

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

# Civiltà e Religioni

III

Civiltà  
e  
Religioni

2017

## COMITATO DIRETTIVO / EDITORS

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine, Italia)  
Marino Niola (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” – Napoli, Italia)  
Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova, Italia)

## COMITATO SCIENTIFICO / EDITORIAL BOARD

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo, Brasile)  
Marc Augé (EHESS Paris, Francia)  
Stefania Capone (CNRS/EHESS Paris, Francia)  
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste, Italia)  
Lucia Dolce (SOAS, University of London, Regno Unito)  
Jean-Daniel Dubois (EPHE SR Paris, Francia)  
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova, Italia)  
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova, Italia)  
Paula Montero (Universidade de São Paulo, Brasile)  
Elisabetta Moro (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” – Napoli, Italia)  
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin, Repubblica d’Irlanda)  
Mariella Pandolfi (Université de Montréal, Canada)  
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova, Italia)  
Giovanni Ravenna (Università degli Studi di Padova, Italia)  
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova, Italia)  
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute Reykjavik, Islanda)  
Giulia Sissa (UCLA, Stati Uniti d’America)  
Paolo Taviani (Università degli Studi dell’Aquila, Italia)

## COMITATO DI REDAZIONE / PUBLICATION COMMITTEE

Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova, Italia)  
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Italia)  
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italia)  
Michela Zago (Università degli Studi di Padova, Italia)

## DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

*Civiltà e Religioni*

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da [libreriauniversitaria.it](http://libreriauniversitaria.it) Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 3 (2017)



*Civiltà e Religioni* pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*.

Per informazioni riguardo al codice etico di pubblicazione, si prega di riferirsi al seguente link: [https://extra.libreriauniversitaria.it/CeR\\_ethics.pdf](https://extra.libreriauniversitaria.it/CeR_ethics.pdf).

*Civiltà e Religioni* publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review. Information about the ethical code of publication can be found at the following link: [https://extra.libreriauniversitaria.it/CeR\\_ethics.pdf](https://extra.libreriauniversitaria.it/CeR_ethics.pdf).

Autori e autrici sono gentilmente pregati/e di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

[redazione@libreriauniversitaria.it](mailto:redazione@libreriauniversitaria.it) [civiltà.e.religioni@gmail.com](mailto:civiltà.e.religioni@gmail.com)

Questo numero di *Civiltà e Religioni* è a cura di P. Taviani.

Volume pubblicato con il contributo SCAR\_FINA\_P13\_01 – Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università di Padova.



# Sommario

EDITORIALE/EDITORIAL . . . . . 7

## SAGGI

**Estrategias ante los dioses ajenos en el Mundo Antiguo y la Mesoamérica colonial hispana . . . . . 9**  
Francisco Marco Simón

**Il corpo universale degli dèi americani. Per una teoria visuale del politeismo nell'opera di Lorenzo Pignoria . . . . . 39**  
Sergio Botta

**Cannibalismo ben temperato. Gli indios guerrieri nelle prime cronache europee . . . . . 71**  
Paolo Taviani

**O Vaticano e a América Latina: a igreja e a periferia . . . . . 99**  
Gisele Oliveira de Lima

**Dario Sabbatucci: una storia delle religioni senza 'spirito'. . . . . 127**  
Nicola Gasbarro

**RASSEGNA DEI LIBRI . . . . . 161**

**LIBRI RICEVUTI . . . . . 177**



## Editoriale/Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale. Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – come pure la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e l'idea stessa di 'religione' – sono stati riconosciuti come prodotti culturali, integralmente umani nelle origini e nelle destinazioni, e storicamente determinati. Avvalendosi di tale orientamento, *Civiltà e Religioni* intende esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e quanto di religioso è stato in esse riconosciuto. È questo un nesso vitale, suscettibile di una comparazione storica capace di maturare in una visione più consapevole e più ampia della condizione umana.

Religion can stimulate a multiplicity of interests: it may be viewed as a blend of particular phenomena, an essential component of social and political interactions or even as an interpretive category of reality. Most discussions revolving on and around religion alternate between two contrasting and speculative tendencies. On the one hand, we find a prevailing attitude of undermining the value of religion by considering it historically obsolete or an evolutionary trait soon to be extinguished. On the other hand, religion is assigned absolute and eternal value.

Since the first half of the past century, neo-humanist studies have put forth a different way of looking at religions. Facts that are commonly conceived as religious, the rise and fall of religious systems, and the idea itself of religion, have been deemed as cultural elements which are integrally human in nature and destination, and historically determined. Based on this approach, *Civilisations and Religions* intends to explore the connection between human civilisations and the religious beliefs acknowledged within them. This connection is vital in that it permits historical comparison to develop into a broader and more mindful vision of the human condition.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have

Si tratta di civiltà diverse, che in alcuni casi hanno avuto percorsi separati e in altri sono giunte a un incontro, a una comunicazione influente, anche quando questa si è risolta nella reciproca osservazione, per dire il minimo. In questo quadro, la distinzione tra civiltà 'occidentale' e civiltà 'altre' manifesta tutta la sua fragilità, diventando essa stessa oggetto di critica storica.

Entro tali coordinate metodologiche, in un'area d'intersezione tra storia e antropologia, *Civiltà e Religioni* intende offrire uno spazio al confronto delle idee, aperto agli interessi di studio e alla curiosità intellettuale: un ambiente per la ricerca e la riflessione, un luogo di lavori in corso.

followed separate paths and in others have met and communicated significantly with each other, even when this has resulted in mutual observation, to say the least. In this scenario, the distinction between Western and 'other' civilisations reveals its fragility, thus becoming itself the object of historical criticism.

Within such methodological coordinates, at the crossroad of history and anthropology, *Civilisations and Religions* offers a space for the interrogation of ideas in an environment open to a number of research fields and to intellectual curiosity. In so doing, the journal aims to be an open space for research and reflections, a place for work in progress.

# Estrategias ante los dioses ajenos en el Mundo Antiguo y la Mesoamérica colonial hispana<sup>1</sup>

Francisco Marco Simón

*Grupo Hiberus / Universidad de Zaragoza*

## Abstract

The comparative analysis of the different strategies used by the conquerors when conceptualizing the gods of the colonized people in two diverse spaces and periods -the Hellenistic-Roman Antiquity and colonial Mesoamerica- is the aim of this paper. These strategies vary from the negation of a proper

religious system of the others (a feature of extreme barbarism usually described in terms of “atheism”), to the more common demonization of the alien gods as idolatrous cults, to the different attempts to understand them in the colonizers’ own categories through the various levels of *interpretatio*.

## Keywords

*Hellenistico-Roman Antiquity, colonial Mesoamerica, atheism, idolatry, interpretatio, interreligious contacts*

La llegada de los europeos a América<sup>2</sup> y lo sucedido en los siglos posteriores, descritos por la historiografía en términos de “descubrimiento”, “encuentro”, “confrontación”, “intercambio”, “invasión” o “invención”, coincidió con el florecimiento de una cultura renacentista que había redescubierto los textos clásicos. Se pensaba entonces que la sabiduría de los antiguos era la suma del conocimiento humano; pero los antiguos

---

1 Una versión en lengua inglesa y ligeramente distinta de este trabajo se halla actualmente en prensa en *Acta Classica Universitatis Debrecenensis*. Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación ARMAAC (“Procesos de aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y en la América colonial”) financiado por el Ministerio de Innovación, Economía y Competitividad español (H2014-57067P).

2 El suceso más importante desde la creación del mundo (excluyendo la encarnación y muerte de quien lo creó) según López de Gómara (1852, p. 156); la misma opinión tenía por ejemplo Adam Smith en 1776 (Pagden 1982, p. 10).

nada sabían de América. Los estudiosos se vieron forzados a tratar con una explosión de las especies animales y vegetales conocidas y una gran variedad de prácticas culturales, y la autoridad religiosa hubo de desarrollar competencias lingüísticas y conocimientos para tratar de convertir a la fe cristiana a un gran número de gentes. La información no categorizada y los pueblos que se iban conociendo forzaron a los europeos a «imaginar al otro»<sup>3</sup>.

Los recientes hallazgos en la arqueología abonan la comparación entre imperios como el romano y el azteca. Así, ambos recurrieron a la arquitectura monumental y a los programas escultóricos para promover la memoria social colectiva en el pluralismo cultural que caracterizó los sistemas mundiales que encarnaron. Los trabajos recientes en el Templo Mayor de México indican, por ejemplo, que era un conjunto esencial para expresar el poder del estado imperial. El programa escultórico no sólo reflejaba las hazañas de los héroes creadores, sino también las de los propios emperadores aztecas, combinando la tradición monumental de Teotihuacán y Tula con el estilo internacional de los nahuas orientales y figurando a los emperadores venciendo a sus enemigos con las características iconográficas de Huitzilopochtli, el dios supremo al que representaban en la tierra. Guzmán ha subrayado, por ejemplo, cómo el uso de los *spolia* en el Templo Mayor servía para expresar la subordinación de la periferia a la metrópolis emergente azteca<sup>4</sup>, lo que no deja de recordar la representación de los pueblos vencidos en espacios romanos tan esenciales como los Foros de Augusto o Trajano<sup>5</sup>.

En las líneas que siguen me propongo abordar las vías esenciales a través de las cuales los colonizadores, tanto en la Antigüedad mediterránea como en la Mesoamérica colonial, conceptualizaron a los dioses de los otros: una primera, de menor entidad, subrayaría la ausencia entre los pueblos vencidos de prácticas religiosas, lo que se correspondería en consecuencia con la ausencia de dioses, es decir, con un estadio de ateísmo. Una segunda, mucho mejor representada en los escritos de los colonizadores europeos en Nueva España, que reducía a las divinidades

---

3 Kupperman 1995, pp. 1-3. Sobre la relación entre el “descubrimiento” de América, la conquista de Granada – con la eliminación del poder musulmán en la Península Ibérica – y la expulsión de los judíos, todo ello en el mismo año 1492, véase Lewis 1995.

4 Guzmán 2016a.

5 La Rocca, Ungaro y Meneghini 1995.

ancestrales indígenas a la consideración de ídolos, en un proceso de “demonización” que es muy antiguo porque arranca de la antigua identidad excluyente judeocristiana. Y una tercera, mucho más interesante desde nuestro punto de vista, que implica una negociación entre los sistemas religiosos en contacto en la que, a través de los diversos procesos y niveles de la *interpretatio* (que puede abocar a situaciones de sincretismo en grados diversos), se trata de adecuar la alteridad ajena a la cosmología propia.

### **«Me pareció que ninguna secta tenían»: el ateísmo como marca de alteridad radical**

Se ha dicho que los escritos de Cristóbal Colón, al documentar la pluralidad de los sistemas religiosos existentes, contribuyeron de forma decisiva a la aparición de una “nueva ciencia”: la historia de las religiones<sup>6</sup>. Pues bien, la descripción que hace el Almirante de los primeros indígenas americanos, que son los taínos de la isla que se llamaría Española, sigue las pautas de una «retórica de la ausencia»<sup>7</sup> que resume el “vacío cultural” de aquellas gentes americanas a través de una doble desnudez: la desnudez física o indumentaria y también la «desnudez ontológica»<sup>8</sup> que se plasma en la ausencia de un sistema religioso propiamente dicho. En este sentido, el Almirante escribe que «ligeramente se harían cristianos, que me pareció que *ninguna secta tenían*».<sup>9</sup> Del mismo modo, el fraile jerónimo Ramón Pané, que estudió a partir de 1493 el idioma, las costumbres y tradiciones de los indígenas en la isla de La Isabela, pone en labios de Colón, en su *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*, que «Idolatría u otra secta no he podido conocerles»<sup>10</sup>.

Américo Vespuccio escribía lo siguiente: «In questa gente non conossemmo che tenessino legge alcuna, né si posson dire mori né Giudei, e piggior che gentili, perché non vedemmo che facessino sacrificio alcuno, *nec etiam* non tenevano casa di orazione alcuna: la lor vita giudico esser

6 Stroumsa 2010; Botta 2013.

7 Todorov 1991.

8 Botta 2013, p. 161.

9 Colón 1992, p. 111.

10 Indicando, eso sí, a continuación que tenían imágenes de madera labradas en relieves que llamaban *cemíes* (Botta 2013, p. 166).

epicurea»<sup>11</sup>. Y el año 1553, al comienzo de su *Crónica del Perú*, Pedro Cieza de León decía de los indígenas de los Andes que no tenían religión alguna, «a lo que entendemos», ni tampoco tenían lugares de culto<sup>12</sup>.

Pues bien, esa ausencia de dioses señalada por algunas pocas fuentes para los indígenas americanos aparece igualmente en algunas fuentes antiguas como rasgo de suprema barbarie. Aunque el término *átneos* no se prodiga en los autores griegos de época clásica y no parece tener un significado comparable al moderno hasta Platón, aparece en autores como Antifonte y Aristófanes en esa dirección<sup>13</sup>. Un texto fundamental, derivado de Posidonio de Apamea, es el de Estrabón de Amasia, quien señala en su *Geografía* lo siguiente a propósito de los indígenas de la Península Ibérica dio (3.4.16):

Algunos dicen que los galaicos son ateos (*athéous*); y que los celtíberos y sus vecinos del norte rinden culto a un dios sin nombre (*anonýmo tini theô*) danzando durante toda la noche, a la puerta de sus casas, durante los plenilunios.

La estraboniana noticia sobre el “ateísmo” de los galaicos, pueblo que se localizaba en el remoto noroeste de la Península Ibérica, se contradice de forma palmaria con la gran cantidad de teónimos que aparecen en la epigrafía de la zona en época romana. Ahora bien, lo que me interesa indicar aquí es cómo ese pasaje del geógrafo de Amasia parece expresar una actitud mental helénica según la cual la religión por antonomasia es la del propio pueblo o la de aquellos asimilables, mientras que las de quienes presentan un grado extremo de barbarie, al no poder ser asimiladas por su diferencia sustancial, son agrupadas bajo el término de “ateísmo”<sup>14</sup>.

Interesa aquí la explicación que da Heródoto (2, 52 ff.) sobre la progresiva formación de la religión griega. Dice el de Halicarnaso haber sabido a través de los sacerdotes de Dodona, el famoso centro oracular del Épiro, que los pelagos (pobladores de la Hélade antes que los griegos) veneraban a sus dioses pero no les daban nombre alguno: les llamaban “dioses” de manera colectiva. Mas tarde aprendieron de Egipto sus de-

---

11 Caraci Lizzana 2007, p. 275; Ferrara 2016, p. 619.

12 Cieza de León 1984.

13 Véase Calderón Dorda 2013, p. 298; Ramón Palerm, Sopena Genzor y Vicente Sánchez, e.p.

14 Bermejo Barrera 1994; Marco Simón 2010.

nominaciones, y los primeros poetas, Homero y Hesiodo, contribuyeron a ordenar genealógicamente a aquellos dioses que se podían distinguir ya por los nombres...

Aplicando esta perspectiva de análisis al texto de Estrabón, nos encontraríamos con que el anatolio se sirve del recurso al dios sin nombre de los celtíberos y sus vecinos del norte para subrayar la barbarie de estas gentes: como los de los pelasgos de Heródoto, sus *nómoi* estaban en un grado inferior de desarrollo, pues no habían alcanzado el nivel necesario para aplicar nombres a sus dioses (algo que, cabría concluir, fue posible gracias a la llegada de Roma, portadora de civilización superior). Siguiendo con esta misma perspectiva, el ateísmo de los galaicos cabría ser entendido en sentido literal como un recurso estraboniano para subrayar el estadio más primitivo de los bárbaros que viven más alejados de las costas mediterráneas, de acuerdo con la visión del *ektopismós* heleno, según la cual el grado de barbarie aumentaba de acuerdo con la lejanía respecto del Mediterráneo, centro de la civilización<sup>15</sup>.

Una situación similar a la de los galaicos del extremo noroccidental de la Península Ibérica, carentes de dioses personales según Estrabón, se produciría entre los pueblos tracios, muy tempranamente conocidos por los griegos por sus contactos con los jonios de Eubea. El texto clave que los califica como ateos es el de Teofrasto (*De pietate*, en Porfirio, *De abstinentia*, 2, 8).

Un ejemplo mucho más reciente de la aplicación de “ateísmo” a los cultos de los otros es el del emperador Juliano, quien, en su alegato neoplatónico en defensa de la integridad de la cultura clásica, califica a los cristianos en términos de anomía y de ateísmo<sup>16</sup>. Los cristianos se han volcado hacia el ateísmo como si de una enfermedad (*nósema*) se tratase (*Ep.* 22 (84), 429d; 430b; *Misop.* 364b). Naturalmente, en este caso se trata de un recurso denigratorio de los “galileos”, como él los llama. Con este término alude a la falta de piedad cristiana por no venerar a los dioses, y ello lo expresa en términos de enfermedad, algo que reiterarán algunos autores a la hora de conceptualizar las prácticas religiosas indígenas en Mesoamérica, como veremos luego.

En realidad, el ejemplo de Juliano refleja la resemantización que sufre

---

15 Marco Simón 2010. Véase igualmente Gómez Espelósín, Cruz Andreotti y García Quintela 2007.

16 Sobre las acusaciones de ateísmo a los cristianos: Walsh 1991; Beatrice 2014.

el término “ateísmo”. De la acepción tradicional referente al ateísmo filosófico en la Grecia clásica y helenística, se pasa en época imperial romana a su utilización como arma arrojadiza<sup>17</sup> para designar a los practicantes de otros sistemas religiosos, independientemente de que veneraran o no a dioses. En este sentido, tras una evaluación pormenorizada de las fuentes, «The conclusion seems inevitable that the violent “othering” as atheists of those who hold different religious views was overwhelmingly a Judeo-Christian creation, which was then projected back on the polytheists»<sup>18</sup>. Este marco sirve para explicar las menciones de ateísmo que aparecen tanto en Estrabón como en las fuentes mencionadas de los colonizadores europeos<sup>19</sup>.

### Demonización y culto idolátrico

La Segunda Audiencia de la Nueva España encargó al franciscano Andrés de Olmos la realización del «primer estudio sistemático de las costumbres indígenas» para atender a la solicitud de información de Carlos V en 1533, y esa pesquisa sería el referente doctrinal para la demonización de los dioses indígenas. Como ha señalado Baudot, el demonio imaginado por Olmos es un «Diablo fraguado por la política colonial»<sup>20</sup>. El diablo reviste apariencias prehispánicas y la novedad americana contribuyó ade-

---

17 El martirio de Policarpo de Esmirna (entre los años 155 y 167) constituye un buen ejemplo. Acusado de ateísmo, dirige la misma acusación contra los politeístas, lo que precipita su final según las actas pasionales.

18 Whitmarsh 2016, p. 240. El ejemplo cristiano más antiguo se encuentra quizás ya en la segunda carta a los Efesios de Pablo (2, 12). Justino Mártir, que reimaginará al propio Sócrates, acusado como es sabido de ateísmo e impiedad, como un “mártir cristiano”, afirmará hacia el 150 ante las acusaciones de ateísmo por parte de los partidarios de la religión tradicional que, efectivamente, los cristianos eran ateos (Just. *Apol.* 1. 5-6). Este uso nuevo del término ateísmo como mención denigratoria de la religión de los otros reemplazará por tanto, cuando es utilizado, al más general concepto de falsa *superstitio*. Véase igualmente Palmer 1983.

19 Un ejemplo es la estrategia empleada por el carmelita español Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1575-1614), del que se publicó en Bruselas en 1611 *Diez lamentaciones, del miserable estado de los Ateístas de nuestros tiempos*, término con el que englobaba tanto a los protestantes de los Países Bajos meridionales como a los que trataban de propagar sus doctrinas en los dominios españoles de América (Heijmans 2016, p. 684).

20 Baudot 1972.

sarrollar una teoría de la idolatría<sup>21</sup>. De manera constante se relaciona la idolatría con la ceguera de los indios, así como con el miedo que experimentan hacia el diablo. Esa demonización de los dioses indígenas constituye ya un elemento clave en la *Doctrina Christiana*, el catecismo ideado para iniciar a los indios en el catolicismo tal como fue patrocinado por Juan de Zumárraga, primer obispo de México<sup>22</sup>.

Francisco López de Gómara, en su *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, cuya primera impresión se llevó a cabo en Zaragoza en 1552, señalaba a propósito de la religión de la isla Española: «El principal dios que los de aquella isla tienen es el diablo, que le pintan en cada cabo como se les aparece, y aparéceseles muchas veces, y aun les habla»<sup>23</sup>. De igual manera, Fray Bernardino de Sahagún definirá en los *Coloquios* a los falsos dioses como demonios, indicando que los indígenas practicaban la idolatría por haber sido engañados según él por el Diablo. En el *Apendice a la Postilla* de 1574 narra la caída de los ángeles y su transformación en demonios, mencionando incluso un dios nahua como equivalente al mismísimo diablo<sup>24</sup>:

Lucifer y sus compañeros, que habían sido ángeles, cayeron; fueron vencidos; fueron desterrados. Algunos se pegaron al cielo empíreo y se convirtieron en demonios de la oscuridad, en espíritus malos muy sañudos, muy aborrecedores de los hombres [...] Y Lucifer esclavizó a nuestro primer padre y a nuestra primera madre y a todos nosotros, sus hijos. Y él os espantó para que lo llamarais, lo nombrárais, Titlacuahua (129-130).

En el prólogo del libro tercero de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, que dedica al origen de los dioses, Sahagún menciona como autoridad al divino Agustín de Hipona, quien dedicó su sexto libro de “La ciudad de Dios” a narrar la teología fabulosa de los gentiles acerca de sus dioses fingidos para

[...] darles a entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional. A este propósito en

---

21 Botta 2013, pp. 11 ss.; López Meraz e.p., pp. 200-201. Sobre la idolatría como arqueología de las ciencias religiosas, véase Bernard – Gruzinski 1995.

22 Córdoba 1970, pp. 57-61.

23 López de Gómara (1979), cap. CCVI, 45.

24 Zinni 2014, p. 98.

este Tercer Libro se ponen fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer el verdadero Dios, y que aquellos que ellos tenían por dioses no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañosos.

A continuación Sahagún enumera, como veremos, una larga lista de deidades añadiendo la coletilla de que “no es una diosa” o “no es un dios”.

La analogía diabólica de los dioses indígenas está presente asimismo en Fernández de Oviedo<sup>25</sup>, Fray Toribio de Benavente (Motolinía)<sup>26</sup> o Fray Diego Durán<sup>27</sup>, e incluso llegó a penetrar (a través de la figura de “Vitziliputzli”, que sin duda remite al dios Huitzilipochtli) en el folklore alemán de la primera mitad del s. XVIII para designar a uno de los diablos en la obra de marionetas del Dr. Faustus que sirvió de base al texto de Goethe. Las pautas de esa imagen demoníaca de la deidad azteca estaban marcadas por los autores anteriores o por Antonio de Herrera en su monumental “Descripción de las Occidentales” publicada en 1601<sup>28</sup>. Esa diabólica imagen del dios azteca reaparece luego en los grabados de De Bry, Benzoni, Jacob van Moeurs, Bernard Picart a Allain Manesson Maller<sup>29</sup>. A comienzos del s. XVIII Huitzilipochtli era menos una deidad azteca que un reflejo de las ideas europeas sobre los dioses distantes y ajenos; «a construct of the mind», utilizando una expresión de Elliot<sup>30</sup>.

---

25 Fernández de Oviedo 1959, pp. 112. De hecho, uno de los ejemplos que utiliza en su comparación etnográfica es el de la serpiente de piedra que el inca Atahualpa guardaba en su casa con la de Asclepio: ambas derivaban de la serpiente del Génesis, siendo el Diablo quien habría sido el responsable de la introducción de estas idolatrías (Lupher 249).

26 Motolinía 1985, pp. 126 ss., 252-253; Motolinía 1971, pp. 34 ss.; Botta 2008a y 2008b, pp. 53-92.

27 Botta 2004, pp. 58-68.

28 Boone 1989, pp. 68-70 y 72, fig. 31.

29 Boone 1989, pp. 79-83. En el frontispicio de la *America pars quarta* de la historia de las Indias Occidentales de Benzoni, publicada en Frankfurt en 1599, aparece la divinidad con rasgos marcadamente diabólicos, pero lo interesante es que no tiene cabeza y se representa en su pecho una cara monstruosa. Esa imagen, al igual que los Ewainoma de la Guyana descritos por Walter Raleigh, tendría su prototipo en los *Blemmyae*, pueblo sin cabeza con sus rostros en el pecho que habitaba Libia según las informaciones de Plinio el Viejo (Alexander 1976, p. 153; Boone 1989, p. 77).

30 Elliott 1970, p. 28; Boone 1989, p. 83.

Esa demonización de los dioses indígenas por parte de los colonizadores se vió facilitada por las concepciones mesoamericanas, en las que los dioses representaban tanto la benevolencia como la malevolencia, la creación o la destrucción. De ahí la ambivalencia del término nahua *teotl*, cuya común traducción como “dios” puede inducir a error<sup>31</sup>. En este sentido, difícilmente puede ser acusado de inconsistencia Sahagún cuando compara a Texcalipoca, tanto con Júpiter como con Lucifer, pues si el dios indígena aparece por una parte como el mayestático y proteico señor de la guerra, que todo lo sabe y todo lo perdona, por otra presenta la faz de un brujo destructor y maligno, acaparador de la lluvia, seductor y malicioso *trickster*; y la misma ambivalencia muestran diosas como Tlaleucti (la señora de la tierra), Ilamateucli o Tlazeotl: todas estas personalidades divinas reflejan la propia noción del caos o de la destrucción como origen del cosmos y de la vida<sup>32</sup>.

La demonización de los dioses indígenas (“diablos” o “dioses falsos”) por parte de los franciscanos primero y luego de las autoridades religiosas en general refleja la oposición medieval entre el *populus Romanus* (formado por quienes pertenecían a la Santa Madre Iglesia) y los *populi extranei* (originariamente los griegos, tártaros, moros y judíos)<sup>33</sup>. Pero esa demonización no hacía sino retomar la de los dioses de la antigua religión politeísta grecorromana y su relación con las actividades mágicas, llevada a cabo por los escritores cristianos a partir de Justino en su “Primera Apología”, escrita hacia el 150 (*Apol.* 1. 57). Según Justino, los dioses grecorromanos eran en realidad demonios malignos que habían sido tomados equivocadamente por dioses y denominados como tales (Júpiter, Apolo, Venus, etc.), hasta ser condenados por la Razón, encarnada en

---

31 Un caso de dificultad similar fue el de los jesuitas a la hora de traducir el término “Dios” en los diversos ámbitos afectados por su evangelización (China, Japón, sur de la India, Brasil o Paraguay). La eventual elección de un término indígena equivalente, como el chino *Tien* (literalmente “Cielo”), tenía el peligro de que los chinos pensaran que la nueva religión era una versión de la propia; alternativamente, optaron por no traducir el término *Deus* para evitar el malentendido a costa de pagar el precio de la ininteligibilidad (Burke 2005, p. 5).

32 Cervantes 1994, pp. 40-41. Por lo mismo, Fray Toribio de Motolinía explicaba que el término *teunanacatl*, que designaba al hongo alucinógeno consumido en el banquete presacrificial, traducido al español significaba “la carne de dios” “o del diablo al que adoran” (Cervantes 1994, p. 25).

33 Laird 2016, p. 171.

Cristo. La posición de Justino, reiterada en autores como Tertuliano de Cartago, Minucio Félix, Clemente y Orígenes de Alejandría<sup>34</sup>, Agustín de Hipona, Jerónimo y otros, era la dominante hacia 1500<sup>35</sup>. Pero se trata de una estrategia anterior, que se manifiesta ya en el judeocristianismo los “Hechos de los Apóstoles” (*Acta* 19.11-20) y sobre todo en los escritos de Pablo de Tarso (*Efesios*, 6, 11-16; *I Corintios* 10.19-21), y antes en la demonología de la tradición bíblica<sup>36</sup>, y especialmente en el “Libro de Enoch”, junto a diversas tradiciones gnósticas<sup>37</sup>.

En el prólogo al Libro 1 de su *Historia general* Sahagún explica el objetivo de su proyecto: se trata de conocer las prácticas paganas para reconocer los signos de la idolatría en los conversos, de modo análogo a como el médico necesita saber los síntomas de la enfermedad para curarla. Esta analogía entre idolatría y enfermedad, que remite últimamente a Platón, tendría como modelo a Agustín (*Civ. Dei*, comienzos del libro 2), y ya hemos visto cómo el emperador Juliano conceptualizaba el sistema de los galileos en términos de *nósema*. En el fondo, las divinidades veneradas por los mexicanos no son sino «muchos dioses imaginarios», como Sahagún señala a propósito de los Tlaloques, cuyo culto refuta: «Esto más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón. Otras locuras sin cuento y otros dioses sin número inventaron vuestros antepasados, que ni papel ni tiempo bastarían para escribirlas»<sup>38</sup>.

Pero existen algunas excepciones en esa corriente general de la demonización de los dioses indígenas. Por ejemplo Clavigero, cuya *Historia antigua de México*, publicada en 1780-81, aunque reconociendo la relación del satanismo, el sacrificio humano o el canibalismo con las prácticas religiosas de los antiguos mexicanos, indicaba, en la línea de Fray Bartolomé de las Casas, que la religión de los indios era menos supersticiosa, ridícula e indecente que las religiones paganas del Mundo Antiguo<sup>39</sup>.

La demonización de los dioses indígenas se comprende mejor por la importancia concedida al diablo en las creencias cristianas como fuente de

34 Clem. *Strom.* 4, 6-7; Orig., *Hom. In Num.* 10, 2.

35 Flint 1999, con las referencias correspondientes.

36 *Libro de la Sabiduría* 12, 13; *Salmos* 96, 5: “Omnis dii gentium demonia” (“todos los dioses de los gentiles son demonios”).

37 Flint 1999, pp. 293 ss. Igualmente, González García and García Quintela 2005.

38 Olivier 2016, p. 201.

39 Cervantes 1994, pp. 150-151.

supersticiones y de brujería ya desde los tiempos antiguos, lo que explica que en la confrontación con las creencias y prácticas indígenas la respuesta de los evangelizadores no fue el escepticismo sobre la posibilidad de la acción diabólica, sino su rápida aceptación reinterpretaando las realidades extrañas en términos familiares: se admite el poder de la religión indígena, la medicina y la magia, pero ese poder se atribuye a la efectividad del diablo cristiano, no a la de los dioses y prácticas médicas indígenas. El objetivo básico no era, incluso en el caso de que se tratara de entender la religión indígena, la comprensión de las creencias nativas *per se*, sino la comprensión de la realidad subyacente – el diablo – en las mismas<sup>40</sup>.

Que ese proceso de demonización de los cultos tradicionales tuvo éxito lo prueba la interiorización del mismo por los propios indígenas: lo manifiestan algunas cartas que sus notables dirigen a los monarcas españoles a mediados del s. XVI. Así, la nobleza del Yucatán escribe a Felipe II en 1567 pidiendo que les envíen de nuevo a los frailes franciscanos, a quienes deben su conversión a la fe de Cristo mediante la predicación en su lengua<sup>41</sup>. En esa carta se dice que «con enfermedades del demonio y de sus secuaces (o por ventura estar ya mohinos de nuestros niñerías) han quedado muy pocos»<sup>42</sup>. El sistema religioso tradicional se conceptualiza en términos de infantilismo y obra del demonio también en la «Relación de las cosas de Yucatán» escrita por Fray Diego de Landa hacia 1560<sup>43</sup>.

### **La *interpretatio* y sus variantes**

El término “cultural translation” se utiliza de forma creciente en antropología para ilustrar los encuentros culturales en los que cada parte trata de

---

40 Ruiz de Alarcón 1984, p. 20.

41 Un documento datable en 1570 describe los cinco pueblos o distritos del arzobispado de México y señala que tan solo uno de los religiosos mencionados en el texto es lego en la lengua mexicana, que por lo general conocen los evangelizadores y usan en su predicación en todas las variantes existentes (mexicana, otomí o matalcinga): Zimmermann 1970: Dokument 1 d, 9-11. Motolinía, en su *Historia de los indios de la Nueva España* indica que casi nueve millones de indios fueron bautizados en quince años. Estamos ante el “milagro de la conversión”, que funciona como compensación por los millones de fieles perdidos por la defeción luterana (sobre Motolinía: Botta 2008a y 2008b, pp. 53-92).

42 Zimmermann 1970: Dokument IVa (carta bilingüe en maya y español), 33.

43 Garibay 1966.

dar sentido a las acciones del otro<sup>44</sup>, y se ha sugerido apropiadamente que «the act of understanding is a kind of translation, a form of domesticating the alien, of turning other people's concepts and practices into their equivalents in our "vocabulary" (in both the literal and the metaphorical sense of the term)»<sup>45</sup>.

El discurso griego, a partir de Heródoto, agrupa los elementos de lo que nosotros llamamos "religion" dentro de los *nomoi*, es decir, de las reglas tradicionales, que varían según los pueblos; de manera que, de acuerdo con una corriente esencial de pensamiento griego, todos los pueblos parecen dirigirse a los mismos dioses: lo que cambia son los nombres mismos de esos dioses, así como los rituales<sup>46</sup>. Los dioses serían así similares en todas partes y, en consecuencia, identificables (aquí encontramos la base que posibilita el procedimiento de la traducción), aunque algunos pueblos nombran y veneran solo a algunos de ellos.

Los romanos tenían un vocablo para aludir a esa traducción cultural: la *interpretatio*, es decir, el proceso – en sus variantes y modalidades diversas – a través del cual se asimila y conceptualiza a los dioses y a las prácticas de los otros en términos de los teónimos y categorías propios, y ese procedimiento constituye una de las características esenciales de los procesos de contacto interreligioso entre los diversos sistemas politeístas del Mundo Antiguo<sup>47</sup>.

Se han definido cuatro modelos en el contacto interreligioso y la transferencia de cultos en los sistemas politeístas del antiguo Mediterráneo: 1) la traducción o adecuación de los nombres de los dioses pertenecientes a sistemas religiosos distintos; 2) la transferencia de iconografía religiosa, accidental o planificada, que puede llevar a malentendidos o resemantización en la interpretación de los motivos, aunque no pueda excluirse la idea de un entendimiento común; 3) la movilidad personal, especialmente la de especia-

---

44 Beidelman 1971; Pálsson 1993; Kissel 1999; Rubel – Rosman 2003; Burke – Po-chia Hsia 2007.

45 Burke 2005, p. 4, citando a Steiner 1974.

46 Rudhardt 1992.

47 Por último, Chiaí, Häussler and Kunst 2012; Marco Simón 2012. El término se debe, como es bien sabido a Tácito, que se refiere con él a los dioses Alcís venerados por la tribu de los Naharvalos, asimilados por los romanos a Cástor y Pólux (*Germ.* 43.4: «Apud Nahanarvalos antiquae religionis lucus ostenditur. praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini, nomen Alcís»).

listas religiosos, y 4) la migración de contingentes de población a través de procesos de colonización de mayor o menos alcance<sup>48</sup>. Naturalmente, no hay que pensar que los contenidos de los elementos que se transfieren de un sistema cultural y religioso a otro permanezcan inalterados en el proceso, pues lo normal es que surjan nuevas funciones, perspectivas e interpretaciones a través del sincretismo de elementos de orígenes diversos, como sucede por ejemplo en el caso del alejandrino Serapis o de Mitra en el Imperio romano<sup>49</sup>.

La asimilación de divinidades indígenas a otras del mundo antiguo, y especialmente de la cultura grecolatina, por parte de los colonizadores constituye una corriente general a partir de obras como los *Libros de las Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería, cronista oficial de Indias entre 1520 y su muerte en 1526<sup>50</sup>. Este autor había empleado, a propósito de los cantos llamados *areitos* (Década 1, cap. 5) una analogía: cuando las treinta viudas de un cacique estaban danzando, les pareció a los españoles que eran como «dríades formossismas aut nativas fontium nymphas»<sup>51</sup>.

Una comparación similar aparece en Gonzalo Fernández de Oviedo (10, 54): «A uno tenía (Moctezuma) por dios de la guerra, como los gentiles a Marte; e a otro honraba e sacrificaba como a dios de las aguas, según los antiguos a Neptuno; otro adoraba por dios del viento, según los gentiles a Eolo». Oviedo compara igualmente los dioses de Nicaragua con los de los romanos, indicando que imitaban a los antiguos idólatras y paganos que hacían a Ceres la madre de la abundancia, a Marte el dios de las batallas, a Neptuno el de las aguas o a Vulcano el del fuego (XI, 180)<sup>52</sup>. Igualmente la *Monarquía indiana* de Torquemada planteaba analogías y comparaciones entre la sociedad azteca y las culturas de griegos y romanos, en una tendencia que iba a incrementarse en las visiones criollas del siglo XVII<sup>53</sup>.

---

48 Burkert 2000.

49 Burkert 2000, p. 2. Sobre las transferencias culturales, Dan *et al.* 2014.

50 Mártir de Anglería 1945; Jones 1964; Alvar Nuño 2017.

51 Lupter 1993, p. 384, n. 35, indicando cómo Las Casas describe una escena similar.

52 Lupter 2003, p. 243; Olivier 2016, p. 193 y n. 13, 207.

53 Esta visión asimiladora culminará por ejemplo en el arco triunfal levantado en 1680 por el sabio mexicano Carlos Sigüenza y Góngora para celebrar la entrada ceremonial del virrey, Conde de Paredes, en la ciudad de México. Frente a la tradicional inspiración grecolatina de decoraciones y emblemas alegóricos que había caracterizado a estos arcos triunfales, Sigüenza y Góngora eligió al dios Huitzilipochtli y a los 11 emperadores aztecas para representar las virtudes heroicas acompañadas por las inscripciones correspondientes (Boone 1989, p. 58).

Pero, con ser importantes los autores mencionados, nuestra fuente esencial es, como para tantas cosas que tienen que ver con la religión prehispánica de los mesoamericanos, Bernardino de Sahagún. Este fraile franciscano llegó a México tan solo 8 años después de la conquista, y, convencido de que la verdadera conversión de los indígenas solo podía lograrse a través de la comprensión de su cosmovisión, emprendió un estudio exhaustivo de la mentalidad y las costumbres de los aztecas. En 1536 se unió al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, creado en enero de ese año, para enseñar latín a los hijos de los nobles indígenas, imbuyéndoles al mismo tiempo de la pasión hacia el estudio de la antigua Roma. Con la ayuda de cuatro de sus antiguos alumnos, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo, transmitió información sobre la naturaleza de la religión azteca mediante analogías con el sistema religioso de los romanos, tanto por lo que respecta a los dioses como a la relación de relatos míticos fundacionales entre Tula y Troya o Cholula y Roma<sup>54</sup>.

La *Historia general de las cosas de la Nueva España* es la obra enciclopédica clave de Bernardino de Sahagún, un auténtico pionero de la antropología. Redactada a partir de las informaciones de indígenas con la ayuda de los estudiantes nativos conocedores del español y del latín, además de su propia lengua<sup>55</sup>, el texto en nahua y español se completó con 1.800 ilustraciones a mano, que son cruciales para la interpretación del texto escrito<sup>56</sup>. Cada libro de esta *Historia general* venía precedido

---

54 Pohl – Lyons 2016, pp. 11-12. A parecer durante los primeros años las clases se daban solo en nahua y en latín, lengua en la que progresaron tanto los hijos de los jóvenes indígenas que pronto aprendieron a hablar tan elegantemente como Cicerón, según manifiesta en una carta de 1546 el notario y encomendero Jerónimo López, quien advierte al rey de los peligros derivados de que los indios pudieran estudiar ciencias a través de una formación curricular considerada subversiva (Lupher 2003, p. 231).

55 Sobre las bases metodológicas de la indagación de Sahagún a partir de tres objetivos específicos (conocer la antigua religión, crear textos a partir de los cuales pudiera obtenerse un rico vocabulario y registrar las grandes claves culturales nahuas), véase López Austin 1974. Igualmente, Anderson 1974 y López Austin 1974. La metodología de su recogida de información pudo haberse visto influenciada por la que Andrés de Olmos había llevado a cabo entre ancianos, sacerdotes y nobles tanto en sus viajes como en el Colegio de Sta. Cruz de Tlatelolco (Wilkerson 1974, pp. 72-73).

56 Esa unión de la escritura y de la imagen no hacía sino perpetuar la característica de las “pinturas” (códices) indígenas, mayoritariamente destruidas por los colonizadores. Estaban pintadas por especialistas llamados *tlacuilos*, término nahua que significa a la vez pintor y escriba, aunando dos actividades que la cultura europea considera radicalmente

de un prólogo en español para introducir y contextualizar los datos siguientes al lector, siendo esos prólogos los que contienen las opiniones personales del franciscano<sup>57</sup>.

Sahagún dedica a los dioses el libro primero de su *Historia general*, lo que da idea de la importancia que les concede en la cultura y la cosmovisión tradicionales de los indígenas mesoamericanos. Huitzilopuchtli, el dios principal al que adoraban y al que sacrificaban los mexicanos, fue otro Hércules (1,1)<sup>58</sup>. «Robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes», «después que murió le honraron como a Dios y le ofrecían esclavos, sacrificándolos en su presencia» (ibid.). Es decir, que al igual que Hércules, Huitzilopuchtli sería un héroe divinizado. Como aclara Sahagún en sus comentarios en castellano, «A este hombre, que por su fortaleza y fuerza en la guerra le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía, después que murió le honraron como Dios y le ofrecían esclavos». Esta característica de Huitzilopuchtli reaparece en otras figuras heroicas divinizadas, como Páinal (1,2).

Lo que hace Sahagún con Huitzilopuchtli es aplicar la interpretación evemerista, según la cual los tenidos por dioses no eran sino figuras históricas deificadas, algo que los autores cristianos como Clemente de Alejandría, Tertuliano, Lactancio o Agustín usaron contra los paganos para demostrar la falsedad de sus dioses. Sahagún lleva su interpretación evemerista al extremo de explicar a las diosas Cihuapiltin como la canonización de todas las mujeres muertas de su primer parto. En 1,11 compara a esta diosa con las Ninfas, que según Isidoro de Sevilla eran «las diosas del agua, y derivan su nombre de “nubes”, pues de las nubes provienen las aguas y por ello se las denomina así». Quizás por ello en una imagen del *Códice Florentino* (libro 4, folio 28 v) Cihuapiltin se representaba viajando sobre nubes<sup>59</sup>.

Tezcalipoca «es otro Júpiter» (1,3). Esa asimilación al dios principal del panteón romano vendría del hecho de que, siendo invisible, andaba por

---

distintas. Las imágenes mexicanas eran más que meras representaciones: eran más un camino hacia la divinidad que una forma de expresión; hacían “visible” la esencia de las cosas precisamente porque eran una extensión de esa esencia (Gruzinski 1992, p. 16).

57 Olivier 2010; Laird 2016, p. 170.

58 Una interpretación alternativa, que asimila a Huitzilopochtli con Marte, es la que ofrecen autores como Juan de Torquemada, Gregorio García o Agustín Vetancourt (Boone 1989, p. 58).

59 Olivier 2016, pp. 197-198.

todas las instancias del cosmos, en el cielo, la tierra y el infierno. La comparación de Tezcatlipoca con Júpiter se posibilitaba por otro rasgo que ambos compartían: las múltiples conquistas y affaires amorosos. En efecto, aquel sedujo a la esposa de Tlaloc, Xoquiquetzal, equiparada a Venus, y es descrito como un Huastec que con su falo conquista a la hija de Huemac, rey de Tollan<sup>60</sup>. Pero el proceso de *interpretatio* culmina en la demonización: «Éste (Tezcalipoca) es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados».

El franciscano menciona a la diosa Cihuacóatl como «mujer de la culebra», también llamada Tonantzin, «nuestra madre» (1,6), y la compara «a nuestra madre Eva», que fue engañada por una culebra. El caso de Cihuacóatl es particularmente ilustrativo de las dudas de la *interpretatio* de Sahagún, más que comprensibles por otro lado.

Chicumecoátl «es otra diosa Ceres» (1,7). La asimilación cobra sentido por ser la diosa de los mantenimientos, de lo que se come y se bebe, «la primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados».

