoscrizione ecclesiastica, ma di non averlo fatto nei tempi stabiliti dalle norme canoniche³⁶. I motivi di questo ritardo sono duplici: l'eccessiva estensione territoriale delle diocesi e la loro precaria situazione economica. Il vescovo di La Paz in Bolivia scrive, nel 1898, di essere riuscito a terminare almeno una volta la visita a tutta la propria diocesi³⁷. Oltre che immense, le diocesi latinoamericane sono estremamente povere. Le disagiate condizioni della popolazione, l'impossibilità di usufruire, come nel periodo coloniale, di risorse finanziarie provenienti dalle tasse di culto, la perdita dei beni ecclesiastici a seguito delle espropriazioni governative hanno ridotto molte diocesi alla miseria. Nonostante la rettitudine delle loro intenzioni, molti vescovi in Messico, Uruguay, Venezuela, Ecuador e Bolivia, alla fine del XIX secolo, hanno rinunciato alla visita pastorale perché non sono in grado di sostenerne le spese. Il vescovo di Goyas in Brasile scrive: «Non possiedo una mensa episcopale, né denaro, né reddito. La visita pastorale non può realizzarsi perché muoversi, necessita risorse finanziarie e io non le possiedo»³⁸. L'isolamento dei vescovi è così forte che l'episcopato sudamericano ha sempre potuto beneficiare di speciali privilegi. In America latina è consuetudine, e Leone XIII conferma tale esenzione, che nelle ordinazioni episcopali il prelado consacrante non sia assistito da altri due vescovi, vista l'impossibilità pratica, il più delle volte, di reperirli.

Oltre che sconfinata, le diocesi in America Latina vengono spesso private e, non di rado per lunghi periodi, lungo tutto l'Ottocento, dei

³⁵ Q. Aldea, E. Cardenas, *Manual de Historia de la Iglesia*, x, *La Iglesia del siglo XX en Espana, Portugal y America latina*, Barcellona 1987, p. 473.

³⁶ F. Ruiz Serena, *La vida y ministerio de los Obispos latinoamericanos a finales del siglo XX*, cit., p. 1240.

³⁷ *Ibid.*, p. 1241.

³⁸ *Ibid.*, p. 1244.

loro legittimi pastori. La *sede vacante* più che una condizione straordinaria diviene spesso lo *status* ordinario delle circoscrizioni ecclesiastiche latinoamericane. Con l'indipendenza, la maggioranza dei vescovi che, com'è noto, è di nazionalità spagnola, abbandona le proprie diocesi e fa ritorno in patria. I dirigenti politici delle neonate repubbliche sudamericane, considerano come legittimi eredi dei diritti derivanti dall'antico patronato i loro rispettivi governi, ritengono che la scelta della nomina dei nuovi vescovi sia una loro indiscussa prerogativa. Roma, com'è noto, si oppone con fermezza a tale automatismo interpretativo. Un risultato pratico di questa *querelle* è l'assenza per lunghissimi anni di nuove nomine. In Perù, per citare un esempio, la diocesi di Lima non ha vescovo dal 1821 al 1835, Trujillo dal 1820 al 1836, El Cusco dal 1826 al 1843. La prima missione pontificia in America latina guidata da mons. Giovanni Muzi si trova di fronte ad un'organizzazione religiosa, non soltanto quasi acefala per la mancanza di vescovi, ne trova uno solo e malvisto dal governo in quanto dichiaratamente realista. In seguito nella seconda metà dell'Ottocento quando lo scontro con il potere politico diviene più duro, a causa della politica anticlericale e persecutoria dei governi liberali, i vescovi sono costretti spesso ad abbandonare nuovamente le proprie diocesi e ad incamminarsi per la via dell'esilio. È il caso di mons. Bernardo Pinol y Acinema, Arcivescovo di Città del Guatemala espulso con il suo ausiliare don Mariano Ortiz Unuela, nel 1871, per ordine del presidente provvisorio dello Stato Miguel Gracia Granadas; di mons. Francisco Velloa espulso dal Nicaragua, e di mons. Bernardo Thiel espulso da San José di Costa Rica.