No hay comparación en diosas como Temazcalteci, «la abuela de los baños», madre de los dioses y corazón de la tierra, diosa de las medicinas (1, 8), Tzapulatena, inventora de la resina curativa (1,9), o las diosas llamadas Cichuapipilti, en quienes se convertían todas las mujeres que morían en el primer parto a las que canonizaban como diosas (1,10). A cambio, se dice de Chalchiuhtli, diosa del agua y hermana de los dioses de la lluvia (Tlaloques), con poderes sobre el agua del mar y de los ríos, que «es otra Juno» (1.11). Esta diosa formaba con Chicumecoátl, diosa de los mantenimientos, y Huixitocihuatl, la diosa de la sal, una tríada que posibilitaba la vida y la multiplicación del pueblo. Otro caso interesante de *interpretatio* es el de la diosa de las cosas carnales, llamada Tlazultéutl, que «es otra Venus» (1,12). Esta diosa se desglosaba en tres nombres o manifestaciones y tenía el poder de provocar la lujuria y los pecados carnales, pero también de perdonarlos.

Encabezando otro grupo de dioses menores en dignidad estaba Xiuh-tecuhtli, el dios del fuego, que, naturalmente, «es otro Vulcano» (1,13). La indicación por parte de Sahagún a comienzos del capítulo 13 de que va a tratar a continuación de los dioses menores, indica a las claras que los doce capítulos previos del libro 1 afectan a los dioses mayores, 6 masculinos y 6 femeninos. Es difícil no ver en esta distribución la influencia

---

60 Olivier 2016, p. 198.

de las clasificaciones romanas de los principales *di consentes* en parejas masculinas y femeninas<sup>61</sup>. Ya Ennio (*Annales*, fragm. 62) enumeraba 12 grandes dioses, 6 masculinos y 6 femeninos: «Juno Venus Minerva Diana Ceres / Venus Mars / Mercurius Jovis Neptunus Vulcanus / Apollo», y los mismos dioses aparecen en Livio (22,10.9) a propósito de un *lectisternium* celebrado en 217 a.C.

No son objeto de asimilación alguna por parte de Sahagún otros dioses relacionados (1,14-22) con las flores, un elemento que, a diferencia del mundo grecolatino, tiene una presencia destacada en la cosmovisión indígena, como se verá luego, ni tampoco otros Tlaloques identificados con montes eminentes.

Si Quetzalcoatl no había sido objeto de *interpretatio* en el libro 2, lo es en el capítulo tercero del libro 3, al ser descrito como «otro Hércules, gran nigromántico». Esta conceptualización de los dioses de los otros en términos de nigromancia es otra característica de Sahagún que merece ser reseñada. Sin embargo, no quiero dejar de aludir aquí a otra *interpretatio* para Quetzalcoatl, muy distinta y más tardía: aquella que, sobre la base de los escritos de Fray Diego Durán – y de Gregorio García acerca del proselitismo del apóstol en Brasil – desarrolla Sigüenza y Góngora identificando a la deidad azteca con el apóstol Tomás, algo que sería de gran utilidad para desarrollar la conciencia nacional mexicana al desvincular la cristianización de Mesoamérica de la colonización española, muy posterior en el tiempo<sup>62</sup>. También Fray Toribio de Benevante (Motolinía) neutraliza a las divinidades indígenas relacionadas con el sol y la luna a través de su asimilación a Cristo y la Virgen<sup>63</sup>, en lo que parece un proceso – al menos implícito – de *interpretatio*.

---

61 Laird 2016.

62 Boone 1989, pp. 87 ss. Fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* escrita en 1581 (1967), destaca sobre todo las migraciones respectivas de israelitas y aztecas como pueblos elegidos hasta alcanzar sus tierras prometidas, Canaán y el valle de México, para acabar sugiriendo desde una perspectiva difusionista que Topiltzin-Quetzalcoatl, gobernante de los toltecas, hubiera sido el apóstol Tomás, evangelizador de las Indias (Durán 1971, pp. 23 ss.

63 El capítulo 14 de sus *Memoriales* tiene por título “De muchas y diversas fiestas que en esta tierra tenían, en las cuales se declara muchas idolatrías, y cómo para las destruir estuvo a nuestro favor el Sol y la Luna, esto es Christo sol de justicia, y su muy preciosa madre y señora nuestra” (Motolinía 1971, p. 38).

Fray Diego Durán en su *Libro de los dioses y los ritos* cita entre otros a la diosa Cihuacoatl (Mujer Serpiente) de los Xochimilcas, hermana de Huitzilopochtli, el fuego sagrado de cuyo templo los sacerdotes vigilaban día y noche, como la latina Vesta. De especial interés es la referencia al dios de los juegos y del vino, Ometochtli, al que Durán compara al antiguo Baco, subrayando la enorme popularidad de su culto (cap. 22). Como se muestra claramente en el capítulo 21, la opinión de Durán acerca de la organización y el orden social que imperaba entre los indígenas es enormemente positiva, en la línea de Fray Bartolomé de Las Casas. Para este, en la *Apologetica historia sumaria*, escrita a mediados del s. XVI<sup>64</sup>, los indios habrían sobrepasado a griegos y romanos «con no chico exceso», especialmente a estos últimos, presentados como bárbaros licenciosos y practicantes de sacrificios humanos a *Iuppiter Latiaris* en la estela de las informaciones denigratorias de Lactancio, Agustín de Hipona o Eusebio de Cesarea<sup>65</sup>. En los capítulos 103 a 127 compara a los dioses del politeísmo grecorromano con los de los amerindios, manifestando la superioridad de estos sobre aquellos<sup>66</sup>.

Torquemada es otra interesante fuente de información. En el libro segundo de su *Monarchia indiana*, publicada en Sevilla en tres volúmenes en 1615<sup>67</sup> aunque completada antes, Fray Juan de Torquemada describe a Quilatzi<sup>68</sup> de forma similar a la que Virgilio hace de Alecto, otra diosa serpiente que es una de las Erinias y agente infernal de la Discordia en la Eneida (7, 324-326 y 327-328), cuando Eneas y sus troyanos están a punto de alcanzar la prometida tierra de Italia. Como Cihuacoatl, Alecto tiene muchos nombres y puede adoptar formas diversas. Pero la Quilatzi

---

64 «An extraordinarily ambitious attempt to embrace the peoples of the New World within a global survey of human civilization» (Elliott 1970, p. 48).

65 Aunque no publicada hasta tiempos recientes, el manuscrito de la obra circuló ampliamente e influyó en autores posteriores como los franciscanos Jerónimo Mendieta y Juan de Torquemada o el agustino Jerónimo Román (Lupher 2006, pp. 156 ss.).

66 Lupher 2006, pp. 159-160.

67 Keen 1971, p. 181.

68 Torquemada describe cómo los aztecas salieron de Aztlan, su mítica procedencia, para asentarse finalmente en la tierra prometida, un lago en el que surgiría Tenochtitlán. Una bruja llamada Quilatzi se apareció a dos de sus jefes en la forma de un águila maravillosa sobre un cactus de nopal, y en otra ocasión les reveló sus diversos nombres. Quilatzi no es, como se ha visto antes, sino un avatar de la diosa azteca Cihuacoatl, la Mujer Serpiente.

de Torquemada podría igualmente considerarse un modelo invertido de la Isis que aparece en las “Metamorfosis” de Apuleyo, que tiene también múltiples nombres y una corona adornada con la serpiente del *ureus*<sup>69</sup>. De acuerdo con Torquemada, los aztecas tenían dioses supremos (como Tezcatlipoca), otros menos importantes e incluso otros a los que se tenía por tales pero no eran más que simples hombres, en una interpretación en clave evemerista que aparece en otros autores como Sahagún, como se ha visto. Esa gradación le lleva no solo a proclamar la similitud, sino la identidad entre los dioses aztecas y grecorromanos, con los mismos nombres aunque sonaran diferentes por la diversidad de las lenguas: Tezcatlipoca era Júpiter, Huitzilopochtli era Marte, Tláloc era Neptuno y así sucesivamente<sup>70</sup>.

La fundación de numerosas iglesias o monasterios en el solar o la vecindad de santuarios indígenas constituye otra variante de lo que podríamos llamar “*interpretatio* arqueológica”. Pongamos tan solo un ejemplo. En Cholula, descrita por Bernardino de Sahagún como la Roma de los aztecas, se erigió en 1529 un monasterio franciscano en el lugar en el que se levantaba el templo de Quetzalcoatl, junto con dos iglesias. Una de ellas estaba dedicada a San Miguel, mientras que la otra estaba bajo el patrocinio de San Gabriel<sup>71</sup>. Un grabado del francés Bernard Picart (1673-1733) retrata a Quetzalcoatl como el Mercurio de los mejicanos, sin duda porque ambas divinidades eran patronos de los comerciantes; pero Mercurio estaba también relacionado con los arcángeles Gabriel y Miguel como mensajero alado de los dioses. Todo ello parece sugerir un doble proceso de *interpretatio*, según el cual la selección de Gabriel y Miguel se llevaría a cabo a través de un diálogo entre los franciscanos y los nobles indígenas de Cholula, en el que Quetzalcoatl fue en un principio asimilado al romano Mercurio, para a continuación ser relacionado con los santos cristianos.

A veces son los propios indígenas los que llevan a cabo la asimilación de personas u objetos de la cultura colonizadora a las categorías propias. Así, por ejemplo, en algunos testimonios se describe a los frailes

---

69 Laird 2016, pp. 168-169.

70 Torquemada, prólogo al libro 6; Keen 1971, p. 182. También Lorenzo Boturini, discípulo de Vico, llevaría a cabo más tarde (1746) una *interpretatio* de las deidades aztecas a través de las grecolatinas, comenzando por Tezcatlipoca, otro Júpiter (Keen 1971, p. 230).

71 Sahagún 1997, p. 19; Durán 1985 II, pp. 70-78.

como criaturas pobres y malvadas (por haber suprimido los sacrificios, con efectos devastadores para la armonía social y el equilibrio cósmico), como muertos envueltos en sudarios e incluso identificados eventualmente con *tzitzimine*, las estrellas demoníacas de la mitología mesoamericana, los enemigos del sol que al final de los tiempos descenderán para matar y devorar a la última humanidad<sup>72</sup>.

Un autor ciertamente muy interesante, pero en el que no podemos detenernos aquí, es Carlos de Sigüenza y Góngora, nacido en México de nobles padres españoles, que, en la línea de las Casas, de José de Acosta o de Dorantes de Carranza en su *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* (1604)<sup>73</sup>, nunca perdió la oportunidad de comparar los logros de los indios mexicanos con los de la Antigüedad grecolatina para ventaja de los primeros. En su *Parayso occidental* incluyó información pormenorizada sobre las vírgenes vestales del antiguo México, que comparó con las vestales romanas, incluyendo la oración con la que los padres de las jóvenes las presentaban a los superintendentes de los conventos aztecas, una oración que conoció por los escritos del “Cicerón de la lengua indígena”, el noble Fernando de Alva Ixtilxóchitl<sup>74</sup>.

### Hacia un “tercer espacio” en la negociación de lo sagrado

La obra de Bernardino de Sahagún propone un nuevo horizonte hermenéutico «concebido como un espacio de negociación de significados y sentidos propiciado por una imperiosa necesidad de explicación de un mundo ajeno e inestable [...], que atañe a estrategias novedosas y diver-

---

72 Cervantes 1994, pp. 44-45.

73 Keen 1971, p. 91.

74 Sigüenza 1684, foll. 2-5; Keen 1971, pp. 191. La defensa que el criollismo hizo de la cultura y la religión indígenas a través de la asimilación de sus dioses no ya a dioses grecolatinos, sino a elementos quiciales del cristianismo, presenta un ejemplo notable y más tardío en el dominico Servando Teresa de Mier, quien en 1704 proclamó desde el púlpito que la Virgen de Guadalupe no se había aparecido al indio Juan Diego en época colonial, sino que se remonta a un encuentro entre la Virgen y Sto. Tomás-Quetzalcóatl (véase más arriba). Incluso el dios Huitzilopochtli no habría sido otra cosa que la forma como los aztecas adoraban al Redentor, ya que había nacido de una virgen y uno de sus nombres era “Señor de la corona de espinas”; del mismo modo identifica este autor a Coatlicue con la Virgen María (Keen 1971, pp. 304-305).

sas»<sup>75</sup>. Ello se ve de forma especialmente notable en los *Coloquios y Doctrina Christiana. Los diálogos de 1524*, que reproducen en forma dialógica – siguiendo el ejemplo de autores antiguos como Platón, Cicerón o Luciano – la primera experiencia de evangelización llevada a cabo en el Nuevo Mundo. Sahagún rescata y transcribe en esta obra escrita en 1564 los diálogos entre “Los Doce apóstoles franciscanos” que desembarcaron en 1524 y los representantes del gobierno hanua (*tlatoani*), los sacerdotes y sabios indígenas (*tlamantinime*). Para ello contó, como se ha dicho más arriba, con la ayuda inestimable de sus estudiantes trilingües, los *nahuatlantos* del legendario Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

En la definición del terreno en el que se produce el diálogo, la negociación y la comunicación entre colonizadores y colonizados es interesante el concepto de “third space” de Bhabha<sup>76</sup>, donde conviven elementos diversos y formas narrativas híbridas – el concepto de “middle ground” sería similar<sup>77</sup> – características de las fronteras espaciales, espirituales, hermenéuticas o epistemológicas.

Zimmermann ha utilizado el concepto de “resistencia cognitiva” para describir los procesos en los que se produce un falso entendimiento derivado de la existencia de equivalencias léxicas entre colonizadores y colonizados, pero no semánticas<sup>78</sup>. Tal parece suceder entre los campos semánticos de *teotl* y *Dios*, como antes se apuntaba. Otro ejemplo sería *mictlan*, la región subterránea de los muertos, que se convierte en infierno en los textos de los evangelizadores<sup>79</sup>. En este sentido, diversos autores adoptan una serie de estrategias tendentes a sustituir un discurso exclusivo por naturaleza, como es el doctrinal, por otro más inclusivo, eligiendo palabras o imágenes del léxico indígena referido por ejemplo a las flores autóctonas, las joyas mexicas. Así, los reyes de Arabia traerán como regalo en la Epifanía al Niño recién nacido flores en forma de corazón, flores de maíz tierno y tostado, o de cacao, como las tradicionalmente ofrendadas a Huitzilipochtli<sup>80</sup>. Y es que para los nahua el mundo de las flores refleja el mundo de los orígenes en el que se crearon los

---

75 Zinni 2014, p. 17. Así mismo, Botta 2013.

76 Bhabha 1994.

77 Así, por ejemplo, Woolf 2011, p. 28.

78 Zimmermann 2014.

79 Zinni 2014, pp. 141-342.

80 Zinni 2014, pp. 195-197.

dioses y surgió la vida en la tierra: un tiempo-espacio mítico conocido como *Tamoanchan*, “el lugar del árbol florido” el “lugar en el que las flores están erectas”<sup>81</sup>. Sahagún y sus nahuatlatos alterarán conceptos cristianos para integrarlos en la cultura nahua, en un proceso comparable al de Tertuliano de Cartago y otros autores en la creación del “latín de los cristianos”.

Nos encontramos ante discursos híbridos característicos del espacio colonial<sup>82</sup>, un lenguaje híbrido y sobre todo “cristiano”: si Cristo es la «flor celestial resplandeciente», o «la joya, la pluma preciosa» (*Psalmodia* 37 y 21), María será «jade espiritual, ajorca, turquesa» (*ibid.* 39)<sup>83</sup>. Claro es que este procedimiento de evangelización adoptando formas discursivas de la otra cultura no es nuevo en el cristianismo, pues ya Agustín de Hipona (*De Doctrina Christiana* 291) recomendaba adaptar y conocer las figuras y tropos del otro para hacer la conversión más eficaz.

Los Doce y Sahagún proponen en suma un proceso de «nahuatilización del cristianismo»<sup>84</sup>, más que de hispanización. Un modelo más “colaboracionista” si se quiere, que se plasma en una «retórica de negociación de lo sagrado hacia una narración compartida»<sup>85</sup> y que refleja, como no podría ser de otro modo, las incertidumbres a lo largo del propio proceso de contacto religioso<sup>86</sup>.

---

81 El “mundo de las flores” es el dominio superior de la realidad, un lugar de luz, calor, fuego, guerra, cantos y danzas, pero también un espacio-tiempo de destino para las almas de los guerreros caídos en combate y de las mujeres que mueren en el parto: es también *Tonatiuh Ichan*, la “casa del sol” mencionada por Sahagún en su *Historia General* (Burkhardt 2011; López Austin 1994).

82 Bahbha 1994, p. 101.

83 Zinni 2014, p. 199.

84 Dibble 1974; Klor de Alva 1988; Burkhardt 2011.

85 Zinni 2014, p. 181.

86 En este sentido, no está claro por ejemplo cuál es el modelo, si es que existe, en el que se basó Sahagún para confeccionar la lista de los 37 dioses que aparece en *Primeros Memoriales*: ¿un códice prehispánico?, ¿un mapa indígena en el que los dioses se asociaban a las diversas direcciones? Si el principio de selección de Sahagún no está claro, tampoco es monolítica como hemos visto su posición respecto de los dioses indígenas, oscilando entre el reconocimiento de paralelos con las deidades grecorromanas, la teoría evemerista, la presencia del diablo y las huellas de una posible evangelización anterior a la llegada de los españoles.

## Conclusión

Los colonizadores hubieron de integrar lo que era nuevo y extraño de América en un contexto ya familiar y conocido, y desde el siglos xvi los estudiosos e ilustrados desarrollaron como una vía esencial para lograrlo una serie de paralelos entre las civilizaciones y las religiones americanas y las del Mediterráneo grecorromano<sup>87</sup>.

Sahagún y otros autores, a la hora de rendir inteligibles las acciones y los conceptos de los otros para “domesticar su alteridad” y facilitar la acción evangelizadora, utilizaron la comparación con lo que ellos conocían de la Antigüedad grecolatina a través de una triple vía explicativa de los dioses ajenos que hemos tratado de sintetizar aquí: la de su negación, la de su demonización y la de su intento de asimilación. Pero ese uso de paradigmas antiguos para construir un discurso sobre la alteridad de los indios les hizo también reflexionar y replantearse su juicio sobre aquellas realidades tan lejanas en el tiempo, de forma similar a como procederá más tarde el jesuita Joseph François Lafitau en su *Moëurs des sauvages américains comparées aux moëurs des premiers temps*<sup>88</sup>:

No me he contentado con conocer el carácter de los salvajes, ni con informarme de sus costumbres y sus prácticas; he buscado en estas prácticas y en estas costumbres los vestigios de la más distante Antigüedad. He leído cuidadosamente a los autores más arcanos que han tratado de las costumbres, las leyes y los usos de los pueblos de los que tenían algún conocimiento. He comparado estas costumbres unas con otras y llegado a la conclusión de que, si los autores antiguos me han iluminado para sustentar algunas conjeturas felices en relación a los salvajes, las costumbres de los salvajes me han dado luz para entender más fácilmente y para explicar muchas cosas que aparecen en los autores antiguos<sup>89</sup>.

---

87 Esas relaciones no afectaron solo a Europa y América: un sacerdote cristiano caldeo (uniata) viajó desde Mosul a la América hispana entre 1675 y 1683, dejando un relato en árabe de sus viajes: Chediak 1940 (*apud* Lewis 1995, p. 70, n. 9). Sobre la aplicación de los paradigmas desarrollados por los colonizadores en América desde el s. xvi para conceptualizar las religiones indígenas – en términos de ausencia de religión o de idolatría – a otros ámbitos afectados por la colonización religiosa cristiana como los de Myanmar (Birmania), véase Agostini 2016.

88 Lafitau 1724, pp. 1, 3-4.

89 Olivier 2016, pp. 205 y 209, n. 43.

La gran aportación de los cronistas, con Sahagún al frente, sirvió para aclarar los ángulos de un espacio ternario formado por los dioses de los otros en la Antigüedad y los indígenas mesoamericanos, pero también por las creencias de su tiempo, y quizás, como ha sugerido MacCormack<sup>90</sup>, esas comparaciones integraron espontáneamente lo que los cronistas fueron capaces de aprender sobre las culturas y religiones americanas y sobre su propio pasado con la cosmovisión y las creencias de la época que les tocó vivir, como nosotros tendemos a hacer hoy. Claro es que aquellas creencias e intereses del Renacimiento cambiaban, y esos cambios permiten entender también las fluctuaciones en los escritos de estos autores. Si Clemente VII había sido un entusiasta coleccionista de antigüedades romanas y aztecas, su prisión por Carlos V en 1527 con ocasión del saco de Roma abrió una etapa de conservadurismo contrarreformista encarnada por Sixto V, quien hizo coronar las columnas de Trajano y Marco Aurelio por estatuas de los santos Pedro y Pablo para celebrar el triunfo de la verdadera religión sobre el paganismo<sup>91</sup>.

En todo caso, como indicábamos al comienzo de estas líneas, esas comparaciones supusieron un avance clave en la emergencia de la noción de los politeísmos y de una historia de las religiones, y siguen contribuyendo a que, a través de la lectura de esos ricos textos, los historiadores de las religiones antiguas puedan abordar desde unas perspectivas más frescas y renovadas las realidades sobre las que trabajan, tan a menudo carentes de un contexto explicativo suficiente.

## Bibliography

- Agostini A., 2016, *The Eastern Burma Mission. Ancestor Worship and the Latin American Paradigm among Minorities in Eastern Shan State, Myanmar*, en «SMSR», 82, pp. 870-884.
- Alexander M., 1976, *Discovering the New World, based on the Works of Theodore de Bry*, New York.
- Alvar Nuño A., 2017, *La religión grecorromana como modelo comparativo de la primera década de Pedro Mártir de Anglería*, in «Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.», LIII, pp. 109-123.

---

90 MacCormack 1995, pp. 79-80.

91 Pohl – Lyons 2016, pp. 10-11.

- Anderson A.J.O., 1974, *Sahagún and his Times*, en Edmonson M.S. (cur.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, pp. 17-26.
- Florentine Codex = Florentine Codex. General History of the Things in New Spain by Fray Bernardino de Sahagún*, translated into English by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, Ch.E. (eds.), 13 vols., 1970-1982.
- Babha H., 1994, *The Location of Culture*, Cambridge.
- Baudot G., 1983, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid.
- Beatrice P.F., 2014, *L'accusation d'athéisme contre les chrétiens*, en M. Nancy y É. Rebillard (eds.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Asq, pp. 133-52.
- Beidelmann Th. (ed.), 1971, *The Translation of Cultures*, Oxford.
- Bermejo Barrera J.C., 1994, *Sobre el ateísmo de los galaicos*, en Id., *Mitología y mitos de la España prerromana*, Madrid, pp. 11-16.
- Bernard C. – Gruzinski S., 1995, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino (ed. orig. 1988).
- Boone, E.H. 1989, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilipochtli in Mexico and Europe*, en «TAPHA», 79, 2.
- Botta S., 2004, *Le acque preziose. Saggio sui sistemi religiosi mesoamericani*, Roma.
- Botta S., 2008a, *El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España*, en «Guanajuato. Revista de cultura Latinoamericana», vol. 28, núm. 12, pp. 9-26.
- Botta, S. 2008b, *Religione e Conquista. Saggi sul discorso coloniale in Messico*, Roma.
- Botta S., 2013, *Towards a Missionary Theory of Polytheism: The Franciscans in the Face of the Indigenous Religions of New Spain*, en Id. *Manufacturing otherness. Missions and indigenous cultures in Latin America*, Newcastle-upon-Tyne, pp. 11-35.
- Burke P., 2005, *Lost (and Found) in Translation: A Cultural History of Translators and Translating in Early Modern Europe*, KB Lecture 1, Netherlands Institute of Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, Wassenaar.
- Burke P. – Po-chia Hsia, R. (eds.), 2007, *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge.

- Burkert W., 2000, *Migrating gods and syncretisms: Forms of Cult Transfer in the Ancient Mediterranean*, en Ovadia A. (ed.), *Mediterranean Cult Interaction*, Tel Aviv, pp. 1-22.
- Burkhart L., 2011, *Flowery Heaven: The Aesthetics of Paradise in Nahuatl Devotional Literature*, en «Res: Anthropology and Aesthetics», 21, pp. 89-109.
- Burkhardt L., 2015, *Spain and México*, in Collins D.J. (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West from Antiquity to the Present*, New York, pp. 429-460.
- Calderón Dorda, V. 2013, *El concepto de religión en Esquilo: reflexión terminológica*, en «Emerita», 81 2, pp. 295-313.
- Caraci Luzzana I., 2007, “*Per lasciar di me qualche fama*”. *Vita e viaggi di Amerigo Vespucci*, Roma.
- Cervantes F., 1994, *The Devil in the New World; The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven and London.
- Chediak A., 1940, *Primer viaje de un oriental a la América*, en «América Española», 25, pp. 87-98.
- Chiai G.F. – Häussler R. – Kunst C. (eds.), 2012, *Interpretatio Romana / Graeca / Indigena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, en «Mediterraneo Antico, Economie Società Culture», XV, fasc. 1-2, Pisa-Roma.
- Cieza de León P., 1984, *Crónica del Perú*, en *Obras completas, ed. y estudio de C. Sáenz de Santamaría*, Madrid.
- Colón C., 1492, *Diario del Primer Viaje*, en Varela C. – Gil J. (eds.), *Textos y documentos completos*, 2ª ed., Madrid, 1992.
- Córdoba P., 1970, *Christian Doctrine: For the Instruction and Information of the Indians*, Coral Gables, Fla.
- Dan, A. et al., 2014, *Les concepts en Science de l'Antiquité: mode d'emploi Chronique 2014 – Les transfer culturels*, en «Dialogues d'Historie Ancienne», 40/1, pp. 239-305.
- Dibble Ch.E., 1974, *The Nauhatilization of Christianity*, en Edmonson M.S. (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, pp. 225-233.
- Durán F.D., 1971, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, Translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden, Foreword by Miguel León-Portilla, Norman.

- Durán F.D., 1985, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., México.
- Elliott J., 1970, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge (Mass.).
- Fellowes W.H., 1977, *The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón*, en «Tlalocan», 7, pp. 309-355.
- Fernández de Oviedo G., 1959, *Historia General y Natural de las Indias*, I, ed. y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid.
- Flint V., 1999, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian redefinitions of Pagan Religions*, en Flint V. – Gordon R. – Luck G.E. – Ogden D. (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe, Greece and Rome*, London, pp. 277-348.
- Garibay A.M., 1971, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. 2, México.
- Gómez Espelosín J. – Cruz Andreotti G. – García Quintela M. (eds.), 2007, *Estrabón. Geografía de Iberia (traducción de Javier Gómez Espelosín; presentaciones, notas y comentarios de Gonzalo Cruz Andreotti, Marco V. García Quintela y Javier Gómez Espelosín)*, Madrid.
- González García F.J. – García Quintela M.V., 2005, *De la idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano*, en «Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones», 10, pp. 27-62.
- Gruzinski S., 1992, *Painting the Conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*, Paris.
- Guzmán E., 2016, *The Visualization of Imperial Dominance: Hobbes's Leviathan, the Mexica Templo Mayor, and the Materialization of Authority*, en Pohl J.M. – Lyons C. (eds.), *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to México*, Los Angeles, pp. 33-67.
- Heijmans E., 2016, *From the Spanish Netherlands to Spanish America. The Spiritual and Editorial Strategy of Jerónimo Gracián de la Madre de Dios in Brussels (1607-1614)*, en «SMSR», 82, pp. 683-698.
- Keen, B. 1971, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick.
- Kissel W. (ed.), 1999, *Kultur als Übersetzung*, Würzburg.
- Klor de Alva J., 1988, *Sahagún and the birth of Modern Ethnography: representing, confessing and inscribing the native other*, en Klor de Alva J. – Nicholson H.B. – Quiñones Keber E. (eds.), *The work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnography of Sixteenth century Aztec Mexico*. Studies on Culture and Society 2. Albany – Austin.
- Kupperman K.O., 1995, *America in European Consciousness, 1493-1750*, London.
- Lafitau J.F., 1724, *Moeurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris (1994).

- Laird A., 2016, *Aztec and Roman Gods in Sixteenth-Century Mexico: Strategic Uses of Classical Learning in Sahagún's Historia General*, en Pohl J.M. – and Lyons C. (eds.), *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to México*, Los Angeles, pp. 167-187.
- La Rocca E. – Ungaro L. – Meneghini R. (eds.), 1995, *I luoghi di consenso imperiale. Il Foro di Augusto. Il Foro di Traiano*, Roma.
- López de Gómara F., 1979, *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés (Zaragoza 1552)*, edición a cargo de Jorge Gurriá Lacroix, Caracas.
- Lewis B., 1995, *Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*, New York-Oxford.
- López Austin A., 1974, *The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires*, en Edmonson M.S. (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, pp. 111-149.
- López Austin A., 1994, *Tamoanchan and Tlalocan*, México.
- López Meraz F., 2016, *Divino y demoníaco. Conocimiento, representación y escritura franciscanos ante el material meso-americano del s. XVI*, Tesis doctoral, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2016 (e.p.).
- Lupher D., 2006, *The Romans in a New World. Classical models in sixteenth-century Spanish America*, Ann Arbor (2003 1º ed.).
- Mac Cormack S., 1995, *Limits of understanding: Perceptions of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe*, en Kupperman K. (ed.), *America in European Consciousness 1493-1750*, Chapel Hill, pp. 79-129.
- Marco Simón F., 2010, *Rethinking interpretatio as a key factor in the religious "romanisation" of the West*, en Hily G. – Lajoie P. – Hascoët J. – Oudaer G. – Rose Ch. (eds.), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, 2010, pp. 417-435.
- Marco Simón F., 2012, *Patterns of Interpretatio in the Hispanic Provinces*, en Chiai G.F. – Häußler R. – Kunst C. (eds.), *Interpretatio Romana / Graeca / Indigena Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, en «Mediterraneo Antico, Economie Società Culture», XV, 1-2, Pisa-Roma, pp. 217-232.
- Mártir de Anglería P., 1945, *Libros de las Décadas del Nuevo Mundo*, traducción de Agustín Millares Carlo, México.
- Motolinía Fray Toribio de Benavente, 1985, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Georges Baudot, Madrid.

- Motolinía Fray Toribio de Benavente, 1971, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, por Edmundo O’Gorman, México.
- Olivier G., 2010, *El panteón mexicana a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún*, en «SMSR», 76, pp. 389-410.
- Olivier G., 2016, *The Mexican Pantheon in Light of Graeco-Roman Polytheism: Uses, Abuses, and Proposals*, en Pohl J.M. – Lyons C. (eds.), *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to México*, Los Angeles, pp. 189-214.
- Pagden A., 1982, *The Fall of the Natural Man: The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge.
- Palmer D., 1983, *Atheism, Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century*, en «Vigiliae Christianae», 37, pp. 234-259.
- Pálsson G. (ed.), 1993, *Kultur als Übersetzung*, Oxford.
- Pohl J.M. – Lyons C., 2016, *Introduction*, en Pohl J.M. – Lyons C. (eds.), *Altera Roma: Art and Empire from Mérida to México*, Los Angeles, pp. 1-19.
- Ramón Palerm V. – Sopeña Genzor G. – Vicente Sánchez A.C. (eds.), e.p., *Irreligiosidad y literatura en la Atenas Clásica*, Coimbra.
- Rubel P.G. – Rosman A. (eds.), 2003, *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, Oxford.
- Rudhardt J., 1992, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et arts constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris.
- Ruiz de Alarcón H., 1984, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, by Hernando Ruiz de Alarcón, translated and edited by J. Richard Andrews and N. Ross Hassig, London.
- Sahagún, Fray Bernardino de 1997, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México.
- Sigüenza y Góngora C. De, 1684, *Parayso occidental*, México.
- Steiner G., 1975, *Understanding as Translation*, en *After Babel*, Oxford, pp. 1-48.
- Stroumsa G., 2010, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge (Mass.)-London.
- Todorov T., 1991, *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*, México (París 1989).
- Walsh J., 1991, *On Christian Atheism*, en «Vigiliae Christianae», 45, pp. 255-277.

- Whitmarsh T., 2016, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, London.
- Wilkerson J.K., 1974, *The Ethnographic Works of Andrés de Olmos, Precursor and Contemporary of Sahagún*, en Edmonson M.S. (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, pp. 27-77.
- Woolf G., 2011, *Tales of the Barbarians: Ethnography and Empire in the Roman West. Blackwell Bristol Lectures on Greece, Rome and the Classical Tradition*. Chichester/Malden, Ma.
- Zimmermann G. (ed.), 1970, *Briefe der indianische Nobilität aus Neuspanien an Karl V und Philip II um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, Hamburg.
- Zimmermann K., 2014 *Translation for colonization and Christianization: the practice of bilingual edition of Bernardino de Sahagún*, en Zimmermann K. – Zewartjes O. – Schrader-Kniffi M. (eds.), *Missionary Linguistics V / Lingüística Misionera V: Translation theories and practices*, Philadelphia, pp. 85-112.
- Zinni M.C., 2014, *Mimesis, hermeneusis y narracion en fray Bernardino de Sahagun / Mimesis, Hermeneusis and Narrative in Fray Bernardino de Sahagun*, Potomac, MD.

# Il corpo universale degli dèi americani

## Per una teoria visuale del politeismo nell'opera di Lorenzo Pignoria\*

Sergio Botta

*Sapienza Università di Roma*

### Abstract

The work of the Paduan antiquarian Lorenzo Pignoria constitutes one of the most interesting examples of a general reflection on religion at the beginning of the seventeenth century. The short treatise analysed in this article, aims to insert a group of “deities” from Asia and the Americas within the project of the mythographic work of Vincenzo Cartari. Promoting an assimilation of these

extra-European deities, Pignoria also proposes a singular visual theory of polytheism. In order to illustrate this innovative methodology, this work focuses on the complex narration through which the Paduan antiquarian manages to build an incorporation of a group of Mexican deities whom he had known by consulting pictographic documents in the Vatican Apostolic Library.

### Keywords

*Lorenzo Pignoria, polytheism, Vincenzo Cartari, Messico, Codex Vaticanus A*

### Introduzione

Nel corso dell'Età moderna si manifesta una tappa decisiva nella costruzione di un sapere generale sulle divinità che avrebbe condotto all'elaborazione di uno dei più importanti termini tecnici nello studio delle religioni: il “politeismo” (Gladigow 2002; Brelich 2007; Schmidt 1987). In questa prospettiva, appaiono di grande interesse i processi di rielaborazione di quelle conoscenze relative alle divinità prodotte in contesti locali

---

\* Questo contributo rientra nel progetto di ricerca ARMAAC (Procesos de aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y en la América colonial), coordinato da Francisco Marco Simón e finanziato dal Ministerio de Innovación, Economía y Competitividad spagnolo (H2014-57067P).

– che potremmo definire “etnografici” – che, tornate nel Vecchio Mondo, contribuirono a un’interpretazione globale – vale a dire “antropologica” – della diversità religiosa. Allo scopo di osservare i modelli interpretativi che agiscono in questo tipo di processi storici, mi occuperò qui della circolazione di alcune rappresentazioni di divinità indigene americane che appaiono all’interno di un testo poco conosciuto della cultura antiquaria del principio del XVII secolo: le due *aggiunte* che l’erudito italiano Lorenzo Pignoria produsse a partire dal 1615 e che furono annesse alla nota opera mitografica di Vincenzo Cartari, le *Imagini delli dei de gl’antichi*, pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1556 (Volpi 1992a e 1996).

Il termine “politeismo”, come noto, non equivale a una categoria di tipo “emico”. Nonostante esso sia infatti di chiara origine greca, non fu utilizzato da alcuna cultura antica per esprimere una propria teologia, cioè una produzione discorsiva che avrebbe dovuto riconoscere nella pluralità delle divinità un criterio organizzatore. Al contrario, il termine fu elaborato in ambiente giudeo-alessandrino e in maniera peculiare nel *De decalogo* di Filone di Alessandria. Nella sua opera, infatti, Filone aveva indicato polemicamente una *polytheia* (dal greco *πολύς* e *θεοί*) allo scopo di difendere l’unicità del dio ebraico dalla minacciosa pluralità delle divinità greche. Questa nozione – che nasceva in continuità con la categoria d’idolatria che nel medesimo ambiente multiculturale era stata sviluppata nel *Libro della Sapienza* (Barbu 2016) –, proponendosi di definire in forma negativa la venerazione rivolta a una pluralità di divinità da parte dei popoli “pagani” dell’area multiculturale mediterranea, rappresentò fin dalla sua origine un potente strumento epistemologico delle religioni monoteiste (Assmann 2004; Smith 2008).

Dopo secoli di oblio, il termine “politeismo” tornò a essere utilizzato nel corso dell’Età moderna per la prima volta nell’opera di Jean Bodin, *De la démonomanie des Sorciers*, pubblicata a Parigi (1580) e giunse, come noto, a essere pensato in forma sistematica nella *Natural History of Religion* da David Hume (1757). Nel corso di questa traiettoria, la riflessione moderna si è venuta configurando innanzitutto come risposta alla crisi prodotta dalla divisione tra cristianità cattolica e riformata (Eire 1986). Il politeismo si rivelava dunque principalmente come una categoria di tipo oppositivo e critico. Il movimento filosofico dei deisti inglesi (Byrne 1989; Schmidt 1987) incoraggiò infatti un indebolimento della fiducia nell’autorità biblica e una graduale decostruzione della nozione di idolatria (Sheehan 2006): attraverso l’uso della comparazione, il politeismo emerse progressivamente come categoria suscettibile di sot-

trarre le religioni “altre” al dominio permanente di un giudizio teologico, per esporle, all’interno del futuro campo delle scienze religiose, a uno sguardo libero da preconcetti. Nella *Natural History of Religion*, Hume considerava infatti – sebbene in una dialettica critica rispetto alle ipotesi dei deisti – il politeismo come prima tappa di uno sviluppo universale della religione, la cui origine era da individuarsi, non più teologicamente ma “naturalmente”, in una sorta di diffusa e inveterata ignoranza (Preus 1987, pp. 84-103).

Questo nuovo modello teorico costituisce uno snodo di grande importanza per gli studi storico-religiosi, tanto che Dario Sabbatucci riconobbe come, nonostante il severo scetticismo, il pensiero di Hume avrebbe permesso di considerare il politeismo «come un sistema positivo, come una religione, e non più come un non-monoteismo o l’empietà atea di chi disconosce Dio, anche se conosce gli dèi» (Sabbatucci 1998, p. 9). Sebbene la svolta di Hume abbia reso possibile costruire un sapere “positivo” sulle religioni degli “altri”, al tempo stesso la nozione di politeismo costituisce anche un prodotto storico ambiguo, del quale una storia delle religioni che ambisca a una vocazione “plurale” deve necessariamente tenere conto. Nel considerare infatti il termine quale esclusivo prodotto della frattura “interna” alla cristianità, si corre il rischio di non cogliere la complessità dei processi storici della modernità. Senza dubbio, l’esaurimento della funzione euristica dei dispositivi che il cristianesimo aveva utilizzato per comprendere e giudicare i “paganismi” ha permesso di spalancare il campo dell’indagine scientifica sui mondi antichi, trasformando di fatto, come ha notato Scarpi, il politeismo greco in un «modello eccellente su cui misurare ogni altro politeismo, anche extra-europeo» (Scarpi 2015-16, p. 181). Mentre si libera però l’antichità classica dallo stigma del paganesimo, si finisce per dimenticare come i politeismi extra-europei appaiono tali non tanto perché condividono con il “modello eccellente” una qualche traiettoria storica, quanto piuttosto perché essi sono il prodotto – contemporaneo alla costruzione moderna della categoria – di una riproduzione di quello sguardo giudicante rivolto contro le “idolatrie” degli antichi nel corso dell’età delle scoperte geografiche (Strenski 2015, pp. 9-18; Stroumsa 2010, pp. 1-38). In questa prospettiva, è necessario quindi ricordare come il politeismo non rappresenti solamente una categoria neutra, ma che esso è stato assunto – anche con l’accordo silenzioso delle nascenti scienze delle religioni – come strumento epistemologico attraverso il quale veicolare una generalizzazione delle rappresentazioni coloniali della differenza religiosa (Chidester 2014).

La costruzione di una disciplina di tipo storico e critico ha dunque bisogno di istituire un incessante processo di «double distancing» (Borgeaud 2004, p. 253) allo scopo di concepire un affrancamento dalla religione e di considerare dall'esterno i propri oggetti e comprenderne la natura politica (Borgeaud 2004, p. 254). Per fare ciò è necessario ammettere che l'uscita dalla fase interpretativa di tipo biblico è stata prodotta non solamente da una crisi interna alla cristianità, ma anche come riflesso di una crisi "esterna". Come hanno mostrato Bernard e Gruzinski, la nozione di idolatria aveva dominato i discorsi sull'alterità religiosa all'inizio dell'Età moderna (Bernard – Gruzinski 1988). In special modo a partire dalla scoperta del continente americano, l'idolatria aveva agito infatti su diversi piani: a un livello teologico, aveva operato come dispositivo capace di fornire una spiegazione della "diversità" religiosa indigena e, conseguentemente, di permettere una neutralizzazione del valore scandaloso dei resoconti etnografici che giungevano dal Nuovo Mondo. Su un piano politico, invece, l'accusa d'idolatria rivolta alle credenze e alle pratiche indigene forniva una legittimazione per quelle azioni sociali che avrebbero garantito il controllo delle culture conquistate. I cronisti europei tentarono infatti di riprodurre quei discorsi teologici "transculturali" che erano stati ereditati dal confronto antico contro il paganesimo, senza per questo riuscire però ad aprire il campo di una comprensione positiva della differenza religiosa indigena. Al contrario, queste produzioni discorsive, pure in una fase di riconfigurazione della nozione cristiana di religione, si dispiegarono come dispositivi di tipo coloniale. Man mano infatti che diveniva sempre più arduo applicare una nozione di idolatria pensata per "combattere" sistemi religiosi distanti nel tempo e nello spazio, la diversità dei dati etnografici che provenivano dai mondi appena scoperti mostrava anche le lacune epistemologiche dello sguardo cristiano. La riflessione sulla natura delle divinità indigene – che si svolgeva in costante triangolazione epistemologica con i modelli interpretativi antichi – produsse quindi originali enunciati discorsivi che finirono anche per integrarsi nel complesso processo di costruzione di una teoria generale del politeismo. Auspicando dunque un uso scientifico consapevole del termine, quale categoria analitica nello studio delle religioni, sarà utile osservare la sua emersione anche come esito di un'ambigua cristallizzazione di un sapere coloniale. In una prospettiva autoriflessiva, l'epoca delle esplorazioni geografiche, e dei suoi numerosi contatti "interreligiosi", costituisce un perfetto laboratorio di osservazione anche per la storia delle religioni. Di particolare interesse sono di conseguenza anche gli effetti di retroalimentazione tra "centro" e

“periferie” che si svilupparono nel corso dell’Età moderna e che produssero non solamente un’incipiente “mondializzazione” (Gruzinski 2004), ma anche una generalizzazione dei saperi prodotti nei contesti coloniali. In questa prospettiva, si tenterà quindi di osservare come l’opera di Pignoria – e la sua riflessione sulla natura delle divinità indigene – abbia costituito un esempio notevole del lavoro ermeneutico che, a partire dalla seconda metà del XVI secolo, caratterizzò una forma incipiente di studio delle religioni che iniziava a formarsi quale risultato, da un lato, dell’espansione delle informazioni relative al passato europeo ma, dall’altro, dalla sorprendente apparizione di notizie relative al presente religioso di America e Asia (Miller 2001, p. 182).

### **Dalla mitografia di Cartari al sapere antiquario di Pignoria**

All’inizio del XVII secolo, Lorenzo Pignoria compose un’integrazione alla celebre opera mitografica di Vincenzo Cartari, *Le immagini con la spositione de i dei degli antichi*, pubblicata per la prima volta a Venezia nel 1556, con lo scopo di elaborare una «mitologia comparata»<sup>1</sup> che tenesse conto di un quadro “geopolitico” profondamente trasformato e dell’inaudita accumulazione di informazioni e storie che provenivano da ogni angolo del pianeta. Cartari era nato a Reggio Emilia con ogni probabilità nel 1531 in un ambiente culturalmente influenzato dagli Estensi. Alcune sue opere gli valsero grande notorietà. Tra queste spicca certamente il trattato dedicato alle immagini delle divinità antiche: una delle opere iconografiche e mitografiche dedicate alle divinità pagane che avevano maggiormente contribuito alla sistemazione di un *corpus* di conoscenze fino a quel momento incerto e disperso. Il trattato rappresentava infatti il coronamento di un interesse per le antichità pagane che aveva caratterizzato l’età del Rinascimento, ad esempio in opere seminali come la *Genealogia deorum gentilium* di Giovanni Boccaccio (Seznec 1939). A partire dalla seconda metà del XVI secolo, l’opera di Cartari fu estremamente popolare

---

1 «Pourtant, si fragile qu’il soit, le petit essai de Pignoria ébauchait les travaux futurs sur l’origine des religions et leur diffusion dans le monde. Il donnait l’un des premiers exemples de la méthode comparative appliquée à ces problèmes, presque vierges encore. Il enseignait aussi qu’en ces matières il faut savoir être hardi, au point d’admettre ce qui paraît invraisemblable tout d’abord. Pignoria, nous l’avons vu, blâme comme d’une faiblesse les géographes anciens d’avoir tenu pour de pures légendes toutes les relations de voyage et d’expédition aux pays très lointains» (Seznec 1931, p. 280).

in tutta Europa, anche in ragione del fatto che era stata pubblicata in lingua volgare e immediatamente tradotta in latino, inglese, francese e tedesco (Lein 2002, p. 226). Pur volendo tramandare un'immagine delle divinità antiche, essa costituiva anche l'affermazione di una cultura di tipo testuale. Sebbene infatti l'intento dell'autore fosse fornire agli artisti figurativi un completo repertorio mitologico e iconografico, l'edizione del 1556 era ancora priva di immagini e si fondava esclusivamente su fonti di carattere letterario. Solamente nell'edizione veneziana del 1571 furono introdotte 98 figure realizzate dal pittore Bolognino Zaltieri che, a conferma della priorità del testo sulle immagini, furono dipinte a partire dagli scritti dello stesso Cartari, offrendo dunque un repertorio privo di valore documentario per quanto concerne il mondo antico. Ciò nonostante ancora per tutto il XVII secolo, le *Immagini* costituirono uno dei più importanti "manuali" per le arti figurative in Europa occidentale.

Cartari morì nel 1581, al principio di un rinnovato interesse per le divinità pagane che giungevano dalle parti del mondo recentemente scoperte. Sebbene la sua opera stesse ancora riscuotendo successo nella cultura europea, era evidente che il trattato avesse bisogno di una nuova organizzazione discorsiva e di un allargamento del suo repertorio di immagini (Maffei 2013, p. 61). In questa direzione, ad esempio, già nell'edizione riveduta da Cesare Malfatti nel 1608 appariva una brevissima aggiunta al testo di Cartari che mostrava un inedito interesse per la sorprendente apparizione di "politeismi moderni" (Maffei 2013, pp. 61-62)<sup>2</sup>. Fu dopo pochissimi anni, infatti, che l'editore Pietro Paolo Tozzi incaricò Pignoria di raccogliere una nuova collezione di immagini e di scrivere un'appendice all'opera di Cartari che la completasse grazie alla comparazione tra le divinità antiche e gli idoli che provenivano da Asia e America.

Pignoria era nato nel 1571 a Padova e qui era stato educato dai Gesuiti. Aveva quindi proseguito gli studi universitari, entrando a far parte del circolo intellettuale dell'umanista Giovanvincenzo Pinelli. Nel 1602, fu poi ordinato sacerdote ed entrò al servizio del vescovo Marco Corner in qualità di bibliotecario; successivamente, fu canonico di Treviso (Lein 2002, p. 226). A Padova, Pignoria fece parte di una corrente di intellettuali di stampo aristotelico che si allontanarono dai metodi e dalle prospettive

---

2 «Nell'isole scoperte gl'anni passati da Spagnoli, che ora si addimandano Mondo nuovo, perché agli antichi furono incognite, si è trovato che quei popoli venerano alcuni idoli fatti qual di creta, qual di legno e qual di pietra» (Cartari 1608, p. 17).

dei platonici (Mulsow 2005, p. 189). Viaggiò quindi a Roma tra il 1605 e il 1607 dove ebbe accesso a circoli di antiquari che si dedicavano agli studi archeologici, condividendo un vivace scambio di idee, immagini e oggetti (von Wyss-Giacosa *in press*). Nel corso degli anni dedicati alle ricerche sulle divinità antiche e moderne, Pignoria costruì anche una fitta rete di corrispondenti (Volpi 1992b), tra i quali spiccano Galileo Galilei, Nicolas Fabri de Peiresc, Hans Georg Herwart von Hohenburg – che lo avrebbe aiutato nella raccolta dei materiali utili per le sue opere – e Girolamo Aleandro, segretario del cardinale Francesco Barberini e bibliotecario vaticano che gli avrebbe permesso l'accesso a un celebre manoscritto pittografico messicano, il *Codex Vaticanus A*, noto anche come *Codex Vaticanus Latinus 3738* o *Codex Ríos*. Come si noterà, il codice svolse un ruolo importante nelle collezioni italiane alla fine del XVI secolo e per questa ragione finì per essere la principale fonte nella costruzione delle *aggiunte* di Pignoria (Mason 1997, p. 19). Dal carteggio con Galilei sappiamo, inoltre, che nel corso di quegli anni Pignoria era già alla ricerca di notizie relative a “idoli” di tutto il mondo; non solamente egiziani (che avrebbero svolto una funzione epistemologica centrale nella sua operazione comparativa) ma anche indiani, cinesi, giapponesi e, soprattutto, per i nostri interessi, peruviani e messicani (Miller 2001, p. 202; Volpi 1992b, p. 103)<sup>3</sup>.

Pignoria intervenne in tre nuove edizioni dell'opera di Cartari – pubblicate rispettivamente nel 1615, 1626 e 1647 –, occupandosi della loro prefazione e dell'apparato scientifico. All'opera del mitografo, Pignoria aggiunse una serie di nuove illustrazioni realizzate dall'incisore Filippo Feroverde che sostituirono quelle di Zaltieri (Seznez 1931, p. 268). La nuova edizione era permeata da un interesse del tutto inedito per le fonti grafiche e il collezionismo e rappresentava una notevole espressione della cultura antiquaria che si stava affermando all'inizio del XVII secolo (Burke 2003; Momigliano 1950; Mulsow 2005). Già a partire dall'edizione del 1615, Pignoria ampliò il testo di Cartari con alcune appendici, che vennero successivamente estese nella stampa del 1626. L'edizione del 1647 rimase invece sostanzialmente immutata, giacché venne realizzata dopo la morte di Pignoria nel 1631. Le prime due appendici sono note

---

3 «In Galleria io stimavo che ci fosse qualche Idolo Indiano, perchè nella Vigna di S. A. in Roma io viddi pitture di que' paesi; et dalle gallerie degl'altri Prencipi io ho pure havuto qualche curiosità di questa sorte. Et noti V. S. ch'io non domando cose Egittie, ma Indiane, come della China, del Giappone, del Pegù, et parti simili dell'Indie Orientali; dell'Occidentali ancora, come Perù, Mexico, Nova Spagna etc.» (Favaro 1929-1939, XI, p. 414).

rispettivamente come *Annotationi di Lorenzo Pignoria al libro delle Immagini del Cartari* e *Aggiunta all'Imagini del Cartarii del sig. Lorenzo Pignoria*. In questa sezione, Pignoria inseriva una serie di «vere et reali immagini» dedicate all'antichità classica attraverso reperti antichi – statue, statuette, monete, cammei, oggetti esotici – tratti dalla sua collezione e da quelle che aveva potuto osservare a Padova, Roma e in Francia, presso le case di conoscenti e amici come Nicolas-Claude Fabri de Peiresc o Paolo Gualdo. Questa sezione incarna perfettamente la novità del metodo antiquario e segna un vero e proprio «visual turn» (Burke 2003, p. 273), una metodologia di indagine che si sviluppava attraverso un uso innovativo degli oggetti materiali e delle immagini. Le appendici di Pignoria rappresentano infatti un nuovo modo di pensare una *historia* dei fatti religiosi che combinava evidenze testuali, con materiali numismatici e descrizioni oculari, trasformando completamente il punto di vista dell'epoca sul proprio passato (Mulsow 2005). Questa nuova forma di empirismo configurava infatti una *cognitio singularium* (von Wyss-Giacosa, *in press*), quale tratto caratteristico di una cultura antiquaria capace di promuovere una inedita coscienza storica (Mulsow 2005, p. 190). Questa svolta visuale non si estendeva infatti solamente ai singoli fenomeni indagati, ma investiva definitivamente anche il metodo storico (Burke 2003, p. 296). In questa direzione, le *aggiunte* di Pignoria introdussero elementi di forte discontinuità rispetto alla struttura originaria dell'opera di Cartari. Mentre quest'ultima era costituita da un *corpus* mitografico che si fondava sul potere delle parole per descrivere le iconografie e la forma degli dèi, quella di Pignoria poneva grande attenzione agli aspetti figurativi e tentava di fondare una metodologia d'analisi sul rapporto costante tra testo e illustrazione (Maffei 2013, pp. 63-64), di fatto aprendo una possibilità di indagine visuale della religione stessa (Uehelinger 2007; von Wyss-Giacosa 2012). A questa svolta aderivano infatti anche le nuove illustrazioni di Ferroverde che, pur rifacendosi in parte alle immagini di Zaltieri, rivelavano ora un'attenzione originale al dato antiquario e alla documentazione archeologica realmente esistenti.

Il principale contributo di Pignoria non è però costituito solamente dalla metodologia applicata alle divinità antiche, ma anche da un'ulteriore appendice nella quale l'attenzione per gli aspetti figurativi divenne lo strumento ermeneutico per proporre descrizioni significative di quelle che Burke ha definito come «alternative antiquities» (Burke 2003, p. 282): la *Seconda parte delle Immagini de gli dei indiani*. Per quanto riguarda le immagini provenienti dall'India e dal Giappone, sulle quali

non sarà possibile soffermarsi in questo contesto, Pignoria fondava le proprie riflessioni sull'osservazione diretta di oggetti che appartenevano a collezionisti europei e sui dialoghi personali con testimoni oculari di ambiente gesuitico. Diversa invece è la provenienza delle documentazioni che servirono alla scrittura della prima parte dell'appendice dedicata a un'estesa riflessione sulla natura e l'origine delle divinità del Nuovo Mondo. La "sezione americana" dell'edizione del 1615 è composta da dodici immagini. Tra queste, sette illustrazioni sono delle copie di pitture contenute nel *Codex Vaticanus A*, che Ferroverde ebbe certamente modo di osservare direttamente nella Biblioteca Apostolica Vaticana, alla quale Pignoria aveva libero accesso. Nell'edizione del 1626, l'antiquario padovano volle quindi aggiungere un'ulteriore immagine proveniente dallo stesso codice: una figura del dio Quetzalcoatl, che corrisponderebbe al *folio 31r* del codice, ma che fu realizzata in realtà non in seguito a una consultazione diretta delle pittografie – giacché Pignoria era oramai tornato a Padova – ma grazie a un'immagine dell'incisore Philips van Winghe, con il quale l'antiquario padovano intratteneva una serrata corrispondenza. Tra le altre illustrazioni contenute nella sezione americana, spiccano inoltre due immagini di idoli che giunsero a Pignoria tramite l'esperto d'arte egiziana Hans Georg Herwarth, che li aveva raccolti per la *Kunstammer* del Duca di Baviera a Monaco. Infine, le tre rimanenti immagini di origine egiziana e classica furono inserite da Pignoria in questa "sezione americana" per esigenze discorsive e, sebbene non costituiscano una fonte diretta di conoscenza per quanto concerne gli idoli americani, svolgono un ruolo fondamentale all'interno di un complesso processo di appropriazione delle divinità americane.

La parte fondamentale del *corpus* americano è dunque composta dalle sette immagini che Pignoria trasse dal *Codex Vaticanus A* e dai rispettivi testi che, come vedremo, l'antiquario utilizzò diffusamente per costruire il proprio discorso sulla natura degli idoli del Nuovo Mondo. Alla pagina v dell'edizione del 1615, Pignoria riporta un'immagine del dio messicano che chiama Homoyoca – che alla pagina vii è invece indicato come Hometeutle. Il calco della curiosa deformazione del nome originale della divinità (che in nahuatl dovrebbe essere più correttamente trascritto come Ometeotl) dimostra come la rappresentazione dell'idolo e le glosse esplicative potessero provenire solamente dal notissimo *folio 1v* del *Codex Vaticanus A*: la celebre lamina che contiene alcune preziose e controverse informazioni di carattere cosmologico di cui Pignoria farà un uso estremamente originale (Díaz 2009; Mikulska 2008; Schwaller 2006). Nelle

pagine successive, dopo aver aggiunto un'immagine raffigurante Isis e Osiris alla pagina VII, Pignoria (dalla pagina IX alla XII) copiava quattro immagini doppie tratte dal *folio 2v* del codice che rappresenterebbero quattro coppie di divinità infere. Quindi, alla pagina XIV, Pignoria copiava l'immagine di un "ambasciatore del dio Citlallatonac" che riprendeva e trasformava profondamente il *folio 7r* del codice, e, infine, alla pagina XVII veniva ritratto il Quetzalcoatl del *folio 7v*. Seguono, quindi, dopo alcune illustrazioni di contenuto classico – alle pagine XX e XXII –, i due "idoli americani" che Pignoria aveva appreso tramite Herwarth, riprodotti alle pagine XXIV e XXVI. Sebbene si sia sottolineato il carattere apparentemente casuale della selezione di Pignoria, ci sembra invece che non debba essere sottovalutato il fatto che – se si fa eccezione per il Quetzalcoatl inserito nell'edizione del 1626 – le immagini americane provengano esclusivamente da una sezione di carattere "cosmologico" contenuta nelle pagine *1v-10v* del *Codex Vaticanus A* (Anders, Jansen e Reyes García 1996, pp. 39-75).

Prima di affrontare nel dettaglio dunque il confronto interreligioso che Pignoria intrattiene con la cosmologia del codice pittografico, sarà necessario soffermarsi brevemente sul modo in cui l'antiquario padovano entrò in contatto con il documento conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana. Il codice coloniale, prodotto in Messico probabilmente su commissione italiana (Mason 1997, p. 19), apparve certamente in Italia in un periodo compreso tra il 1566 e il 1589 (Domenici 2016a e *in press*). Lo stesso Pignoria, in una parte del testo<sup>4</sup>, informava di aver ottenuto le immagini degli idoli messicani grazie alla mediazione del senatore Ottaviano Malipiero, che le aveva ricevute dal Cardinale Marco Antonio Amulio: quest'ultimo era stato prefetto della Biblioteca Vaticana tra il 1565 e il 1566, a dimostrazione, dunque, del fatto che il documento consultato dall'antiquario padovano era senza dubbio il *Codex Vaticanus A* (Anders, Jansen e Reyes García 1996, pp. 15-19; Domenici 2016b, pp. 351-352). L'inventario Rainaldi della collezione vaticana, compilato tra il 1596 e il 1600 (Quiñones Keber 1995a, p. 240), dimostra poi come il codice fosse certa-

---

4 «Tutte le sopra registrate immagini con le notitie principali di esse, accresciute però da me con qualche raffronto Historico, & co' Paralleli delle atiche superstitioni d'altri popoli, io le ho hauute dall'Illustriss. Sig. OTTAVIANO MALIPIERO Senatore grauissimo & d'ambilissima placidità di natura. Furono per quanto ho inteso del Cardinale AMVLIO gloriosa memoria, & io le stimo assai più, che alcune altre narrationi d'huomini poco versati, che vanno in volta, & si leggono tutto'l di» (Cartari – Pignoria 1615, p. xxiii).

mente conservato nella biblioteca quando Pignoria iniziò il suo lavoro di ricerca sulle antichità indiane. Nell'edizione del 1615, l'antiquario cita poi anche il domenicano Pedro de los Ríos (Lein 2002, p. 228), che era stato l'ultimo commentarista del *Codex Telleriano-Remensis*, codice dipinto da un pittore indigeno in Messico intorno al 1562 (Quiñones Keber 1995b) e del quale il *Codex Vaticanus A* costituiva una copia con glosse tradotte in italiano (Anders – Jansen – Reyes García 1996, pp. 23-33). Il *Codex Vaticanus A* rappresenta quindi un esemplare significativo dell'incontro della cultura rinascimentale italiana con oggetti non-occidentali (Heikamp 1976; Quiñones Keber 1995a, p. 231): esso è infatti l'unico manoscritto coloniale messicano che offra un lungo testo capace di confrontarsi sistematicamente con le immagini pittografiche.

### **Pignoria e l'assimilazione della cosmologia mesoamericana**

La prima studiosa a indagare in forma sistematica le strategie della selezione che Pignoria produsse nella “sezione americana” è stata recentemente la storica dell'arte Margit Kern, che ha sottolineato come la maggior parte degli studiosi fino ad oggi non avesse notato che queste sembrano seguire una particolare cronologia basata su un modello cristiano di “narrazione della salvezza” che orienterebbe le strategie retoriche del testo (Kern 2016, p. 18). Secondo la studiosa, la materia religiosa indigena venne incorporata da Pignoria in una cronologia che comprendeva diversi eventi fondamentali della tradizione biblica: dalla Creazione, alla presenza della coppia dei progenitori del genere umano, al Diluvio, all'annuncio e, infine, all'ingresso nella cristianità (Kern 2016, p. 22). Questa “narrazione della salvezza”, inoltre, sarebbe il prodotto di un orizzonte filosofico di stampo neoplatonico. L'adesione di Pignoria a una corrente di pensiero che sosteneva l'esistenza di una *philosophia perennis* avrebbe conseguentemente condotto l'antiquario padovano a considerare l'Egitto come terra di origine anche dei culti della Nuova Spagna (Kern 2016, pp. 18-22).

La riflessione di Kern ha aperto una strada interpretativa di grande interesse storico-religioso. Essa permette infatti di mostrare come l'opera di Pignoria rappresenti un tentativo di ricezione della “cosmologia ibrida” (Knowlton e Vail 2010) prodotta all'interno del *Codex Vaticanus A* quale strumento di controllo coloniale e, al tempo stesso, di una sua riconfigurazione, in un contesto profondamente differente, come dispositivo attraverso il quale pensare la storia delle religioni indigene come manifestazione particolare di un'unica

storia religiosa globale, ovviamente dominata da un cristianesimo trionfante. In questo genere di processi negoziali, gli Europei hanno spesso cercato di comprendere l'esistenza di culture "altre" in termini genealogici, cioè come derivazioni e trasmissioni che si dipartivano da una storia biblica unitaria. D'altro canto, questo interesse genealogico moderno appare come anti-storico; esso costituisce infatti una sorta di medicina contro la confusione prodotta dall'enorme quantità di nuovi dati, da incorporare in schemi genealogici tradizionali, che fungeva dunque da profilassi efficace contro l'impatto di questi nuovi mondi (Ryan 1981, p. 532). Nel caso delle divinità americane, Pignoria non si limitò infatti a riprodurre la cosmologia ibrida contenuta nel *Códex Vaticanus A*, ma elaborò una vera e propria rappresentazione globale della differenza religiosa. Ciò era possibile perché questi oggetti culturali erano suscettibili di essere ripensati da differenti attori sociali e in mutate condizioni storiche. Grazie alla sua «enduring coevalness» (Domenici 2016b, p. 91), la cosmologia indigena è stata incorporata da Pignoria all'interno di un piano discorsivo completamente trasformato rispetto a quello della sua prima produzione. Questo slittamento semantico mostra quindi come le collezioni di oggetti indigeni provenienti dal Nuovo Mondo, ben lungi dall'esprimere semplicemente una curiosità esotica e antiquaria, costituiscano anche dei luoghi di espropriazione coloniale (Quiñones Keber 1995a).

In questa prospettiva, è dunque necessario tornare a riflettere sull'ipotesi sostenuta dalla Kern giacché, sebbene la studiosa abbia riconosciuto il processo di assimilazione in atto nell'opera di Pignoria, pure sembra aver invertito il senso dell'operazione ermeneutica dell'antiquario padovano. Si noterà, infatti, come la formazione aristotelica di Pignoria lo ponga a distanza dal modello interpretativo di stampo neoplatonico che secondo la Kern darebbe senso all'assimilazione della cosmologia indigena. Pignoria appartiene a un ambiente intellettuale che, nonostante abbia accolto la lezione neoplatonica, pure ne contrastava apertamente l'apparato di interpretazioni allegoriche (Mulsow 2005, p. 187). D'altronde, nelle aggiunte dell'antiquario padovano non ci sono tracce di riconoscimento positivo di un'ipotetica *philosophia perennis* americana, che avrebbe finito per permettere l'inclusione delle culture indigene entro una *prisca theologia*, con effetti contraddittori sulle retoriche coloniali. Pignoria non sembra infatti mai disposto nel corso della sua narrazione a giudicare favorevolmente la cosmologia indigena, e mostra semmai una svalutazione definitiva di entrambe le teologie: sia quella egiziana sia quella messicana. La comune "barbarie" che trovava espressione in ogni idolatria aveva generato infatti nel Nuovo Mondo una sorta di *pseudo Theologia* apertamente ispirata dal demonio:

Et poiche siamo entrati nella pseudo Theologia di questa barbarie, non sarà fuor di luogo il mostrare, come il Demonio' Simia di Dio s'andò auantaggiando per imitare la piu segnalata attione, che vscisse mai dalle mani diuine, io dico la Redentione del genere humano (Cartari – Pignoria 1615, p. XIII).

Diversi sono i passi dell'*aggiunta* di Pignoria che mostrano come il giudizio negativo sulla cosmologia mesoamericana venga incessantemente esercitato attraverso argomentazioni retoriche relative all'azione imitativa del demonio, che delegittimano puntualmente ogni possibile analogia con il cristianesimo (Seznec 1931, p. 274)<sup>5</sup>. Lo sguardo analogico non serviva dunque a riscattare la religione indigena, ma a costruire semmai le condizioni di comparabilità sulle quali doveva fondarsi la nuova metodologia. La descrizione delle divinità americane si apriva dunque attraverso una riflessione che mostrava il dipanarsi di una vera e propria storia globale della religione (Miller 2001, p. 202) nella quale l'Egitto era considerato come luogo di origine di tutte le idolatrie e superstizioni (MacCormack 1995, pp. 88-93):

HERODOTO sensato scrittore, & non così bugiardo, come volgarmente è tenuto, parlando dell'Egitto, scrive, che ha cose piu marauigliose, che qual si voglia altro paese; & che sopra ogn'altra parte del mondo, si vedono in questa opere, alle quali la penna de' Scrittori non arriua. E veramente quella d'Herodoto non si può chiamare iperbole, vedendoli piene le carte e sacre e profane, della grandezza,

---

5 «A proposito di che nota l'illustrissimo Cardinal BARONIO, con l'autorità di Tertulliano, che il Demonio nel gentilesimo haueua imitato il Battesimo, la Cresima, e fino il Sacro Santo sacrificio della Messa; haueua finto il Sommo Pontefice, lo stato delle Vergini, lo stato de' Continenti. Et io altroue ho auertito qualche altra cosa notabile in simile particolare» (Cartari – Pignoria 1615, p. XIII). Kern non sembra invece cogliere questa differenza. Ed imputa la demonologia di Pignoria al timore che la sua presunta interpretazione di stampo neo-platonico avrebbero potuto condurre a un'accusa di idolatria: «The degree of care with which Pignoria proceeds and the way in which, leaving his intimations unspecified, he seeks to forestall any accusation of heresy, becomes clear in the following section, which represents a caesura. Under discussion are the devil's parodies, which are so dangerous because the "Demonio" acts as the "Simia di Dio," as the ape of God, capable of deceiving mankind with his imitation of divine works» (Kern 2016, p. 19). Ci sembra, invece, che l'aristotelismo di Pignoria e la continua svalutazione delle teologie barbare rivelino apertamente le strategie discorsive dell'antiquario. Del resto, non sembrano essere mai emerse tracce di accuse di eresia nella biografia di Pignoria.

delle forze, delle ricchezze di quel grandissimo, e nobilissimo Regno (Cartari – Pignoria 1615, p. 1).

## La “fabbrica” visuale degli dèi americani

L'ipotesi diffusionista di Pignoria produceva dunque una *historia sacra* fondata sull'autorità di Erodoto e capace di stabilire le condizioni ermeneutiche di una susseguente *vera narratio*. Pur individuando infatti la supremazia logica e cronologica dell'Egitto su tutte le culture antiche, Pignoria la valutava negativamente, segnando una linea di demarcazione invalicabile tra vera e falsa religione (Mulsow 2005, pp. 194-195). Sebbene questo ragionamento riproducesse un'attitudine escludente, la genealogia egizia permetteva, da un lato, di assimilare la cosmologia indigena e, dall'altro, di fornire gli strumenti di lavoro per elaborare un efficace metodo comparativo di stampo visuale. Pignoria iniziava infatti a cercare – e ovviamente finiva per trovare – corrispondenze e somiglianze tra le iconografie egiziane e gli “idoli” americani:

Et insomma per tutto questo che chiamano Novo Mondo, tanto nell'Occidente quanto nell'Oriente, io ho avertito tanta conformità fra le superstizioni Egittiane et quelle del paese che ho havuto a maravigliarmi alcune volte (Cartari e Pignoria 1615, p. xxvii).

Grazie dunque alla costruzione dello strumento ermeneutico della *conformità* tra Egitto e Nuovo Mondo (Seznec 1931, p. 268; von Wyss-Giacosa, *in press*), Pignoria poteva tracciare il percorso dell'incorporazione della storia particolare dell'idolatria americana in una *historia sacra* e quello dell'assimilazione delle divinità indigene entro una storia globale della religione<sup>6</sup>:

---

6 Il problema relativo a un ipotetico contatto storico tra Egitto e Nuovo Mondo non sembra interessare molto a Pignoria, che cita solamente a sostegno di questa ipotesi, l'opera di Arias Montano (Miller 2001, p. 203; Mulsow 2005, p. 194) largamente discussa dai geografi dell'epoca (Cartari e Pignoria 1615, p. iv; Seznec, 1931, pp. 278-279). D'altro canto, la comparabilità tra Americhe ed Egitto aveva già assunto importanza nel dibattito intellettuale europeo sul finire del XVI secolo quando si era sviluppata un'articolata discussione intorno alla natura delle scritte pittografiche dell'America indigena, ad esempio ne *Gli obelischi di Roma* di Michele Mercati, che proponeva una loro interpretazione proprio attraverso la comparazione con i geroglifici egizi.

Ma lasciando da parte le autorità, io mi voglio valere in questo proposito d'una congettura non ponto debole, et è, che i popoli di questa parte di mondo si sono conformati in maniera della fabbrica degli idoli loro con le imagini delle Deità Egittie, che niente più. Et innanzi gli Egitij, io vado discorrendo che gli habitatori di questi paesi adorassero il Sole, e la Luna, e la Militia del Cielo, come dice la Escritura, che fu la più antica fonte d'Idolatria, che si vedesse mai nel Mondo; & di questa ancor qui si teneua memoria, ne sé n'erano scordati i successori, anzi ne haueuano formato vn miscuglio, che durò sini all'introductione dell'Euangelio. Ma per dare qualche principio a questo curioso discorso, io darò qui il ritratto di Homoyoca, Dio del Mexico ch'era appresso quella misera Gentilità il loro Gioue (Cartari – Pignoria 1615, iv).

Una volta stabilito dunque che gli dèi americani somigliavano a quelli egizi, Pignoria poteva inaugurare le descrizioni delle divinità americane con un ritratto del dio messicano Homoyoca (fig. 1), che era esplicitamente comparato al Giove romano e finiva per assolvere implicitamente la funzione generalizzata di vertice di un pantheon politeista. Sebbene la comparazione del dio messicano con la divinità romana non sia presente nel *Codex Vaticanus A*, non si deve per questa ragione credere che Pignoria



Figura 1. Homeyoca (Cartari – Pignoria 1615, p. v)

volesse, attraverso l'analogia, proporre una sua valutazione positiva: il giudizio teologico sulla *misera gentilità* dei messicani continua ad essere infatti tenacemente negativo (Lein 2002, p. 229). Ben più importante è invece notare come la rappresentazione del dio Homoyoca fornisca una perfetta espressione della metodologia messa a punto da Pignoria. Per dimostrare la *conformità* delle divinità americane, l'antiquario istituisce infatti una comparazione di tipo visuale, elaborando una raffigurazione che, pur essendo in larga parte desunta dalla corrispondente immagine del *Codex Vaticanus A*, mostra un'assoluta autonomia interpretativa. In primo luogo, infatti, l'antiquario isolava l'immagine della divinità messicana dal suo originario contesto cosmologico, eliminando la rappresentazione dei cieli e degli inferi che costituiva invece un tratto fondamentale del *folio 1v* del *Codex Vaticanus A*. La sequenza che si sviluppa nelle prime tre pagine del codice pittografico mostra infatti un'immagine verticale del cosmo diviso in tre ambiti, con tredici livelli celesti e nove livelli sotterranei (Quiñones Keber 1995a, p. 235). Pignoria realizzava invece, dal punto di vista testuale e visuale, una definitiva cristianizzazione della cosmologia indigena:

Voleva dire questo in quell'Idioma tanto quanto il Creatore del tutto, ovvero la prima causa, e lo chiamavano ancora Hometeulte, quanto signore di Tre dignità, o signore tre [...] E li otomies. Chiamavano la stanza di questo loro Dio Narihnepanuhca, che volea dire sopra le nove composizioni, o per altro nome Homeiocam, cioè luogo del signor trino (Cartari – Pignoria 1615, p. vi)

Da un lato, Pignoria riproduceva le argomentazioni contenute nelle glosse esplicative del codice<sup>7</sup>, che pure sembravano già prendere posizione rispetto al contenuto delle immagini pittografiche e costituivano già un'intrusione europea nella visione indigena del cosmo (Quiñones Keber 1995a, p. 236). Nella *aggionta*, la struttura verticale del cosmo contenuta nel *Codex Vaticanus A* si distribuisce su un piano temporale: Homoyoca viene trasformato da divinità che regge l'ordine cosmico a un dio creatore che apre una storia analogicamente comparabile con quella

---

7 «Questo vuol tanto dire come il luogo dov'è il Creatore del tutto, o la prima causa. Lo chiamano con un altro nome Ometeotl, che vuol tanto dire come signore di tre dignità, o signore tre, e gli Otomies chiamavano questo luogo dove lui è Chiconahuanepaniuhcan, che significa sopra le nove composizioni; e per altro nome Omeyocan, luogo del Signore Trino» (*Codex Vaticanus A, folio 1v*).

narrata nel testo biblico. La trasformazione della divinità messicana in una “prima causa”, oltre a giustificare l’isolamento dal contesto pittografico e cosmologico indigeno, istituisce poi anche la sua comparabilità: Pignoria auspica infatti che, nonostante la loro barbarie, un barlume di luce naturale permetta agli indigeni di intravedere «l’ineffabile mistero della Santissima Trinità» (Cartari – Pignoria 1615, p. vi).

A questo punto, lo strumento ermeneutico della *conformità* permette di condurre la divinità messicana all’interno di una storia globale della religione grazie all’inserimento nell’illustrazione di due medaglioni di Iside e Osiride (che ovviamente non facevano parte del *Codex Vaticanus A*). Si tratta di due figure tratte dalla nota Mensa Isiaca (conosciuta anche come Tabula Bembina, per essere stata per un periodo proprietà del cardinal Bembo): una tavoletta bronzea in stile egiziano di produzione romana, o forse alessandrina, che datava al regno dell’imperatore Claudio e fu rinvenuta intorno agli anni Venti del Cinquecento (Curl 2005, p. 110; Mason 2001, pp. 133-134). L’antica tavoletta imitava lo stile egizio e metteva in scena divinità e personaggi legati al culto di Iside. Nonostante la scena rappresentata nella tavoletta sia tratteggiata in stile egizio, essa non illustra rituali storicamente attestabili: le figure rappresentate sono mostrate con attributi inconsueti che non permettono, ad esempio, di stabilire quali siano le divinità e quali i governanti. Sebbene dunque i motivi egizi siano usati senza una vera conoscenza di quel contesto religioso, la figura centrale della tavola è chiaramente riconoscibile come Iside. Pochi anni prima di raccogliere le immagini degli idoli extraeuropei, Pignoria aveva elaborato un meticoloso commento della Mensa che era stato pubblicato a Venezia (Pignoria 1605) e dal quale aveva tratto i materiali che sarebbero successivamente apparsi nell’aggiunta all’opera di Cartari (Maffei 2013, p. 70; Sez nec 1931, p. 278).

L’empirismo visuale alla base della metodologia – fondata sulla comparabilità delle immagini esteriori degli dèi piuttosto che delle loro funzioni – permetteva quindi di accostare le rappresentazioni tratte dalla Mensa Isiaca a quelle del dio messicano Homoyoca, in modo tale che la posizione inginocchiata e la composizione generale delle due raffigurazioni potessero decretare la somiglianza strutturale tra le due divinità:

Hora questo Homoyoca & nelli abbigliamenti, & nella positura io direi, che fosse tolto poco meno che di peso da gl’Egittij, appresso à quali Osiride in tale maniera si figurava, come si vede, & io notai già nell’antichissima mensa Isiaca del Serenissimo Signor Duca di Mantoua,

nell'orlo della quale dicisette volte si vede vna simile Imagine, variata però in quanto à gli ornamenti (Cartari – Pignoria 1615, p. vi).

Il lavoro interpretativo di Pignoria sulla prima immagine americana segna dunque un passo avanti rispetto alla semiosi coloniale (Mignolo 1995) inaugurata dai glossatori del *Codex Vaticanus A*. Se infatti nel codice l'interpretazione teologica emergeva come prodotto di una sottile negoziazione tra testo e immagini, nell'interpretazione di Pignoria il cambiamento impresso alle immagini e ai testi rendeva l'intrusione teologica sempre più coerente: la cosmologia americana, definitivamente strappata al suo contesto originario, diveniva il punto di partenza di una *historia sacra*. Per fornire un'ulteriore attestazione della bontà delle ipotesi relative all'origine egizia – e un'ennesima dimostrazione della sua metodologia –, Pignoria aggiungeva un'altra immagine di Iside e Osiride (fig. 2), che aveva personalmente potuto osservare ancora una volta nella Mensa Isiaca (Lein 2002, p. 231; Mulsow 2005, p. 187), e che ritraeva le due figure in una postura comparabile a quel del messicano Homoyoca. L'antiquario elaborava quindi una breve genealogia delle divinità messicane che, recuperando il testo del *Codex Vaticanus A*, sottolineava ancora una volta l'analogia con la storia biblica, ricordando come da Homoyoca fossero stati creati – in un'epoca che aveva preceduto il Diluvio – Cipatoual e sua moglie Xumoco, due personaggi mitologici mesoamericani inter-



Figura 2. Iside e Osiride (Cartari – Pignoria 1615, p. vii).



Figura 3. L'ambasciatore di Citlallatonac (Cartari – Pignoria 1615, p. xiv).

pretati ora cristianamente come se si trattasse di Adamo ed Eva (Lein 2002, p. 231). A questo breve accenno di *historia sacra*, seguono – alle pagine IX-XII – le raffigurazioni di quattro coppie di divinità, considerate di carattere infero, che provengono dal *folio 2v* del *Codex Vaticanus A* e che sono descritte diffusamente nel *folio 3r* (Lein 2002, p. 232). Anche in questa occasione, Pignoria prosegue lungo la traiettoria della definitiva demonizzazione della religiosità indigena:

Haueuano oltre questo i Mexicani il Dio Miquitlantecatle, che voleua dire il Signore dell'Inferno, per altro nome Tzitzimitl, il medesimo che Lucifero; & quello con alcuni altri della medesima classe, haueua la gamba dritta ranicchiata» (Cartari – Pignoria 1615, p. VIII)<sup>8</sup>.

Le due immagini successive rappresentano quindi un ulteriore movimento in direzione di un'interpretazione teologica delle divinità americane. La prima – alla pagina xiv – raffigura un “messaggero divino” che annuncerebbe la nascita di Quetzalcoatl, dipinto invece alla pagina xvii (Mason 1997, p. 20). La prima delle due immagini (fig. 3) mostra una profonda trasformazione, sia a livello visuale che testuale, rispetto al contenuto del *folio 7r* del *Codex Vaticanus A*. Pignoria propone infatti nuovamente una decontestualizzazione dell'immagine del “ambasciatore del dio Citlallatonac” già presente nel codice. L'isolamento della figura dal suo contesto pittografico originario riesce innanzitutto a neutralizzare il significato dell'episodio mitologico, che nelle glosse del codice era descritto come una cerimonia in onore dei fiori che si sarebbe svolta nel corso

8 Le raffigurazioni delle coppie seguono un ordine distinto rispetto all'originario e sono specularmente contrapposte rispetto al codice; Pignoria menziona inoltre solamente i nomi delle divinità maschili, associandole a divinità inferie classiche.

della quarta età, quella della dea Xochiquetzal (Anders – Jansen – Reyes García 1996, pp. 63-69). Ciò permette a Pignoria di ripensare completamente l'immagine. Da un lato, infatti, la raffigurazione perde ogni legame con il racconto indigeno relativo alla creazione del cosmo: nella rappresentazione dell'“ambasciatore” avanzata dall'antiquario padovano spariscono, ad esempio, i fiori. Dall'altro lato, rispetto al modello contenuto nel *Codex Vaticanus A*, la rappresentazione del messaggero Citlallatonac è ruotata di novanta gradi e dà vita a un'immagine con le braccia distese che sembra muoversi da sinistra a destra e appare immediatamente familiare per chiunque conosca l'iconografia cristiana: i gesti della figura replicano infatti quelli dell'Annunciazione (Mason 1997, p. 20), cosicché la nascita del dio Quetzalcoatl viene rivelata da un ambasciatore che richiama pericolosamente l'arcangelo Gabriele (MacCormack 1995, p. 93):

Rappresentauano in pittura questi vn'Ambasciatore del Dio Citlallatonac (così chiamauano essi la via Lattea) mandato ad vna Vergine, che habitaua in Tulan detta per nome Chimalman, [...], alla quale disse l'Ambasciatore, che Dio voleua, che essa concepisse vn figliolo; il quale fu conceputo senza congiontione d'huomo, & fu chiamato Quetzalcoatl; sì che questo Ambasciatore fu'l Gabriele (se così è lecito à dire) questi miseri; & così *Satanas transfiguratur in Angelum lucis*” (Cartari – Pignoria 1615, p. xiii).

Al cambiamento radicale sul piano visuale corrisponde anche una decisiva alterazione sul piano testuale. Se infatti ancora una volta il testo segue in larga misura quello del *Codex Vaticanus A* – sintetizzandolo ed eliminando gli elementi mitologici –, Pignoria approfondisce qui la “pericolosa” interpretazione della nascita miracolosa di Quetzalcoatl, da un lato, individuando esplicitamente l'ambasciatore con l'Arcangelo Gabriele (cosa che non avveniva nel codice) e, dall'altro lato, calcando l'accento sul tema dell'imitazione diabolica, attraverso la citazione di un passo della seconda lettera di Paolo ai Corinti: *Satanas transfiguratur in Angelum lucis* (2 Cor xi, 14). L'uso retorico del passo paolino fuga dunque ogni dubbio in merito a una possibile interpretazione di stampo neo-platonico della nascita di Quetzalcoatl<sup>9</sup>. L'analogia – che nel codice

---

9 Ancora una volta, poi, l'interpretazione egiziaca interviene per spiegare il carattere esteriore della figura: «Questo è il ritratto dell'Ambasciatore sopradetto, nel quale io ho con qualche marauiglia fatto riflessione sopra l'ornamento del capo, che è molto simile a quei



Figura 4. Quetzalcoatl (Cartari – Pignoria 1615, p. xvii).

rimaneva ancora su un piano allusivo – viene infatti ora spiegata esplicitamente in termini demoniaci, recuperando le argomentazioni polemiche che Paolo, nella parte conclusiva della sua lettera, rivolgeva a quelli che definì “pseudo-apostoli”. Conseguentemente, la successiva immagine di Quetzalcoatl (fig. 4) costituisce la chiave di volta della *historia sacra* di Pignoria. L'immagine e il testo riproducono in forma più o meno sistematica i contenuti corrispondenti al *folio 7v* del *Codex Vaticanus A*. In merito al testo, nelle pagine di Pignoria si notano solamente alcuni piccoli cambiamenti e una selezione delle informazioni:

Hora questo Quetzalcoatl fu chiamato ancora Topilczin, cioè mio molto amato figliolo, e dicono, che nascesse con l'uso di ragione, & che fosse'l primo, che cominciasse, ad inuocar li Dei, e far loro sacrificij, co'l suo sangue medesimo, che si cauaua dalla persona con spine, & in altre maniere (Cartari – Pignoria 1615, p. xv).

---

cartocci, che gl'Egitij piantauano in capo al loro Harpocrate come si può vedere nella statua ch'io ho appresso di me» (Cartari – Pignoria 1615, p. xv).

Ancora una volta sono però estremamente significativi i cambiamenti che Pignoria apporta su un piano visuale. La figura viene nuovamente strappata dal suo contesto pittografico, ma sono ancor più importanti alcune sottili differenze che l'antiquario introduce nella raffigurazione della divinità. Jensen ha infatti notato per primo che, se si osserva l'incensiere che si trova alla destra della figura del dio, si constaterà come nell'immagine di Ferroverde appaia una croce che è invece assente nella lamina del codice (Jansen 1984, p. 78 n. 104). Questa curiosa novità conduce il discorso di Pignoria in un ambito estremamente complesso: dietro all'apparente calco prodotto dall'antiquario padovano si nasconde infatti un'operazione epistemologicamente articolata che procede quasi impercettibilmente, ma inesorabilmente in direzione dell'incorporazione delle immagini americane in una struttura di senso definitivamente cristiana. Pignoria giustifica infatti questa svolta decisiva della sua *historia sacra* descrivendo le quattro ragioni – ancora una volta di carattere visuale – che giustificerebbero l'ennesimo ardito esercizio comparativo. In primo luogo, l'antiquario nota la presenza di un copricapo – ancora una volta considerato attributo di tipo demoniaco che si incontrerebbe in forme simili anche in cerimonie dell'antichità<sup>10</sup>. Il secondo e terzo elemento della raffigurazione sono un lituo che Quetzalcoatl porterebbe nella mano destra – e che somiglia a quelli degli auguri romani<sup>11</sup> – e la cornucopia che i messicani usavano come incensiere<sup>12</sup>. Il quarto elemento – costituito dalla presenza delle croci – è però il più rilevante e permette a Pignoria di elaborare un discorso originale rispetto alla descrizione di Quetzalcoatl del *Codex Vaticanus A*:

La quarta più notevole & più riguardeuole dell'altre è la figura della Croce, che li vede in tre luoghi, due nel mantello, & vna nel corpo dall'Incensiere, che così chiamauano i paesani quello che noi

---

10 «La prima è quell'apice in figura di meta, che tiene in capo, della quale figura il demonio si seruì & nelle cerimonie di Cibele, & nel Tempio di Venere in Paso, & forse la Pietra manale, della quale si seruivano nel tempo della siccità per impetrare la pioggia dal Cielo non era di figura molto dissimile» (Cartari – Pignoria 1615, p. xviii).

11 «La feconda è il Lituo, che tiene nella mano destra, dato da'gentili a gl'Auguri loro, e tenuto in tanta riputatione» (Cartari – Pignoria 1615, p. xviii).

12 «La terza il Cornucopia, che gli si vede inanzi à piedi, che sarà stato appresso questi più stimato senza dubio, che'l fauoloso, o d'Acheloo, o della Capra Amaltea» (Cartari – Pignoria 1615, p. xviii).



Figura 5. La medaglia di Constantino (Cartari – Pignoria 1615, p. xx)

habbiamo nominato Cornucopia. E veramente che quella non sia Croce io non dubito punto, & quello tanto più, quanto si vede, che nostro Signore Iddio, per sua misericordia, fece strada grande alla preparatane dell'Euangelio in alcuno di quelli paesi (Cartari – Pignoria 1615, p. xviii).