Ma il problema più grave rimane il clero. In epoca coloniale, è stato giustamente sottolineato, «non ci si poteva attendere che missionari avventurieri, uomini d'azione più che di pensiero e meditazione, dessero vita a un clero intellettualmente rilevante e dotato di grande cultura teologica. Gli ordini contemplativi brillano per la loro assenza. Il cristianesimo al di là dell'Atlantico, sorto dalla Controriforma e dal Concilio di Trento, è più forte che profondo, più esteriore che intenso spiritualmente»³⁹.

I vescovi in genere – come scrive il cardinal Di Pietro in un suo accurato rapporto nel 1881 – non mancano di ottime qualità e di zelo, specialmente gli eletti in questi ultimi tempi, ma sono come capitani con pochi soldati, e questi pigri e senza prudenza o senza disciplina⁴⁰.

³⁹ A. Rouquiè, *L'America latina*, Milano 2000, p. 182.

⁴⁰ Rapporto del Card. A. Di Pietro del 1881 in AA. EE. SS., *America*, fasc. 6, pos. 61, fol. 232.

Il potente e ascoltato cardinale di curia Vives y Tuto era solito stigmatizzare la crisi del clero sudamericano attraverso un lapidario aforisma: «Sono carne senza ossa, se non sostenuti, non si reggono».

I rapporti e le relazioni inviate a Roma dai vescovi diocesani e da quel ristrettissimo gruppo di nunzi che opera in America Latina, dall'inizio dell'Ottocento, sono costellati di continui richiami al problema del clero. La scarsità del clero è particolarmente drammatica nei paesi territorialmente grandi e con poche diocesi come Brasile, Argentina, Perù, Colombia, Venezuela e Bolivia. Il vescovo di Martinique nelle Antille annota: «La scarsità del clero è così enorme che esistono 35 parrocchie senza parroco, e quello che è più grave è che non esiste, nella popolazione giovane della diocesi, il minimo interesse per essere sacerdoti». Il vescovo di Tamaulipas, in Messico, ha dovuto autonominarsi rettore del seminario perché non ha un prete da destinare a tale incarico. Il clero in Guatemala, scrive l'arcivescovo in un rapporto del 1893, è molto scarso, non esiste un seminario in cui offrire un'adeguata educazione ecclesiastica. Per rispondere alla cura pastorale di 1.300.000 abitanti che ha la diocesi, egli può disporre al massimo di non più di 100 sacerdoti. Uno ogni 10.000 fedeli. In Honduras il vescovo ha difficoltà a costituire il Capitolo della cattedrale per mancanza di candidati⁴¹.

In Paraguay delle 90 parrocchie oltre 35 non hanno un parroco e ognuno di essi deve attendere a non meno di 10.000 anime. In Bolivia vi sono 198 sacerdoti disponibili per l'arcidiocesi de La Plata per quasi un milione di cattolici. La situazione peggiore è comunque quella brasiliana. Nel 1882, in un rapporto inviato a Roma, si sottolinea come la mancanza del clero rischi di compromettere seriamente la situazione religiosa del paese. Nel 1900 la diocesi di Parà ha 68 sacerdoti secolari e 7 religiosi per 487 chiese e cappelle e più di 600.000 fedeli. L'Arcidiocesi di San Salvador de Bahia con più di 2 milioni di fedeli può contare su 346 sacerdoti e San Paolo con 1.800.000 fedeli ha non più di 200 sacerdoti secolari e 50 religiosi⁴².

I preti latinoamericani oltre che pochi presentano una serie di gravi problemi morali. I vescovi, scrive il delegato apostolico in Colombia, Lorenzo Barili, devono tollerare preti al limite della decenza per non lasciare intere popolazioni senza ministero. In molte nazioni all'indomani dell'indipendenza i seminari sono stati chiusi. Tra il cle-

⁴¹ Le rispettive citazioni sono tratte da F. Ruiz Serena, *La vida y ministerio de los Obispos latinoamericanos a finales del siglo XX*, cit., pp. 1245-1247.