La presenza delle croci rappresenterebbe, secondo un *topos* della letteratura relativa alla conquista delle Americhe, un segnale della preparazione al Vangelo che Dio volle anche per quei paesi (Cartari – Pignoria 1615, p. xviii). Ben più importante però è il balzo prospettico che Pignoria compie, avvertendo il lettore che la presenza delle croci lo aveva fatto pensare a una rara immagine – *similissima* a quelle pre-ispatiche (Kern 2016, p. 21) – che aveva visto su una medaglia dell'imperatore Costantino (fig. 5):

Et in proposito mi souuene di notare, come vna similissima se ne vede in vna rarissima Medaglia di Costantino il Grande, non publicata ne auuertita alcuno, ch'io sappia, a quest'hora, della quale ho posto il disegno per hauerla io appresso di me [...] Io stimo non poco questa Medaglia, poiche pare, che molti si siano accordati a credere, che a

Costantino apparisse il legno de la Croce in aria, (come scrivono tutti gli Historici Ecclesiastici di que' tempi) (Cartari – Pignoria 1615, p. xix)

La forzatura prodotta dall'applicazione ostinata di questa metodologia visuale, costantemente alla ricerca di analogie, spinge la narrazione di Pignoria fino alle sue definitive conseguenze. È del tutto evidente infatti che la comparabilità con la croce costantiniana agisce come mero strumento retorico capace di riannodare l'intera *historia sacra* che era stata così minuziosamente preparata. All'antiquario non manca infatti che aggiungere un'ultima immagine dell'imperatore Costantino (fig. 6), coronato con il suo motto *Hoc signo victor eris*, per portare a compimento l'assimilazione, in posizione definitivamente subalterna, della cosmologia indigena. Al contrario di quanto sostenuto da Kern, dunque, il riferimento costantiniano non rappresenta il segnale di una narrativa neoplatonica della salvezza che aderirebbe a un *philosophia perennis* (Kern 2016, p. 22), quanto piuttosto una ricapitolazione teologico-politica della potenziale e inesaurita inclusione di tutti i paganesimi. Nell'epoca della frattura dell'unità religiosa europea, la figura dell'imperatore romano continuava a svolgere infatti un ruolo fondamentale nella concorrenza tra sovrani e papato. La simbologia costantiniana offriva il proprio capitale simbolico a opposti discorsi propagandistici. Mentre le nazioni europee proponevano un'immagine di Co-



Figura 6. *Hoc signo victor eris*  
(Cartari – Pignoria 1615, p. xxii)



Figura 7. L'idolo della Florida  
(Cartari – Pignoria 1615, p. xxiv)

stantino quale precursore di un impero che intendeva incidere sulle vicende spirituali – contrassegnando, ad esempio, i trionfi imperiali degli Asburgo –, il papato viveva le ultime speranze di una *potestas indirecta in temporalibus* (Friberg 1995) e continuava a usare l'immagine dell'imperatore come protettore di una Chiesa ancora capace di svolgere un ruolo nel novero delle potenze europee (Biasori 2013).

### **La generalizzazione del modello visuale di Pignoria**

Una volta messa in scena la definitiva “sconfitta” delle idolatrie indiane, e consegnati gli strumenti epistemologici per interpretare potenzialmente ogni divinità extraeuropea, Pignoria procede nell'esposizione di altri due idoli americani, e in seguito anche di alcune divinità dell'Asia. In queste due immagini è possibile apprezzare come l'esperimento elaborato per la prima volta intorno all'immagine del dio messicano Homeyoca non rappresenti un caso isolato, ma semplicemente un modello esemplare di una metodologia di tipo visuale suscettibile di essere di riprodotta indefinitamente. Nell'immagine raffigurante un idolo del Messico (fig. 7), che Pignoria aveva ottenuto dalla Kunstammer del Duca di Baviera grazie alla mediazione di Herwarth, si nota infatti la duplicazione del medesimo processo ermeneutico. Qui l'antiquario padovano accosta ancora una volta due figure provenienti da contesti totalmente differenti. L'immagine principale della raffigurazione è tratta dalla Mensa Isiaca e raffigura un personaggio in posizione eretta che porta una peculiare barba che, si vedrà, costituisce il motivo centrale della sua inclusione e l'elemento sul quale si fonda analogicamente la comparabilità. Nel margine sinistro basso della pagina, Pignoria aggiunge poi un'altra immagine di origine americana che rappresenterebbe, a suo dire, un idolo messicano. In realtà, sebbene l'identificazione della figura sia ancora oggi controversa, in un inventario dell'archivio bavarese compilato nel 1598 viene descritta come una “testa lignea di un idolo della Florida”. Questa notazione indicherebbe dunque che l'idolo, che era giunto in Baviera come dono dell'arcivescovo di Toledo, proveniva da una spedizione spagnola che lo aveva raccolto in qualche punto della costa atlantica e fu per questa ragione confuso da Pignoria con un generico oggetto di origine messicana (Feest 1992, p. 96). Nonostante la controversa identificazione (che sembra quasi non interessare più a un Pignoria oramai ermeneuticamente trionfante), è però interessante notare come egli prosegua nell'esercizio analogico attraverso l'identificazione di un elemento, la piccola barba presente in entrambe le figure:

Questo primiero nelle accociatura di capo è molto simile alle strauaganze Egittie, anzi che quella coda, che gli esce fuori del mento lo fa in tutto e per tutto eguale in questa parte alla figura della mensa Isiaca, che io nella spiegazione di essa, chiamai altre volte Oro. E cosa di questa fatta si vede in una mia antichissima corniola, il disegno della quale ho fatto rappresentare nella sopraposta Tauoletta (Cartari – Pignoria 1615, p. xxv)

Infine, anche l'immagine del secondo idolo raffigurato da Pignoria in chiusura della sezione americana appare erroneamente identificato come un idolo di origine messicana (fig. 8), giacché è stato riconosciuto in epoca contemporanea come una raffigurazione di uno Zemi taino (Feest 1986)<sup>13</sup>. Anche in quest'ultimo sbrigativo caso, però, Pignoria dà prova di un metodo oramai raffinato, che procede comparando l'enigmatica figura americana ancora una volta con un'immaginetta della Mensa Isiaca, quella del Cercopiteco d'Egitto.

Queste due ultime identificazioni, poste immediatamente dopo la singolare conclusione di questa *historia sacra*, sembrano quasi mostrare l'estendibilità infinita di un metodo visuale che procede sistematicamente individuando entro la posticcia tavoletta egiziana gli strumenti per la “traduzione” di ogni differenza religiosa. Sebbene questa ardita proposta teorica – che istituiva la comparabilità tra divinità sulle potenziali analogie tra le posture dei loro corpi – non abbia saputo imporsi come interpretazione paradigmatica nel corso dell'Età moderna, la riflessione antiquaria che Pignoria elaborò per legittimarla sembra svelare il fondamento ambiguo anche dei successivi saperi sulle religioni. Ci sembra, infatti, che la costruzione di una teoria del politeismo, emersa come punto di arrivo di numerosi tentativi di riflessione sulle divinità degli “altri”, mostri soprattutto il bisogno di neutralizzare le molteplici diversità “etnografiche” che il Vecchio Mondo ambiva a comprendere, includendole in un modello interpretativo globale della differenza religiosa.

---

13 «L'altro idolo io direi, che fosse cauato dal Cercopitheco d'Egitto, poiche ha più figura di bestia, che di homo» (Cartari – Pignoria 1615, p. xxv).



Figura 8. Cercopitheco d'Egitto (Cartari – Pignoria 1615, p. xxvi)

## Bibliografia

- Anders F. – Maarten J. – Reyes García L. (coord.), 1996, *Religi3n, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado C3dice Vaticano A*, Mexico.
- Assmann J., 2004, *Monotheism and Polytheism*, in Johnston S.I. (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Harvard, pp. 17-31.
- Barbu D., 2016, *Naissance de l'idol3trie. Image, identit3, religion*, Li3ge.
- Bernand C. – Gruzinski S., 1988, *De l'idol3trie: une arch3ologie des sciences religieuses*, Paris.
- Biasiori L., 2013, *Costantino e i re della prima Et3 moderna (1493-1705). Imperatore cristiano o re sacerdote?*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine del cosiddetto Editto di Milano*, Roma, v. III, pp. 18-30.
- Bodin J., 1580, *De la d3monomanie des sorciers*, Paris.
- Borgeaud P., 2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris.
- Brelich A., 2007, *Il politeismo*, Massenzio M. – Alessandri A. (a cura di), Roma.

- Burke P., 2003, *Images as Evidence in Seventeenth-Century Europe*, in «Journal of the History of Ideas», 64, 2, pp. 273-296.
- Byrne P., 1989, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*, London.
- Cartari V., 1556, *Le immagini con la spositione de i dei degli antichi. Raccolte per Vincenzo Cartari*, Venezia.
- Cartari V., 1571, *Le Imagini de gli Dei de gli Antichi, nelle quali si contengono gli Idoli, Riti, ceremonie, & alter cose appartenenti alla Religione de gli Antichi*, Venezia.
- Cartari V., 1608, *Le Imagini de gli Dei de gli Antichi, del Signor Vincenzo Cartari Reggiano, novamente ristampate et ricorrette [...]*, Padova.
- Cartari V. – Pignoria L., 1615, *Le Vere e Nove Imagini De gli Dei de gli Antichi di Vincenzo Cartari Reggiano [...]*, Padova.
- Cartari V. – Pignoria L., 1626, *Seconda Novissima editione delle Imagini de gli dei delli antichi di Vincenzo Cartari Reggiano [...]*, Padova.
- Cartari V. – Pignoria L., 1647, *Imagini de gli dei delli antichi di Vincenzo Cartari Reggiano [...]*, Venezia; rist. Milano, 2004.
- Chidester D., 2014, *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*, Chicago.
- Curl J.S., 2005, *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*, London-New York.
- Díaz A., 2009, *La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena?*, in «Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas», 31, 95, pp. 5-44.
- Domenici D., 2016a, *Nuovi dati per una storia dei codici messicani della Biblioteca Apostolica Vaticana*, in «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae», XXI, pp. 341-362.
- Domenici D., 2016b, *The wandering «Leg of an Indian King». The cultural biography of a friction idiophone now in the Pignorini Museum in Rome, Italy*, in «Journal de la société des américanistes», 102, 1, pp. 79-104.
- Domenici D., *in press*, *Telling material otherness: missionary gift records of Mexican objects in Early Modern Italy*, in Horodowich E. – Markey L. (eds.), *The Discovery of the New World in Early Modern Italy: Encounters with the Americas in the 16th-17th century*, Cambridge.
- Eire C.M.N., 1986, *The War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge.
- Favaro A., 1929-1939, *Le opere complete di Galileo Galilei*, Firenze.
- Fest C., 1986, *Zemes idolum diabolicum. Surprise and Success in*

- Ethnographic Kunstkammer Research*, in «Archiv für Volkerkunde», 40, pp. 181-198.
- Feest C., 1992, *North America in the European Wunderkammer Before 1750. With a Preliminary Checklist*, in «Archiv für Volkerkunde», 46, pp. 61-109.
- Feest C., 1995, *The Collecting of American Indian Artifacts in Europe, 1493-1750*, in Kuppermann K.O. (ed.), *America in European Consciousness, 1493-1750*, Chapel Hill-London, pp. 324-360.
- Freiberg J., 1995, *In the Sign of the Cross: The Image of Constantine in the Art of Counter-Reformation Rome*, in Lavin M.A. (ed.), *Piero della Francesca and His Legacy*, Hannover-London, pp. 67-87.
- Gladigow B., 2002, *Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative*, in Krebernik M., von Oorschot J. (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster, pp. 3-20.
- Gruzinski S., 2004, *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*, Paris.
- Heikamp D., 1976, *American Objects in Italian Collections of the Renaissance and Baroque: A Survey*, in F. Chiapelli (ed.), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, Berkeley-London, vol. 1, pp. 464-467.
- Hume D., 1757, *Four dissertations. I. The natural history of religion. II. Of the passions. III. Of tragedy. IV. Of the standard of taste*, London.
- Jansen M., 1984, *El Codice Rios y Fray Pedro de los Rios*, in «Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe», 36, pp. 69-81.
- Kern M., 2016, *Pictorial Theories by Missionaries in Sixteenth-century New Spain: the Capacities of Hieroglyphs as Media in Transcultural Negotiation*, in «Art in Translation», 8, 3, pp. 1-31.
- Knowlton T. – Vail G., 2010, *Hybrid Cosmologies in Mesoamerica: A Reevaluation of the Yax Cheel Cab, a Maya World Tree*, in «Ethnohistory», 57, 4, pp. 710-739.
- Lein E., 2002, *Imagini Degli Dei Indiani. La representación de las divinidades indianas por Vincenzo Cartari*, in von Kügelgen H. (coord.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*, Madrid – Frankfurt am Main, pp. 225-258.
- MacCormack S., 1995, *Limits of Understanding. Perception of Greco-Roman and Amerindian Paganism in Early Modern Europe*, in Kuppermann K.O. (ed.), *America in European Consciousness. 1493-1750*, Chapel Hill-London, pp. 73-129.

- Maffei S., 2013, *Cartari e gli dèi del Nuovo Mondo. Il trattatello sulle Imagini de gli dei indiani di Lorenzo Pignoria*, in Maffei S. (ed.), *Vincenzo Cartari e le direzioni del mito nel Cinquecento*, Roma, pp. 61-119.
- Mason P., 1997, *The Purloined Codex*, in «Journal of the History of Collections», 9, 1, pp. 1-30.
- Mason P., 2001, *The Lives of Images*, London.
- Mignolo W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor.
- Mikulska K., 2008, *El concepto de ilhuicatl en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices*, in «Revista Española de Antropología Americana», 38, 2, pp. 151-171.
- Miller P., 2001, *Taking Paganism seriously: Anthropology and Antiquarianism in Early Seventeenth-Century Histories of Religion*, in «Archiv für Religionsgeschichte», 3, pp. 183-209.
- Momigliano A., 1950, *Ancient History and the Antiquarian*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 13, 3/4, pp. 285-315.
- Mulsow M., 2005, *Antiquarianism and Idolatry. The "Historia" of Religions in the Seventeenth Century*, in Pomata G. – Siraisi N. (eds.), *Historia, Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, pp. 181-209.
- Pignoria L., 1605, *Vetustissimae tabulae Aeneae sacris Aegyptiorum simulachris coelatae explicatio*, Venezia.
- Preus J.S., 1987, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, Atlanta.
- Quiñones Keber E., 1995a, *Collecting cultures. A Mexican Manuscript in the Vatican Library*, in Claire J. (ed.), *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America, 1450-1650*, New Haven, pp. 229-242.
- Quiñones Keber E., 1995b, *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a pictorial Aztec manuscript*, Austin.
- Rubiés J.-P., 2006, *Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 4, pp. 571-596.
- Ryan M.T., 1981, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in «Comparative Studies in Society and History», 23, 4, pp. 519-538.
- Sabbatucci D., 1988, *Politeismo*, Roma.
- Scarpi P., 2015-16, *Note e discussioni. Per avviare una riflessione su "politeismo"*, in «Civiltà e Religioni», 2, pp. 179-184.

- Schmidt F., 1985, *Naissance des polythéismes (1624-1757)*, in «Archives des sciences sociales des religions», 59, 1, pp. 77-90.
- Schmidt F., 1987, *Polytheisms: Degeneration or progress?*, in Schmidt F. (ed.), *The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography* (History & Anthropology, v. 3), London-Paris-New York, pp. 9-60.
- Schwaller J.F., 2006, *The Ilhuica of the Nahua. Is Heaven just a Place?*, in «The Americas», 62, 3, pp. 391-412.
- Seznec J., 1931, *Un essai de mythologie comparée au début du XVIIIe siècle*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 48, pp. 268-281.
- Seznec J., 1939, *La Survivance des dieux antiques*, London.
- Sheehan J., 2006, *Thinking about Idols in Early Modern Europe*, in «Journal of the History of Ideas», 67, 4, pp. 561-570.
- Smith M.S., 2008, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Tübingen.
- Strenski I., 2015, *Understanding Theories of Religion An Introduction*, Oxford.
- Stroumsa G.G., 2010, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge.
- Uehlinger C., 2007, *Visible Religion: le champ du visuel comme objet d'étude en science des religions. Réflexions préalables et perspectives nouvelles pour la reprise d'un programme de recherche*, in «Asdiwal», 2, pp. 17-39.
- Volpi C., 1992a, *Le vecchie e nuove illustrazioni delle Immagini degli Dei degli antichi di Vincenzo Cartari (1571 e 1615)*, in «Storia dell'Arte», 74, pp. 48-80.
- Volpi C., 1992b, *Lorenzo Pignoria e i suoi corrispondenti*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2, pp. 71-123.
- Volpi C., 1996, *Le immagini degli dèi di Vincenzo Cartari*, Roma.
- von Wyss-Giacosa P., 2012, *Investigating Religion Visually. On the Role and Significance of Engravings in Athanasius Kircher's Discourse on Idolatry*, in «Asdiwal», 7, pp. 119-150.
- von Wyss-Giacosa P., *in press*, *Through the Eyes of Idolatry. Lorenzo Pignoria's argument on the conformité of ethnographic objects from the West and East Indies with Egyptian idols*, in Tarantino G. – von Wyss-Giacosa P. (eds.), *Through your Eyes. The Reception of the "Religious Other" in Intercultural Exchange (16th-18th Centuries)*, Leiden.



# Cannibalismo ben temperato

## Gli indios guerrieri nelle prime cronache europee\*

Paolo Taviani

*Università dell'Aquila*

### Abstract

In the 16th century sources the image of the Indios fighting Europeans offers a very specific vision of this enemy. It was an image that had its roots in stereotypes of the past. But it had been resha-

ped into a new and original version. Solidarity between the devil and the Indios did not produce fearsome warriors. It was an image that did not have to hinder the expansion of European traffic.

### Keywords

*Indios, warriors, cannibals, furor bellicus, Conquistadores, Christian Roman Empire*

Verso la fine del 1236 l'esercito mongolo dà inizio all'invasione dell'Europa. Vengono attaccate l'Ungheria, la Bulgaria, i principati russi e l'Ucraina. Città come Mosca e Kiev subiscono saccheggi e distruzioni. Poi gli invasori si dividono in due corpi d'armata. Il primo invade la Polonia, incendia Cracovia e sconfigge un esercito composto da polacchi, crociati tedeschi e Cavalieri Teutonici (nei pressi di Lignica, il 9 aprile 1241). L'altro invade l'Ungheria, affronta e distrugge l'esercito guidato da re Bela IV (presso Muhi, l'11 aprile), conquista e incendia Pest. Nell'inverno il Danubio si ghiaccia, i mongoli lo superano: conquistano Buda, penetrano in Austria e giungono alle pendici delle Alpi; a sud conquistano Spalato e incendiano Cattaro<sup>1</sup>. Le notizie sulla calata dei mongoli si diffondono

---

\* Un primo abbozzo di questo studio, più breve e in lingua spagnola, è attualmente in corso di stampa in *Acta Classica Universitatis Debrecenensis*. Si tratta di un contributo *in progress* al progetto di ricerca ARMAAC (Procesos de aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y en la América colonial), coordinato da Francisco Marco Simón e finanziato dal Ministerio de Innovación, Economía y Competitividad spagnolo (H2014-57067P).

<sup>1</sup> Sulle conquiste mongole in Europa, vedi Saunders 1971, pp. 73-89, e Sinor 1999; in generale Morgan 1986.

rapidamente. Ispirano terrore. Suscitano l'idea che stia per compiersi la fine del mondo. Le orde dei guerrieri orientali vengono identificate con quelle di Gog e Magog, destinate a dilagare nell'imminenza del giorno del Giudizio<sup>2</sup>. Mai, prima di allora, l'Europa cristiana si era sentita a rischio come in quegli anni. In Inghilterra, nel monastero benedettino di St. Albans, Matteo Paris redige i suoi *Chronica Majora* e riporta per esteso la testimonianza di un certo Ivo di Narbona:

L'odiata plebe di Satana, l'infinito esercito dei tartari [...] dilagò; come demoni liberati dal Tartaro. [...] Sono inumani e bestiali, si direbbero mostri piuttosto che uomini. Sono assetati di sangue e lo bevono; fanno a pezzi la carne di cane e la carne umana, e la mangiano; [...] in guerra sono invincibili. [...] Non hanno leggi umane, non conoscono la clemenza; sono più truculenti di orsi e leoni. [...] Sono giunti come fulmini ai confini dei cristiani, devastanti; e compiendo non piccole stragi hanno suscitato in tutti terrore e orrore incomparabili<sup>3</sup>.

Secondo Hans-Eberhard Hilpert i passi più scandalosi e truculenti della lettera sarebbero stati aggiunti dallo stesso Paris<sup>4</sup>. Certo è che i tratti demoniaci e bestiali dei tartari – questi terribili guerrieri nemici della cristianità – vengono recepiti molto agevolmente dall'immaginario del monaco inglese. Tanto che Paris, per darne conto nel modo più esplicito possibile, disegna sul margine inferiore della pagina manoscritta una macabra scenetta: tre tartari impegnati a mangiare la carne dei vinti<sup>5</sup>. Uno macella i malcapitati a colpi d'ascia, un altro è intento ad arrostitre un intero corpo messo allo spiedo, il terzo addenta un brano di carne cruda [Fig. 1].

---

2 Bezzola 1974, in part. pp. 54-55, 128-128.

3 M. Par. *Ch. Majora*, 4. 270-277, *passim* (ed. Luard 1877). Paris riporta la lettera di un non meglio identificato «*Ivo dictus Nerbonensis*» all'arcivescovo di Bordeaux, Géraud de Malemort. In proposito vedi Saunders 1968; Bezzola 1974, pp. 82-86; Lewis 1987, pp. 283-288.

4 Hilpert 1981, pp. 160-164.

5 Per l'attribuzione del disegno, Lewis 1987, p. 441.

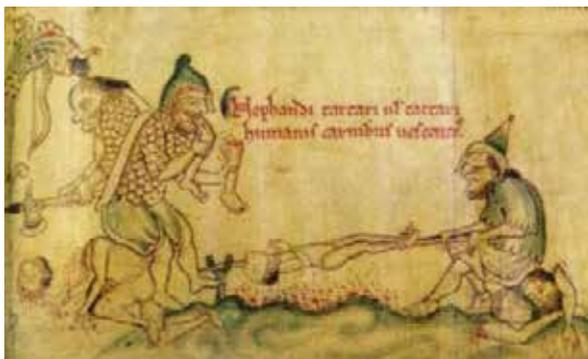


Fig. 1. Matteo Paris  
«*Nephandi Tartari  
vel Tattari humanis  
carnibus vescentes*»  
(Cambridge, Corpus  
Christi College, Ms  
26, f. 166).

Il modo in cui Matteo Paris immaginò i temibili tartari è emblematico. E penso possa essere un utile punto di riferimento per valutare il modo in cui gli europei concepirono in seguito altri guerrieri nemici, gli indios del Nuovo Mondo. Perché i tartari di Paris non sono semplicemente il frutto di una personale fantasia dell'autore, e non sono neppure l'espressione di un archetipo universale. Sono piuttosto l'immagine che i dati circostanziali – le notizie sulla calata dei mongoli – fecero affiorare sullo schermo di una matrice preesistente, secondo un modello storicamente determinato, culturalmente condiviso, ma anche dinamico e declinabile. Un modello di rappresentazione del guerriero nemico. Prima di andare oltre, occorre ripercorrere brevemente la genesi di questo modo d'immaginare.

Per farlo dobbiamo risalire all'epoca in cui l'Impero romano divenne cristiano. Cosa attivava l'imperialismo romano nelle sue prime fasi di espansione, cioè prima che divenisse cristiano? Vari fattori. Ad esempio: la necessità di difendere i confini, esercitando una qualche forma di controllo anche al di fuori di essi, nelle aree esterne ma prossime al *limes*; l'interesse dei leader a costruirsi una base di consenso nelle legioni, forze d'urto da impiegare nelle lotte per la conquista del potere; la necessità di proteggere i traffici commerciali; e ovviamente il banale desiderio di acquisire nuovi territori e ricchezze. A questi fattori se ne potrebbero certamente aggiungere altri, ma ciò che qui serve sottolineare è l'assenza di un fattore particolare: i primi passi dell'Impero romano non dipesero mai dalla volontà – o da una pretesa necessità – di civilizzare il mondo. Certo, gran parte dell'élite, e probabilmente anche gran parte dei romani in generale, riteneva che il proprio modo di vivere fosse il migliore possibile al mondo. E laddove giungeva il dominio di Roma giungevano anche i suoi modelli di vita. Ma l'imperialismo di Roma non dipese mai dall'esigenza di esportare i suoi modelli. Ciò appare evidente sia che si guardi al dibat-

tito politico del tempo, sia alle narrazioni storiografiche che seguirono da presso.

Va detto che una certa intraprendenza civilizzatrice era già comparsa nel dibattito politico degli antichi, in particolare ad Atene, durante la Guerra del Peloponneso<sup>6</sup>. Ma la Roma imperiale, da principio, è poco interessata a questa sorta di espansionismo ideologico. E soprattutto, per quanto riguarda la religione, bisogna tenere presente che a Roma, per spingere le legioni alla guerra, o per giustificare le guerre di conquista dopo che si erano compiute, nessuno fece mai appello alla volontà di diffondere il culto di Giove o di Quirino, di Giunone o di Minerva, e neppure all'esigenza di diffondere il culto dell'imperatore. Nessuno utilizzò mai un simile argomento, né in modo sincero – cioè credendo in quello che diceva – e neppure in modo opportunistico, come di solito è avvenuto in seguito. Templi romani furono fondati un po' dappertutto, nel Mondo Antico, e il culto dell'imperatore si diffuse con l'espandersi dell'Impero. Ma le legioni non combattevano *per* andare a fondare quei templi, o *per* diffondere quel culto. È un'osservazione che potrà apparire perfino un po' banale, ma come tutte le cose banali non va dimenticata.

Poi le cose cambiarono, più o meno gradualmente. Finché, nel IV secolo, con Costantino e Teodosio, si ebbe la svolta decisiva. È questo un periodo in cui coloro che vivono nell'Impero si sentono sotto assedio. L'anonimo autore latino di un trattatello sulle macchine da guerra scrive: «Innanzitutto va tenuto presente che l'*insania* di popoli che latrano tutt'intorno (*circumlatrantes*) stringe l'Impero romano in una morsa, e che da ogni lato i nostri confini sono minacciati da una barbarie *dolosa* protetta dall'ambiente naturale»<sup>7</sup>. In un contesto che poteva essere così descritto – da un osservatore dell'epoca – si realizza il processo d'integrazione tra Chiesa e Impero.

Per le comunità cristiane si trattò di una radicale torsione ideologica. Il primo cristianesimo condivideva con altri movimenti giudaici un desiderio di rivolta nei confronti del dominio di Roma, anche se lo declinava in una sorta di distaccata indifferenza. L'Impero era polvere. Tanto era irrilevante – agli occhi del Signore – che non era neppure degno di essere combattuto. Alla fine dei tempi la potenza di Roma sarebbe stata spaz-

---

6 Ne sono testimonianza alcuni celebri passi dei discorsi di Pericle, riportati da Tuciddide (in part. 2.37-41).

7 *De rebus bellicis* 6.1.

zata via. Ed era una fine che Paolo di Tarso e i suoi compagni avvertivano come imminente. Dopo il IV secolo, invece, l'Impero appare ai cristiani sotto una luce completamente diversa. Nelle imprese militari – scrive Eusebio di Cesarea – Dio e il Figlio di Dio hanno guidato gli imperatori, Costantino e suo figlio Crispo. Hanno combattuto con loro, sono stati loro *symmachoi*<sup>8</sup>. Perché ora le vittorie dell'Impero dipendono dalla volontà di Dio e rientrano nel suo disegno. Per i cristiani l'Impero diventa lo strumento attraverso cui si diffonde la buona novella e si fa pulizia dei culti delle false divinità. Scrive il neoconvertito Firmico Materno, rivolgendosi agli imperatori Costanzo e Costante:

Togliete, togliete tranquillamente gli ornamenti dai templi, o sacratissimi imperatori. Siano fusi in monete o in metalli questi dèi, e tutte le offerte siano poste sotto il vostro dominio, affinché vi tornino utili. [...] Il sommo Dio vi promette la sua misericordia e garantisce il massimo ampliamento della vostra espansione. [...] La veneranda mano di Dio non vi ha mai abbandonato, non ha mai negato il suo aiuto alle vostre fatiche. Sono state spianate le formazioni nemiche, e di fronte a voi le armi dei ribelli hanno sempre ceduto<sup>9</sup>.

Il cristianesimo imperiale tende a interpretare il messaggio evangelico in termini drastici: l'umanità è divisa in due parti, c'è chi agisce nel nome di Dio e chi si oppone. Non aveva detto il Maestro: «Chi non è con me è contro di me»?<sup>10</sup> La parte che si oppone a Dio cade inevitabilmente nella sfera d'influenza del demonio. Sul finire del IV secolo, le due parti – quella di Dio e quella di Satana – corrispondono una all'Impero, l'altra ai suoi nemici. Nemici interni ed esterni: eretici, ribelli, pagani, barbari. Si stabilisce così una concezione teologica della guerra che in qualche modo si ricollega a quella che già era presente nell'Antico Testamento – Yahweh che spiana la strada di fronte agli eserciti d'Israele – ma con l'aggiunta di una nuova tendenza alla diffusione dell'unica vera fede. Una tendenza, questa, che nella tradizione ebraica era assente, e che invece ora tende a coincidere con l'espansionismo dell'Impero romano.

Nella letteratura cristiana delle origini la guerra e le armi compaiono come elementi metaforici. C'era l'abitudine di usare metafore militari per

---

8 Eus. *HE* 10.9, in part. 10.9.4.

9 Firm. *Err.* 28.6.95-101; 29.3.45-56.

10 Mt. 12.30; Lc. 11.23.

descrivere lo scontro tra demoni e popolo di Dio. È un modello retorico che risale a Paolo di Tarso e che troviamo – ad esempio – nella *Lettera agli Efesini*:

Indossate l'armatura di Dio (*panoplia tou Theou*) per poter restare ritti di fronte alle macchinazioni del diavolo, [...] prendete l'armatura di Dio, [...] cingete i fianchi di verità, indossate la corazza di giustizia, e calzate la prontezza all'annuncio di pace, sempre sostenendo lo scudo della fede, con cui potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello spirito, cioè la parola di Dio<sup>11</sup>.

Le armi del *miles Christi* a cui pensava Paolo di Tarso erano armi solo in senso metaforico. In principio nessuno, tra i cristiani, incitava a usare armi vere e proprie nel nome di Dio. Poi, però, dopo Costantino e Teodosio, uso delle armi e preghiera cristiana cominciano a legarsi in una corrispondenza biunivoca, che va ben oltre l'originaria combinazione metaforica. Un'epistola di Agostino d'Ipbona espone questa corrispondenza in modo esaustivo e asciutto, come fosse una formula matematica. Nel rispondere all'amico Bonifacio – un generale che gli ha chiesto lumi sulla compatibilità tra fede cristiana e mestiere delle armi – Agostino scioglie ogni dubbio scrivendo: «Altri, così, pregando per voi, combattono contro nemici invisibili, e voi, combattendo per loro, v'impegnate contro i barbari visibili»<sup>12</sup>. L'Impero cristiano si difende e si diffonde orando e pugnando. Alla spirituale, metaforica, *arma della preghiera* adesso si affianca un'assai più concreta *preghiera delle armi*. I nemici invisibili sono i demoni. Tra barbari e demoni c'è solo una differenza di visibilità. La possessione demoniaca del guerriero nemico diventa una realtà implicita, perfino ovvia, perché i guerrieri nemici dell'Impero cristiano sono *milites diabuli*.

Nella cultura romana antica alla *disciplina* del legionario poteva eventualmente opporsi – in senso negativo – la *ferocia*. Una *ferocia* da intendersi come un carattere individuale, quasi naturale, come un coraggio in eccesso, un eccesso di *virtus*. Ora, invece – vale a dire dopo il IV secolo – il contrasto tra *disciplina* e *ferocia* viene superato da un contrasto

---

11 Ef. 6.10-17; v. anche Rm. 13.12; 1Cor. 10.4; 2Cor. 6.7.

12 «*Alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos; vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros*» (Ago. Ep. 189.5.17-19).

diverso, che si inserisce nella nuova concezione teologica della guerra, cioè appunto quello tra *milites Christi* e *milites diabuli*. Questo modo di concepire i conflitti s'inserì bene nell'ideologia imperiale e cristiana. Ma risultò efficace e durevole nel tempo anche per un altro motivo: serviva a sopportare meglio il peso delle sconfitte militari. In caso di sconfitta riduceva il rischio di perdere la fiducia nella vittoria finale. Se teniamo presente la dialettica demartiniana di crisi culturale e dispositivi di riscatto, potremmo dire che la figura del guerriero-demonio divenne il perno di un dispositivo di riscatto preventivo<sup>13</sup>. Potenziati da forze sataniche, i *milites diabuli* possono sferrare colpi terribili, possono anche vincere qualche battaglia, ma la vittoria finale sarà comunque dei *milites Christi*, perché questa è la volontà di Dio. Non casualmente, infatti, nel corso dei secoli successivi, l'immagine del guerriero-demonio apparve tanto più vivida quanto più grave se ne avvertì la minaccia. Come, ad esempio, in occasione delle invasioni mongole, al tempo di Matteo Paris.

Preso atto di queste premesse storico-culturali, passiamo a considerare i guerrieri indigeni americani, o meglio, passiamo a considerare i tratti con cui vennero rappresentati nelle relazioni europee degli anni della Conquista. Si tratterà di una ricognizione sicuramente passibile di ulteriori approfondimenti e verifiche, ma che comunque trova la sua ragion d'essere proprio nelle premesse da cui prende l'avvio, cioè nel quadro di una prospettiva comparativa. Quale ruolo giocò lo stereotipo del guerriero-demonio nella costruzione dell'immagine dei guerrieri amerindi?

La prima descrizione degli indios resa pubblica è quella contenuta nella celebre *Lettera a Sant'angel*, scritta da Cristoforo Colombo. Al principio di marzo del 1493, appena approdato a Lisbona dopo il primo viaggio transoceanico, l'Ammiraglio affida la lettera a un corriere affinché sia portata alla corte dei Re Cattolici, a Barcellona, per dare notizia del suo ritorno e delle sue scoperte<sup>14</sup>. Degli indigeni che ha incontrato Colombo scrive che «non hanno ferro, né acciaio, né armi, e non sono adatti ad esse, non perché non siano ben fatti e di buona statura, ma perché sono

---

13 De Martino 1954, pp. 18-19; in proposito vedi anche Taviani 2012, pp. 43-46.

14 Pubblicata in castigliano, il 1° aprile del 1493, a Barcellona; poi in latino, a Roma, nel maggio e in tre successive edizioni dello stesso anno, tradotta da Leandro del Cosco e dedicata ad altro destinatario, Gabriele Sánchez, anche lui della corte di Spagna; sei ulteriori edizioni entro l'anno successivo, a Parigi, Basilea e Anversa; Giuliano Dati ne fa un poemetto in italiano che vede tre edizioni, una a Roma e due a Firenze, sempre nel 1493 (Varela 1988, pp. 63-69).

timorosi che è una meraviglia». Come armi usano soltanto delle canne, in cima alle quali innestano un legnetto aguzzo, ma «non osano usarle», piuttosto preferiscono fuggire, come è successo ogni volta che hanno incontrato i nuovi arrivati, anche quando loro, gli indios, erano tanti e gli spagnoli appena due o tre. Lui – Colombo – ha deciso di lasciare in una di quelle isole una guarnigione, presso un fortino (la Navidad), ed è sicuro che non ci saranno problemi, perché il re del posto gli ha dimostrato una grande amicizia. E se anche cambiasse idea e volesse attaccare la guarnigione, non saprebbe come fare, perché né quel re né i suoi uomini «conoscono le armi, e vanno nudi, e sono i più timorosi che esistono al mondo». E quelli della guarnigione, se volessero, potrebbero distruggere l'intera isola. Aggiunge inoltre, l'Ammiraglio, di non aver incontrato uomini mostruosi e di non averne avuto notizia, salvo che di quelli che abitano una certa isola Quaris (Carib): gente che in tutte le altre isole giudicano «feroce, perché mangia carne umana». Si dice che abbiano molte canoe con cui fanno scorrerie, rubano e prendono quello che possono, armati di archi, frecce e delle solite canne con il legnetto aguzzo, perché neppure loro conoscono il ferro. Ma Colombo è convinto che non siano affatto più temibili di quelli che lui ha incontrato di persona, e che in realtà siano feroci solo in relazione agli altri, che però sono davvero troppo codardi («son ferozes entre estos otros pueblos que son en demasiado grado covardes»)<sup>15</sup>.

Una dozzina di anni dopo, ad Augusta (Augsburg), viene pubblicata in forma di opuscolo la famosa relazione sul *Mundus Novus*, che si presenta come una lettera di Amerigo Vespucci a Lorenzo di Pier Francesco de' Medici. Rivela ai lettori europei che le terre recentemente scoperte al di là dell'Atlantico sono appunto una nuova porzione di mondo, prima di allora del tutto sconosciuta. La prima diffusione dell'opuscolo è sponsorizzata da un gruppo d'imprenditori italiani (residenti a Lisbona) e tedeschi, guidati dal potente Bartolomeo Marchionni<sup>16</sup>. L'obiettivo è quello di

---

15 Colombo 1493, pp. 310-318, *passim*. Le osservazioni dirette di Colombo riguardano prevalentemente i Taíno di Hispaniola.

16 Tradotta in latino, a Lisbona, probabilmente da Giuliano del Giocondo, «rimaneggiata e ritoccata», la lettera viene pubblicata nel 1504 e nel giro di due anni si diffonde in una dozzina di edizioni, a Norimberga, Rostock, Colonia, Strasburgo, Anversa, Parigi, Venezia, Roma; a seguire altre dodici edizioni nella traduzione tedesca, poi una edizione in fiammingo e subito dopo in italiano (1507); circa sessanta edizioni entro il 1530 (Luzzana Caraci 1999, pp. 65, 72, 359; Descendre 2010, pp. 680-681, 685 per ulteriore biblio-

promuovere e motivare una società di finanziatori per una nuova impresa navale verso le Indie<sup>17</sup>. Il testo è costituito da un elaborato intreccio di notizie di prima e di seconda mano<sup>18</sup>. Vi si legge che i popoli del nuovo mondo «si combattono tra loro, senza arte né ordine». Gli anziani tengono delle concioni per istigare i giovani a battersi, e loro «crudelmente» si ammazzano. Dopodiché, quelli che sono presi prigionieri, se li mangiano. E non solo i prigionieri, perché lì la carne umana è un cibo comune, e può capitare che uno mangi perfino i suoi figli o la moglie. Lo stesso Vespucci ha conosciuto un tale che si vantava di aver mangiato trecento corpi umani, e ha visto «la carne umana appesa a salare, nelle case, come da noi si usa appendere il lardo e la carne di maiale». Loro si stupiscono molto che noi non la si mangi, «perché, dicono, è molto saporida. Le loro armi sono archi e frecce, e quando si accingono alla battaglia non coprono nessuna parte dei loro corpi, per proteggersi, cosicché in questo sono simili a bestie (*adeo sunt et in hoc bestiis similes*)»<sup>19</sup>.

Il cannibalismo degli indios prende corpo nell'immaginario europeo, ma non gli corrisponde la raffigurazione di una minaccia violenta. Gli indios ignorano il ferro, sono armati di archi, frecce e canne, non conoscono l'arte della guerra, combattono in modo disordinato, non pensano neppure a proteggersi. Sebbene le loro abitudini siano depravate («pravi mores», Vespucci) e facciano «crudelmente» uccidere tra loro i giovani, e possano perfino apparire «feroci», non sembrano proprio guerrieri da temere. E di strapotenza guerresca dovuta a forze sataniche neppure l'ombra. Vale la pena di osservare che in entrambi i testi l'ingenuità degli indios – molto prossima alla bestialità – si manifesta tanto in ambito bellico quanto in ambito economico. Colombo afferma che in cambio di cose da nulla (un coccio rotto, un pezzo di vetro, uno scampolo di merletto ecc.) sono felici di dare cose preziose, perfino pepite d'oro: «danno

---

grafia). Su Marchionni e sull'intreccio dei suoi affari con le spedizioni geografiche, vedi Guidi Bruscoli 2014, pp. 105-108, 143-144.

17 È la spedizione che salpa da Lisbona nel 1505, comandata da Francisco de Almeida, finanziata, tra gli altri, dai Fugger e dai Welser; quest'ultimi avevano base proprio ad Augusta (in proposito vedi Luzzana Caraci 1999, pp. 72-75; 2007, pp. 76-82).

18 «La descrizione dell'umanità americana del *Mundus Novus* fa tesoro delle esperienze precedenti, raccoglie e unifica le impressioni di Colombo, di Cabral e dei loro compagni» (Luzzana Caraci 1999, p. 71), e include osservazioni relative ai Tupinanmbá del Brasile. I dettagli sul cannibalismo si trovavano già in Chanca (1494, p. 20).

19 Vespucci 1504, pp. 310-311.

quel che hanno, come bestie»<sup>20</sup>. Nel *Mundus Novus* è scritto che non hanno mercati e non conoscono il commercio<sup>21</sup>. È palese l'entusiasmo pubblicitario di entrambe queste "lettere". Colombo si rivolge soprattutto ai Re Cattolici, Marchionni ai potentati economici del nord Europa, ma l'obiettivo è lo stesso: persuadere gli interlocutori che investire nelle spedizioni transoceaniche è un ottimo affare.

Le relazioni sui primi scontri tra indigeni ed europei non producono un'impressione troppo diversa da quella delle prime descrizioni. Gli indios sono relativamente pericolosi per le loro frecce, dalle quali però è facile proteggersi, se si è dotati degli scudi forniti dalla tecnologia occidentale. In qualche occasione vi sono indigeni che possono anche apparire meno codardi del solito e che meritano perfino di essere stimati per la loro audacia («*mucha osadía*»)<sup>22</sup>. Ma basta qualche colpo di bombarda o lo sguainar di spade per sgominarli. Nel più ampio scontro tra quelli narrati da Vespucci, cinquantasette europei mettono in fuga centinaia di guerrieri nemici, ne uccidono molti e ne catturano duecentocinquanta, contando tra i propri solo una vittima e una ventina di feriti<sup>23</sup>. Non è difficile tenere a bada gli indios, anche quando sono ostili e combattono. Tuttavia possono riservare delle insidiose sorprese. In proposito è emblematico un altro episodio, anch'esso narrato da Vespucci. Nell'agosto del 1501 si trovava a far parte di una spedizione al di là dell'Oceano. Giunti presso una «*terra nuova*», i Cristiani gettano l'ancora e cercano di prendere contatto con la gente del posto, che appare piuttosto diffidente. A un certo punto:

gli uomini della terra mandarono delle lor donne a parlar con noi. E visto non si assicuravano, accordammo di mandare a loro un uomo de' nostri, che fu un giovane che molto faceva lo sforzato [il gradasso]; e noi, per assicurarle migliore, entrammo nelli battelli, e lui si fu per le donne, e come giunse a loro, gli feciono un gran cerchio intorno: toccandolo e mirandolo, si meravigliavano. E stando in questo, vedemmo venire una donna del monte, e traeva una gran palo nella mano; e come giunse donde stava el nostro cristiano, li

---

20 Colombo 1493, pp. 312.

21 Vespucci 1504, p. 310.

22 Chanca 1494, pp. 24-26.

23 Vespucci 1505, pp. 350-351, v. anche pp. 339-340. I duecentocinquanta prigionieri sarebbero poi stati venduti come schiavi a Cadice.

venne per a drieto e, alzato el bastone, gli dette tam grande el colpo che lo distese morto in terra. E in un sùbito le altre donne lo presono pe' piedi e lo strascinarono verso el monte.

D'improvviso cala sulla riva una torma d'indigeni a scoccare nugoli di frecce. Gli europei sono costretti a riparare nei battelli, da dove sparano quattro colpi di bombarda. I nemici fuggono sul monte, «adonde stavano già le donne facendo pezzi del cristiano, e, ad un gran fuoco che avevon fatto, lo stavano arrostando a vista nostra, mostrandoci molti pezzi e mangiandoseli»<sup>24</sup>.

È noto che l'attendibilità di Vespucci abbia sofferto e soffra di una certa difficoltà nell'essere accreditata, per lo meno in ambito storiografico; il che vale in particolare per questo episodio. Ma qui la cosa è irrilevante. Conta piuttosto il fatto che fu proprio questo l'episodio che destò più scalpore tra i lettori europei dell'epoca, contribuendo «in maniera determinante alla fortuna della *Lettera*»<sup>25</sup>. Divenne anche oggetto di una delle prime raffigurazioni del cannibalismo amerindiano, in un'incisione su legno stampata per l'edizione tedesca dell'opuscolo [Fig. 2]<sup>26</sup>. Con parole e figure, era la prima volta che si offriva al pubblico europeo il caso di un soldato cristiano ucciso, fatto a pezzi e mangiato dai cannibali del Nuovo Mondo. Non mi pare irrilevante il fatto che a ucciderlo non sia rappresentato un guerriero nemico, più o meno coraggioso, o astuto, o indemoniato, ma il colpo a tradimento di una donna.

Anche nelle fonti degli anni successivi, quando la conoscenza degli indios diviene meno superficiale e la Conquista è ormai avviata, talune costanti sembrano permanere. Uno dei testi più apprezzabili è la relazione di Alvar Núñez Cabeza de Vaca, che risale al 1542. In due successivi paragrafi (xxiv-xxv), Núñez tratta del combattimento e della guerra degli indios: «per soddisfare la naturale curiosità verso gli altrui costumi», scrive, ma anche per «far sapere a chi s'imbatterà in loro quanto coraggio e scaltrezza adoperino contro i nemici». Descrive la loro abilità tattica nel mimetizzarsi e nel muoversi con grande rapidità. Il tratto più negativo, tra quelli che segnala, è una certa propensione a «tendersi agguati per

---

24 Vespucci 1505, pp. 370-371; l'episodio è inserito nella relazione sul "terzo viaggio" di Vespucci.

25 Luzzana Caraci 1999, p. 90; 2007, pp. 82-90.

26 Vespucci 1509, p. 7, in Ferro 1991, p. 317: xilografia, dimensioni cm. 13,5 x 19,5. Vedi in proposito Milbrath 1989, pp. 190-191, e Chicangana-Bayona 2010, pp. 49-52.



Fig. 2. Anonimo (in Vespucci, *Diss büchlin saget...*, Strassburg: Johannes Grüniger, 1509).

inimicizie personali, o per l'appartenenza a diversi lignaggi, e a tormentare i propri nemici con crudeltà disumane». Ma Núñez descrive anche come gli indios sappiano risolvere pacificamente le contese interne alla comunità, trovando il modo di far «smaltire la rabbia» dei contendenti. E per ciò che riguarda le tecniche di combattimento, a un certo punto scrive: «In genere queste tribù bellicose sono così abili nel difendersi dagli attacchi dei loro nemici, che sembra quasi siano state addestrate in Italia all'uso delle armi»<sup>27</sup>.

Coraggio, scaltrezza, abilità: di guerrieri indemoniati non c'è neppure l'ombra. Ciò potrebbe dipendere dalla particolarità della fonte. Núñez si sente di appartenere alla parte giusta, alla parte di Dio, ma il suo modo di vedere gli indios è molto particolare. Ad esempio, gli capita di accennare a casi di antropofagia, ma si tratta di antropofagia di sussistenza

<sup>27</sup> Nunez 1542, pp. 83-86.

ed è praticata dagli europei: da «cristiani» affamati, non dagli indios<sup>28</sup>. Arriva perfino a escludere che gli indios compiano sacrifici e celebrino l'idolatria<sup>29</sup>. Núñez ha vissuto per anni con gli indigeni della Florida e in qualche modo si è integrato nelle loro comunità. Si direbbe che ciò abbia ridotto drasticamente il peso di certi stereotipi. Più di ogni altro europeo della sua epoca, Núñez sembra aver acquisito la giusta distanza da cui osservare l'altro. Per questo la sua testimonianza è preziosa in linea generale, ma lo è molto meno per un'indagine che per oggetto ha proprio uno stereotipo.

Núñez non vuole stupire i lettori, non mira a crearsi un uditorio. Ben diverso il caso di Hans Staden. La sua *Warhaftig Historia* (*Veridica storia*) è tutta incentrata sul cannibalismo rituale dei selvaggi americani. È un trionfo dello stereotipo. Ed è interessante osservare come Staden riempia il suo libro di riferimenti a Dio. Nomina Dio di continuo, molto più spesso di Núñez<sup>30</sup>. Staden non solo si sente di appartenere alla parte giusta. Lui mostra di avere una confidenza molto speciale con Dio, sembra quasi un agente di Dio in terra. È un soldato e un marinaio, ma il suo libro sembra un testo agiografico, una paradossale agiografia di se stesso. La critica ha rivelato che ciò potrebbe essere dipeso anche dal desiderio di soddisfare le aspettative del dedicatario del libro e di colui che ne promosse la pubblicazione<sup>31</sup>. Certo, questi sono aspetti collaterali che possono aver influenzato molto l'impostazione dell'opera, ma che tuttavia non ne diminuiscono il valore, almeno dal nostro punto di vista. L'oggetto di questa ricognizione – vale la pena ribadirlo – non sono le usanze degli indios, ma il modo in cui vennero rappresentate e offerte all'immaginario degli europei.

Staden descrive alcune scene di combattimento dei tupinamba e anche lui dedica un apposito paragrafo tematico alle loro armi<sup>32</sup>. Però neppure

---

28 Nunez 1542, p. 61.

29 Nunez 1542, p. 122.

30 Nunez 1542, pp. 4, 47, 124; Staden 1557, pp. 57, 67, 71, 106-107, 121, 124-125, 131, 139-140, 148-149, 152-155, 158-161, 163-164.

31 Rispettivamente Filippo I detto il Magnanimo, langravio dell'Assia, e Johann Eichmann (ellenizzato: Dryander), medico, astrologo e matematico; in prop. vedi Guadagnin 1970, pp. 40-42.

32 Staden 1557, pp. 77-79, 100-101, 120-121, 142-146, 196 (interessante l'uso del fumo pepato).

dalle sue pagine emergono guerrieri indemoniati. Gli indios in combattimento sono rapidissimi, sono ottimi arcieri, al momento dell'attacco lanciano urla in continuazione e magari minacciano di mangiare i nemici. A un certo punto lui stesso, Staden, si fa dare arco e frecce e combatte con loro, *come* loro: «gridai e scoccai frecce alla loro maniera, come meglio potei»<sup>33</sup>. Non è il modo di fare la guerra che differenzia radicalmente Staden dai selvaggi. È il cannibalismo. E il cannibalismo dei Tupinamba, per come lo presenta Staden, è parte essenziale di certe loro elaborate cerimonie. Non dipende da un'insaziabile sete di sangue. Combattimento e cannibalismo non sono connessi in modo diretto. I Tupinamba di Staden non sono truculenti come orsi e leoni. Combattono e fanno prigionieri per poter fare festa. Feste nel corso delle quali uccidono ritualmente i prigionieri, li mangiano, e intanto s'inebriano con il *cauim*<sup>34</sup>. È grosso modo ciò che aveva già scritto Diego Alvarez Chanca, il medico delle missioni colombiane, in una delle primissime testimonianze sul cannibalismo dei pessimi Caribi: poiché stimano che la carne dei ragazzi e delle donne non sia buona da mangiare, quando catturano dei giovinetti li fanno crescere finché non diventano uomini, «e dopo, *quando vogliono fare festa*, li uccidono e li mangiano»<sup>35</sup>.

Un autore assai più istituzionale di Staden fu Gonzalo Fernández de Oviedo, Cronista oficial de las Indias. La critica recente ha messo in luce un certa mutevolezza della sua disposizione verso gli indigeni americani, influenzata dal susseguirsi degli eventi e anche dagli sviluppi della legislazione spagnola. È ammissibile che non lo si possa definire semplicemente un “nemico degli indios”. Tuttavia, mi pare innegabile che per lui il legame tra gli indios e il demanio fosse un dato di fatto, e che in molti casi – se non proprio sempre – fosse una condizione rimediabile solo con la loro eliminazione. Una delle sue sentenze più famose – relativa agli indios di Hispaniola (il luogo americano dove visse più a lungo) – è quella che istituisce un istruttivo parallelo tra la polvere da sparo, impiegata per tirare sui nativi infedeli, e l'incenso bruciato per onorare Dio: è un corollario concreto e aggiornato, forse anche un po' estremo, della formula agostiniana che abbiamo visto sopra<sup>36</sup>. Eppure, scorrendo le sue

33 Staden 1557, p. 121.

34 *Kawi*, o *kawawi*: una bevanda fermentata a base di mais, inebriante.

35 Chanca 1494, p. 22, corsivo aggiunto.

36 Oviedo 1549, p. 139. Cf. *supra*, p. 76.

pagine, vediamo che questo carattere demoniaco non si lega tanto al bellicismo dei nativi americani, quanto piuttosto ad altre loro «abominable costumbres»: soprattutto l'idolatria, l'antropofagia, e i comportamenti sessuali, tutti elementi che spesso s'intrecciano proprio nella celebrazione delle feste<sup>37</sup>. Oviedo stigmatizza anche la bellicosità degli indios – in particolare quella degli arcieri caribi<sup>38</sup> – ma non è questo l'argomento forte della demonizzazione. Non è nella propensione al combattimento, o nel modo di combattere, che si manifestano gli aspetti demoniaci degli indios. Piuttosto, la loro bellicosità appare come un fattore ulteriore, più o meno incisivo a seconda dei casi (esistono perfino indios pacifici!), anche se, ovviamente, si tratta di un fattore da valutare con attenzione, quando si devono decidere le soluzioni da adottare.

Un passo di Oviedo mi pare contenga un dettaglio interessante. È tratto dal proemio al v libro de la *Historia general y natural de las Indias*:

Estos indios (por la mayor parte de ellos) es nación muy desviada de querer entender la fé católica; y es machacar hierro frío pensar que han de ser cristianos, sino con mucho discurso de tiempo, y assí se les ha parescido en las capas (ó mejor diçiendo) en las cabezas: porque capas no las traían, ni tampoco tienen las cabeças como otras gentes; sino de tan resçios é gruesos cascos, que el principal aviso que los crispianos tienen, quando con ellos pelean o vienen a las manos, es no darle cuchilladas en la cabeça, porque se rompen las espadas. Y assí como tienen el casco grueso, assí tienen el entendimiento bestial y mal inclinado<sup>39</sup>.

L'abile *historiador* fa sfoggio di metafore, metonimie e iperboli<sup>40</sup> – che mi dissuadono dal tentare una traduzione – per arrivare infine al punto essenziale, detto in chiaro: «el entendimiento bestial» degli indios. Per quanto ne so, quello della “testa dura”, difficilmente penetrabile dalla fede cristiana, è un topos che nella letteratura delle colonizzazioni era già ricorso in almeno un'altra occasione, quando a essere rappresentati con la *dura cervix* erano stati gli Irlandesi, sul finire del XII secolo, nelle

37 Oviedo 1549, pp. 124-140.

38 Oviedo 1549, pp. 31-35.

39 Oviedo 1549, pp. 124-125.

40 *Machacar hierro frío; capas e cascos per cabezas; las espadas che se rompen nel darle en la cabeça degli indios.*

parole di Giraldo Cambrense, intellettuale organico alla corona inglese<sup>41</sup>. Ma Oviedo non si limita a usare la metafora: la mette in scena, e per farlo descrive un combattimento. Trovo significativo il ruolo attribuito agli indios: un ruolo del tutto passivo. Problematico solo per il fatto che essi hanno un cranio *naturalmente* duro e resistente. Nel nuovo mondo la solidarietà con il demonio non produce guerrieri insidiosi, minacciosi, ma individui ottusi e naturalmente resistenti all'unica vera fede.

Lo stereotipo del guerriero-demonio sembra incidere poco nelle relazioni europee sugli indios. In effetti ciò potrebbe dipendere da una ragione molto semplice, cioè che l'Europa cristiana non si sentì mai veramente minacciata da loro. Tuttavia, occasioni in cui i coloni europei si sentirono direttamente minacciati dagli indigeni certo non mancarono. Abbiamo già visto sopra quello narrato da Vespucci<sup>42</sup>. Sarà utile vederne ancora almeno un paio.

Pietro Martire d'Anghiera, membro del Real y Supremo Consejo de Indias, cercò di mantenere una posizione mediana tra "nemici" e "difensori" degli indios. In una delle sue lettere a Francesco Sforza, del 1524, dopo aver segnalato vari comportamenti riprovevoli dei Conquistadores, e volendo in qualche modo riequilibrare la bilancia per giustificare il rifiuto istituzionale di concedere la libertà agli indios, riporta un episodio avvenuto nella regione del Chiribichí (nell'entroterra del Golfo de Praia)<sup>43</sup>. I Domenicani vi avevano costruito un convento e si erano dedicati, «con mille fatiche e disagi», ad allevare e istruire i figli dei notabili indigeni. Erano riusciti a educarne la maggior parte, tanto che quei giovani avevano imparato a servire perfettamente la messa e a parlare lo Spagnolo (letteralmente in quest'ordine). Finché un giorno – «Senti che azione orrenda!», scrive l'autore – due di loro, superata l'infanzia e divenuti ragazzi, proprio due di quelli che i Domenicani «pensavano di aver convertito dalla *natura ferina* dei loro antenati» ai dogmi di Cristo e a modi umani, «trovano un riparo dove fuggire, alla maniera dei lupi (*more luporum*) e, assunto di nuovo l'aspetto di un tempo (*vetere pelle resumpta*), ripresero le usanze malvagie delle loro origini». Radunarono parecchi uomini armati dai territori vicini, si misero al loro comando e diedero l'assalto al convento, proprio quello dove erano stati educati

41 G. Cambr. *Top. Hib.* 2. 5 (ed. Dimock 1867, p. 83).

42 *Supra*, pp. 80-81.

43 Anghiera 1524, pp. 776 (la lettera potrebbe anche essere del '25).

con amore paterno (*paterna charitate*). Lo espugnarono, lo distrussero, e trucidarono tutti, educatori e inservienti. Questo episodio, secondo Anghiera, corrisponde al più grave dei motivi (*particularis horrida causa*) che giustificano il rifiuto di concedere la libertà agli indios. Non solo «quei barbari sono capaci di tramare la morte dei Cristiani», ma sono capaci di farlo anche dopo essere stati educati cristianamente e con amore paterno. Ciò che i coloni europei temono di più non è l'iniziativa propriamente bellica degli indios. Ciò che temono davvero è di allevare serpi in seno. Temono i rigurgiti della *natura ferina*. E tanto più è avvertita la minaccia, tanto più traspare lo stereotipo, che però, anche qui, viene trattenuto, sfumato, richiamato per allusione. Anghiera non rappresenta i due ragazzi come guerrieri indemoniati, ma ci manca molto poco. Non sono come orsi o leoni assetati di sangue, ma agiscono *more luporum*.

I fatti di Chiribichí non colpirono solo la sensibilità personale di Anghiera. Ebbero un seguito a livello istituzionale. Alcuni dei monaci avevano scampato la morte, perché al momento dell'assalto si trovavano lontano dal monastero. In seguito presentarono un resoconto al Consejo de Indias, per bocca di uno di loro, Tomas Ortiz. Anghiera, che era presente alla riunione, riporta alla lettera quel resoconto (in spagnolo, «affinché nessuno mi accusi di aver cambiato qualcosa nella traduzione»). È un testo molto citato. In passato perché offriva un affresco compiuto all'immaginario collettivo europeo, in tempi più recenti perché sembra raccogliere tutti i peggiori ingredienti del razzismo.

Queste sono le caratteristiche degli indios, per cui essi non meritano libertà. Sulla terra ferma mangiano carne umana, sono sodomiti più di ogni altra gente, tra loro non vige alcuna giustizia, vanno nudi e non conoscono amore né vergogna; sono sciocchi e avventati, osservano la verità solo se a loro vantaggio, sono incostanti, non sanno che cosa sia il Consiglio, sono molto ingrati e amici del nuovo. Si vantano di ubriacarsi, poiché hanno vini ricavati da erbe, frutti e cereali diversi, come birra e sidro, anche fumando altre erbe che inebriano, e mangiandole. Sono bestiali e si vantano di avere vizi abominevoli. Nessuna obbedienza né cortesia hanno i ragazzi verso i vecchi, né i figli verso i padri. Non si capacitano della dottrina né dei castighi: sono traditori, crudeli e vendicativi, non perdonano mai e sono molto nemici della religione. Sono pigri, ladri, pensano solo a cose terrene e futili, non si curano della fede né dell'ordine. I mariti non sono leali con le mogli né le mogli con i mariti. Sono stregoni, indovini (*echizeros y augureros*) e codardi come le lepri. Sono sporchi, mangiano pidocchi, ragni e vermi crudi, dovunque li trovino;

non hanno né arti né modi da uomini. Quando hanno appreso le cose della fede, dicono che riguardano la Castiglia, che per loro non contano nulla e che non desiderano cambiare le loro abitudini. Sono senza barba e se a qualcuno nascono dei peli, glieli strappano [*sic.*]. Con gli infermi non usano alcuna pietà: se il malato è grave, anche se è un loro parente o un vicino, l'abbandonano, oppure lo portano sui monti a morire: gli lasciano vicino un po' di pane e acqua e se ne vanno. Quanto più crescono, diventano peggiori: fino a dieci o dodici anni sembrano svilupparsi con una certa educazione e virtù, ma poi, col passare del tempo, tornano ad essere come bestie brute. Infine, dico che Dio non ha mai creato uomini tanto ostinati nei loro vizi e nella loro bestialità, senza alcuna dose di bontà o civiltà<sup>44</sup>.

La lunga citazione si conclude con un'affermazione sarcastica, forse involontariamente sarcastica: «Lo abbiamo visto con i nostri occhi, [gli indios] sono stolti come asini e *non tengono in alcuna considerazione l'uccidersi*». A parte questo, è interessante notare che in tutto il resoconto non c'è un solo riferimento alla violenza organizzata, alla guerra o al combattimento. L'unico minimale accenno a situazioni di scontro è il seguente: gli indios sono «covardes como liebres». Nel resoconto ufficiale, citato alla lettera, i lupi diventano lepri. O eventualmente asini.

Ci fu un'altra circostanza, direi la più famosa, in cui i Conquistadores si trovarono in una situazione critica. Mi riferisco alle giornate che precedettero e seguirono la Noche Triste, tra il giugno e il luglio del 1520. Gli spagnoli e i loro alleati, i Tlaxcaltechi, tutti al comando di Cortés, prima subiscono l'assedio dei ribelli, a Tenochtitlán, poi sono costretti ad abbandonare rovinosamente la città, e a fuggire per sette giorni prima di riuscire a sganciarsi dall'inseguimento nemico. Nella relazione dei fatti che lui stesso inviò a Carlo V, Cortés indica la causa di quella provvisoria disfatta: l'enorme disparità di numero tra le parti<sup>45</sup>. A proposito dei nemici, Cortés ricorda che lanciavano «alaridos», o che attaccavano «gritando», ma combattevano «reciamente», «valientemente» e «fuertemente»<sup>46</sup>. E questo è tutto. Sarà che Cortés era uno capace di comprendere, prima di prendere e distruggere, come scrive Todorov<sup>47</sup>. Però, anche il cronista della spedi-

44 Anghiera 1524, p. 778.

45 Cortés 1520, pp. 136-137, 141, 149.

46 Cortés 1520 (orig.), pp. 156, 159, 165-166.

47 Todorov 1982, pp. 155-161.

zione, Bernal Diaz del Castillo, ricorda le vicende più o meno allo stesso modo: il problema era il numero dei nemici<sup>48</sup>. Ma aggiunge un dettaglio. Durante l'assedio, quando i ribelli gridavano minacce, dicevano «che dovevano sacrificare ai loro dèi» la carne e il sangue dei nemici, e dovevano «fare festa» con scorpacciate delle loro gambe e braccia<sup>49</sup>. Il problema, con gli indios, è questo loro strano modo di fare festa: anche Diaz concorda su questo punto. Per il resto, per quanto riguarda la maniera di combattere, le valutazioni del cronista non si discostano da quelle del comandante. Una sola volta Diaz usa la metafora dei «leones», ma la riferisce ai guerrieri tlaxcala, alleati degli spagnoli, e la usa come un encomio.

Prima di andare a concludere sarà utile dare uno sguardo anche alle testimonianze del Difensore degli indios. La posizione di Las Casas è ben nota. Secondo lui non sono gli indigeni americani a essere solidali con Satana, ma i Conquistadores. Ad esempio, a proposito di quelli che si insediavano nel Nuevo Reino de Granada<sup>50</sup>, Las Casas scrive: «Molti uomini iniqui e crudeli, che lì giunsero da ogni dove, erano famosi macellai e spargitori di sangue umano», capaci di «opere indemoniate»<sup>51</sup>. Quando attaccano gli indios, gli spagnoli sono «tigri e leoni» che si avventano su «agnelli mansueti»; in generale sono «diavoli», e «i diavoli dell'inferno» non sono peggio di loro<sup>52</sup>. Nella terza parte de la *Historia de las Indias*, sta un passo ancora più interessante. Las Casas racconta la strage di Coanao, di cui fu testimone diretto. Un drappello di un centinaio di spagnoli, giunti presso un villaggio, vollero testare le lame delle spade, che avevano affilato poche ore prima. «Ad un tratto uno Spagnolo, del quale c'è da credere che fosse investito dal diavolo (*en quien se creyó que le revistió el diablo*), sguainò la spada, e subito tutti e cento sguainano la loro e cominciano a infilzare e sbudellare e uccidere uomini e donne, bambini e anziani»<sup>53</sup>. Lo stereotipo del guerriero indemoniato qui appare

---

48 Diaz del Castillo 1520, pp. 385-399, *passim*.

49 «[...] habían de sacrificar a sus dioses nuestros corazones y sangre, y con la pierna y brazos que bien tendrían para hacer hartazgas y fiestas», Diaz del Castillo 1520, p. 387.

50 Grosso modo Venezuela e Colombia di oggi.

51 Las Casas 1552, p. 214 (il primo manoscritto dell'opera è datato 1542). L'aggettivo «iniquos» si direbbe un intenzionale rimando all'iniquo annunciato da Paolo di Tarso, in 2Ts 2. 8-9, «la cui venuta avverrà nella potenza di Satana».

52 Las Casas 1552, p. 222, 228.

53 Las Casas 1561, pp. 113-114.

in modo del tutto evidente, quasi esplicito. Dopo tante occasioni mancate, stupisce un po' trovarlo proprio in questo episodio, riferito a *los cristianos*, anziché agli indios.

La prima edizione del libro di Staden (1557) venne ampiamente corredata da una serie di incisioni. Cinque di esse sono dedicate a scene di battaglia, in nessuna delle quali compaiono riferimenti al cannibalismo. Ma il gruppo più omogeneo e consistente (una dozzina) descrive momento per momento l'antropofagia rituale, in un contesto cerimoniale e festivo<sup>54</sup>. Sono immagini meticolose, distaccate; un'asettica messa in scena della barbarie. Ma le prime immagini degli indios cannibali risalgono a una cinquantina di anni prima. Una l'abbiamo già vista, quella del soldato che sta per essere ucciso dalla donna indigena [Fig. 2]. Precedente di qualche anno è un'altra incisione, di più ampie dimensioni, considerata la prima immagine in assoluto degli indigeni americani pubblicata in Europa, più precisamente in Germania<sup>55</sup>. In calce è riportata una lunga didascalia nella quale si enuncia il soggetto dell'illustrazione («il popolo dell'isola che è stata scoperta dal re cristiano del Portogallo o da suoi sudditi») e se ne fornisce una sintetica descrizione:

È gente nuda, piuttosto bella, bruna, ben fatta nel corpo; sia gli uomini che le donne coprono con piume la testa, il collo, le braccia, le vergogne e i piedi. Gli uomini hanno inoltre molte pietre preziose nel volto e nel petto. Nessuno possiede nulla, ma tutte le cose sono in comune. Gli uomini possono avere tutte le mogli che desiderano, anche le loro madri, sorelle, oppure amiche, tra le quali non fanno alcuna distinzione. Si combattono l'un l'altro. E perfino si mangiano l'un l'altro, quelli che restano uccisi, e ne appendono la carne ad affumicare. Vivono fino ai centocinquanta anni. E non hanno alcuna forma di governo.<sup>56</sup>

---

54 Staden 1557, p. 197-207 (= parte II, cap. 29); nella tr. it. la sequenza è conforme all'originale, ma non l'impaginazione.

55 La xilografia è attribuita a Johann Froschauer e datata al 1505. München, *Bayrische Staatsbibliothek*, Einbl. V, 2 <<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0005/bsb00058831/images/>> (dimensioni cm. 34 x 21 circa, copia acquerellata). Altre incisioni vennero stampate in precedenza per illustrare edizioni delle lettere di Colombo e raffigurare l'incontro con gli indios, ma si tratta di tavole riciclate da opere precedenti che nulla avevano a che fare con l'argomento dichiarato. In proposito vedi Ferro (1991, pp. 294-299), Milbrath (1989, pp. 186-188) e Chicangana-Bayona (2010, pp. 36-49).

56 La didascalia è aggiunta nella fascia inferiore della stampa con un'impressione a caratteri metallici (Eames 1922, p. 3).

Gli elementi descrittivi riportati nella didascalia si trovano radunati nel *Mondus Novus*, tutti salvo quello del piumaggio, segnalato da Vespucci nella *Lettera al Soderini*<sup>57</sup>. Ma ciò che è interessante è il modo in cui le informazioni fornite dal testo sono state rielaborate e interpretate nella raffigurazione. Al centro, in primo piano, sta una donna seduta, alla sua sinistra un uomo, in piedi. La donna ha i tratti dolci, allatta un piccolo al seno. Altri due bambini stanno presso di lei e la osservano, curiosi e sereni. L'uomo appare in età matura e ha tratti austeri. Alla spalla sinistra tiene l'arco, in posizione di riposo, ma ben evidente. Nel mezzo, in alto, dalla trave di una struttura di legno, pende la metà di un corpo umano, il busto con la testa, messa lì ad affumicare. Dall'estrema sinistra, di spalle, un uomo sembra portare un ramo al fuoco. In secondo piano stanno tre figure, sedute fianco a fianco, due uomini e una donna. Uno degli uomini sta mangiando un avambraccio. L'altro amoreggia con la vicina, che intanto si accinge a mangiare una coscia umana. A destra delle figure centrali, in primo piano, stanno due giovani uomini, in piedi, uno di fronte all'altro. Hanno i volti tranquilli. S'intravede che uno porta l'arco, l'altro una picca. Quello di schiena tiene la mano destra sulla spalla del compagno, con un gesto affettuoso. Si direbbe che siano intenti a conversare, o a salutarsi: due amici, o forse due amanti rappresentati molto pudicamente. Sullo sfondo c'è il mare e si vedono due caravelle: una più vicina, in arrivo, e una che sta partendo, in lontananza. I tre uomini armati non presentano alcun tratto ferino o di particolare aggressività, e sono raffigurati in un contesto che non ha nulla di bellico. È una tranquilla scena di vita quotidiana, in cui serenamente gli indios praticano – tra di loro – l'antropofagia e il libero amore [Fig. 3].

È bene ribadire che questo non è che il resoconto di una ricognizione sull'argomento, che sicuramente necessita di ulteriori verifiche e approfondimenti. Tuttavia, per il momento, l'impressione che se ne ricava è che lo stereotipo del guerriero indemoniato ricorra di rado nelle prime rappresentazioni degli indios. Per ipotesi, o anche solo per esercizio, vale la pena di chiedersi: come mai? Era passato di moda? Non si direbbe, visto ciò che scrive Las Casas a proposito dello sbudellatore (spagnolo) di Coanao. O il motivo è semplicemente quello già accennato, cioè che gli indios non minacciarono mai l'Europa? Potrebbe essere. Anche se abbiamo visto che ai Conquistadores qualche minaccia la provocarono. E

---

57 Vespucci 1505, p. 349, 351.

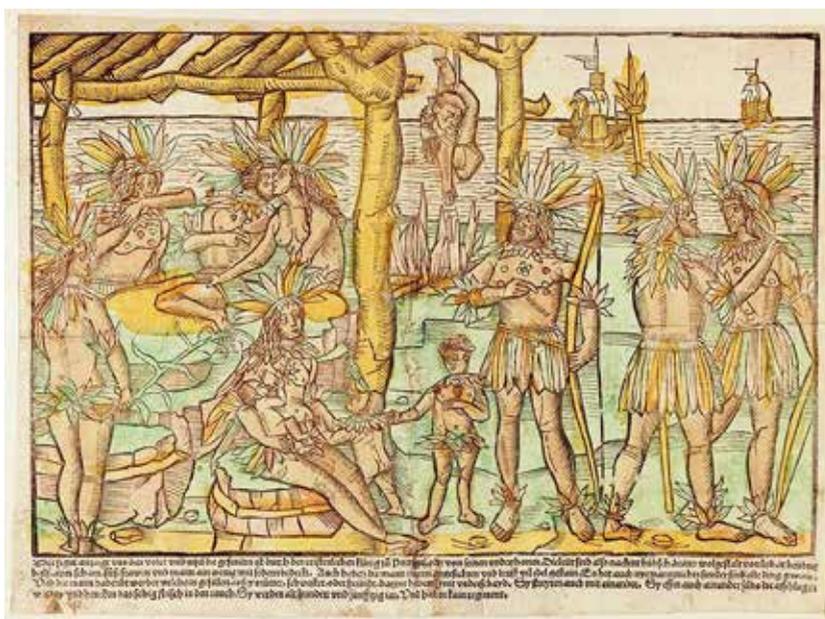


Fig. 3. Johann Froschauer (attrib.) «... Sy essen auch ainander selbs die erschlagen werden und hencken das selbig fleisch in den rauch.» (München, Bayerische Staatsbibliothek, Einbl. V, 2)

tra l'altro, a parte la Noche Triste e situazioni simili, quante furono le spedizioni europee che fallirono, che andarono perdute e di cui non si è saputo più nulla? Di motivi che indussero gli europei a utilizzare con molta parsimonia lo stereotipo del guerriero indemoniato, forse, ce ne furono anche altri.

Quando le prime caravelle approdano nelle Indie in programma non c'è una conquista, ma traffici commerciali. Soprattutto si cercano materie preziose a basso costo. L'obiettivo a medio termine è fornire l'Europa cristiana delle ricchezze necessarie per riconquistare Gerusalemme. Ma per cominciare si trattava di stabilire reti di traffico più comode e vantaggiose con le ricche terre d'Oriente. Di materie prime, in effetti, se ne trovano subito, anche se non nelle quantità desiderate e attese. Ciò che invece nessuno si aspettava di trovare è tutta quella potenziale forza lavoro. Che fare? Che farne? Il dibattito teologico e ideologico sugli indios – sulla

loro natura, anima, intelletto<sup>58</sup> – ruotava intorno a questo problema. O quanto meno – affinché l’affermazione non suoni troppo meccanicistica – ruotava *anche* attorno a questo problema. Che farne degli indios? Tenerli in schiavitù? Coinvolgerli nello sfruttamento delle nuove terre? Oppure – visto che sembrano creare più problemi che profitto – sterminarli?

Mentre se ne discuteva, mentre si cercava la soluzione ottimale – tra tentativi, fallimenti e nuovi tentativi – occorreva mantenerli disponibili. Era necessario mantenere disponibile quella potenziale forza lavoro. Non solo con iniziative concrete, sul terreno, ma anche con un’adeguata elaborazione simbolica. Su questo fronte, Satana – vale a dire la demonizzazione dell’altro – era senz’altro una carta da giocare, una carta vincente. Ma collegare troppo Satana all’indole bellica degli indios rischiava di essere un boomerang. Proporre investimenti nel Nuovo Mondo sarebbe diventato piuttosto difficile. Chi mai avrebbe finanziato, in Europa, in quegli anni, una spedizione alla conquista della Mongolia? Ma – guarda caso – gli indios sono cannibali e praticano il libero amore. Dunque ecco la soluzione simbolica: è lì che si manifesta l’intervento satanico, nei culti demoniaci fatti di sacrifici umani, cannibalismo e libero amore. L’indole aggressiva e ferina rimane più o meno implicita, ma in secondo piano, sullo sfondo. Non penso a una soluzione stabilita a tavolino, discussa e decretata da una sorta di cupola delle reti ideologiche europee. Penso piuttosto a un quadro di riferimento in favore del quale andarono via via allineandosi voci diverse, in modo più o meno consapevole e intenzionale. Una sorta di abitudine, che più si diffondeva e più si auto-confermava. Fu anche un inganno? Un modo per ingannare le corti e i finanziatori europei? Si direbbe proprio di sì. E si direbbe anche che funzionò piuttosto bene. A livello storiografico, però, l’inganno provocò anche una sorta di danno collaterale: oscurò per secoli l’arte militare dei nativi americani. Per farsene un’idea, si confrontino le poche paginette dedicate da Prescott alla struttura militare azteca, con i più recenti lavori di Ross Hassig<sup>59</sup>.

Del cannibalismo degli indios si è scritto moltissimo, e non si esaurisce il dibattito teso a stabilire quanto di esso dipenda in concreto dagli usi e costumi dell’umanità osservata e quanto invece dagli stereotipi degli

---

58 Si pensi alla famosa disputa di Valladolid, a metà del Cinquecento, che contrappose Las Casas al cronista dell’imperatore Carlo V, Juan Ginés de Sepúlveda (i testi principali sono ora raccolti e tradotti in Di Liso 2016).

59 Prescott 1843, pp. 26-28; Hassig 1988 e 1992.

osservatori<sup>60</sup>. Qui ho inteso affrontare il tema nel quadro di un rapporto dialettico tra l'immagine del cannibale e quella del guerriero indemoniato. La ricognizione compiuta fin qui mostra che si tratta di una dialettica operante, che può essere declinata verso soluzioni diverse a seconda delle condizioni e delle esigenze che la alimentano.

Quando Colombo incontra gli indios per la prima volta si meraviglia nel vedere che non conoscono le spade: nel toccarle si feriscono da soli, perché le afferrano per il taglio<sup>61</sup>. Questi selvaggi così ingenui, così ignari delle armi, fanno sognare. Colombo annota nel *Diario di bordo*, destinato a essere riportato ai Reali di Spagna:

[...] questa gente in fatto di armi è molto semplice, come le Altezze Vostre vedranno dei sette che io feci prendere per recarli in Castiglia, insegnar loro la nostra lingua e ricondurli qui; tanto che se le Altezze Vostre ordinassero o di condurli tutti in Castiglia o di tenerli schiavi nella loro stessa isola, agevolmente potrebbero farlo, perché con una cinquantina di uomini li terranno tutti sottomessi e potranno far fare loro tutto ciò che vorranno<sup>62</sup>.

Colombo è uno straordinario navigatore. È un bravo geografo. Ma ora crede davvero di aver trovato la via per la fama, il potere e la ricchezza. Passa poco più di un anno e la situazione muta radicalmente. Prima di tornare in Spagna, l'Ammiraglio lascia trentanove coloni sull'isola Hispaniola, presso un fortino (la Navidad). Quando vi fa ritorno, nel secondo viaggio, li trova tutti morti ammazzati. Guacanagarí (il cacicco degli indios "buoni", i taíno) dice che sono stati uccisi dai pessimi Caribe, comandati dal perfido Caonabò<sup>63</sup>. Il sogno di Colombo s'incrina. Con sé ha milleduecento coloni illusi dalle sue rassicurazioni circa la mansuetudine degli indigeni. Che fare adesso? Decide di riportarli indietro. Ma in ogni caso dovrà riferire a corte della strage: quali saranno le conseguenze? L'idilliaca situazione che gli era apparsa in principio è completamente stravolta. Da qui in poi la sua fortuna comincia a declinare<sup>64</sup>. E

---

60 Mi limito a indicare pochi punti di riferimento: il classico Volhard (1939), il radicale Arens (1979) e il ponderoso Jáuregui (2008), con le sue cinquanta pagine di bibliografia.

61 Colombo 1492, p. 44.

62 Colombo 1492, p. 50.

63 Chanca 1494, pp. 34-46. Cf. *supra*, p. 6.

64 Taviani 1996, pp. 63-64.

col senno di poi possiamo dire che il peggio era ancora tutto da venire. Però, anche in seguito, qualcosa della prima impressione di Colombo, così piacevole e allettante, rimarrà a contagiare l'immaginario sugli indios che via via sarà offerto al pubblico europeo. L'idea che si trattasse di una barbarie estrema. Ma facile da dominare.

## **Bibliografia**

- Anghiera P.M. d', 1524, *Septima Decas, Francisco Mariae Sfortiae Vicecomiti, duci Mediolanensi*, in *De Orbe Novo Decades. II*, ed. e tr. it. R. Mazzacane – E. Magioncalda, Genova, 2005, pp. 744-845.
- Arens W.E., 1979, *The Men-Eating Myth. Anthropology & Anthropophagy*, New York; tr. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino 1980.
- Bezzola G.A., 1974, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerbegegnungen*, Bern-München.
- Chanca D.A., 1494, *Carta al Cabildo de Sevilla*, in *Le scoperte di Cristoforo Colombo nelle testimonianze di Diego Alvarez Chanca e di Andres Bernaldez*, ed. e tr. it. A. Unali, Roma 1990, pp. 9-57.
- Chicangana-Bayona Y.A., 2010, *Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos*, in «ArtCultura», 12. 21, pp. 35-53.
- Colombo C., 1492, *Il giornale di bordo. Tomo I*, ed e tr. it. P. E. Taviani – C. Varela, Roma 1988.
- Colombo C., 1493, *Carta a Luis de Santángel*, in *Il giornale di bordo. Tomo I*, ed. e tr. it. P.E. Taviani – C. Varela, Roma, 1988, pp. 308-321.
- Cortes H. 1520, *Segunda carta-relacion de Hernan Cortes al Emperador Carlos V*, in H. Cortes, *Cartas de relación*, ed. M. Hernández, Madrid 1985, pp. 77-182; tr. it. in *La conquista del Messico*, Milano 1997, pp. 53-167.
- De Martino E., 1954, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e materiali di Storia delle religioni», 24-25 (1953-54), pp. 1-25.
- Descendre R., 2010, *Il nuovo mondo e l'altro. Augusta 1493*, in *Atlante storico della letteratura italiana. Vol. 1. Dalle origini al Rinascimento*, (dir.) S. Luzzatto – G. Pedullà, Torino, pp. 679-685.
- Diaz del Castillo B., 1520, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, Tomo I*, México D.F. (1942) 1977.
- Di Liso S. (cur.), 2016, Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, Bari.

- Dimock J.F. (ed.), 1867, Giraldi Cambrensis *Topographia Hibernica*, in *Opera V*, London, pp. 3-204.
- Eames W., 1922, *Description of a wood engraving illustrating the South Americans Indians (1505)*, in «Bulletin of The New York Public Library», 26, pp. 755-760.
- Ferro G. et al. (edd.), 1991, *Iconografia colombiana*, Roma.
- Guidi Bruscoli F., 2014, *Bartolomeo Marchionni "homem de grossa fazenda" (ca. 1450-1530): un mercante fiorentino a Lisbona e l'impero portoghese*, Firenze.
- Hassig R., 1988, *Aztec warfare. Imperial expansion an political control*, Oklahoma.
- Hassig R., 1992, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, Berkeley.
- Hilpert H.-E., 1981, *Kaiser- und Papstbriefe in den Chronica Majora des Matthaeus Paris*, Stuttgart.
- Jáuregui C.A., 2008, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid.
- Las Casas B. de 1552, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, ed. J.M. Martinez Torrejón, Alicante, 2006; tr. it. *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Venezia 2012.
- Las Casas B. de, 1561, *Historia de las Indias, III*, ed. A. Saint-Lu, Caracas, 1986.
- Luard H. R. (ed.) 1877, *Matthaei Parisiensis Chronica Majora, vol. IV (1240-1247)*, London.
- Luzzana Caraci I., 1999, *Amerigo Vespucci. Tomo II*, Roma.
- Luzzana Caraci I., 2007, *'Per lasciare di me qualche fama': vita e viaggi di Amerigo Vespucci*, Roma.
- Milbrath S. , 1989, *Old World Meets New: Wiews across the Atlantic*, in *First encounters: Spanish explorations in the Caribbean and the United States, 1492-1570*, ed. by J.T. Milanich – S. Milbrath, Gainesville.
- Morgan D. ,1986, *The Mongols*, Cambridge Mass.; tr. it. *Breve storia dei mongoli*, Milano, 1996.
- Núñez Cabeza de Vaca, A.N., 1542, *Naufragios y Comentarios*, ed. R. Ferrando, Madrid, 1984; tr. it. parz. *Naufragi*, Torino, 1989.
- Oviedo y Valdès G.F. de, 1549, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, ed. J. Amador de los Rios, Madrid 1854.
- Prescot W.H. 1843, *History of the Conquest of Mexico*, New York, 1953; tr. it. *La conquista del Messico*, Torino 1970.
- Saunders J.J., 1969, *Mathew of Paris and the Mongols*, in T.A. Sandquist

- M.R. Powicke (*cur.*), *Essays in medieval history presented to Bertie Wilkinson*, Toronto, pp. 116-132.
- Saunders J.J., 1971, *The History of Mongol Conquest*, London, 2011.
- Sinor D., 1999, *The Mongols in the West*, in «Journal of Asian History», 33.1 (1999), pp. 1-44.
- Staden H., 1557, *Warhaftig Historia und beschreibung eyner Landt schafftder Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen, in der Newenwelt America gelegen*, Marburg; Kassel 1978; tr. it. *La mia prigionia tra i cannibali*, Milano, 1970.
- Taviani P.E., 1996, *Cristoforo Colombo. Volume III*, Roma.
- Taviani P., 2012, *Furor bellicus. La figura del guerriero arcaico nella Grecia antica*, Milano.
- Todorov T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris ; tr. it. *La conquista dell'America*, Torino, 1984.
- Varela C., 1988, *Schede su questioni paleografiche, linguistiche e letterarie*, in C. Colombo, *Il giornale di bordo*, Tomo II, Roma, pp. 5-70.
- Vespucci A., 1504, *Mundus Novus*, in *Americo Vespucci. Tomo I. Documenti*, ed. I. Luzzana Caraci, Roma, 1996, pp. 303-319.
- Vespucci A., 1505, *Lettera al Soderini*, in *Americo Vespucci. Tomo I. Documenti*, ed. I. Luzzana Caraci, Roma, 1996, pp. 321-383.
- Vespucci A., 1509, *Diss büchlin saget wie die zwē durchlüchtigstē herrē her Fernandus K. zü Castilien und herr Emanuel K. zü Portugal [...]*, Strassburg.
- Volhard E., 1939, *Kannibalismus*, Suttgart; tr. it. *Il cannibalismo*, Torino, 1949.



# O Vaticano e a América Latina: a igreja e a periferia

Gisele Oliveira de Lima

*Universidade Federal da Bahia*

## Abstract

This paper intends to discuss about Church's acting in Latin America, abording how the process of stimulating and persuading European priests to go to Latin America has taken place. The institutional interest will be analyzed verifying which interests supported and legitimized the missionary work, and stimulated the yearnings to become missionaries. Discussing

the attitudes of Vatican for the consummation of missionary actions and their unfolding in Latin America. Investigating the way how missionaries worked in front of many differenta cultural especially in relation to missionaries from Europe and North America, facing the culture, and economic and social reality of Latin America.

## Keywords

*Liberation Theology, Vatican, Latin America*

O presente trabalho tem como pretensão discorrer sobre a atuação da Igreja na América Latina, abordando como se deu o processo de estímulo e convencimento de sacerdotes europeus para se destinarem a América Latina. Busca-se compreender o porquê tantos missionários foram a procura de novos desafios, para pregar e auxiliar na universalização do catolicismo.

Será analisada a vontade institucional verificando quais interesses respaldavam e legitimavam o trabalho missionário, ou até estimulavam os anseios em se tornarem missionários. Discutindo estes interesses da Igreja, assim como as atitudes do Vaticano para consumação das ações missionárias e seus desdobramentos na América Latina.

## Os olhares do Vaticano para América

A Igreja Católica constrói seu trabalho tendo como embasamento a fé, mas outros elementos também são construídos que vão desde o compro-

misso tradicional de salvação universal, relação e disputa com outras igrejas, até a organização, maximização, manutenção dos seus interesses, assim como preservar a própria instituição. A Igreja é uma instituição de lastro cultural e, por isso, sua atuação está susceptível a concepções e práticas culturais, sociais e políticas. O seu caráter institucional não a torna imune de perspectivas e práticas que podem redimensionar a sua visão de organização, autopreservação e manutenção dos seus interesses.

Segundo Weber, denomina-se «*instituição* “itálico pelo autor” uma associação cuja ordem estatuída se impõe, com (relativa) eficácia, a toda ação com determinadas características que tenha lugar dentro de determinado âmbito de vigência» (Weber 1999, p. 32). Ou seja, seguindo esse raciocínio, a Igreja Católica é uma associação muito abrangente que busca impor as ordens vigentes às pessoas associadas ou não, mas tendo eficácia relativa, já que essas ações são concebidas com características onde tenha âmbito de validade. Desta forma, a ação institucional está concatenada com o momento histórico, mas também cultural, social e político.

Analisar a Igreja Católica dentro desta perspectiva é ficar atento aos desafios e contratempos, tanto histórico, social, cultural e políticos, mas também observar a sua estrutura organizativa do ponto de vista internacional. A Igreja Católica, durante o século XIX, buscou rever suas ações frente aos movimentos anticlericais após a Revolução Francesa. O pensamento ultramontano (romanização) procurou reafirmar a autoridade do Vaticano sobre as Igrejas nacionais, enfatizava a vivência de uma fé interiorizada, pessoal e individual, e de extrema obediência às orientações do clero (Wernet 2005).