⁴² In proposito vedi A. Pazos, *La Iglesia en la America del IV Centenario*, Madrid 1992, pp. 229-251.

ro, in particolare nelle campagne, il concubinato è prassi comune in tutti i paesi. Gli ecclesiastici esercitano spesso attività economiche in proprio, nell'ambito del commercio. In Brasile le case parrocchiali ed i conventi, oltre agli ecclesiastici, ospitano spesso intere famiglie. Non migliori sono le condizioni degli ecclesiastici in America Centrale, ove, sempre secondo i rapporti di mons. Pier Francesco Meglia, per breve tempo nunzio in Messico, le vocazioni sono così rare sia per l'opposizione delle famiglie, che per la scarsa stima che il clero ha tra il popolo di Dio. Un caso particolarmente disastroso è quello di Haiti, rifugio, a detta dello stesso Pio IX, di preti indegni e avventurieri. Nel 1893 il concubinato ecclesiastico viene considerato ancora una delle più gravi piaghe del paese⁴³.

Oltre che «immorale» larga parte del clero sudamericano è piuttosto ignorante. La maggioranza ha una preparazione teologica molto superficiale e poco scientifica. Queste considerazioni sono altrettanto valide per il clero religioso. In virtù del loro privilegio di esenzione canonica, ed in mancanza di qualsiasi controllo da parte dei superiori internazionali, i religiosi, in molti paesi del Sud America, fanno quello che vogliono. Non sono pochi i casi di conventi chiusi per scandalo e contro i quali è insorta spesso l'intera popolazione. A Santo Domingo, si legge in molti rapporti, nel 1870, il clero è talmente abituato a vivere in concubinato da considerarsi legittimamente sposato. In anni successivi il delegato apostolico Di Milia, relazionando a Roma sulla situazione socio-politica del paese osserva come il concubinato venga di fatto giustificato oltre che dal clero anche dall'intera popolazione in nome della fragilità umana⁴⁴.

Questa situazione è particolarmente grave nell'area centroamericana, in Bolivia, Brasile, Paraguay, Perù e Venezuela. Non è solo l'immoralità il problema del clero e non è solo il concubinato il principale *punctum dolens* del clero sudamericano. Come ha notato Anton Pazos, due altre «tare morali» affliggono larga parte degli ecclesiastici del nuovo continente. La preoccupazione eccessiva per il commercio e gli «affari secolari» e la «militanza», in prima persona, nelle organizzazioni e nella lotta politica⁴⁵. Mons. Velez giunto in Honduras nel 1893 annota che nel paese, come in Costa Rica, tutti i parroci e i sacerdoti si dedicano più che al servizio delle anime, ai negozi secolari, all'acquisto dei terreni e al commercio. Tutti sono ricchi – conclude – meno il vescovo. Non è infrequente inoltre la pratica di una forma molto par-

⁴³ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 309.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 305.

icolare di attività economica: la simonia. In Bolivia, Brasile, Haiti, Honduras, Perù e Venezuela sono più volte segnalati casi di parroci e di religiosi che amministrano i sacramenti del battesimo e del matrimonio solo a chi è in grado di fare una congrua offerta.

Accanto alla particolare inclinazione per gli affari, il clero sudamericano coltiva un'altra grande passione: quella politica. La partecipazione del clero alle vicende politiche e costituzionali non è un fatto occasionale e straordinario legato alle vicende della guerra di indipendenza, ma rappresenta una costante nella vita politica ed ecclesiale sudamericana. Una lucida fotografia su questo stato di cose è offerta da una lunga relazione di Mons. Giovan Battista Guidi, incaricato di affari in Ecuador, negli ultimi anni del secolo. Com'è noto in quel paese l'episcopato nella sua quasi totalità aveva dato il suo pieno appoggio al partito conservatore. Agli inizi degli anni Ottanta il clero, in opposizione alla scelta operata dai vescovi, appoggia la nascita del partito progressista: «È indubbio – scrive il delegato – che il clero ecuadoriano, forse più che altro, intervenga nelle campagne elettorali. Tali interventi non si restringono all'uso moderato e pacifico del diritto attivo e passivo di scelta che la Costituzione concede ad ogni cittadino, bensì l'azione del clero va molto più in là e non raramente eccede i limiti del decoro ecclesiastico. In occasione delle elezioni, canonici, parroci, semplici sacerdoti, incluso religiosi conventuali, si gettano con ardore e passione nelle agitazioni e nelle lotte di partito. [...] Purtroppo l'esempio viene dall'alto, perché gli stessi Vescovi ed alti dignitari ecclesiastici sono scesi nell'arena elettorale, accogliendo con lettere pastorali e in altri modi efficaci la causa di un determinato partito politico. 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»⁴⁶.