Assim, o Vaticano passou a ter grande poder de intervenção, fortalecendo ou desestimulando diferentes teologias e práticas pastorais. Esse processo se reverberou frente à nomeação dos cargos hierárquicos, os nomeados episcopais podem desestimular, ou melhor, tentar conter concepções diversas à referência de Roma.

Pode-se dizer que os bispos desempenham importante papel, por serem os líderes formais de suas dioceses locais e, assim, o Vaticano através dos seus núncios apostólicos, seus representantes, detém grande peso no processo de nomeação dos bispos.

Através de um processo seletivo de encorajamento ou de desencorajamento às mudanças, Roma exerceu grande influência sobre o desenvolvimento da Igreja brasileira durante 1916-1985. No Brasil, o modelo de Igreja da neocristandade foi diretamente encorajada

por Roma, assim como as cautelosas reformas de 1950. As inovações entre o final da década de 50 e o término da década de 70 teriam sido impensáveis fora do contexto dos papados mais progressistas na história recente da Igreja (Mainwaring 2004, p. 31).

As transformações, por exemplo, da Igreja brasileira estavam muito concatenadas ao processo histórico, político e social a qual a sociedade vivenciava. O Vaticano contracenava com personagens externos à instituição, como também com personagens internos – grupos, ordens – que refletiam sobre as orientações e suas práticas de acordo com suas experiências vividas no Brasil.

As inovações ocorridas entre o final da década de 1950 e o término da década de 1970 não se deram apenas como decorrência de papados progressistas<sup>1</sup>, já havia registros de teólogos, bispos e movimentos que já reclamavam por determinadas mudanças como, por exemplo, maior participação dos leigos, a defesa dos oprimidos e contra as injustiças e abusos sociais. Isso acena que nem todas as mudanças foram provocadas de cima para baixo, o que demonstra que o ultramontanismo não atuou de maneira magistral.

A romanização se aprofundava a depender dos objetivos basilares do Vaticano. Determinadas Igrejas nacionais ou certos continentes eram vistos com grande distanciamento por parte do Vaticano, por mais que este estivesse preocupado em retomar o espaço perdido com as mudanças modernas, como a laicização das proclamações das repúblicas.

Também a nível eclesiástico, a América representava uma periferia longe e desconhecida para os responsáveis do aparato central da igreja católica. Muitos manuais de história da igreja e diversas publicações eclesiásticas, até o fim da Primeira Guerra Mundial, dedicavam algumas poucas histórias do catolicismo ibero-americano e em linhas despretensiosas. Não pode se esquecer de que até Gregório XVI, quando a Santa Sé falava de América, entendia se referir a América Hispânica, de modo indistinto do Brasil ao Canadá (Bella 2006, p. 182, minha tradução).

Neste trecho Giana La Bella demonstra que, por mais que a Igreja católica estivesse preocupada com a romanização desde o século XIX, a

---

1 Papados progressistas: Papado de João xxiii (nov./1958 a jun./1963) e Papado de Paulo vi (jun./1963 a ago./1978).

América e mais precisamente a América Latina só passou a ganhar notoriedade no papado de Pio XII (1939-1958). Demonstrando que, por mais que a Igreja católica latino-americana começasse a ganhar atenção do Vaticano no século XIX, essa relação não aconteceu de maneira absoluta no continente.

A atenção começou a ser mais cuidadosa devido não apenas pelo processo de ocupar e de disputar espaço por conta do fim do patronato e da laicização da proclamação da república, mas também porque havia uma preocupação da influência soviética e a difusão dos ideais comunistas nos países latino-americanos a partir dos anos 1930 do século XX. Giana La Bella (2006, p. 184) relata, ainda, que Pio XII é um dos papas contemporâneos que mais escreveu mensagens endereçadas a América: mais de 34, entre declarações, cartas e discursos.

Outro exemplo dessa preocupação está na constituição do Conselho Episcopal Latino Americano e a instituição da Pontifícia Comissão para América Latina, estas foram ações de contrapartida de Pio XII para conter a influência comunista. Giana La Bella afirma que o papado de Pio XII estava preocupado com os desafios provenientes do terceiro mundo, onde a situação política caminhava do colonialismo para independência nacional (África e Ásia). O Vaticano temia que o processo de descolonização alinhasse os movimentos dos países a uma opção antiocidental.

Um dos problemas que mais assombrava os superiores vaticanos era o crescimento da influência soviética no terceiro mundo e a difusão da ideologia e do ideal comunista em tantos países da América Latina. “A Civilização Católica”, revista autoral da Companhia de Jesus, publicou nos primeiros anos uma série de artigos de preocupações e alarmes, assinado por Fiorello Cavalli, o especialista latino-americano do grupo dos escritores e consultor de monsenhor Casaroli, em *mérito* aos graves problemas políticos, culturais e religiosos que comprometia a estabilidade do continente inteiro (Bella, 2006, p. 183-184)<sup>2</sup>.

Já em relação a América Latina a apreensão do Vaticano era a influência soviética e a influência de ideais comunistas. Esta preocupação se advinha em função dos relatos e análises de membros e ordens frente

---

2 Agostino Casaroli foi um importante representante do Vaticano nas ações dentro da América Latina durante os anos 1960 até os anos 1990.

às transformações que o continente latino-americano vivenciava nas décadas de 1940 e 1950.

Como já foi dito, a Igreja católica, desde o século XIX, vinha buscando aumentar seu poder de intervenção na sociedade, numa espécie de contraofensiva ao iluminismo e o racionalismo do século XVIII. A Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, em 1891, propôs compatibilizar os objetivos da Igreja com o mundo moderno, ou seja, uma recristianização da sociedade e do Estado através do laicado e de instituições ligadas ou fortemente influenciadas pela Igreja.

Leão XIII ao propor a abertura da hierarquia eclesiástica às liberdades políticas modernas buscava um meio de assegurar a orientação e estimular a formação progressiva de organizações encarregadas de enquadrar a vida cotidiana dos católicos dentro da perspectiva de recristianização não apenas das consciências, mas também das estruturas sociais (Brighenti, 2014). Dentro desta perspectiva que a Ação Católica se institucionaliza dentro da Igreja, com mandato e controle de hierarquia.

Ação Católica representa a reação contra a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo. Não é mais a Igreja que estabelece o terreno e os meios da luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que é imposto pelos adversários ou pela indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal de seus adversários (a organização política de massa) (Gramsci 2001, p. 152).

Segundo Gramsci, a Igreja católica passou a usar arsenais seculares para ter poder de influência dentro da sociedade. A Ação Católica surgiu dentro desta perspectiva de atuar e minimamente intervir não só educacionalmente, como politicamente e socialmente. Seria o que podemos chamar de reação frente à secularização da sociedade. De acordo com Gramsci, a ação católica foi uma reação com o intuito de disputar, retomar a posição enquanto uma força ideológica de peso no âmbito social e político, buscando hegemonizar as relações na sociedade civil, recaiando assim sobre o fundamento moral e intelectual do Estado.

No pontificado de Pio XI (1922-1939), a Ação Católica foi reendossada, tomando como parâmetro a Ação Católica da Juventude Francesa fundada em 1886. «O Papa conclama os leigos do mundo inteiro a integrarem as fileiras da Ação Católica, exercendo de modo oficial e organizado, o apostolado no mundo contemporâneo» (Brighenti 2014). A Ação Católica teve como referenciais, ainda, a Juventude Católica

Italiana (J.C.I.), no entanto, segundo Brighenti, a Associação Católica da Juventude Francesa, fundada em 1866, teve grande peso no modelo de Ação Católica institucionalizada, por promover engajamento social tendo como diretriz a encíclica *Rerum Novarum*.

Igreja católica brasileira atuou justamente dentro desta perspectiva, modernizou suas estruturas institucionais, conseguiu manter-se como forte polo na educação, mantendo um diálogo privilegiado com o Estado, principalmente com o governo Vargas. Segundo Mainwaring (2004), desde o final do século XIX esses processos de adaptações institucionais já se apresentavam, com o objetivo de enfrentar os desafios de existir numa república secular.

O modelo de neocristandade no Brasil ganhou força a partir de 1916, foi quando Arcebispo Dom Sebastião Leme, da Arquidiocese de Olinda publicou a *Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese*. O documento discutia as dificuldades econômicas, sociais e políticas, implicava também a ausência de um compromisso religioso da população, conclamava a todos a organizarem um movimento de recatolização da população e das instituições do país (Azzi 1994).

O Vaticano encorajou os esforços da Igreja Brasileira para fortalecer a presença da Igreja na sociedade, especialmente durante o papado de Pio XI (1922-1939), cuja visão da Igreja e da política aproximava-se a de Dom Sebastião Leme. Sob Pio XI, os movimentos da Ação Católica tornaram-se peças-chave dentro da Igreja (Mainwaring, 2004, p. 43).

Os Círculos Operários, a Juventude Universitária Católica, a Juventude Estudantil Católica, a Ação Católica Brasileira foram movimentos que marcaram forte presença católica nas instituições e no Estado. Como já foi dito, a Ação Católica partia do princípio de cristianizar a sociedade e esse modelo perdurou no Brasil até o final da década de 1950 (Azzi 1994 e Mainwaring 2004). Naquele momento, diversos movimentos populares, juntamente com esses movimentos católicos, passaram a questionar o posicionamento da Igreja frente aos problemas sociais.

O Vaticano e seus líderes locais por mais que se propusessem a controlar e a centralizar os parâmetros a serem seguidos, estes não estavam livres às diferentes interpretações e suas aplicabilidades, tanto dos pontos de vistas vividos pelos membros que compõe esta instituição, quanto os que fazem parte sem serem integrantes internos.

O vivenciar incidiu sobre as diretrizes da instituição, trazendo questionamentos e reivindicando novas revisões. Desta maneira, não basta se debruçar para compreender o processo de centralização da instituição, às vezes é importante buscar compreender quais são as motivações de determinados segmentos sociais que se reuniram junto a esta instituição, que foram de encontro aos interesses dos segmentos, por vezes.

É um pouco nessa linha que E.P. Thompson (2012) analisou os seguidores da Igreja metodista na Inglaterra durante o fim do século XVIII e início do século XIX. Ele evidenciou que esta instituição, na aplicação da sua doutrina, acabava disciplinando os trabalhadores e os desestimulando a reivindicarem melhores condições de trabalho e de remuneração, beneficiando, de certo modo, os proprietários de indústrias e, apesar disso, essa instituição conquistava adeptos entre os exploradores e os explorados.

A partir desses estudos Thompson buscou entender como isso se sucedia entre os operários e identificou o seguinte: a Igreja possuía uma forte vida comunitária, estava presente em lugares, muitas vezes, distantes; a participação dos operários na Igreja metodista lhes conferia perante a sociedade um *status* de sobriedade, de castidade ou de piedade; e se observou que a Igreja Metodista ganhou grande expansão no período entre guerras por ser uma religião que enfatizava a outra vida, ou seja, seria o quíliasma<sup>3</sup> dos derrotados e dos desesperados durante as Guerras Napoleônicas.

O interessante disso tudo é que apesar da forte rejeição da Igreja metodista aos movimentos dos operários, Thompson encontrou muitos trabalhadores metodistas e pregadores locais como ativistas dentro das diferentes tendências políticas da classe operária. Muitos destes se destacaram enquanto oradores e organizadores, conservando a confiança de suas comunidades, mesmo após a expulsão da Igreja metodista.

Em períodos de miséria ou de tensão política crescente, toda a “hostilidade reprimida” na mente dos trabalhadores metodistas podia irromper, e, com a rapidez de uma campanha de revivificação, as ideias jacobinas ou radicais podiam espalhar-se “como o fogo no tojo”. [...] Nenhuma ideologia é inteiramente absorvida por seus partidários: na prática, ela multiplica-se de diversas maneiras, sob

---

3 Quíliasma: Doutrina segundo a qual os predestinados, depois do Julgamento Final, ficariam ainda mil anos na Terra, no gozo das maiores delícias.

o julgamento dos impulsos e da experiência (Thompson, 2012, pp. 349-350).

Como o próprio Thompson afirma, apesar da forte rejeição da Igreja metodista em relação aos movimentos operários, o caráter disciplinado da instituição, desempenhou importante papel na formação dos ativistas, que se tornaram organizadores e oradores, muitas vezes, em decorrência da própria experiência vivida na Igreja. As diretrizes engendradas nesta instituição foram absorvidas e aplicadas de diferentes maneiras, ou seja, por mais que ocorresse o estímulo ao não confronto com os proprietários das indústrias, o processo de assimilação e aplicação das diretrizes se sucediam de diferentes maneiras e influenciadas por diversos fatores, sejam estes pessoais ou coletivos.

Partindo desta análise pode-se observar que a Igreja católica ao buscar rever suas ações frente à secularização do mundo contemporâneo, não perdendo de vista seus objetivos enquanto instituição, definiu novas diretrizes (a partir de Leão XIII) a serem trilhadas e retomadas por Pio XI e XII. No entanto, isso não significou que estas ações e diretrizes fossem assimiladas e operadas do mesmo modo como inicialmente foram formuladas. Afinal «o julgamento dos impulsos e da experiência» tiveram efeitos diversos sobre essa tentativa de mudança da Igreja católica no final da década de 1950.

A preocupação dos sacerdotes nas práticas pastorais, o crescimento dos movimentos populares, os acontecimentos políticos e sociais no Brasil e no restante da América Latina, a exemplo de Cuba, assim como o papado de João XXIII e o Concílio Vaticano II repercutiram de diferentes maneiras entre os sacerdotes, bispos e leigos. O fortalecimento dos movimentos populares, principalmente o rural, exerceu grande repercussão sobre a reavaliação da missão da Igreja.

Apesar do alinhamento da Igreja católica junto aos governos Vargas e Kubitschek durante os anos 50, frente ao Plano de Valorização Econômica da Amazônia e do Vale do São Francisco, ou junto ao trabalho da criação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE, ou firmando convênios com o Governo ligado ao Movimento de Educação de Base – MEB, todas essas experiências e esse confrontar com a realidade trouxeram diversas reflexões sobre as ações e a missão da Igreja. Enquanto a direção da Igreja empenhava-se seguir um curso reformista, em forte cooperação com o Estado, parte de suas bases, os que se encontravam próximos aos camponeses, pas-

savam a perceber que muitos impasses eram intransponíveis dentro destas ações reformistas.

José Oscar Beozzo (1993) relata que a passagem de muitos líderes e quadros da Juventude Universitária Católica (JUC), vindos da cidade e da pequena burguesia, para os trabalhos de Igreja, em especial para o Movimento de Educação de Base e de sindicalização rural, se chocaram com uma realidade muito adversa ao que estavam habituados, a exemplo da miséria, da fome e da opressão que os trabalhadores rurais eram submetidos.

A encíclica *Mater et Magistra* (1961) estimulou o que já se encontrava em curso no Brasil, vivenciada pelos leigos e sacerdotes que se encontravam engajados nos trabalhos da Ação Católica, principalmente os ligados ao campo, onde viviam os conflitos de terra e o êxodo rural.

Na verdade, a encíclica de João XXIII deu vigoroso impulso à linha de compromisso social da Igreja do Brasil e, de modo particular, ao seu crescente engajamento nas questões relativas à reforma agrária, à sindicalização rural e à educação de base no campo.

Gostaríamos de assinalar como a herança de João XXIII, na *Mater et Magistra*, foi sendo aprofundada e levada adiante na Igreja do Brasil, cada vez com mais liberdade e partindo mais e mais das condições concretas da realidade brasileira e das necessidades e exigências de justiça e parte do movimento popular no campo (Beozzo, 1993, p. 51).

A encíclica de João XXIII – *Mater et Magistra* – em que trata longamente sobre a questão agrária, é considerada por Beozzo, como a Carta Magna da agricultura dentre os documentos pontifícios. Por abordar sobre a “modernização” do campo, pedindo revisão na valorização do trabalhador para diminuição do êxodo rural; ratifica a propriedade privada desde que tenha uma função essencialmente social; e uma melhor distribuição da propriedade privada.

Samuel Silva Gotay (1985), no entanto, ressalta que a encíclica *Pacem in terris* provocou grande repercussão na América Latina por tocar em pontos cruciais que alavancaram os movimentos sociais coordenados pelas organizações católicas. João XXIII destacou os direitos humanos:

E, ao nos dispormos a tratar dos direitos do homem, advertimos, de início, que o ser humano tem direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida: tais são especialmente o alimento, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência sanitária, os serviços sociais indispensáveis (*Pacem in terris* n. 11).

Isso sinalizava que a Igreja, a partir de então, lutaria pela transformação, pelos direitos humanos, contestando as estruturas de exploração. Esta encíclica ainda apontava “os sinais dos tempos”: a ascensão socioeconômica dos trabalhadores, o ingresso da mulher na vida pública, o fim do colonialismo, questionando a autoridade que se opusesse aos direitos humanos.

A contribuição mais radical nesta encíclica estava nas «recomendações pastorais», pois João XXIII acabou rompendo com os papas anteriores no momento em que avaliou a relação entre cristãos e marxistas.

Pode, por conseguinte, acontecer que encontros de ordem prática, considerados até agora inúteis para ambos os lados, sejam hoje, ou possam vir a ser amanhã, verdadeiramente frutuosos. Decidir se já chegou tal momento ou não, e estabelecer em que modos e graus se hão de conjugar esforços na demanda de objetivos econômicos, sociais, culturais, políticos, que se revelem desejáveis e úteis para o bem comum, são problemas que só pode resolver a virtude da prudência, moderadora de todas as virtudes que regem a vida individual e social. No que se refere aos católicos, compete tal decisão, em primeiro lugar, aos que revestem cargos de responsabilidade nos setores específicos da convivência em que tais problemas ocorrem, sempre, contudo, de acordo com os princípios do direito natural, com a doutrina social da Igreja e as diretrizes da autoridade eclesiástica (*Pacem in terris* n. 159).

A encíclica aponta que, apesar das diferenças filosóficas, os marxistas tinham muito a colaborar no âmbito político e social. Além disso, deixava livre para os cristãos, que detinham cargos ou responsabilidades na comunidade, em decidir quando, o modo e a intensidade do aproveitamento destes contatos (Gotay, 1985). Tais posições constituíam-se em algo que provocou conflitos internos entre a base da Igreja e a hierarquia que resistiu tais ordenamentos, temendo perder o controle dos caminhos a serem trilhados pelas organizações da instituição.

O historiador Samuel Gotay ressalta que apesar destes avanços presentes na encíclica, João XXIII assumiu uma posição conciliadora em relação à revolução e à violência. A encíclica destaca “A salvação e a justiça encontram-se não na revolução, mas na evolução bem planejada.”, ou seja, demonstra estar de acordo com a transformação por melhores condições, em defesa dos direitos humanos, na libertação das mulheres, do fim do colonialismo, mas com parcimônia e planejamento. Apesar

dessa cautela, a encíclica *Pacem in terris* abriu espaço para que grupos religiosos de determinados países encontrassem meios para que seus anseios começassem a fazer eco junto a Igreja.

A salvação e a justiça encontram-se não na revolução, mas na evolução bem planejada. A violência nunca fez outra coisa senão destruir, não edificar; acender paixões, não aplacá-las. Acumulando ódios e ruínas, não só não conseguiu reconciliar os contendores, mas até levou homens e partidos à dura necessidade de reconstruir lentamente (*Pacem in terris*, n. 159).

A encíclica para América estava voltada para o conflito em torno de Cuba e a garantia de sua relutância frente à revolução. No Brasil, essa encíclica provocou grande repercussão, pois chegou num momento de grande luta interna na Igreja brasileira, de forte instabilidade social e econômica frente ao processo de deslegitimação que o governo Jango estava sofrendo. *Pacem in terris* intensificou os debates que já ocorriam na América Latina sobre o agir frente às injustiças.

## **Do Concílio a América – Medellín e Puebla**

O Vaticano II era um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus e dirigido principalmente à Igreja europeia. Curiosamente, no entanto, as reformas do Concílio conduziram a mudanças que foram mais significativas em alguns países da América Latina do que na própria Europa. Maior participação de leigos, justiça social, maior sentido de comunidade, maior co-responsabilidade dentro da Igreja e relações de maior proximidade entre o clero e o povo exigiam na América Latina mudança maior do que na Europa (Mainwaring, 2004, p. 63).

A legitimação dos teólogos e bispos europeus era hegemônico no Concílio Vaticano II, no entanto, o reconhecimento de determinadas reivindicações se tornaram a abertura para a conquista e fortificação de novos espaços, reinterpretações e anexações de novas perspectivas de leitura e prática. O grande encontro foi orquestrado pelos europeus, mas os sons latino-americanos é que ecoaram além do concílio.

Mainwaring (2004) afirma que as encíclicas apostólicas e o Vaticano II incorporaram e legitimaram tendências que já existiam, defendidas por teólogos e bispos e movimentos que já trabalhavam pela mudança na Igreja. O autor relata a crescente autonomia das Igrejas nacionais

nas duas décadas posteriores ao Concílio, sendo que ele afirma que a mudança latino-americana começou na base, mas só ganhou eco após a legitimidade da cúpula romana. Ele talvez tenha razão, mas vale salientar que a legitimidade não foi dada, ela foi reconhecida, ou seja, precisou-se buscar novos adeptos e força, provocando desequilíbrio e tensão, cobrando ou exigindo ser vista, ser analisada, para assim ser aceita como tal.

As efetivas conquistas, entre limites e tensões, foram: a missão social da Igreja; enfatizou-se a importância do laicato dentro da instituição, motivando responsabilidades entre estes; a co-responsabilidade entre o papa e os bispos, ou entre padres e leigos dentro da Igreja; desenvolveu-se a noção de Igreja como o povo de Deus; valorizou-se o diálogo ecumênico; e modificou-se a liturgia de modo a torná-la mais acessível. Sucederam outras modificações sendo que estas tiveram repercussões diretas na Igreja Latino-americana.

Como já foi dito, a América Latina ganhou evidência já no papado de Pio XII, mas isso não se deu apenas pelo grande número de mensagens endereçadas ao continente, mas também pelo fato de iniciar uma forte campanha para encaminharem sacerdotes por conta da falta destes no continente latino-americano.

Salientamos que no papado de Pio XII havia uma forte preocupação pela ausência de homens da Igreja para combaterem a cultura laica, o crescimento do protestantismo e a ideologia comunista. Isto se iniciou em 1955 com a carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi* que trazia as análises sobre o que acontecia com catolicismo sul-americano e quais providências deveriam ser tomadas. Essa campanha foi só o começo, o papa João XXIII conduziu vinte três mensagens aos episcopados: norte-americano, canadense, alemão, italiano, francês, suíço, espanhol e belga para estimular a colaboração com a América Latina, não apenas com recursos financeiros, mas, também, humanos (Bella 2006, pp. 188-191).

O envio de missionários tinha como intuito fortalecer a Igreja no continente latino-americano e esse processo se iniciou antes mesmo do Concílio e se perpetuou durante o papado de João XXIII. Diante disso como se deve analisar o envio e o trabalho destes missionários à América Latina? De que maneira o trabalho missionário influenciou e/ou foi influenciado sobre o desenvolver de uma nova práxis teológica? Diante destes questionamentos o trabalho de Nicola Gasbarro ao analisar o trabalho missionário a partir das condições histórico-culturais, ajuda a compreender melhor os sistemas de relações e de valores vividos pelos missionários.

A consciência teológica-cristã compõe os sistemas de valores dos enviados da Igreja, mas ao imergirem no universo das missões, apreendem novas relações:

A reproblemática do universalismo teológico do cristianismo em termos de generalização antropológica ajuda a compreender também este humanitarismo “desacralizado” como um produto cultural da amplitude progressiva do conceito de religião, que é a primeira exigência concreta que os missionários vivem em modo radical: não é por acaso que frequentemente são forçados das diversas dinâmicas culturais a abrir um confronto seja com as hierarquias da Igreja institucional, seja com ortodoxias da teologia tradicional (Gasbarro 2009, pp. 13-14, minha tradução).

A vida cotidiana “com o outro”, segundo o autor, não permite distinções sofisticadas entre teologia e antropologia, mas obriga a repensar as relações entre as civilizações para inseri-las na perspectiva cristã da salvação. Gasbarro, ao dialogar com Norbert Elias, afirma que o «processo de civilização» atravessa uma longa relação entre os códigos culturais da religião com da civilização e que esse processo relacional chega num momento de confronto com as posições ortodoxas da hierarquia cristã.

Para Gasbarro, a generalização civil conseguiu, de certa maneira, incluir as diferenças religiosas e mantê-las de qualquer modo compatíveis, mas esse processo exigiu uma nova ortoprática cultural e como consequência missionária (2009, p. 27).

Religião e civilização, ortodoxia da Igreja e ortoprática da vida social, santos e corpos, sinais do sublime e do mundano, fés diversas e idolatrias de cada tipo, hegemonia do senso e subordinações culturais convivem em um tipo de “dupla” do corpo social: somente aqui a força sacramental do ritual tem condições de impor uma conciliação do possível e do pensável, um compromisso para viver nas contradições cotidianas das diversidades radicais. [...] a ideologia prática dos missionários é substancialmente esta: a generalização intercultural da ordem cristão do mundo, que implica um processo de generalização da civilização de cada diversidade, e os riscos sociais e simbólicos de uma aculturação dispersiva da ortodoxia religiosa, até a implosão de sua cosmologia cultural (Gasbarro 2009, p. 29, minha tradução).

A relação entre religião e civilização compuseram a ortoprática missionária e, segundo Gasbarro, abraçavam uma lógica de generalização intercultural da ordem cristã, pertencente ao encontro de um processo geral de civilização. Os missionários se propuseram a praticarem tal generalização em prol da lógica de disseminação de uma perspectiva cristã, mesmo que esta seja uma aculturação dispersiva. Essa ortoprática missionária foi abraçada pelos missionários que vieram para América Latina antes, durante e depois o concílio Vaticano II? Pode-se dizer que havia uma preocupação na formação desses missionários, vide a encíclica de João XXIII *Princeps Pastorum*, onde ele incentivava aos missionários a fazerem uma “formação intelectual que trate das necessidades reais e da mentalidade de cada povo”. O concílio Vaticano II também se voltou para a atividade missionária ao fazer um decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária (Lanternari 1972, p. 132). Cursos preparatórios para os sacerdotes que estavam destinados a missão latino-americana eram atividades que fizeram parte também do papado Paulo VI.

A formação destes missionários se deu em meio a discussão sobre qual seria procedimento destes religiosos frente à América. Vittorio Lanternari, no seu livro publicado em 1972, trata desta discussão sobre a postura da Igreja e a política de adaptação ou repressão frente ao cenário político e social. Havia segmentos dentro da Igreja que defendiam que a instituição deveria se portar com uma atitude mais intervencionista. No entanto, havia setores que reclamavam a importância da consciência dos problemas do mundo contemporâneo, e que nem eles mesmos haviam plenas condições de distinguir problemas temporais dos espirituais.

Diante destes impasses e dificuldades, se perpetuou a ideia de que se é muito mais valoroso o juízo de uma autocrítica construtiva e fecunda do que uma postura repressiva.

Também o cardeal C. Costantini reconhece que um maior senso de “respeito” das formas culturais se exige, próprio para uma melhor eficácia do trabalho evangelizador. A nova orientação das missões se deve fundar sobre três constatações: 1) a emancipação política dos países das missões; 2) o desenvolvimento das Igrejas autônomas; 3) a importância do patrimônio cultural e ético das diversas nações (Lanternari 1972, p. 137, minha tradução).

Lanternari relata que tais avaliações sobre a ação missionária era considerada muito renovadora e a depender de qual segmento ou grupo religioso avaliava tais orientações poderiam ser consideradas muito re-

volucionárias (1972, pp. 133-135). Interessante observar que tais impasses compuseram a formação missionária, assim como a pressão por mudanças dentro da Igreja, que vinha de outrora e que se recapitulava e ganhando legitimação pouco a pouco, seja nas encíclicas de João XXIII, ou no concílio Vaticano II, ou no papado de Paulo VI.

No meio desse emaranhado de acontecimentos internos que muitos missionários se defrontaram. Tiveram que conhecer e enfrentar, ainda, os diversos cenários políticos, socioeconômicos e culturais nas suas missões. A partir daí que a escolha por determinadas práticas se delineavam mais próximas a algumas correntes teológicas.

Um legado do Concílio Vaticano II que repercutiu entre os missionários e suas práticas foi a Comissão Justiça e Paz – CJP. Esta comissão foi criada no papado de Paulo VI, em 1967, no entanto foi na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a quarta das constituições do Concílio Vaticano II, onde já se indicava importante a criação de um órgão com o objetivo de estimular os católicos para se debater e buscar o desenvolvimento das regiões desprovidas de dignidade e justiça social.

Neste escopo que a comissão foi criada, voltava-se para questões econômicas e as condições de desenvolvimento entre as nações pobres e ricas, criando comissões nacionais em diversos países. Segundo Dussel (1981), em 1971 já havia comissões nacionais em 90 Países. A CJP se tornou um importante celeiro de contatos com a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – CEPAL<sup>4</sup> – para compreensão dos problemas relacionados ao subdesenvolvimento econômico dos países latino-americanos, não deixando de acompanhar os movimentos sociais e envolvendo diversos membros da Igreja, desde sacerdotes até bispos.

Logo depois do concílio, em 1968, aconteceu a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, que envolveu diversos bispos e arcebispos, sacerdotes e leigos. Segundo Dussel, Medellín foi o ápice da convergência de diversos movimentos que aconteciam na América Latina.

Tudo começou na IX Reunião do CELAM em Roma, de 23 de setembro a 16 de novembro de 1965, quando Mons. Larraín propôs aproveitar melhor o Congresso Eucarístico Internacional que se realizaria

---

4 A CEPAL, a partir de 1966, se tornou um centro de excelência com o papel de contribuir com os Estados-membro na análise dos processos de desenvolvimento, formulando e avaliando políticas públicas, além de prestação de serviços no setor de informação especializada.

em Bogotá, em 1968. Todavia, os fatos imediatamente preparatórios foram: O encontro episcopal sobre a presença da Igreja no mundo universitário na América Latina, realizado em Buga (Colômbia) em fevereiro de 1967. Em segundo lugar, o I Encontro episcopal latino-americano da pastoral de conjunto de Baños (Equador), de 5 a 11 de junho de 1966. O I Encontro pastoral missionária na América Latina em Melgar (Colômbia), de 20 a 27 de abril de 1968. E, por fim, o Encontro de presidentes de comissões episcopais de Ação Social em Itapoan (Brasil), de 12 a 19 de maio do mesmo ano. Em todo este caminho produziu-se um enorme amadurecimento teológico, teologia já latino-americana e a partir do fato da descoberta da dependência do capitalismo internacional e da opressão das classes dentro das estruturas nacionais (Dussel 1981, p. 70).

Dussel aponta os diversos encontros, congressos de pastorais, de missionários e ele afirma que estes eventos foram a primeira gestação da conferência de Medellín. Ele tem razão em elencar a importância destes acontecimentos para o desenvolvimento do amadurecimento teológico latino-americano, afinal as sedimentações de pensamentos, de práticas se dão em processo de discussões, compartilhamento de experiências, troca de informações e estudos. Todavia é preciso apontar também os acontecimentos externos que tiveram repercussões diretas nos caminhos e discussões da Igreja Latino-americana como um todo e que, de certa maneira, colaboraram indiretamente para a formulação das conclusões finais de Medellín.

Isso quer dizer que não se pode enfatizar apenas os processos internos da Igreja, pois ele não é imune ao que se sucede em volta dele. Quando Michael Lowy (2000) aponta que a gênese do “cristianismo da libertação”<sup>5</sup> seria uma combinação de mudanças internas e externas à Igreja, segundo ele, essas transformações se iniciaram na década de 1950, que vieram ganhando base em direção ao centro da instituição.

O movimento que transcorreu extra muro da Igreja incidiu na instituição e ecoou externamente. Um exemplo que mostra bem esse processo é a transformação que a Igreja do Brasil vivenciou, partindo, por

---

5 Cristianismo da libertação é um conceito desenvolvido por Lowy onde ele aponta que surgiu um movimento muitos anos da nova teologia e, segundo ele, como muitos dos ativistas não são teólogos, esta nomenclatura seria o mais adequado. Ele defende também que não usa o termo “Igreja dos Pobres” por acreditar que é um movimento que vai além dos limites da Igreja como instituição (Lowy 2000, p. 57).

exemplo, da trajetória da Ação Católica nos anos de 1960, onde inicialmente com a encíclica *Pacem in terris* (1963) de João XXIII, deu maiores liberdades para os leigos diante a hierarquia, o que provocou conflitos.

A reforma universitária, a reforma agrária, a sindicalização rural, os programas de alfabetização, de cultura popular e educação de base, todas estas atividades envolveram a Juventude Operária Católica, a Juventude Estudantil Católica, Juventude Universitária Católica e as equipes do Movimento Educativo de Base e a equipe do Movimento de Cultura Popular. Processualmente a Ação Católica passou a se opor a hierarquia da Igreja o que levou a se tornar Ação Popular – organização cristã de esquerda que abraçou a luta revolucionária.

Com o advento do golpe militar em 1964 no Brasil, somado a todo processo de envolvimento social que as bases da Igreja vinham vivenciando, juntamente com os reflexos da Revolução Cubana, a industrialização do continente sob a hegemonia do capital internacional, o surgimento de movimentos guerrilheiros, o padre guerrilheiro Camilo Torres na Colômbia, repercutiram na Igreja brasileira frente às discussões e conclusões da II Conferência Geral de Medellín.

A conferência enfatizou o caráter político e socioeconômico como grande gerador de injustiças, promovendo tensões que vão contra a paz. O evento defendeu a criação de uma ordem social em prol dos pobres e oprimidos, denunciando as injustiças, mesmo que advinda das nações mais poderosas; defendeu também educação libertadora; quanto aos leigos ela se colocou a favor da criação de novas instituições a partir de experiências diversas, enfatizando que o trabalho dos leigos teria melhor resultado se atuasse em equipes ou comunidades (Dussel 1981).

A II Conferência de Medellín foi um grande momento episcopal para América Latina<sup>6</sup>. As discussões e o uso das análises marxistas trouxeram outra visão e contribuição para as análises socioeconômicas e políticas, exigindo novas posturas e ações da Igreja e seus membros diante dos cenários que se defrontavam. Um dos posicionamentos, muito debatido e que ganhou muita força, foi a importância das comunidades de base e o envolvimento e crescimento tanto político como religioso dos membros.

Medellín se tornou um espaço onde se esboçava os primeiros sinais de uma prática e teológica que estava se formando e amadurecendo em diferentes países, em diversas situações e conflitos, mas que havia muito

---

6 Beozzo 1994; Lowy 2000; Mainwaring 2004; Gotay 1985; Dussel 1981.

elementos convergentes. Em Medellín, a Igreja, oficiosamente, legitimou o que já se encontrava em início de curso, mas vale destacar que esta conferência não se tornou apenas um importante espaço de reconhecimento, mas também de troca de informações, conhecimentos e saberes.

Apesar do Papa Paulo VI compartilhar do desafio da libertação para evangelização, seu discurso durante a conferência de Medellín se colocou mais para ponderação, ressaltando que devia se opor as injustiças, mas sem recorrer a violência. Segundo Beozzo, Paulo VI sublinhou os riscos da Igreja em estar muito «comprometida com a libertação e reduzir seu projeto às dimensões simplesmente temporais, fechando-se numa visão exclusivamente antropocêntrica (EN32s)» (1993, p. 238).

A Igreja latino-americana persistiu no caminho desenhado em Medellín, principalmente à voltada para o desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. As CEBs inicialmente estavam mais voltadas para a vida interna da Igreja, para os aspectos religiosos e espirituais. O desenrolar das mudanças, internas e externas, vividas pelos sacerdotes e leigos, a relação das CEBs com a Igreja começou a mudar, passou a envolver milhões de pessoas, e o seu cerne continuou a ser a pregação do evangelho, mas desta vez voltado e engajado na realidade local, regional e nacional. «Articulação fé e vida, entre Palavra de Deus e luta popular, entre celebração litúrgica e celebração da vida diária, as CEBs participam majoritariamente dos núcleos populares de luta reivindicativa» (Libanio 1987, p. 77).

A aceitação ou envolvimento político variava muito de uma CEB a outra, isso dependia do nível de organização, do aprofundamento do localismo, apesar disso as CEBs tinham sua contribuição direta ou indiretamente nos movimentos populares e isso se deu muito em função da proximidade com teólogos da libertação e militantes marxistas. O Grupo de Evangelização da Periferia de Salvador da Bahia foi um bom exemplo de que as paróquias que compuseram o grupo muitas vezes era por conta da proximidade do pároco com TdL.

As CEBs foram espaços muito importantes posteriormente para organização da resistência na Nicarágua, por exemplo, onde havia também os Delegados da Palavra, que eram lideranças leigas que ministravam sacramentos nas áreas não servidas por sacerdotes, cursos de alfabetização; forneciam informações sobre saúde e agricultura; e promoviam debates sobre problemas locais embasados em textos da Bíblia. Em El Salvador não foi diferente, as equipes missionárias de padres (a maioria jesuítas) foram fundamentais para organização das CEBs que mais tarde

se tornaram importantes nichos de formação para uma religião revolucionária e depois alguns cristãos abraçaram à política de resistência revolucionária (Lowy 2000).

A CEB reforçava a consciência de base nas lutas reivindicativas, muitas delas eram locais, outras mais abrangentes como – denúncia da violação dos direitos humanos, luta contra a carestia, luta por moradia, luta por terra, dentre outras, de certa forma semeava o clima de libertação e igualdade. Mas sem abandonar o lado eclesial, contando com a presença dos agentes pastorais, e ainda com a realização das celebrações sacramentais como procissões, vias-sacras, rosários, peregrinações, festas do padroeiro e outras, que eram organizadas, celebradas e vividas intensamente pelas CEBs.

A metodologia dos círculos bíblicos, o método – ver, julgar e agir – associada à noção de rever a vida e ação, influência de J. Cardijn<sup>7</sup> e da Juventude Agrária francesa, foi uma prática que foi abraçada pela Ação Católica e depois assimiladas pelas CEBs. Somado a esses métodos teve a influência de Jacques Maritain<sup>8</sup> com sua perspectiva de “ideal histórico concreto” – que propôs uma ação temporal dos cristãos na esfera secular permitindo certa autonomia. Tal concepção teve grande peso para novas análises e posturas da Ação Católica do Brasil que também influenciou as CEBs e a teologia que se formava na América Latina (Brighenti 2014).

A Teologia da Libertação – TdL – durante os anos de 1960, ganhou reconhecimento oficial na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, adquirindo mais dimensão e densidade ao longo dos anos de 1970 e 1980. Mas como definir a TdL? Essa é uma questão de difícil resposta. Poderíamos dizer que é o povo oprimido como sujeito histórico buscando sua libertação, não apenas do pecado, mas uma libertação histórica (econômica, política e cultural).

---

7 Joseph Léon Cardijn (1882-1967), cardeal belga, filho de uma família operária, sua forte interação com esse setor provocou repercussões. No início dos anos de 1920, ele organizou a Juventude Operária Católica – JOC, com intuito de desenvolver um movimento religioso entre os jovens trabalhadores. Em 1925, o Papa Pio XI reconheceu que a JOC como movimento oficial da Igreja, depois da Bélgica esse movimento ganhou toda Europa. Esse movimento chegou no Brasil nos de 1930 (Mattos, 2008).

8 Jacques Maritain (1882-1973), filósofo francês, desenvolveu estudos sobre a democracia cristã, que passou a ter grande repercussão no Brasil a partir da década de 1960.

A fé cristã visa diretamente à libertação derradeira e à liberdade dos filhos de Deus no Reino, mas inclui também as libertações históricas como forma de antecipação e concretização da libertação última, só possível no termo da história em Deus (Boff 2010, p. 35).

Já João Batista Libanio elenca outros elementos e tenta desconstruir definições reducionistas ou críticas.

Seria uma teoria da prática transformadora com sabor cristão e que exerceria maior sedução sobre os cristãos. Ela seria em última instância, a justificativa teórica para cristãos comprometidos com o processo revolucionário com a finalidade da derrocada do capitalismo (Libanio 1987, p. 42).

Libanio também aponta os elementos que aproxima a TdL das teorias marxistas que a faz ser uma teologia engendradora em perspectivas também política e socioeconômica: 1) a interpretação de mundo que parte do oprimido; 2) a análise da história como um todo; 3) análise volta para prática e revolução; 4) o caráter utópico – a visão de um mundo igual pra todos; 5) o caráter de denúncia das explorações vivenciada numa sociedade em luta de classes. Além desses elementos, Libanio argumenta que:

A TdL processa uma releitura interpretativa das Escrituras cristãs, provocada pelo encontro com a prática histórica libertadora. O grito ético, o interesse pastoral, a ação social não são suficientes para explicar toda a tarefa a que se propõe a TdL, mas somente um de seus interesses. A TdL é mais que uma teologia moral, que uma teologia pastoral e que o ensino social, pois repensa todo o dogma cristão à luz de nova perspectiva e não somente se restringe ao agir moral do cristão, nem à atuação da Igreja no mundo, nem a orientações doutrinárias e *critérios de ação no campo social*. [...] *Só chegamos à objetividade, à racionalidade e à inteligibilidade de uma realidade, rasgando o véu dos mitos* pela força penetrante da razão (Libanio 1987, pp. 44-47).

Libanio argumenta, ainda, que a TdL constrói sua teoria através da prática, seria, portanto, uma prática histórica dos oprimidos para uma interpretação de todo o conjunto da fé, para isso se utiliza do conhecimento teórico-científico para alcançar uma realidade inteligível.

Lowy (2000), por sua vez, afirma que esta nova prática começou a dar seus primeiros sinais da periferia para o centro, isto porque, para ele os movimentos laicos, padres estrangeiros e ordens religiosas que se encontravam a margem da instituição catalisaram essa renovação. Esta linha de raciocínio se explica pelo forte envolvimento e engajamento de ordens religiosas e padres estrangeiros como vanguarda na nova prática e teológica. Lowy reitera que «as ordens religiosas – um total de 157.000 pessoas em toda América Latina, em sua maioria mulheres – são o grupo que mais participa das novas pastorais sociais e que mais cria comunidades de base» (2000, p. 73).

A autonomia das ordens dentro da Igreja e a forte formação intelectual, interagindo com o mundo acadêmico secular, seriam elementos basilares para compreender o forte engajamento das ordens. Registrou-se, também, a participação de padres estrangeiros diocesanos, muitos vindos da Espanha, França, Itália, América do Norte, muitos deles foram encaminhados para regiões remotas ou muito pobres, onde não havia dioceses tradicionais.

O confronto com realidades de vida tão diversas ao dos seus países de origem, segundo Lowy, provocou em vários religiosos uma decisão de «conversão moral e religiosa ao movimento de libertação dos pobres» (2000, p. 75). Sejam cleros de ordens ou diocesanos, todos estes vieram com um empenho missionário, vieram com a missão em portar e pregar o cristianismo católico. A diversidade e a intensidade do trabalho missionário se deram de modo diverso, dependendo do contexto do país latino-americano, dependendo do engajamento, da autonomia, do aprofundamento de estudos e do livre arbítrio do clero tanto no aspecto individual como coletivo em propor mudanças, aplicá-las e compartilhá-las.

Como se trata do trabalho missionário seria importante lembrar que esta diretriz política da Igreja católica já resultou em muitos debates e questionamentos sobre os processos de fusão de culturas. Inclusive já foi comentado anteriormente, numa citação de Lanternari, sobre os conflitos internos da instituição em relação às quais posturas missionárias deveriam ser adotadas para serem aplicadas nesta nova leva missionária.

Quando Gasbarro enfatiza que os missionários acabavam por adotar uma ortoprática que «conduz em um sentido a generalização do modelo epistemológico da civilização como um subcódigo da religião» (2009, p. 30), ele reafirma que esta «generalização produz uma desnaturalização de todas as gentes» (2009, p. 30). No entanto deve-se pensar não apenas isso, mas o que tem além dessa estratégia dos missionários.

A importância *ainda-não* é estratégica para os missionários: não somente delinea a possibilidade, a direção e o senso de um desenvolvimento histórico da civilização, mas, sobretudo inseri e incarna na história dos homens a perspectiva da salvação cristão. [...] O código cultural prioritário e hierárquico mantém sempre a *religião*, mas a *civilização* é mais que um simples instrumento de conversão: a prioridade e a hierarquia neste caso mantém mais ortodoxia dos princípios teológicos que a ortoprática dos missionários, no momento sobre o campo é verdadeiramente difícil estabelecer onde terminaram os acomodamentos culturais e/ou começaram os “compromissos doutrinários” (Gasbarro, 2009, pp. 30-31, meu grifo, minha tradução).

Esta análise de Gasbarro aponta que, por mais que fosse um risco doutrinário, essa atitude de generalização intercultural cristã, tinha como objetivo estratégico inserir na história do homem a perspectiva da salvação cristã. No caso dos missionários do século XX, pode-se observar uma busca da formação político-social das CEBs e das pessoas que não estavam diretamente vinculadas, talvez fosse uma tentativa de formação de uma sociedade civil sob a forte influência direta da religião e/ou Igreja.

O trabalho missionário, dentro desta perspectiva de inculcar a salvação cristã, procurava provocar a atualização de tais comunidades do ponto de vista social, político e cultural. Afinal era preciso o convencimento, o comprometimento, o engajamento das pessoas para que juntamente houvesse a disseminação das ideias, da moral e da ética cristã.

O trabalho missionário talvez buscasse a formação de uma sociedade civil, no sentido gramsciano, por compreender as relações de força e vislumbrar a sociedade civil “no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado” (Bobbio 1999, p. 56). Ou seja, através da sociedade civil pode-se intervir nas instituições que regulamentam as relações econômicas, isto é:

“não é a estrutura econômica que determina diretamente a ação política, mas sim a interpretação que se tem dela e das chamadas leis que governam o seu movimento” [...] A superestrutura é o momento da catarse, ou seja, o momento em que a necessidade se resolve em liberdade, esta entendida hegelianamente como consciência da necessidade. E tal transformação ocorre por obra do momento ético-político. A necessidade entendida como conjunto das condições materiais que caracterizam uma determinada situação histórica é as-

similada ao passado histórico, também ele considerado como parte da estrutura. Tanto o passado histórico quanto as relações sociais existentes constituem as condições objetivas, cujo reconhecimento é obra do sujeito histórico ativo, que Gramsci identifica com a vontade coletiva: só através do reconhecimento das condições objetivas é que o sujeito ativo se torna livre e se põe em condições de poder transformar a realidade (Bobbio 1999, p. 59).

Segundo Bobbio, através da superestrutura que se torna possível a ação política incidir sobre a estrutura. Através da consciência, da interpretação da estrutura econômica que se pode planejar, desenvolver ideologias, estruturas ideológicas e difundi-las – por meio de diversos meios de comunicação. A sociedade civil seria um importante espaço para a disputa político-econômica e também sociocultural. Tendo consciência disso os missionários talvez buscassem a formação de uma camada da sociedade, de modo que viesse a disputar as relações de força de maneira mais efetiva, ou seja, superar as condições estruturais através da consciência da necessidade como meio de liberdade.

Tais atitudes, no entanto, não foram bem absorvidas pelo Vaticano o que provocou certo descontentamento no âmbito doutrinal entre os missionários e a hierarquia. Alguns segmentos da Igreja apontavam para a ausência de precisão do peso da doutrina teológica defronte a uma prática que se referenciava também em teoria científica de perspectiva utópica, mas de base teórica fundamentalmente materialista. Gerando, assim, certos questionamentos sobre a fragilidade de se permanecer no limiar entre o temporal e o atemporal.

Para o Vaticano o afincamento da Igreja em assuntos que não tratem diretamente da religião seria entrar demasiadamente no universo temporal. Paulo VI, durante os anos de 1970, apresentou, como já citado anteriormente, certo descontentamento quanto aos rumos que estava trilhando o América Latina, mas pode se dizer que ele manteve a política de autonomia iniciada por João XXIII e firmada no Concílio Vaticano II. No entanto, esse cenário começou a mudar a partir da III Conferência Episcopal Latino-americana em Puebla, 1979, com o novo papa João Paulo II.

De acordo com Mainwaring, setores mais conservadores já havia tentado barrar certos avanços galgados pela Igreja na América Latina, no entanto não surtiu grande efeito na maior parte das igrejas. Uma das tentativas de conter os avanços da Teologia da Libertação foi a eleição de Alfonso López Trujillo para secretário geral do Conselho Episcopal

Latino-americano – CELAM, em 1972. Mainwaring afirma que Trujillo e outros conservadores passaram a usar a linguagem e a noção da libertação, mas enfatizando os aspectos espirituais e retirando os aspectos políticos, tornando como tema central a libertação do pecado. Eles argumentavam que a Teologia da Libertação havia reduzido a fé à política, transformando a Igreja em uma organização política, que ameaçava a unidade da instituição.

A III Conferência Episcopal Latino-americano, em Puebla, tornou-se o primeiro passo mais contundente vindo do Vaticano expressando a sua desaprovação e a reação diante dos caminhos que estavam sendo trilhados pela Igreja Latino-americana. Para Mainwaring, foi uma tentativa de domesticar a teologia da libertação, ele afirma que reverteram muitos temas de Medellín, diminuindo o peso das análises estruturais e da injustiça social nos documentos de trabalho do secretariado do CELAM. Tendo como condição de participação uma seleção bem criteriosa sobre quais teólogos e cientistas sociais iriam assistir à conferência.

As inflexões dos setores mais conservadores diante da Teologia da Libertação se fizeram de maneira mais assertiva frente ao que se sucedia na América Latina foi com a vinda de João Paulo II ao Brasil em 1980. Beozzo afirma que o papa tratava a Teologia da Libertação de modo esquivo, não fazendo nenhuma observação diretamente, afirmando a importância da Igreja ser dos pobres, reafirmando que a instituição estava na luta pela verdade e justiça, mas sem fazer maiores comentários ou aprofundamentos a respeito. Após sua vinda, o papa encaminhou uma carta endereçada aos bispos brasileiros em dezembro de 1980, em que dizia: sobre o caráter essencialmente religioso da missão da Igreja; convocou à vigilância pastoral e doutrinal objetivando defender os fiéis; convocando a todos manter e reforçar a unidade; refutando a promoção de leigos ao presbiterado e enfatizando a preparação adequada dos futuros presbíteros; e convocando a privilegiar temas que tratassem da vida interna da Igreja. A carta não proferia críticas diretas a Teologia da Libertação, mas havia um tom em particular crítico a alguns encaminhamentos adotados pela Igreja do Brasil e por chamarem a atenção sobre a missão da Igreja (Beozzo 1993).

As atividades políticas dos jesuítas na América Latina chamaram a atenção do papa João Paulo II, que convocou a Ordem para um encontro em fevereiro de 1982, onde determinou algumas posturas. Em março do mesmo ano, a congregação Vaticana divulgou um documento em que proibia o envolvimento do clero em associações políticas ou sin-

dicatos. Pode-se dizer que tais medidas procuravam «deter o controle do rebanho» (Mainwaring 2004, pp. 273-274).

Além do Brasil, havia Nicarágua, onde as relações com o Vaticano se tornaram bastante difíceis. O envolvimento de leigos e padres católicos junto a Frente Sandinista de Libertação Nacional – FSLN nos anos de 1970, e a participação de diversos leigos e padres no governo sandinista a exemplo: os irmãos Cardenal, onde Ernesto se tornou Ministro da Cultura em 1979, Fernando (jesuíta) Ministro da Educação em 1984; teve ainda Miguel d’Escoto que foi Ministro das Relações Exteriores de 1979 a 1990, dentre outros como o franciscano Edgar Parrales, que foi Ministro do Bem-Estar Social e muitos leigos católicos (Lowy 2000).

Inicialmente a Igreja da Nicarágua estabelecia um diálogo com o governo Sandinista, depois de 1980 os bispos começaram a se opor ao regime e aos seguidores e adeptos da prática ligada a Teologia da Libertação –, pois alegavam que afetava a autonomia da Igreja e que acabavam reduzindo a Igreja à política. Em 1982, o papa João Paulo II enviou uma carta pastoral condenando essa forte ligação Igreja e política e, entre 1984 a 1985, tomou medidas disciplinares contra os quatro padres que faziam parte do governo (Mainwaring 2004).

Depois da Nicarágua, o Vaticano se voltou novamente para o Brasil, desta vez os trabalhos de Boff foram alvo de averiguações, culminando com a chamada de Leonardo Boff, em 1984, para defender suas publicações. O Vaticano condenou Boff, em 1985, por silêncio indeterminado. Clodovis Boff, irmão de Leonardo Boff e, também, teólogo da Teologia da Libertação, em 1984, sofreu retaliação por parte do Vaticano, pois foi proibido de lecionar em Roma.

No mesmo ano de 1984, o então cardeal Joseph Ratzinger produziu um documento onde fazia duras críticas a Teologia da Libertação e o papa João Paulo II também na sua viagem ao Caribe condenou os elementos marxistas na Teologia da Libertação.

Outra ação do Vaticano foi o controle das nomeações episcopais. Geralmente Roma aceitava as recomendações da nunciação apostólica e, durante os anos de 1980, as indicações dos novos bispos eram de setores, prioritariamente, críticos ou contrários a Teologia da Libertação. Exemplo disto foi a substituição de dom Hélder Câmara, na Arquidiocese Olinda e Recife, por um crítico da Teologia da Libertação – Dom José Cardoso Sobrinho. O mesmo ocorreu com a não nomeação de dom Ivo Lorscheider como arcebispo de Porto Alegre e vários outros casos. Essa renovação da hierarquia priorizando setores mais conservadores

acabou por conter a expansão da Teologia da Libertação na Igreja, provocando enfraquecimento ou resignificação dos trabalhos desenvolvidos, a exemplo das CEBs que foram em alguns casos desfeitas pouco a pouco ou foram sendo reconduzidas dentro de moldes diversos aos que foi concebida inicialmente.

### Considerações finais

De qualquer modo apesar dos avanços da Teologia da Libertação frente a Igreja na América Latina e das ações do Vaticano para conter essa grande autonomia deste segmento. Importante citar que houve também um processo de reflexão entre os próprios teólogos e seguidores da TdL sobre os o que estava se resultando frente aos caminhos trilhados até então. Passou-se também a procurar rever determinadas ações que acabavam provocando desenlaces na prática pastoral.

As críticas feitas pelos setores fechados à TdL mostravam que por mais que as intenções fossem válidas estava ocorrendo uma instrumentalização da Igreja na defesa dos direitos humanos ou instrumentalização das CEBs para uma visão e engajamento mais político e menos evangélico. De certo modo passou-se a reavaliar se havia ou não procedência, principalmente, por conta da dificuldade do seguidores da TdL em congregar novos adeptos, apesar do grande fortalecimento político que se acumulou ao longo dos anos de 1960 até 1990.

O momento histórico pelo qual passou o continente latino-americano (1960-1990) provocou grandes mudanças do ponto de vista político e cultural. A prática da TdL se viu tão inundada por tantos problemas sociais e políticos, que apostou num maior engajamento nestes problemas que acreditou que o acúmulo da formação evangélica iria sendo construída com a própria prática. No entanto, com o passar dos anos as questões sociais, econômicas e políticas persistiram, e neste mesmo cenário a Igreja da Libertação teve que contracenar com outros atores que passaram a ganhar mais notoriedade ao longo do tempo, como partidos de esquerda e as Igreja Neopentecostais que passaram a ter grande atuação nos segmentos sociais onde a TdL fez um longo trabalho.

Tais questões demonstram que o rio da Teologia da Libertação não transcorria em uma correnteza forte e direta para o mar. Havia sinuosidades que enfraqueciam a correnteza, surgiram diversos obstáculos, muitos impostos pela centralização do Vaticano, outros pelo momento

histórico, outros pelas relações externas, como sindicatos, movimentos sociais e partidos.

Em meio a tudo isso, às críticas do Vaticano junto à própria reavaliação dos religiosos da TdL, há de se convir que as inovações e avanços propostos pela América a Igreja e o Vaticano deixaram um legado substancial, apesar dos problemas, ainda assim foi bastante contundente e construtivo para toda Igreja em âmbito universal. Atualmente, com o papado de Francisco podemos ver que vem se reconhecendo troços da TdL, mas também os seus avanços. O caminho dessas influências continua a seguir seu curso, mas agora isto é um assunto para outras páginas.

## Bibliografia

- Arendt H., 2008, *Homens em tempos sombrios*, São Paulo.
- Azzi R., 1994, *A Neocristandade: um projeto restaurado*, São Paulo.
- Bella G. La, 2006, *Santa Sede e America Latina nell'attività del Cardinale Casaroli*, in *Id., L'America Latina fra Pio XII e Paolo VI. Il cardinale Casaroli e le politiche vaticane in una chiesa che cambia*, Bologna, pp. 179-193.
- Beozzo J.O., 1993, *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis.
- Bobbio N., 2002, *Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*, São Paulo.
- Boff L., 2010, *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante*, Rio de Janeiro.
- Brighenti A., 2014, *A Ação Católica e o novo lugar da Igreja na sociedade*. Disponível em: <http://ordosocialis.de/pdf/Brighenti/A%20Acao%20Catolica%20e%20Sociedade.pdf> Acesso em: 02 fev. 2014.
- Dussel E., 1981, *De Medellín a Puebla uma década de sangue e esperança – 1*, São Paulo.
- Gasbarro N., 2009, *Per una storia della "cosmologia culturale" delle missioni*, in *Id. (a cura di), Le culture dei missionari*, Roma, pp. 7-69.
- Gotay S.S., 1985, *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973). Implicações da Teologia da Libertação para a Sociologia da Religião*, São Paulo.
- Gramsci A., 2001, *Cadernos do cárcere, volume 4*, Rio de Janeiro.
- Lanternari V., 1972, *La Chiesa e le religioni dissidenti d'Africa, Asia, Oceania, America*, in *Id., Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, pp. 119-140.

- Libanio J.B., 1987, *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo.
- Lowy M., 2000, *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, Petrópolis.
- Mainwaring S., 2004, *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*, São Paulo.
- Mattos R.C.O., 2008, *A juventude operária católica – visão de uma utopia*, in «Saber» Digital Revista Eletrônica do CESVA, Valença, ano I, n. I, Março/2008. Disponível em: [http://www.faa.edu.br/revista/v1\\_n1\\_art06.pdf](http://www.faa.edu.br/revista/v1_n1_art06.pdf). Acesso em: 15 ago. 2014.
- Pacem in terris*. Disponível em: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/ber.htm#d>. Acesso em: 21 abr. 2014.
- Thompson E.P., 2012, *A formação da classe operária inglesa, 2: a maldição de Adão*. São Paulo.
- Weber M., 1999, *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, Brasília-São Paulo.
- Wernet A., 2005, *A Igreja Paulistana no século XIX*, in Vilhena M.Â. – Passos J.D. (a cura di), *A Igreja de São Paulo: presença católica na cidade*, São Paulo.

# Dario Sabbatucci: una storia delle religioni senza ‘spirito’\*

Nicola Gasbarro

*Università di Udine*

## Abstract

Dario Sabbatucci's history of religions is devoid of spirit. His perspective is not just clear of theological assumptions and phenomenological suggestions; it also distances itself from the philosophy of consciousness and the universalism of religious sciences. The nullification of the religious object is the result of a differential and systematic comparativism in which cultural cosmologies appear as

historically contingent and anthropologically arbitrary world orders. But the comparative appraisal of religious universalism as a Christian and western cultural construction has not yet turned itself into self-criticism on matters such as the civil and political conscience of the West and its civilizing process precisely because of the limits of its historicism.

## Keywords

*History of religions, religious phenomenology, comparativism, globalization, order of the orders, ideology*

La storia delle religioni intesa come disciplina integralmente umanistica dovrebbe analizzare il suo oggetto intellettuale – le religioni e le loro relazioni – nella contingenza storico-culturale e nella prospettiva radicale dell'arbitrarietà antropologica. Conseguentemente dovrebbe evitare, nei limiti della soggettività culturale che la caratterizza, ogni generalizzazione naturalistica alla base delle cosiddette 'scienze delle religioni', e ogni universalismo metastorico, residuo etnocentrico della teologia e/o della filosofia. La globalizzazione attuale dei rapporti sociali e simbolici tra le civiltà ci obbliga ad analizzare le elaborazioni sistemiche completamente 'altre' e conseguentemente a riflettere criticamente sulle 'nostre':

---

\* Il comitato direttivo ha accolto favorevolmente la proposta di Nicola Gasbarro di dedicare all'intera opera di Dario Sabbatucci il suo previsto contributo sul *libro mondo*.

questa pratica antropologica deve tendere più a ‘spiegare’ le differenze dei sistemi religiosi e a interrogarsi sulle possibilità concrete di compatibilità pratica che a cercare nuovi ‘universali concreti’ della storia e delle culture o una morfologia del sacro come esigenza di una filosofia della coscienza trascendentale. L’efficacia scientifica di un metodo e la prospettiva ‘alta’ di una disciplina<sup>1</sup> non dipendono dovunque e sempre dalla fedeltà all’oggetto intellettuale, pensato e vissuto come struttura ontologica da cui partire e/o ricomposto come feticcio dopo l’avventura dispersiva della comparazione antropologica, ma dalla coerenza interna del confronto storico e delle sue procedure e più ancora dalle potenzialità euristiche di uno ‘sguardo da lontano’ capace di rimettere in discussione ogni etnocentrismo di partenza e ogni presupposto metastorico. L’analisi della religione come ‘fatto sociale totale’ è prima di tutto una messa in prospettiva storico-comparativa del suo oggetto intellettuale, anche a costo di metterne in dubbio la consistenza strutturale implicita nella cultura che l’ha prodotto, a partire dalle esigenze sociali e simboliche della sua formazione e sviluppo, fino a ripercorrere le tappe della sua generalizzazione interculturale nelle relazioni tra civiltà. Non si tratta, in altri termini, di cercare un ‘assoluto’, dato come orizzonte necessario della vita e del senso, nella fenomenologia contingente dello “spirito” delle diverse

---

1 Per Sabbatucci la storia delle religioni è prima di tutto un metodo storico-comparativo e una prospettiva. Sul metodo: «Noi usiamo come unico termine di paragone (criterio di verità) la storia; è il criterio che ha dato origine alle scienze storiche, tra cui la storia delle religioni. Il non-storico è semplicemente ‘non-vero’, ‘falso’, e non anche ‘inattuale’. Vale a dire: la contrapposizione storico/non-storico non si cala nella contrapposizione attuale/inattuale, ma può coincidere con la contrapposizione storico/mitico laddove per ‘mitico’ s’intenda il ‘non vero storicamente’. Però se guardiamo a una cultura produttrice di miti, dove cioè non ha funzione alcuna il criterio di verità storica, non possiamo parlare dei suoi miti come di ‘falsità’; possiamo invece considerarli una ‘realtà inattuale’ senza rischiare di proiettare in essa valori che caratterizzano la nostra cultura» (Sabbatucci 1987, p. 154). Sulla prospettiva: «Ora questo libro, nei miei propositi, aiuta chi avesse desiderio di provare a guardare le cose nella prospettiva storico-religiosa. Dico storico-religiosa in senso proprio, ossia raggiunta da una scuola autenticamente storica, una scuola che dalla sua fondazione (da Raffaele Pettazzoni) si è data come oggetto di ricerca storica la religione o ciò che comunque, nei termini classificatori della nostra cultura, viene recepito come religione. È necessario chiarirlo perché c’è anche – o forse dovrei dire soprattutto – una storia delle religioni esplicita come una disciplina più ‘religiosa’ che ‘storica’. Della qual cosa darà puntualmente conto il presente libro» (Sabbatucci 1990, pp. 3-4). Ho già analizzato il rapporto tra Pettazzoni e Sabbatucci come continuità di prospettiva della storia delle religioni italiana: Gasbarro 2006, pp. 21-26.

società, ma di esporre la costruzione della 'religione' come valore di senso voluto dalla e nella nostra cultura all'arbitrarietà di altri sistemi di senso e di diverse gerarchie di valori. Conseguentemente metodo e prospettiva devono essere scientificamente valutati da un lato in base a elementi di giudizio storicamente evidenti e dall'altro tenendo conto della loro capacità di riformulare in termini storico-comparativi temi e problemi poco chiari a livello antropologico, perché ancora legati alla specifica dinamica culturale che li ha prodotti. Nel primo caso non si tratta di attribuire alla ricerca storica una sorta di previsione scientifica, ma di verificarne il grado di apertura all'arbitrarietà del possibile e del pensabile delle relazioni tra civiltà, seguendo i criteri rigorosi della logica della scoperta scientifica: una storia comparativa delle religioni sottratta ad ogni possibile falsificazione rischia di riproporre modelli trascendenti e/o trascendentali tipici della cultura religiosa dell'Occidente. Nel secondo caso si tratta di riflettere sul carattere autocorrettivo di una disciplina, a partire dalle proprie ipotesi e dai propri pregiudizi culturali evidenziati dalla e nella comparazione sistematica e differenziale: una sorta di 'etnocentrismo critico', come lo chiama Ernesto De Martino<sup>2</sup>, capace di coniugare la razionalità con la storia delle religioni e di proiettarne la prospettiva oltre i 'grandi racconti'<sup>3</sup> elaborati dalla nostra cultura. L'esperienza di ricerca di Sabbatucci può, a mio avviso, essere inserita in questa dimensione critica, proprio a partire da interrogativi problematici del nostro presente, da un lato

---

2 «La religione appare come irrazionale semplicemente perché sono irrazionali gli strumenti con cui la analizziamo, cioè inadeguati all'oggetto: ogni volta che appare un residuo irrazionale nella vita religiosa è segno che vi è un residuo irrazionale nella metodologia storico-religiosa» (De Martino 1977, p. 270). Poi la proposta: «La storiografia ha il compito di convertire ciò che gli uomini credono di fare in ciò che gli uomini realmente fanno, in modo da giustificare sia il loro credere sia la realtà che ne risulta. Ciò significa che noi non dobbiamo sospendere le categorie interpretative foggiate dalla nostra civiltà occidentale, e farle tacere per ricevere il messaggio delle civiltà primitive: al contrario dobbiamo impiegarle deliberatamente, e avvalerci del nuovo materiale documentario per correggerle e approfondirle» (De Martino 1977, pp. 272-273). L'etnocentrismo critico è prima un'esigenza storico-comparativa e poi uno strumento antropologico che permette di evitare il relativismo culturale.

3 Lyotard (1979) ha colto questa esigenza comparativa e l'ha trasformata in incredulità nei confronti dei grandi racconti, tipica della condizione postmoderna. I presupposti critici e scientifici sono però già presenti nella lunga storia della modernità occidentale, che, fin dalle sue origini, ha dovuto fare i conti con altri 'ordini del mondo', fino a ripensare il proprio in termini di generalizzazione più o meno inclusiva a livello sociale e di compatibilità simbolica delle differenze.

per fornire elementi di giudizio sul suo metodo e sulla sua prospettiva, e dall'altro per riflettere più complessivamente, anche oltre e/o nonostante Sabbatucci, sul contributo della storia delle religioni al processo di auto-comprensione della modernità. Questo secondo elemento è fondamentale per una disciplina che vuole essere integralmente umanistica e aprirsi alla complessità dei mondi che cerca di oggettivare storicamente: più che i termini che definiscono il suo oggetto intellettuale, diventano prioritarie le relazioni tra civiltà che hanno costruito prima la coscienza occidentale moderna dell'alterità e poi la sua crisi, fino a mettere in dubbio persino la forza del suo potere di senso.

Gli interrogativi problematici che vorrei proporre alla discussione derivano da dati di fatto della più recente attualità, che hanno in qualche modo sorpreso Sabbatucci alla fine del suo percorso di ricerca: la globalizzazione delle relazioni tra civiltà, la fine dell'universalismo 'oggettivo' della religione evidente nello 'scontro di civiltà', la crisi della fenomenologia religiosa come parte della crisi della filosofia della coscienza nella esperienza socioculturale della post-modernità. Tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso diventa sempre più evidente nella coscienza critica della nostra civiltà che la globalizzazione dei rapporti di civiltà ha due aspetti nuovi, imprevisi dal miracolo mondiale dell'economia, della scienza-tecnologia e della comunicazione: da un lato comincia a produrre effetti culturali globali che richiedono nuove e più complesse analisi comparative tra diversi 'ordini del mondo', dall'altro emerge la pluralità dei rapporti sistemici e delle loro gerarchie. Se la fine del colonialismo e i diversi movimenti di liberazione sociale e politica avevano già annunciato la necessità di una ristrutturazione comparativa del senso, anche a partire dalla categoria 'religione', la nuova globalizzazione – e l'emergenza sociale e politica dell'Islam è solo un esempio<sup>4</sup> – segna la fine del monopolio occidentale del senso come ordine sociale e simbolico del mondo. La sua forza politica, economica e tecnologica è ormai priva di quel 'potere del senso' che l'aveva legittimata e ne aveva garantito l'eser-

---

4 Ricordo bene di aver a lungo discusso con Sabbatucci in termini generali di questo problema in occasione della pubblicazione di un mio intervento sul fondamentalismo islamico e sulla sua forza generalizzante (Gasbarro 1996a) in un convegno internazionale su "Cultura planetaria o pianeta multiculturale" (Cassino, 11-13 aprile 1994). Come è evidente negli Atti del convegno (Giusti 1996), la sua posizione resta ancorata allo storicismo etnocentrico: si può parlare di pianeta multiculturale solo a partire dalla cultura planetaria messa in moto dall'Occidente! (Sabbatucci 1996).

cizio nella modernità: non si tratta solo della fine del mito del progresso e della cosiddetta missione civilizzatrice, ma più radicalmente della coscienza storica che anche le 'altre' civiltà hanno una visione globale del mondo e mettono in moto modelli acculturativi di generalizzazione simbolica e di inevitabile conflittualità politica. Questo pluralismo di cosmologie culturali cambia radicalmente, anche a livello storico-religioso, la struttura, la prospettiva e la metodologia della comparazione. Tenendo sempre presente il dinamismo interculturale delle grandi civiltà, l'analisi storica è inevitabilmente costretta ad analizzarle come sistemi socioculturali, la cui complessità tende a crescere in maniera direttamente proporzionale alle capacità di inclusione di differenze e conseguentemente di generalizzazione di senso. Esse non possono essere quindi considerate come autonome 'forme di vita', da un lato autoreferenziali, soprattutto quando sono in gioco valori e regole strutturali, e dall'altro aperte solo a un generico diffusionismo, con tutte le implicazioni sociali e politiche che questo comporta. Tutto lo storicismo italiano, non solo la storia delle religioni, è stato troppo prigioniero dell'idealismo culturologico e della prospettiva idiografica per accettare altri Soggetti collettivi della storia capaci di mettere in crisi il dover essere (occidentale) del processo di civilizzazione<sup>5</sup>. La nuova struttura della comparazione richiede invece metodi e organizzazione diversi della ricerca: da un lato la ricchezza del patrimonio conoscitivo non permette al singolo studioso di operare su scala mondiale, anzi rende urgenti un lavoro di gruppo e un confronto interdisciplinare governati da una regia autorevole; dall'altro diventa necessaria una prospettiva pluralistica, e non necessariamente relativistica, capace di rianalizzare comparativamente le diverse 'visioni del mondo', anche partendo da una ricostruzione critica di quella occidentale. La realtà di fatto richiede una riflessione teorica su una trasformazione epocale: la storia delle relazioni tra civiltà mostra chiaramente il passaggio dalla ricchezza culturale di altre civiltà alla loro economia politica e simbolica su scala mondiale, non necessariamente a immagine e somiglianza dell'occidentalizzazione del mondo, ma anche e soprattutto diversa per formazione, sviluppo e prospettiva. La complessità dei mondi possibili e pensabili fanno parte oggi del villaggio globale, ma da tempo ha riaperto una sfida imprevista e

---

5 Eccezioni storico-religiose, con evidenti conseguenze politiche, sono la ricerca antropologica di Vittorio Lanternari (1960, 1967, 1974) e l'etnocentrismo critico di De Martino (1977).

imprevedibile sul senso della storia collettiva e inevitabilmente sul valore della civiltà occidentale e sul suo ethos del trascendimento.

La possibilità di uno ‘scontro delle civiltà’ è una conseguenza quasi inevitabile, mentre una seria comparazione storico-religiosa sistematica e differenziale dovrebbe impedirne sia una radicalizzazione politica sia una formalizzazione deterministica come prerequisiti di un ‘nuovo ordine mondiale’. Il paradosso è che questo accade proprio a partire da un acritico ‘universalismo’ della religione, intesa come codice prioritario e necessariamente gerarchico del senso: il lavoro di Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* del 1996 diventa un riferimento quasi obbligato. Il suo successo internazionale ha certamente cause politiche, ma resta inspiegabile se si tiene conto della confusione (voluta?) tra concetti antropologici poco critici a livello storico-comparativo e finalità politico-ideologiche da legittimare con principi di senso ispirati dal vecchio universalismo religioso. Huntington prima definisce le grandi civiltà come complessi insiemi di culture diverse, rese compatibili dall’ortodossia e dall’ortopratica delle grandi religioni del mondo, poi trasforma l’impossibilità teologica e pratica di una tolleranza tra le religioni in un destino di scontro di civiltà. Una costruzione ideologica, tipica della tradizionale ‘religione civile’ degli U.S.A., che entra in conflitto con la coscienza moderna dell’Europa che ha costruito la nozione di ‘civiltà’ come luogo sociale e simbolico di inclusione delle differenze religiose e di convivenza compatibile, a partire dall’uguaglianza dei cittadini e da un diritto ‘civile’ capace di garantire la libertà (prima di tutto religiosa) sia individuale sia collettiva. Per il pensiero europeo è impossibile pensare le ‘civiltà’ in termini prioritariamente religiosi, essendo storicamente fondata la chiara distinzione tra ‘civile’ e ‘religioso’ sia nell’ordinamento giuridico e istituzionale sia nella pratica della vita quotidiana, regolata da ordini diversi dello spazio e del tempo. Il paradosso è ancora più evidente nella contraddizione tra l’universalismo della religione e lo scontro delle civiltà che da esso deriva: se le civiltà entrano in un conflitto permanente in base alle religioni, l’universalità della religione rischia di diventare o una mistificazione ideologico-interpretativa o un residuo dell’etnocentrismo cristiano da imporre alle altre civiltà passando per l’ordine americano del mondo. Lo ‘scontro delle civiltà’ si configura quindi più come una conseguenza dell’ortodossia universale della ‘religione’ messa in moto dalla politica che uno sbocco necessario della comparazione storica tra le ‘religioni’. Questa dovrebbe e potrebbe, restando fedele ai suoi principi scientifici, considerare ogni

nozione universale di 'religione' come il punto di arrivo di un processo storico e antropologico di generalizzazione interculturale, che può anche partire da presupposti etnocentrici, ma che si sviluppa simbolicamente nelle e con le relazioni tra civiltà. Di più: la nuova prospettiva dovrebbe e potrebbe essere applicata a tutti i codici della vita sociale delle altre civiltà, che abbiamo compreso come 'religioni' solo perché avevano la funzione politica e simbolica prioritaria e gerarchica di regolare il senso della vita e della morte.

Due svolte necessarie: prima di tutto la sostituzione dell'universalismo teologico e filosofico con la nozione di generalizzazione storica e antropologica come modello complesso di analisi dell'ortopratica delle civiltà; poi la coscienza esplicita che le grandi civiltà sono sistemi di complessità che includono differenze (su questo è difficile contestare la teoria di Huntington) e riformulano continuamente le loro regole di generalizzazione e di compatibilità simbolica. Due anche le conseguenze di prospettiva: da un lato una pluralità di vere e proprie visioni del mondo in comunicazione tra loro, e non necessariamente in conflitto, dall'altro il potere di senso di ogni civiltà e il suo orizzonte ermeneutico dipendono meno dagli assolutismi dell'ortodossia che dalle regole sociali, dalla struttura comunicativa<sup>6</sup> e simbolica, capace di produrre generalizzazioni di generalizzazioni, proprio a partire dalle relazioni di relazioni. Se la sfida non è più tra universalismi veri o presunti, ma tra strutture diverse di generalizzazione, la comparazione non ha più 'fondamenti' teologici e/o filosofico-metafisici che a lungo ne hanno legittimato il gioco incrociato di analogie e differenze, e diventa ricerca storica che parte dalle differenze e si sviluppa con e nel confronto tra sistemi diversi di generalizzazione, fino a ipotizzare una compatibilità generale intesa come *èthos* del trascendimento. Dopo tutto lo 'scontro delle civiltà' mette di fatto in crisi l'universalismo religioso oggettivo e analogico che Huntington teorizza, anzi l'etnocentrismo teologico diventa logo-centrismo della politica, più funzionale alle nuove strategie dei teocon che a un pensiero capace di rianalizzare la globalizzazione dei rapporti tra civiltà.

---

6 È da sottolineare che già negli anni Ottanta emergono tentativi critici in questo senso nella coscienza culturale europea: ad esempio la *Teoria dell'agire comunicativo* di Habermas è del 1981 e segna una svolta nella teoria critica della società anche grazie alla coscienza della crisi della razionalità occidentale. D'altra parte lo strutturalismo di Lévi-Strauss aveva già posto il problema della pluralità delle antropologie, cercandone la compatibilità nella logica del "pensiero selvaggio".

L'esplosione delle differenze religiose, soprattutto con la moltiplicazione dei conflitti tra i tre grandi monoteismi, segna anche la fine della fenomenologia religiosa come orizzonte ermeneutico della filosofia della coscienza. Anche i sostenitori dell'universalità della religione non utilizzano più l'approccio trascendentale al 'sacro' come esperienza prioritaria del senso: paradossalmente la globalizzazione rende superflue sia la soggettività naturalistica dello 'spirito' sia le appercezioni di un senso che in qualche modo si pone fuori dal mondo. L'enfasi delle differenze reintroduce la coscienza all'interno delle 'forme di vita' culturali, anche perché sono queste a produrre conflitti globali. La sensibilità postmoderna è un segno dei tempi: non c'è più scelta tra l'universalismo soggettivistico dell'ultima modernità e il relativismo dei valori o, come direbbe Geertz, tra 'mondo globale e mondi locali'. Ed è proprio Geertz, uno dei teorici più accreditati dell'antropologia postmoderna, a proporre una nuova *Interpretazione di culture*<sup>7</sup> e all'interno di essa un diverso approccio alla religione come categoria antropologica. Scrive Geertz:

Una **religione** è: 1) un sistema di simboli che agisce 2) stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della 3) formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del 4) rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici<sup>8</sup>.

La notevole abilità estensiva di Geertz di fatto abolisce ogni senso trascendente della religione come codice culturale che regola i rapporti tra uomini e divinità, anzi ne facilita l'implosione in una sorta di trascendimento simbolico che necessariamente caratterizza tutte le culture. Di più: l'ordine religioso della vita e della morte diventa «ordine generale dell'esistenza» che è implicito in ogni sistema storico di convivenza sociale, governa i rapporti degli uomini tra loro e stabilisce «profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni» negli individui. È impossibile uscire dalla necessità di una religione definita in questi termini: ma è ancora la

---

7 Geertz 1973. L'autore è certamente erede della grande tradizione culturologica dell'antropologia americana, ma è difficile trovare nella sua ricerca suggestioni fenomenologiche, come dimostrano i suoi lavori sulle religioni.

8 Geertz (1973) 1987, p. 141. Il titolo del saggio è significativo: *La religione come sistema culturale* (pp. 137-183).

religione? Più che analizzare «la religione come sistema culturale» Geertz definisce «la cultura come sistema religioso»: lo 'spirito' della religione può alimentare le dinamiche di senso di tutte le culture, può tradursi in antropologia generale, se e solo se esclude l'ortodossia teologica. È però anche vero che la struttura occidentale della religione è messa in crisi dalla generalizzazione di un simbolismo forte e di un ordine gerarchico dei codici culturali storicamente contingenti e antropologicamente arbitrari: la religione è definita con la sua funzione ortopratica di ordine del sistema culturale e non più con un insieme di rapporti con la trascendenza extraumana, che o rinvia analogicamente alla ontologia della/e divinità o rimette in moto la coscienza soggettiva di un ordine sacrale metastoricamente segnato. La soggettività è in Geertz sempre storico-culturale, come in tutta la postmodernità, e un metodo comparativo può servirsene per riformulare una storia delle religioni culturalmente soggettiva<sup>9</sup> capace di evitare le trappole del relativismo: la prospettiva della compatibilità, proprio perché generalizza regole e procedure della ricerca scientifica come principi formali, è in grado di riconciliare la religione con la ragione<sup>10</sup>. La storia delle religioni deve però fare uno sforzo di confronto con altri orizzonti intellettuali, e soprattutto evitare chiusure di scuola e di autoreferenzialità disciplinare.

Il percorso scientifico di Sabbatucci è lineare e omogeneo: la storicizzazione integrale e umanistica della religione lo ha impegnato per tutta la vita, con una comparazione sistematica e differenziante, dalle civiltà antiche alle culture 'primitive', seguendo in questo la prospettiva e la metodologia del maestro Pettazzoni. Di più: Sabbatucci problematizza e sottopone alla comparazione storico-religiosa l'oggetto intellettuale 'religione' per verificarne la consistenza storico-culturale, fino a dissolverne sia l'universalismo oggettivo tipico delle varie 'scienze delle religioni' sia l'universalismo soggettivo, nascosto nello 'spirito' del neoidealismo italiano e nel conseguente storicismo. In questo senso la sua è una storia delle religioni senza 'spirito' anche se rimane totalmente all'interno dello storicismo, certamente più gentiliano che crociano. Non a caso, quando

---

9 Ho posto esplicitamente questo problema proprio nel volume di *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* in onore di Dario Sabbatucci (Gasbarro 1996b). Devo riconoscere che Sabbatucci ha avuto con me un rapporto scientifico e umano sempre corretto e sincero, anche quando il confronto ha evidenziato differenze di analisi particolari e/o di prospettiva generale.

10 Si veda ad esempio Gellner 1992a e 1992b.

analizza la religione, le sue categorie consolidate e le sue funzioni culturali, Sabbatucci è più rigorosamente critico del processo di occidentalizzazione del mondo, della ‘conquista’ spirituale e del conseguente universalismo: non si ferma alla critica storico-comparativa, ma ne denuncia l’arbitrarietà culturale e insieme l’arbitrio teologico. In altri termini: quando Sabbatucci, sulla scia di Pettazzoni, espone alla comparazione la soggettività ‘religiosa’ dell’Occidente, il metodo storico-comparativo diventa analisi scientifica e conseguentemente prospettiva critica, mentre questo succede molto meno con quella soggettività della nostra cultura che Sabbatucci chiamerebbe “civile”, ma che ha grandi implicazioni economiche ed etico-politiche. È certamente vero che la prima occidentalizzazione moderna del mondo è stata di fatto ‘religiosa’, ma non è storicamente corretto separare la conquista spirituale da sottoporre giustamente a critica antropologica da quella civile (‘economica’ ed ‘etica’, secondo le categorie crociane) da analizzare quasi come inevitabile conseguenza di un approccio sistemico, con tutte le conseguenze ideologiche e politiche che questo comporta. Tutto accade come se a Sabbatucci interessasse solo ‘demistificare’ le varie ortodossie religiose che l’Occidente cristiano ha imposto al mondo, fino a costruire un ‘oggetto religioso’ universale, ma quasi resistendo alla tentazione di applicare la stessa logica della scoperta scientifica alla Soggettività occidentale tout court. Anche in questo il suo è uno storicismo ‘senza spirito’, ma mai senza una Soggettività storico-culturale ben riconoscibile, e con un ruolo fondamentale nella storia dei rapporti tra civiltà. È questo un problema centrale e occorre analizzarlo con chiarezza: non si intende negare la necessità epistemologica di procedere, come già insegnava Pettazzoni, da ciò che si conosce a ciò che non si conosce, ma occorre sottolineare che questo metodo non può diventare valore, trasformando le interpretazioni soggettivamente inevitabili in fatti oggettivamente incontestabili. È necessario sottoporre alla comparazione sistematica e differenziale, come Sabbatucci fa con l’oggetto religioso e con il Soggetto culturale che lo ha prodotto, ogni ordine del mondo conosciuto e solo apparentemente oggettivo, perché solo l’uso continuo del metodo comparativo evidenzia le sue contingenze di formazione e di sviluppo. Il metodo diventa invece valore quando la necessità epistemologica iniziale tende a porsi e a imporsi come principio imprescindibile di conoscenza, e quindi come ordine del mondo e come unica prospettiva del possibile e del pensabile. Accade spesso che una cultura abbia una simile pretesa, ma non è detto che la pretesa soggettiva diventi realtà nel confronto-scontro tra civiltà, e soprattutto che questa

realtà, anche se storicamente evidente, sia l'unica possibile e pensabile a livello sistemico. Senza poter qui entrare nei particolari di un problema che andrebbe analizzato a parte in tutti i suoi particolari, occorre riconoscere che della Soggettività culturale dell'Occidente Sabbatucci si limita a sottoporre a critica solo lo 'spirito' religioso, mentre in altri ambiti della vita sociale spesso il metodo tende a scivolare acriticamente nel valore.

Tutto questo spiega anche la sua critica radicale della fenomenologia delle religioni, che diventa una sorta di conflitto permanente: da un lato deve demistificare una Soggettività 'religiosa' trascendentale non riconducibile a una storia delle relazioni tra civiltà, dall'altro sottolineare che una soggettività culturale storicamente determinata (in particolar modo la nostra!) non è meno umanistica sia a livello di sistema funzionale e istituzionale sia a livello di produzione simbolica: le culture in quanto «sistemi di valori»<sup>11</sup>, come le definisce Sabbatucci, sono sempre una costruzione storica e contingente degli uomini, senza soggetti trascendentali e senza appercezioni di senso che possono rinviare a una struttura generativa di tipo naturalistico. Per uno storicista la fenomenologia delle religioni è sempre in qualche modo naturalistica: nasconde la formazione nella forma, oscura lo sviluppo nel potere di senso dell'eterno ritorno, dissolve gli eventi in manifestazione di qualcosa che li trascende, rischia di trasformare la storia degli uomini in una prescrizione di un'autorità senza volto. Non a caso Sabbatucci polemizza soprattutto con Eliade: il suo naturalismo 'sacrale' gli appare fastidioso e euristicamente inutile,

---

11 È qui evidente una maggiore vicinanza all'antropologia culturale che all'antropologia sociale, ma in Sabbatucci è più la conseguenza di un condizionamento iniziale dello storicismo che una scelta strategica. Anzi, come si vedrà, le ricerche concrete modificano nel corso del tempo la sua prospettiva: l'urgenza di storicizzare culturalmente le religioni lo porta sempre più a privilegiare i rapporti sociali e le strutture istituzionali, tenendo in grande considerazione prima il funzionalismo, lo strutturalfunzionalismo dell'antropologia sociale e poi lo strutturalismo. Da buon storicista italiano Sabbatucci parte dalle priorità "spirituali" della culturologia ma poi le dissolve nelle relazioni sistematiche come costruzioni sociali, fino a considerare le culture come "cosmologie" culturali, con esplicito riferimento a un sistema di valori funzionale alla (anche in quanto coerente con la) pratica delle relazioni sociali. In Sabbatucci (come in Pettazzoni) le categorie crociate dell'attività pratica prendono il sopravvento su quelle dell'attività teoretica (i problemi religiosi non diventano mai filosofici), anche se in Sabbatucci è più evidente l'influenza dell'attualismo gentiliano. Di qui la continua dialettica occidentale tra "cultura" (Grecia) e "civiltà" (Roma), con tutte le mediazioni che la modernità ha costruito, e poi in qualche modo scientificamente formalizzato, anche nella storia delle religioni e nell'antropologia.

forse a volte solo funzionale a chiarire meglio la propria prospettiva storica<sup>12</sup>. Storicismo radicale dunque applicato alla religione: dall'articolo *Sacer* pubblicato nel 1952, lavoro dell'allievo di Pettazzoni, fino al piccolo volume *Monoteismo* del 2001<sup>13</sup>, anche se non possono essere trascurate ricerche solo apparentemente marginali<sup>14</sup>. Su questo percorso lineare e coerente non ci possono essere dubbi: i grandi studiosi in definitiva fanno sempre la stessa ricerca, e Sabbatucci è arrivato a conclusioni non programmate e forse imprevedibili, come ben sottolinea a proposito della *vanificazione dell'oggetto religioso*, che è forse il suo punto di arrivo più problematico e più discusso:

Potremmo valutare l'operazione vanificante con una formula generica che volgesse il negativo, implicito nel concetto di vanificazione, nel positivo da accreditare ad ogni corretta critica storica. Diremmo allora che la vanificazione sussiste in quanto effetto secondario di una ricerca della funzione culturale di ciò che è stato recepito acriticamente sub specie *religionis* in culture diverse dalla nostra, vale a dire di ciò a cui è stata attribuita arbitrariamente la funzione che la religione ha nella nostra cultura. In pratica si tratta di una revisione critica del materiale documentario fornito dall'etnologia religiosa, quale fonte pressoché esclusiva delle elaborazioni fenomenologiche in cui sembra esaurirsi lo svolgimento della storia delle religioni.