Questa ingerenza degli ecclesiastici nelle vicende politiche è all'origine di una delle più caratteristiche «patologie» del cattolicesimo latinoamericano. In nessuna parte del mondo le violenze provocate dalla questione religiosa sono state così gravi e drammatiche. In Messico la questione religiosa è degenerata in una delle più gravi e sanguinose guerre civili, i cui effetti giuridici e politici non si sono ancora, sotto alcuni aspetti, estinti. In Ecuador la teocrazia realizzata nel 1869 con la promulgazione della costituzione clericale di Gabriel Garcia Moreno, tesa a fare del clero, in qualche modo, il partito unico della repubblica è rovesciata nel sangue nel 1895, con l'avvento del leader liberale Eloy Alfaro, noto ai cattolici con l'epiteto dell'«anticristo». Le violenze provocate dalla questione religiosa non terminano con il XIX secolo. In Colombia la firma del concordato con il Vaticano, da parte del presidente conservatore Nunez, che fa del cattolicesimo la religione di stato e conferisce alla Chiesa poteri esorbitanti, non è estranea alla guerra cosiddetta dei «mille giorni», terminata nel 1902 dopo aver provocato più di 100.000 morti.

Un nuovo interesse per il Sudamerica: da periferia a centro

L'attenzione vaticana verso il Sudamerica conosce un rinnovato e dinamico interesse, a partire dalla seconda metà del XIX secolo e 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 Leone XIII scandiscono le tappe di una progressiva romanizzazione dell'antica chiesa coloniale. La posta in gioco è l'occupazione dello spazio vuoto lasciato 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 ed Inghilterra per il controllo del commercio internazionale. Londra e Pa-

⁴⁶ S. Castillo Illingworth, «Las persecuciones en America Latina. El caso ecuatoriano», in Pontificia Commissio pro America Latina, *Los ultimos cien anos de la evangelizacion en America Latina*, cit., p. 604.

rigi 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 e 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 politici, internazionali, sociali, culturali e demografici costringono indirettamente la Santa Sede ad occuparsi con maggior sistematicità, della Chiesa e della società del nuovo mondo.

Le celebrazioni per il quarto centenario della scoperta dell'America, nel 1892, offrono a Leone XIII – come egli stesso avrà modo di dire nella lettera apostolica di indizione del Concilio Plenario, *Quum Diuturnum*, del 25 dicembre 1898 – la prima pubblica occasione per riflettere sulle conseguenze di quegli avvenimenti e manifestare, nello stesso tempo, le «premere» della Sede Apostolica per le «amatissime popolazioni dell'America Latina» e gli sforzi per promuovere un rinvigorismento della fede cattolica e della Chiesa in quel continente⁴⁷. A Roma, come ho già accennato, il pianeta latinoamericano è un continente largamente sconosciuto. E per rispondere a queste lacune che la Santa Sede decide di avviare una vasta indagine ricognitiva sulle condizioni del cattolicesimo latinoamericano. La sintesi di questo vasto lavoro di indagine è raccolta nel voluminoso rapporto del maggio 1894, redatto dalla Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari. Com'è prassi nelle congregazioni romane, il dossier viene approntato, *in primis*, per aiutare i cardinali membri della congregazione a orientarsi nella decisione di convocare o meno un Concilio interamente dedicato all'America Latina. Lo studio è basato su un'ampia e aggiornata documentazione: lettere, pareri e informative provenienti da delegati apostolici, vescovi, missionari, religiosi, personalità e uomini politici. Lo scopo del rapporto è duplice: individuare i problemi «comuni» dell'intero continente sia sul piano politico, che ecclesiastico; e tracciare, nello stesso tempo, un quadro esatto delle «attuali condizioni politiche, religiose di ciascun stato, al fine di poter avviare ai provvedimenti speciali nel caso che ve ne fosse riconosciuto il bisogno»⁴⁸. A giudizio del Vaticano la principale causa delle

⁴⁷ *Quum diuturnum*, in *Enchiridion delle Encicliche*, III, Leone XIII (1878-1903), Bologna 1997, p. 1799.

⁴⁸ Si tratta di un voluminoso rapporto di oltre 942 pagine in cui si analizza lo stato del cattolicesimo e delle relazioni Stato-Chiesa, a partire dall'ottica romana: *Sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro e del Sud*, Tomo I, maggio 1894, in Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari (d'ora in poi AA.EE.SS.), *America 1894-1895*, pos. 61.

tristi condizioni morali in cui versano le nazioni e le chiese latinoamericane è da ravvisarsi nell'esasperazione «dello spirito di libertà e di indipendenza» che, da oltre cinquanta anni, predomina in tutte le repubbliche e nelle continue gelosie e lotte fratricide che hanno opposto una giovane nazione all'altra. Un secondo aspetto comune riguarda la massiccia immigrazione di europei. Questa alluvione demografica crea non pochi problemi sul piano sociale e morale, «la immoralità dei costumi, a cui si abbandonano facilissimamente gli americani – si scrive nel rapporto – viene resa più sfrenata pel contatto degli stranieri, i quali, perché non conosciuti arrivano ad ogni eccesso». Il concubinato non fa più scandalo, poiché gli immigrati per le difficoltà di procurarsi i documenti necessari per contrarre matrimonio, ne contraggono di nuovi senza nessun problema.

Un terzo problema è l'azione della massoneria avvertita dal Vaticano come un vero stato nello stato. Al contrario di quanto accade in Europa, in America Latina questa non sente il bisogno di mimetizzarsi, ma opera palesamente. L'aspetto che più preoccupa Roma è la sua forte diffusione negli ambienti cattolici, tra il clero e non di rado tra i vescovi. A Santo Domingo, nella sede della loggia massonica, è persino stata edificata una cappella dedicata a San Giovanni Battista. Non sono rari i casi in cui i massoni, mimetizzandosi da filantropi, finanziano, controllandone l'operato, le attività cattoliche. Il quarto aspetto riguarda il clero: sono «pigri, senza prudenza e senza disciplina». Così scrive il Cardinal Di Pietro nel 1881, per lunghi anni nunzio in Sudamerica. Il clero giunto dall'Europa non è certo migliore, di religioso «non hanno che il nome e qualche volta l'abito». Il quinto aspetto sottolinea il particolare stato di abbandono dei seminari, sia secolari che religiosi.

La seconda parte del lungo rapporto è dedicato ad una dettagliata ricostruzione storica dello status dei rapporti Stato-Chiesa nelle singole repubbliche e delle relazioni tra queste e la Santa Sede. Questa indagine è senza dubbio il documento più eloquente del nuovo interesse che la Santa Sede matura con il pontificato di Leone XIII verso il Sudamerica.

André Meyer sostiene che «la cristianità sudamericana è passata da una marginalità disprezzata alla dignità di continente del futuro e di speranza per le chiese cristiane»⁴⁹. Questo processo si è consumato in un tempo relativamente breve, compreso tra il pontificato di Leone XIII e quello di Pio XII. Se il pontificato di papa Pacelli consacra il cattolicesimo latinoamericano, come futuro e speranza per la Chiesa

⁴⁹ J. A. Meyer, *L'America latina*, cit., p. 1003.

universale, quello di Leone XIII rappresenta, per la Chiesa del nuovo continente, la rottura di quella secolare condizione di emarginazione e di allontanamento dalla cattolicità universale, divenuta particolarmente pesante nel corso del XIX secolo.

Leone XIII è il primo papa che si 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 e a difendere 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*, 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 siano autentici pastori ed esempi per il popolo come lo 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 claretiani 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 ad evangelizzare gli araucani del Cile, i francescani con 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 di questo continente 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 ad essere nuovamente l'arbitra 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, tenutisi a Roma dal 28 maggio al 9 luglio del 1899 così si esprime: «Consideriamo il Concilio Plenario come la pagina più gloriosa del nostro pontificato».⁵⁰

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, com'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 Latina⁵¹.

Una svolta nella definitiva approvazione del progetto conciliare si ha in una importante riunione della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari convocata in Vaticano l'11 giugno 1894 e interamente dedicata ai problemi dell'America Latina. A questo incontro prendono parte i maggiori esperti di questioni sudamericane, i più autorevoli cardinali della Curia romana: i cardinali Mariano Rampolla, Segretario di Stato ed ex nunzio in Spagna, Serafino Vannutelli, ex Delegato Apostolico in Ecuador, Vincenzo Vannutelli, ex nunzio in Portogallo, Angelo Di Pietro, ex Delegato Apostolico in Argentina, Paraguay ed Uruguay, ex internunzio in Brasile ed ex nunzio in Spagna, Luigi Galimberti, ex segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari e il Segretario mons. Felice Cavagnis.

I cardinali sono altresì invitati ad affrontare ed a risolvere, con il

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

⁵¹ Leone XIII, *Acta*, VII, 138.

«loro illuminato e sapiente giudizio», secondo il linguaggio curiale, i tre *dubbi* all'ordine del giorno: «1. se, e quali provvedimenti di ordine generale avrebbero dovuto prendersi in favore dei popoli americani del centro e del sud, 2. se, e quali provvedimenti speciali, era necessario adottare per ciascuna repubblica, 3. se, e quali provvedimenti, avrebbero dovuto adottarsi relativamente alla proposta convocazione di un Concilio regionale per l'America latina»⁵².

Dalla lettura del verbale della riunione emergono, come ha notato Anton M. Pazos, due posizioni, «una che possiamo considerare più prudente – forse anche più arcaica – e che accetta le remore classiche del mondo ispanico, come l'ingerenza politica nella vita ecclesiastica, e un'altra più aggressiva e, in linea con lo spirito più propriamente sociale e politico del pontificato. Rampolla è il chiaro rappresentante di questo secondo atteggiamento. Serafino Vannutelli del primo. Nonostante tutta la maggioranza (dei presenti) pare essere d'accordo con Vannutelli, alla fine, sarà la posizione di Rampolla quella che verrà adottata»⁵³.

Rispetto al primo punto all'ordine del giorno, il primo a prendere la parola è il Cardinale Serafino Vannutelli, a giudizio del quale le cause della decadenza della religione del nuovo continente sono da ricercarsi nelle «devastazioni» provocate nella società civile dal liberalismo e dalla profonda crisi del clero. «I vescovi – affermava – vanno spesso con il vecchio sistema spagnolo, cioè fanno poco e per lo più si limitano agli atti solenni della Chiesa ufficiale, segnatamente trascurano la vita pastorale, in una parola ben spesso non sono vescovi moderni, ma quali potevano essere quando lo Stato proteggeva la Chiesa. Di più i migliori che vogliono agire, spesso non possono per difficoltà materiali, dei viaggi lunghi, mancanza di strade»⁵⁴.

Il porporato suggerisce, infine, di pregare il Papa di indirizzare una enciclica a tutti i vescovi dell'America Latina nella quale dichiarare che «il verace progresso e la vera civiltà non si possono separare dalla religione», che la Chiesa non ha problemi a riconoscere forme di governo repubblicane, «le quali non solo possono essere legittime, ma in date condizioni sociali possono essere le più utili ai popoli determinati».

Sia Di Pietro che Vincenzo Vannutelli aderiscono *in toto* a quanto esposto dall'ex Delegato Apostolico in Ecuador.

⁵² AA. EE. SS., *America* 1894, pos. 61, fasc. 6, fol. 225.

⁵³ A. Pazos, *Preparacion y convocatoria del Concilio Plenario de la America Latina*, in Pontificia Commissio pro America Latina, *Los ultimos cien anos de la evangelizacion en America Latina*, cit., p. 163.

⁵⁴ Cfr. AA. EE. SS., *America* 1894, pos. 62, fasc. 13, fol. 12r.

Questa unanimità non si riscontra nel momento in cui i cardinali affrontano il terzo punto all'ordine del giorno, la convocazione del Concilio. Serafino Vannutelli, riconoscendo come legittime le obiezioni linguistico-etniche dei vescovi brasiliani e haitiani e quelle politiche dei vescovi messicani, è dell'opinione di celebrare concili provinciali o nazionali. Vincenzo Vannutelli ritiene che il Concilio si debba comunque celebrare, in versione plenaria, indipendentemente dalla partecipazione dei vescovi del Brasile, del Messico e di Haiti. I cardinali Galimberti e Di Pietro sono favorevoli a quest'ultimo suggerimento. Di Pietro, infine, propone l'organizzazione di conferenze a Roma, ma dal verbale non è chiaro a quali finalità avrebbero dovuto corrispondere. Rampolla, rappresentando fedelmente il pensiero di Leone XIII, ricorda la vocazione unitaria del continente latinoamericano e l'origine storica comune delle diverse repubbliche. A suo avviso è necessario salvaguardare tale unità di disciplina e di indirizzo. Il Concilio, pertanto, non avrebbe potuto che riguardare l'intero continente.

Al termine dell'incontro i cardinali approvano in principio la proposta di un Concilio plenario chiedendo che la Santa Sede nomini una speciale commissione di cardinali assistita da due consultori, affinché si occupi esclusivamente della preparazione e della realizzazione di tale assise. I cardinali, infine, raccomandano che la speciale commissione esamini «a modello ideale» la metodologia e la prassi usata, per la celebrazione del terzo Concilio Plenario di Baltimora, negli Stati Uniti. Al di là delle diverse sensibilità personali e delle differenti valutazioni politiche, i cardinali si dichiarano tutti d'accordo con l'approvazione delle quattro risoluzioni che hanno animato il dibattito dell'intera riunione: 1. Chiedere a Leone XIII di scrivere un'enciclica sull'America Latina; 2. Intensificare i contatti per stabilire relazioni diplomatiche con la maggioranza dei paesi; 3. Invitare il maggior numero di congregazioni religiose ad inviare missionari nel nuovo continente; 4. Varare, attraverso la nomina della speciale commissione cardinalizia, l'avvio del Concilio Plenario.

Con l'approvazione di queste risoluzioni si vara il programma del pontificato per il rinnovamento religioso ed ecclesiastico del cattolicesimo sudamericano. Il Concilio segna il primo grande tentativo di integrazione della Chiesa nel continente e, in un certo senso, l'inizio della «età adulta» del cattolicesimo latinoamericano. Con una celebrità, non in uso negli ambienti vaticani, la risoluzione viene presentata il giorno seguente al Papa il quale l'approva e nomina la commissione organizzativa composta dai cardinali: Rampolla, Serafino Vannutelli e Di Pietro.

Mons. Cavagnis, come richiesto dalla plenaria dei cardinali, chie-

de al Segretario di Propaganda Fide tutte le notizie relative alla preparazione dell'ultimo concilio celebrato a Baltimora. A pochi giorni di distanza, il 19 giugno, il Segretario risponde con una nota in cui sintetizza la procedura seguita per lo svolgimento dell'assemblea e i regolamenti adottati. Da questo momento in poi, come ha scritto Anton M. Pazos, può dirsi terminata la fase «preistorica» del Concilio. Con la nomina della commissione cardinalizia, si avvia quella fase ante preparatoria o iter conciliare, che sfocerà nella convocazione del Concilio celebrato a Roma dal 28 maggio al 9 luglio del 1899⁵⁵.

La prima riunione della speciale commissione cardinalizia si tiene il 20 settembre 1894. In quella occasione vengono presi in esame gli schemi conciliari che nel frattempo sono stati preparati da mons. Fernandez Concha e nello stesso tempo viene stilata una lista di dieci speciali consultori che avrebbero dovuto aiutare la preparazione del Concilio. Il 25 settembre del 1894 il papa nomina segretario speciale del Concilio mons. Pietro Corvi e approva i nominativi suggeriti dalla commissione cardinalizia. Il comitato dei dieci consultori si riunisce per la prima volta il 12 novembre 1894, sotto la presidenza di mons. Felice Cavagnis.

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 José Calasanz Llevaneras Vives y Tuto, tanto potente e onnipresente da essere apostrofato dai suoi contemporanei come «Vives fa tutto», tanto determinante è stato il suo 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 cristianesimo⁵⁶.

⁵⁵ A. M. Pazos, *Preparacion y convocatoria del Concilio Plenario de la America Latina*, cit., p. 168.

⁵⁶ Sulla celebrazione del Concilio e le sue dinamiche vedi D. R. Picardo, «La celebracion del Concilio Plenario de América Latina», in Pontificia Commissio pro America Latina, *Los ultimos cien anos de la evangelizacion en America Latina*, cit.,

Riforma, romanizzazione o neocolonizzazione

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 sudamericano⁵⁷. Condannò il liberalismo, l'ateismo e il positivismo e indicò nel protestantesimo l'origine di tutti i mali. 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. La dottrina ecclesiologica, espressa nei suoi documenti, non contiene novità particolari. 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 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. Questo termine «romanizzazione» ha assunto – particolarmente nella storiografia sudamericana – 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. Una sorta di nuova *tabula rasa*⁵⁸.

pp. 185-234; in merito al contenuto teologico e giuridico dei documenti conciliari vedi H. R. Aguer, «Los Documentos del Concilio Plenario de América Latina», in Pontificia Commissio pro America Latina, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina*, cit., pp. 235-254.

⁵⁷ J. M. Laboa, *La Chiesa e la modernità*, I, *L'Ottocento*, Milano 2003, p. 253.

⁵⁸ Questa lettura storiografica è particolarmente sostenuta da A. Methol Ferré, *Il Risorgimento Cattolico Latinoamericano*, Bologna 1983; E. Dussel, *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*, Brescia 1992; E. Hoornaert, «Para uma História da Igreja no Brasil», in *Revista Eclesiástica Brasileira*, xxxiii, marzo 1973, pp. 17-138.

La pubblicazione degli atti del simposio storico tenutosi a Roma, nel giugno del 1999, in occasione del centenario del Concilio plenario, ha permesso una revisione profonda di questa lettura storiografica. Il cattolicesimo latinoamericano è, alla fine del secolo, fortemente frammentato, isolato, prigioniero dei singoli destini nazionali e privo di qualsiasi coscienza unitaria. La secolare separazione da Roma, i traumi provocati dal processo indipendentista, la rottura dell'ordine coloniale e la politica anticlericale posta in essere dai governi delle nuove repubbliche, la diffusione delle missioni protestanti, l'atavica mancanza di clero e l'influente presenza massonica hanno prodotto una crisi profonda nella vita e nelle strutture del cattolicesimo sudamericano. Eduardo Cardenas ha giustamente sottolineato come il cattolicesimo sudamericano abbia sofferto a lungo di una radicale crisi di marginalizzazione e di *desvinculacion* dalla cattolicità universale.

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, ad uscire dalla logica delle Chiese nazionali e sviluppare una coscienza ecclesiale, continentale ed unitaria. Questa grande opera di continentalizzazione è alla base della nascita del Celam e delle grandi conferenze di Medellin, Puebla e Santo Domingo. Questo evento, a cui il *ghota* della stampa cattolica dell'epoca, dall'*Osservatore Romano*, alla *Civiltà Cattolica*, a *Etudes* non danno nessun particolare risalto è l'inizio di quella stagione, che definirei «adulta», del cattolicesimo sudamericano. Il Concilio fa uscire le singole chiese dalla prigionia e dall'angustia dei propri orizzonti nazionali.

LA CHIESA E IL MONDO DEGLI ALTRI