Sabbatucci è cosciente dei rischi di una comparazione storico-religiosa senza un oggetto intellettuale, e continua con una apertura al futuro della ricerca:

A questo punto, però, va posto il problema della comparazione: sarebbe ancora comparativo un metodo che, per essere storico e non fenomenologico, annullasse i risultati conseguiti proprio e soltanto per

---

12 Si veda ad esempio l'intervento di Sabbatucci (1988) al Convegno internazionale di studi su Eliade (Bergamo, 24-26 ottobre 1996).

13 È un lavoro pieno di intuizioni, ma privo di sistematicità e di ricerca approfondita, soprattutto se paragonato ai due grandi volumi sul politeismo (Sabbatucci 1998b e 1998c): è evidente la fretta dell'autore di chiudere un percorso di lunga durata, quasi tornando criticamente su un problema di ricerca di Pettazzoni, da cui aveva ereditato temi, problemi e metodo della propria ricerca.

14 Per un esempio straordinario di analisi storico-religiosa dell'agiografia tradizionale e di 'cristianesimo applicato', si veda Sabbatucci 2000.

mezzo della comparazione? La risposta non può venire da un giudizio perché non ci sono a tuttoggi gli elementi sufficienti per giudicare. Deve venire invece da una ricerca di tale elementi, una ricerca che, anche se tesa a 'vanificare' il suo oggetto, la religione, sarebbe ancora ricerca storico-religiosa, e dunque ancora ricerca comparativistica. Infine i problemi che ha posto il comparativismo non possono essere risolti con il rifiuto della comparazione, ma è lo stesso comparativismo che li deve risolvere. Se sono diventati problemi d'ordine storico, non più contenibili in una problematica classificatoria, ciò è dovuto al fatto che la comparazione ha propagato in misura enorme i limiti che si era dati la storiografia tradizionale: l'eliminazione della comparazione non farebbe che ristabilire questi limiti che, dopo l'esperienza comparativistica, dovrebbero risultare insopportabilmente angusti<sup>15</sup>.

Ho sempre condiviso questo punto di arrivo storico-comparativo e credo sia una tappa fondamentale della storia delle religioni contemporanea, a patto di comprenderne correttamente le conseguenze culturali in senso lato. Vanificazione storico-comparativa, decostruzionismo antropologico postmoderno o denuncia di costruzioni arbitrarie e congetturali dettate da analogie universalistiche di uno 'spirito' che soffia dove vuole? Quale la funzione di una disciplina storico-comparativa che non ha più il suo oggetto intellettuale? E soprattutto: come ripensare la struttura teorica dello storicismo? È possibile una nuova prospettiva capace di individuare diverse strategie di analisi?

Sabbatucci è allergico ad ogni forma di teorizzazione, a volte persino in modo irritante: ha sempre il sospetto che ogni 'sguardo da lontano' possa nascondere uno 'spirito' universalistico, tipico del pensiero 'religioso', e in qualche modo manipolare le scarse testimonianze che gli uomini hanno lasciato nella storia delle civiltà. Questo è vero anche quando riflette sulla propria ricerca:

Che senso ha in storia delle religioni – una disciplina storica – la distinzione tra guadagno teorico e guadagno pratico-storico? Teoria per noi non può essere epistemologia: per noi non può esserci il distacco epistemico dal contenuto storiografico. Né può essere la formulazione di una legge fenomenica superante la ricerca storica vera e propria. Tutto ciò lo diciamo non contro l'epistemologia né contro la fenomenologia, ma allo scopo di porci limiti precisi in questa nostra

---

15 Sabbatucci 1987, pp. 97-98.

ricerca dei rapporti tra mito e rito. Entro questi limiti la ‘teoria’ si rivela essere semplicemente ‘sintesi’ storica.

In tal senso va interpretata la formula esposta sopra sui rapporti mitico-rituali. Va intesa come una teoria-sintesi che costituisce un punto di orientamento per il proseguimento della presente ricerca, ed eventualmente per le ricerche altrui. Né intendiamo che i nuovi oggetti di ricerca debbano essere *verificati* (col rischio di venire *falsificati*) dalla formula stessa, né che essi la debbano verificare a loro volta, in quanto la verità della teoria-sintesi è tutta contenuta nei contesti storici da cui l’abbiamo ricavata. E tuttavia i nuovi oggetti dovranno essere confrontati o commisurati con la formula mitico-rituale in questione. In questo confronto è la sostanza del comparativismo storico. Infatti si tratterà della comparazione di una realtà storica sintetizzata dalla formula apparentemente teorica, con altra realtà storica da analizzare, o da individuare tanto per i suoi contenuti riducibili alla formula sintetica già stabilita, quanto per quei contenuti che risulteranno irriducibili<sup>16</sup>.

A parte la riduzione di ogni teoria a epistemologia, difficilmente condivisibile, occorre sottolineare due aspetti spesso trascurati: da un lato la storia delle religioni di Sabbatucci è e vuole essere esposta alla falsificazione<sup>17</sup>, anche quando le teorie-sintesi sono riducibili a formule<sup>18</sup>, dall’altro essa si pone, e quasi si impone, come un metodo utile a riformulare in termini storici temi e problemi che spesso la nostra cultura ha formalizzato in modo universalistico. Su questo secondo aspetto Sabbatucci è spesso frettoloso e/o eccessivamente sintetico – basti pensare, come si vedrà, alla distinzione-opposizione tra *civico* e *religioso* (un’altra teoria-sintesi fondamentale nella sua ricerca) –, ma resto del parere che questo sia

---

16 Sabbatucci 1978, pp. 236-237. La formula della teoria-sintesi è *mito : rito = immutabile : mutabile*.

17 Il riferimento a Popper è non voluto (ne sono quasi sicuro): Sabbatucci ha spesso “intuizioni” extradisciplinari, frutto più di uno storicismo “pratico” che di letture teoricamente meditate.

18 Questa riducibilità è, a mio avviso, un pregio e un difetto nello stesso tempo: la formula rende immediatamente evidente la teoria-sintesi e ne favorisce l’utilizzazione metodologica, ma può anche diventare una criptoteoria (nel senso sabbatucciano del termine) onnicomprensiva, trasformando il metodo in valore. Da un punto di vista scientifico è certamente un abuso di cui Sabbatucci non è direttamente responsabile, ma una maggiore distanza critica è necessaria, anche per non proiettare gli inevitabili conformismi accademici sulla produzione scientifica.

il nodo fondamentale della ricerca storico-comparativa. In altri termini: Sabbatucci è storicisticamente certo che la 'religione' (e quindi analogicamente le religioni) intesa come oggetto intellettuale del comparativismo, nasconda un universalismo tanto programmatico quanto pericoloso, ma, forse perché totalmente preso da un problema così importante, tende a trascurare tutte «le costrizioni che la religione impone al pensiero»<sup>19</sup>.

Non è poco, soprattutto tenendo conto dei problemi degli anni Ottanta e Novanta prima evidenziati, con i quali Sabbatucci apre un confronto, sempre a suo modo, cioè diffidando delle teorie e addomesticando gli stimoli esterni ai suoi interessi di ricerca, ma sempre con il rigore tipico dello storicismo aperto alla comparazione, a volte di uno storicismo tutto 'suo'. Per lui la globalizzazione è sostanzialmente *occidentalizzazione del mondo* in senso stretto e quasi acritico: un orizzonte di cui non si può non tener conto da un punto di vista storico – e questo è difficilmente contestabile –, ma una ricostruzione comparativa, che si serve esclusivamente di una sorta di neo-diffusionismo, rischia di oscurare sia i suoi aspetti critici interni sia il problema dello statuto dell'alterità culturale<sup>20</sup>, anche a livello di semplice «revisione critica del materiale fornito dall'etnologia religiosa». È forse l'aspetto più etnocentrico della prospettiva sabbatucciana, giustificabile solo in parte con lo storicismo e con la sua visione unidirezionale della storia: qui non si tratta più e solo di evitare i pericoli del relativismo e dell'irrazionalismo, che hanno condizionato ogni approccio storicistico alle culture primitive, ma di riconoscere che altre 'visioni del mondo', religiose e non, stanno modificando sostanzialmente il nostro modo di fare storia e di regolare i rapporti tra civiltà, anche nella prospettiva di un senso socialmente condiviso. Di più: una discussione critica sulle prospettive della comparazione e sulle implicazioni sociopolitiche della storia delle religioni permetterebbe una nuova

---

19 Si veda su questo Massenzio 2007. Qui la differenza tra Sabbatucci e De Martino, a cui Massenzio giustamente rinvia, è evidente.

20 Anche Latouche (1989) parla di *occidentalizzazione del mondo*, ma in un senso completamente diverso: la dimensione critica è già nel sottotitolo: *Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*. Sul problema dell'alterità si veda Todorov 1982. A livello storico-antropologico i due problemi sono esplicitamente posti da Bernard e Gruzinski (1988), anche con attente riflessioni sull'incidenza che i rapporti tra civiltà hanno avuto sulla storia delle idee dell'Occidente. Testi di questo tipo circolavano negli ambienti storico-religiosi italiani: le date di pubblicazione sono importanti per una seria ricostruzione del dibattito.

organizzazione della ricerca di un gruppo di lavoro, anche con una diversa distribuzione di compiti e responsabilità, riaprendo un confronto interno alla disciplina, da troppo tempo esposta ad attacchi esterni e logorata da conflitti interni. Gli uni e gli altri sono certamente frutto di una storia culturale tutta italiana – una seria storia delle religioni, fin dalle origini, è sempre stata un problema, ovviamente per ragioni ideologiche e politiche diverse, sia per la cultura cattolica sia per quella laica e marxista –, ma è anche vero che una maggiore coscienza intellettuale delle sfide contemporanee potrebbe dare un nuovo senso alla disciplina e rendere compatibili le differenze interne, come di solito avviene nei momenti di crisi. Questo non accade, anzi... e non solo per colpa di Sabbatucci<sup>21</sup>: la sua responsabilità può trovare una giustificazione culturale solo nel suo modo di porre un modello di storia delle religioni: è forse l'ultimo di una generazione di studiosi abituati a pensare la disciplina come un progetto comparativo individuale, capace di proiettare la propria prospettiva su scala mondiale. Un progetto certamente coraggioso e impegnativo, ma quasi impossibile in un momento in cui cresce in modo esponenziale il patrimonio documentario, si moltiplicano i sistemi di conoscenza e diventano problematici i processi di decisione all'interno della logica della scoperta scientifica. Tutto questo può essere un pregio e un difetto: dipende dai punti di vista e dai criteri di valutazione scientifica, o meglio dalla collocazione e dal ruolo che si ha o si vuole avere all'interno di una difficile contingenza scientifica e socio-culturale. La posizione di Sabbatucci è in qualche modo ambigua: da un lato è convinto che la vanificazione dell'oggetto religioso è una nuova teoria-sintesi rispetto al vecchio universalismo religioso, dall'altro resta quasi indifferente di fronte alla necessità di mettere in moto praticamente una diversa prospettiva della storia delle religioni.

---

21 Sono sempre stato convinto che ad esempio una discussione aperta sul valore della storia delle religioni in relazione-opposizione alle scienze religiose e/o delle religioni, sui rapporti della disciplina con l'impegno civile in una società in rapida trasformazione, e più ancora sull'emergenza mondiale di altre grandi religioni avrebbe dato un nuovo slancio e forse anche risolto i conflitti interni sia ideologici individuando una prospettiva comune, sia accademici con un serio patto tra gentiluomini. Ricordo bene di averne più volte parlato con Sabbatucci, e la sua risposta era sempre la stessa: "fatelo voi, c'è posto per tutti". Certamente e prima di tutto disinteresse per ogni forma di organizzazione accademica, fastidiosa interferenza nella tranquillità delle vita quotidiana e della ricerca, ma anche un voluto distacco da una realtà sociale, forse troppo lontana dalla sua 'visione del mondo'.

E l'occasione è straordinaria e forse irripetibile: di fatto non solo 'lo scontro delle civiltà', evidenziando le grandi differenze storiche tra le grandi religioni monoteistiche, gli dà sostanzialmente ragione, ma soprattutto nell'opinione pubblica, anche italiana, diventa evidente la coscienza della necessità di distinguere nettamente la struttura teologica delle religioni dalla loro pratica storica e politica: un'occasione mancata di sviluppo e di diffusione della disciplina a tutti i livelli. Convinto della occidentalizzazione del mondo, Sabbatucci non riesce ad applicare alle altre religioni e agli altri 'sistemi di senso' la logica della generalizzazione antropologica, al punto che la centralità della soggettività dell'Occidente rischia di diventare anche una rivalutazione storico-comparativa del cristianesimo, come unica vera religione. Ovviamente è un rischio che non corrono gli addetti ai lavori, ma l'applicazione unidimensionale degli strumenti storici e antropologici può generare diffidenze teoriche e sospetti ideologici, fino al rifiuto totale della comparazione e della storia delle religioni come metodo e come prospettiva. La storia delle religioni di Sabbatucci è 'senza spirito', ma rischia di essere interpretata come una sorta di 'religione civile' che incarna l'èthos del trascendimento nella forza-potere di senso della storia dell'Occidente: a mio avviso, è più una nascosta tentazione ideologica e storicistica che un programma strategico e/o un risultato di ricerca. Su questo si può essere critici e persino malpensanti, ma occorre sempre avere la capacità di storicizzare le persone (anche le loro 'passioni' ideologiche e contraddizioni umane) per comprendere con maggiore serenità i risultati evidenti della loro ricerca. Una lettura dell'opera di Sabbatucci in termini di 'religione civile' è infondata: nel suo orizzonte intellettuale e soprattutto nella pratica della sua ricerca non c'è posto per idolatrie stravaganti e meno ancora per un fideismo ingenuo: non ha mai avuto 'una fede nella fede'! La sua adesione totale a un modello 'civile', che può a volte sembrare dogmatica, rinvia più a una fedeltà quasi 'pagana' alla ragione storica che a una fede; la sua intolleranza storicistica è più anarchica che progettuale, comunque sempre legata a un carattere scontroso e autoreferenziale. I diritti civili sono per lui la conquista culturale più importante della storia dell'Occidente, dalla *res publica* romana, modello quasi ideale di una «conquista culturale»<sup>22</sup>, alla Rivoluzione francese: il processo di civilizzazione, implicito nella loro generalizzazione culturale, è antitetico ad ogni opzione religiosa e ad ogni

---

22 Sabbatucci 1975.

ideologia onnicomprensiva. Sabbatucci è troppo rispettoso della libertà degli altri, al limite del disinteresse, e soprattutto troppo orgoglioso della propria, nella ricerca come nella vita, per vanificarne il senso in un apriorismo dello 'spirito' o nell'oggettivismo naturalistico delle nuove scienze (delle religioni). Si può e si deve criticare Sabbatucci, ma non in una prospettiva religiosa: se questa deve trovare, per ovvie ragioni ermeneutiche, comunque e sempre qualcosa che rinvia idolatricamente a forme paradossali di religiosità, la sua applicazione alla storia delle religioni è nello stesso tempo ingenua e paradossale: produce infatti cortocircuiti teorici e conseguenze disastrose. Le giuste critiche a Sabbatucci sono utili e necessarie quando hanno la funzione di alzare il livello e il valore della storia delle religioni, non di delegittimarne la prospettiva: possono partire da punti di vista totalmente diversi dal suo, ma devono rimanere rigorosamente storico-religiosi.

A livello teorico e metodologico il problema è più complesso: la vanificazione dell'oggetto religioso potrebbe indirizzare la ricerca verso una sorta di 'antropologia politica', pensata e vissuta 'civilmente' nel concreto della ricerca, non solo come una generalizzazione del contratto sociale, che è ben radicata nella tradizione giusnaturalistica della modernità occidentale, ma come universalizzazione della priorità strutturale e gerarchica della politica sugli altri codici culturali. Precisando che la vanificazione non è una apertura a forme di *new age* e/o di multiculturalismo antropologico, ma il risultato di una comparazione sistematica e differenziale che parte dall'analisi delle grandi civiltà del mondo antico<sup>23</sup>, occorre onestamente riconoscere che Sabbatucci è attento a evitare ogni tipo di universalismo antropologico. La sua vuole essere un'antropologia storica ed è il massimo che è disposto a concedere alla moda nomotetica internazionale delle scienze umane, restando fedele a uno storicismo comparativo che per sua natura è individuante e differenziale. Egli non a caso parte da ciò che delle altre civiltà abbiamo conosciuto *sub specie religionis*, «vale a dire da ciò a cui è stata attribuita arbitrariamente la funzione che la religione ha nella nostra cultura». Quale funzione? Provo a chiarirlo seguendo le riflessioni lévi-straussiane sull'*ordine degli ordini*<sup>24</sup> e la nozione di *ideo-logica* di Augé<sup>25</sup>, anche se Sabbatucci non segue questo percorso

---

23 Sabbatucci 1965, 1975 e soprattutto 1978; da un altro punto di vista 1998b e 1998c.

24 Lévi-Strauss (1958) 1966, pp. 347-351.

25 Augé (1977) 2003, pp. 59-79. Si tratta di una logica generale del sistema culturale che

e le sue complesse implicazioni, ma ne intuisce il valore strutturale riflettendo comparativamente sulla funzione della religione. Ogni sistema sociale è un insieme di codici culturali<sup>26</sup> arbitrari che regolano e ordinano le diverse relazioni, ma deve prevedere anche un codice prioritario (ovviamente arbitrario) capace di ordinare gerarchicamente tutti gli altri: conseguentemente esso ha la funzione di ordinare le relazioni specifiche (una sorta di *ordine di primo livello*) ma anche quella più importante di ordinare tutte le relazioni del sistema e quindi tutti gli ordini (perciò *ordine degli ordini*). È evidente che questo codice dei codici incarna storicamente anche l'*ideo-logica* dell'intero sistema, con un potere di senso e un senso del potere che segnano i confini insuperabili tra la vita e la morte e tra la natura e la cultura. Conseguentemente ogni sistema tende a dargli valore sociale e simbolico, a renderlo visibile e operativo nella

---

in modo coerente ordina sia le regole dei rapporti sociali, ed è quindi alla base del loro processo di istituzionalizzazione, sia la pratica degli scambi simbolici, ed è quindi alla base della formalizzazione dei valori: il senso politico del potere e il potere simbolico del senso debbono quindi avere gli stessi principi strutturali, superando le distinzioni tradizionali tra antropologia culturale e antropologia sociale. Più che cercare le basi sociali delle costruzioni simboliche e/o i valori fondamentali che governano le istituzioni, è necessario individuare la struttura 'ideo-logica' che li unisce nella pratica della vita quotidiana. I rapporti di forza e i rapporti di potere acquistano così una coerenza con i giochi delle rappresentazioni sociali: è una compatibilità da individuare soprattutto nelle pratiche rappresentative comuni, che denotano le gerarchie istituzionali e connotano il discorso e la pratica di tutti, come ad esempio i grandi rituali collettivi.

26 Uso qui 'codice culturale' e non 'tratto culturale' dell'antropologia tradizionale per diverse ragioni: 1) ha una connotazione 'arbitraria' maggiore rispetto all'essenzialismo etnocentrico dei vari tratti culturali della culturologia classica (religione, diritto, economia, ecc.), che li proietta universalmente nella classificazione differenziale delle civiltà. 2) Sottolinea la struttura relazionale e comunicativa di un sistema culturale: ogni codice regola una relazione specifica o un aspetto di una relazione importante a livello sistemico. Se la religione è il codice culturale che regola la relazione tra uomini e divinità, il diritto è il codice normativo delle relazioni degli uomini tra loro, mentre la politica ne regola le dinamiche del fondamento e dell'esercizio del potere. 3) L'arbitrarietà relazionale permette una di analizzare meglio e in modo più dinamico le relazioni tra relazioni e quindi i rapporti e le gerarchie tra i vari codici interni di un sistema culturale, evitando la segmentazione dei tratti distintivi. 4) Evidenzia più l'ortopratica funzionale e funzionante del vissuto che l'ortodossia delle rappresentazioni caratterizzanti, ma conservando l'arbitrarietà tipica della linguistica strutturale. Questo aspetto modifica radicalmente la struttura dell'antropologia culturale: un sistema di valori non ha alcuna autonomia prestabilita, anzi non è altro che la proiezione 'ideo-logica' (nel senso di Augé) di regole di comportamento codificate (spesso ritualmente) nella pratica delle diverse relazioni.

pratica rituale, a ideologizzarne le strutture in specifiche narrato-logie, a istituzionalizzarne la presenza e a fondarne l'autorevolezza e l'autorità.

È evidente che nella civiltà cristiana occidentale la religione come codice culturale non solo ordina le relazioni tra Dio e gli uomini, ma pone e impone questo ordine come prioritario e gerarchico a tutti gli altri codici culturali, a partire da quello socio-politico che ordina le relazioni degli uomini tra loro e da quello scientifico (nel senso lato del termine) che ordina le relazioni tra gli uomini e la natura. Conseguentemente – questo sembra essere il percorso comparativo di Sabbatucci – conoscere le altre civiltà *sub specie religionis* è di fatto e di diritto ritenere strutturalmente ‘religione’ ogni codice culturale ‘altro’ che si pone e si impone come *ordine degli ordini* e/o come *ideo-logica* strutturale. Il compito della storia delle religioni è entrare comparativamente in questa analogia funzionale arbitrariamente stabilita, per verificarne la consistenza storica e/o denunciarne l'arbitrio. L'esempio più comprensibile è quello della regalità a lungo studiata da Sabbatucci: perché è un problema storico-religioso? Semplicemente perché c'è una lunga tradizione di studi sul Dio-re e/o sul re/dio, a partire dal fatto storicamente documentato della funzione di *ordine degli ordini* della regalità egiziana: è sufficiente approfondire questa istituzione, soprattutto nella sua struttura mitico-rituale, per rivalutarne il valore politico e disgregarne la codificazione religiosa. Il codice della politica non prende il posto che di per sé spetta alla religione, come vorrebbe l'invenzione cristiana del paganesimo<sup>27</sup> e dell'idolatria, ma in quel determinato sistema socio-culturale ha la funzione di *ordine degli ordini*. Per evitare ogni interpretazione universalistica, occorre tener presenti altri due elementi fondamentali della ricerca: il primo è che questo *ordine degli ordini* può avere o meno una formalizzazione religiosa (nel senso politeistico del termine), cioè rinviare non semplicemente a una ritualità – il rito è una condizione necessaria, ma non sufficiente della struttura religiosa politeistica – ma a un culto di divinità; il secondo è che il codice che ha la funzione di *ordine degli ordini* non è dovunque e sempre la politica, neppure nelle civiltà politeistiche. I due volumi sul *Politeismo* sono al riguardo fondamentali: quando Sabbatucci parla degli dèi come *forme del mondo*, vuole sottolineare non solo la loro umana immanenza, ma soprattutto la loro formalizzazione, intesa sia come personificazione di ordini mondani, regolati da gerarchie necessarie in un

---

27 Si veda l'importante capitolo *Il paganesimo come prodotto culturale cristiano* (Sabbatucci 1987, pp. 43-45).

sistema di relazioni tra relazioni, sia come campi d'azione sui quali è possibile intervenire ritualmente per dare un ordine generale al mondo, e/o cambiarlo e/o adeguarlo alle esigenze della vita collettiva e individuale. Di più: queste vere e proprie 'cosmologie culturali' sono diverse tra loro in quanto *le forme del mondo* possono dare priorità strutturale sia ai rapporti degli uomini tra loro (come in Egitto e nella religione romana), sia ai rapporti degli uomini con la natura (come nella religione greca), sia passare da un paradigma a un altro come nella rivoluzione politica ateniese che costringe il sistema a ripensare la mitologia-teologia e a vanificarne il senso con e nella tragedia. Altrove – basti pensare alla Cina o ai Maya – sono operativi *ordini degli ordini*, ma senza una formalizzazione divina. Già nell'analisi storico-comparativa delle cosiddette civiltà superiori comincia a delinarsi la vanificazione dell'oggetto religioso con un'inversione radicale della priorità strutturale della religione sul senso come sistema ordinato di significati e di valori: diversi livelli di complessità mostrano chiaramente che l'*ordine degli ordini* è un presupposto necessario ma non sufficiente di una religione politeistica, e soprattutto che la religione non è un presupposto necessario e sufficiente di un *ordine degli ordini*. È persino superfluo aggiungere che la comparazione con le culture primitive diventa molto più facile<sup>28</sup>, a partire dal principio metodologico pettazzoniano secondo il quale la comparazione antropologica è una conseguenza dell'analisi storica: la ricerca deve partire da ciò che conosciamo storicamente per arrivare a ciò che non conosciamo. È questo l'aspetto fondamentale, anche se non esplicitamente analizzato, della polemica sabbatucciana con la fenomenologia eliadiana: se non si può partire da ciò che non conosciamo storicamente per arrivare a ciò che conosciamo, chi lo fa deve avere l'onestà intellettuale di riconoscere di non essere uno storico. Se poi, aggiungerebbe ironicamente Sabbatucci, ci si serve di ciò che non conosciamo per elaborare 'congetture' (un termine ricorrente nella sua critica) trascendentali, lo storico può solo dire 'o no?', per sottolineare il carattere astorico di quelle ricostruzioni che proiettano sul 'primordiale' le proprie strutture storiche e simboliche con implicite pretese di universalità.

Sabbatucci non costruisce dunque un'antropologia generale e meno ancora un'antropologia politica; se poi il problema vero è la necessaria riformulazione di un oggetto intellettuale capace di dare una nuova prospettiva agli studi storico-comparativi, possiamo partire dalla vanifica-

---

28 Si veda Sabbatucci 1981 e 1986.

zione dell'oggetto religioso e ripensare la struttura delle civiltà e delle loro relazioni seguendo le indicazioni teoriche, qui utilizzate metodologicamente, di Lévi-Strauss e di Augé. Sabbatucci non se ne occupa, anche perché il suo rapporto con l'antropologia è solo metodologico, a volte persino strumentale: se ne serve sempre all'interno di una sua specifica ricerca, ma non diventa mai un problema con il quale confrontarsi. Ovviamente conosce bene i lavori delle grandi scuole antropologiche, ma tende sempre ad adattarli al suo comparativismo sistematico e differenziale. Il funzionalismo malinowskiano è denaturalizzato e descientificizzato dal suo storicismo pratico: a guisa di un *bricoleur* contadino egli cerca prima il funzionamento nella veridicità empirica e poi si pone il problema della funzione normativa e culturale, antepoendo la pratica della vita ad ogni ortodossia simbolica. Lo strutturalfunzionalismo, soprattutto Radcliffe-Brown, è importante per uno storicismo che vuole evitare il rischio della narratologia: la comparazione da un lato è sempre sistematica e dall'altro evidenzia la struttura sociale e istituzionale sia della genesi e dello sviluppo delle funzioni simboliche sia della trasformazioni interne dei sistemi socio-culturali. Sabbatucci parte storicisticamente dal concetto antropologico di cultura come sistema di valori, ma tende a dissolverne l'autonomia simbolica nella e con l'analisi socio-istituzionale e politica. L'uso dello strutturalfunzionalismo ha importanti conseguenze teoriche: lo storicismo ha sempre privilegiato l'antropologia culturale in nome dell'autonomia dello 'spirito', mentre l'urgenza della comparazione sistematica, fin da Pettazzoni, obbligava in qualche modo la ricerca a fare i conti con gli evidenti dati di fatto delle relazioni sociali e istituzionali: qui le istanze dello 'spirito' in qualche modo si incarnano socialmente con la conseguente implosione della loro autonomia e della loro priorità gerarchica nel sistema socio-culturale. È una trasformazione importante messa in moto non solo da Sabbatucci, ma da tutta la generazione di storici delle religioni post-pettazzoniani – basti pensare a Brelich, a De Martino, a Lanternari –, che, ciascuno a suo modo, valorizzano l'antropologia sociale per spostare l'orizzonte strategico della disciplina: la storia delle religioni comincia a diventare parte importante della storia delle civiltà, o meglio prospettiva comparativa della storia tout court. In questo senso si può certamente dire che l'autonomia categoriale della religione, tanto cara a Pettazzoni, è messa progressivamente in discussione dai suoi allievi, fino alla vanificazione dell'oggetto religioso di Sabbatucci. Di quest'ultima quindi si può non condividere la radicalità della formulazione e/o contestare le modalità comparative di elaborazione, ma occorre

avere l'onestà intellettuale di riconoscere che non si tratta di un'astratta intuizione individuale, ma di un problema vero dell'intera disciplina e del suo orizzonte umanistico<sup>29</sup>.

Il 'dono' maggiore che l'antropologia ha fatto alla storia delle religioni è per Sabbatucci il metodo strutturalista. Anche di Lévi-Strauss, che conosce molto bene, gli interessano più le strategie di analisi che la teoria sottostante: non segue ad esempio tutte le polemiche tipicamente italiane su struttura e storia, sulle determinazioni della mente e libertà dello 'spirito', che giudica noiose e poco costruttive, ma applica alla storia e alla propria ricerca il metodo che ritiene innovativo ed efficace<sup>30</sup>. Due istanze strutturaliste colpiscono maggiormente, a mio avviso, il procedere della sua ricerca: l'assenza di un'antropologia specifica come progetto scientifico universalistico, e quindi in qualche modo meta-storico, e soprattutto il rigore logico dei processi di analisi e di comprensione. *L'antropologia strutturale* non è programmaticamente culturale o sociale, e meno ancora politica, economica, religiosa, ecc., ma, già nel nome, solo metodologica: in definitiva lascia ai sistemi socioculturali la libertà di articolazione e di sistematizzazione dei diversi codici culturali e delle loro gerarchie, ma a patto di osservare le regole logiche del *pensiero selvaggio* sia negli ordini particolari, dalla parentela alla mitologia, sia nella struttura complessiva delle civiltà, delle loro gerarchie interne e delle loro relazioni esterne. La prima istanza permette a Sabbatucci di superare il dualismo tra lo 'spirito' della culturologia storicistica e le dinamiche empiricamente evidenti della

---

29 Occorre aggiungere che non è un punto di arrivo solo della storia delle religioni, ma un problema di ogni storia che si apre alla comparazione. Scrive ad esempio P. Veyne: «le différentes religions (étant) autant d'agrégats de phénomènes [...] hétérogènes, quelque chose comme 'la religion' n'existe pas» (Veyne 1966, p. 18). D'altra parte *Le totémisme aujourd'hui* è una vera e propria vanificazione del totemismo e dell'ideologia religiosa che l'ha costruito. Oggi è un dato quasi condiviso dalla ricerca storico-comparativa e antropologica: c'è persino chi parla della 'religione' come «concept heuristique, générique, qui joue le même rôle que le concept de 'langage' en linguistique ou de 'culture' en anthropologie, dans l'établissement d'un horizon disciplinaire. Sans cet horizon, il ne peut y avoir d'étude rigoureuse de la religion» (Smith 2014, p. 52).

30 Ricordo bene le lezioni sulla lettura strutturalista dell'opera di Livio, poi pubblicate in Sabbatucci 1975. Mentre in Italia si discuteva animatamente sull'incompatibilità teorica tra strutturalismo e storicismo, queste lezioni mostravano la loro compatibilità pratica e metodologica. Occorre aggiungere che le lezioni di Sabbatucci sono sempre state un'esposizione delle proprie ricerche: lezioni difficili, ma stimolanti in un periodo in cui all'interno dell'università italiana era ancora possibile conciliare in qualche modo ricerca e didattica.

storia sociale e politica in un sistema di relazioni logicamente ordinabile, la seconda lo aiuta a elaborare la nozione di ‘cosmologia’, da preferire a quella più idealistica di cultura come ‘sistema di valori’. Ciò che di solito chiamiamo culture diventano per lui ‘ordini socio-culturali’, ‘cosmologie’ che rispondono a esigenze pratiche di vita collettiva, fino a proporre la possibilità di comprendere l’opposizione greca *physis/nómos* in termini di *natura/cultura*<sup>31</sup>. In questo senso è possibile dire che Sabbatucci intuisce lo schema lévi-straussiano dell’*ordine degli ordini*, ma non riesce a tradurlo in un programma radicale di *ortopratica delle civiltà* da preferire alle prospettive dell’*ortodossia delle religioni*. La sua formazione glottologica lo aiuta a comprendere lo strutturalismo antropologico, passando per la linguistica, mentre la coerenza storicistica gli impedisce una più completa riformulazione dei problemi della disciplina. Il suo metodo è ancora utilissimo per delineare la complessità delle differenze, ma, se queste non sono inserite in un nuovo orizzonte *teorico* della comparazione, si corre seriamente il rischio di usare inutilmente formule ripetitive e soprattutto di scoprire cose ovvie: da un lato, se le teorie-sintesi sono riducibili in formule, non basta applicare le formule ai diversi contesti per fare comparazione seria, dall’altro non c’è bisogno della comparazione storico-religiosa per scoprire che i Bororo sono diversi da noi occidentali!

La verità è che Sabbatucci è troppo preso dai problemi della sua ricerca e dalla necessità comparativa di vanificazione dell’universalismo religioso per accorgersi che i tempi sono cambiati e soprattutto che, anche in termini di coscienza culturale di massa, il problema centrale della comparazione non è più l’universalismo dei moderni, ma il differenzialismo dei postmoderni. Per non ricadere nella trappola del relativismo assoluto ed evitare la dispersione nell’assolutizzazione della contingenza delle ‘forme di vita’, occorre ridare alle discipline storico-comparative una nuova prospettiva d’insieme, capace di salvare almeno la generalizzazione delle procedure razionali e le strutture antropologiche dell’uguaglianza implicite nel *pensiero selvaggio*. Sabbatucci non affronta questi problemi, anzi si disinteressa totalmente delle mode postmoderne, ignorando sia la “filosofia” del decostruzionismo francese sia le sue varianti ‘culturologiche’ dell’antropologia americana. È uno dei motivi che mi inducono a rifiutare letture decostrut-

---

31 Tale possibilità è analizzata in relazione-opposizione alla tesi di Kerényi, secondo il quale *nómos* è il termine greco che più si avvicina al nostro concetto di religione (Sabbatucci 1998b, pp. 217-220).

tive della vanificazione dell'oggetto religioso e dell'intera opera di Sabbatucci: si tratta invece di una critica radicale e storico-comparativa di un *costruzionismo* arbitrario della modernità occidentale nel suo processo di generalizzazione antropologica. Il decostruzionismo filosofico parte dagli 'assoluti' sostanziali e 'logocentrici' della modernità (Derrida) con il chiaro progetto di vanificarne il valore con gli strumenti di una dialettica interna, che oppone assolutisticamente le differenze, quasi ontologizzandole nella loro radicalità storica: ne consegue l'incommensurabilità quasi totale dei sistemi e delle loro logiche particolari, rinchiusi in 'forme di vita' che si impongono come strutture in sé e per sé. L'antropologia americana porta alle estreme conseguenze questa prospettiva, fino a riscoprire il vecchio relativismo culturale come necessità della vera conoscenza dell'alterità in sé e per sé, e quindi da liberare da tutte le interpretazioni occidentali (anche antropologiche) che ne hanno costruito l'identità. Anche il sapere filosofico e storico-antropologico devono decostruire la loro identità moderna per dare vita a una «filosofia dopo la filosofia» (Rorty) e a un'antropologia come diversa «interpretazione di culture»<sup>32</sup>. La storia delle religioni di Sabbatucci, proprio perché comparativa, non si occupa di 'assoluti' dello spirito in sé e per sé, ma espone la costruzione universalistica occidentale della religione alle relazioni comparative per verificarne la consistenza storico-culturale nei rapporti tra civiltà. I risultati sono sostanzialmente due: prima la vanificazione dell'oggetto religioso, poi, come conseguenza necessaria, la necessità di spiegare storicamente il suo universalismo nella e con la storia dell'Occidente. Questa necessità è il risultato individuante che il comparativismo impone alla storia tradizionale: si tratta di ricostruire un'originalità culturale – in questo senso è *costruzionismo!* – che assolutizza se stessa, passando da 'visione di un mondo' a 'visione del mondo', servendosi delle relazioni con altri sistemi simbolici. Per Sabbatucci questo avviene con la cristianizzazione del mondo come parte essenziale del processo di occidentalizzazione: come si è visto, egli è troppo legato al paradigma storicistico di questo processo unidimensionale per accettare la relativizzazione totale del decostruzionismo; d'altra parte un'analisi di questo tipo rischia di trasformare la struttura del relativismo culturale, da 'metodo' comparativo quale è e deve restare in 'valore' antropologico, che per uno storicista è inaccettabile, se non vuole rischiare la contraddizione. Di più: la storia comparativa lavora con i rapporti tra civiltà e, soprattutto dopo lo strutturalismo

---

32 Si veda il già citato Geertz 1973.

antropologico, non può pensare i termini senza le relazioni e le relazioni tra relazioni – le identità culturali senza il loro incontro-scontro –, anzi deve opporre al polo dialettico postmoderno ‘relativo’ la veridicità storica ‘relazionale’, costringendo l’intera dialettica interpretativa ‘assoluto/relativo’ a cambiare radicalmente. Sabbatucci arriva fino a questo punto e non riesce a andare oltre, forse perché condizionato dall’unidirezionalità delle relazioni tra Occidente e alterità: non a caso la strada scelta per spiegare la costruzione dell’oggetto religioso è ancora quella dell’universalismo della tradizione storicistica, anche se tende a sottolineare il passaggio acritico (cioè ‘non comparativo’) dall’arbitrarietà culturale all’arbitrio teologico e/o ontologico. Di più: della teologia e di ogni forma ‘assoluta’ di filosofia egli teme soprattutto il ‘dover essere’ che proiettano sulla storia e perciò si ostina a mostrare che tutto ciò che è avvenuto non doveva necessariamente avvenire, e forse si illude che questo possa bastare a contrastare comparativamente sia i fondamenti arbitrari del pensiero occidentale sia le varie ‘fedi nella fede’.

Ovviamente non basta e la debolezza della prospettiva postmoderna lo dimostra: torna attuale il dibattito su universalismo e relativismo, con nostalgie non solo politiche di un ‘pensiero forte’, e oggi si assiste, con impotenza teorica e rassegnazione pratica, alla ‘rivincita di Dio’<sup>33</sup>, fino alla ri-anthropologizzazione universalistica della religione o almeno delle sue istanze fondamentali. Ho già più volte detto che Sabbatucci non affronta questi problemi per varie ragioni: quella metodologica è certamente la mancata elaborazione di una nozione comparativa da opporre al vecchio universalismo. Anche i fondamenti arbitrari del pensiero e l’efficacia dell’universalismo teologico hanno una storia comparativa, da rianalizzare in termini concreti di generalizzazione interculturale, a guisa dei processi di produzione scientifica, fino a escludere dal metodo storico-comparativo la stessa nozione di ‘universale’. Una generalizzazione deve essere sempre verificata e/o falsificata: quando nuovi elementi ne vanificano la formulazione sempre provvisoria, occorre rielaborarne le regole e i contenuti con una nuova generalizzazione capace di includere ogni eccezione differenziale con una logica costruttiva delle compatibilità. Se si attribuisce ad ogni ‘cosmologia culturale’ la possibilità teorica, come nello strutturalismo antropologico, di generalizzare il proprio ‘ordine del mondo’ – cosa che Sabbatucci non riesce a fare per i motivi già analizzati –, non solo la dialettica postmoderna *asso-*

---

33 Il famoso lavoro di Kepel è del 1991.

*luto/relativo* può essere contrastata da quella storico-comparativa *generale/relazionale*, ma è possibile delineare una nuova storia delle civiltà e delle loro relazioni. Grazie infatti allo strumento della generalizzazione costruttiva, la comparazione cessa di essere necessariamente a una dimensione e ritrova elementi concreti di giudizio storico nelle diverse possibilità di coniugare le relazioni e le relazioni tra relazioni. È un cambiamento radicale: la diversa complessità di una civiltà è direttamente proporzionale alle sue capacità di generalizzazione, cioè alle dinamiche messe in campo in termini di inclusione sociale e di compatibilità simbolica delle differenze, che inevitabilmente producono un surplus di potere simbolico e di forza *ideo-logica*.

Siamo certamente oltre Sabbatucci, storicisticamente anche grazie a Sabbatucci: la storia delle religioni, se vuole conservare un orizzonte umanistico aperto alle contingenze complesse delle relazioni tra civiltà, ha anche il dovere civile di indicare le coordinate storico-religiose di un'auto-comprensione della modernità e della post-modernità. L'opera di Sabbatucci può aiutarci a farlo, a patto di comprenderla criticamente, tenendo cioè conto meno dei risultati raggiunti che delle prospettive che aiutano a falsificare le sue 'teorie-sintesi'. Per concludere, mi limito a indicarne una, strutturalmente legata alla vanificazione dell'oggetto religioso, e che quindi segna fortemente la sua storia delle religioni 'senza spirito'.

Una teoria-sintesi sabbatucciana che riguarda direttamente la cultura occidentale è l'opposizione *civico/religioso*, non solo diversa da quella della fenomenologia religiosa *sacro/profano*, e da quella sociologica, e quasi banale, *religioso/laico* che richiama confusamente quella originariamente cristiana *clericale/laico*, ma comprensiva di tutte le altre, grazie alla doppia articolazione interna: *civico (pubblico/privato)/religioso (sacro/profano)*. Conseguentemente sia l'opposizione fenomenologica sia quella sociologico-cristiana sono interne alla struttura religiosa del senso simbolico (fenomenologia) e dell'organizzazione sociale e politica (sociologia), mentre è necessario ripartire dalla coscienza culturale del *civico* per dare un orizzonte di senso alla tanto lodata *laicità* delle istituzioni politiche e delle relazioni sociali. Sabbatucci individua nella struttura *Sacer : profanus = publicus : privatus* della *res publica* romana<sup>34</sup> la genesi di un ordine intellettuale che condiziona la struttura concettuale della

---

34 Sabbatucci 1975. Mi scuso con gli specialisti, ma sono costretto per ovvie ragioni a riassumere, spero correttamente, problematiche molto complesse. Ho già tentato un'analisi antropologico-comparativa della prospettiva moderna: Gasbarro 2007.

nostra civiltà. Ovviamente la religione cristiana ne cambia radicalmente il senso e la prospettiva: la *civitas Dei* rovescia gli ordini simbolici e sociali, le priorità strutturali e le gerarchie istituzionali della *res publica*. La conseguenza è l'universalismo religioso che, come già notato, Sabbatucci non analizza in termini di generalizzazione interculturale della civiltà moderna. A mio avviso, il problema centrale è proprio nella riformulazione sistemica della modernità occidentale che segue due direzioni essenziali: generalizzazione interculturale esterna (dalla scoperta del Nuovo Mondo in poi) e generalizzazione interna (conflitti religiosi e ricerca di una possibile compatibilità) sistematicamente correlate. L'occidentalizzazione del mondo è anche cristianizzazione missionaria, ma non solo: colonialismo politico ed economico, incontro-scontro tra diversità di ogni tipo, riflessione critica (basta pensare a Montaigne), ristrutturazione istituzionale e giuridica (lo Stato moderno e il giusnaturalismo). Anche la cristianizzazione trova limiti insuperabili nelle grandi civiltà asiatiche (soprattutto India, Cina e Giappone) che mettono in crisi 'la cosmologia culturale' cristiana, rivelando al sapere occidentale *ordini degli ordini senza Dio*. Nella coscienza culturale moderna nasce e si sviluppa una lunga e complessa elaborazione di un' altra *ideo-logica* del senso sociale e simbolico della vita collettiva e individuale, dai libertini all'Illuminismo, che è impossibile qui riassumere. A livello interno, anche per condizionamenti esterni, che evidenziano l'inizio di una globalizzazione a più direzioni variabili, il processo è analogo: i conflitti religiosi trovano una loro compatibilità all'interno di una coscienza civica, che garantisce la libertà religiosa come esercizio della differenza in base al principio dell'uguaglianza dei cittadini. È la cosiddetta 'privatizzazione' della religione, di cui oggi tanto si discute, che in qualche modo è legata alla 'pubblicizzazione' della cittadinanza. Di fatto e di diritto l'*ordine degli ordini* cristiano, almeno a partire dalla seconda metà del XVII secolo, tende a diventare una cosmologia culturale e istituzionale della Chiesa, mentre gli ordini politici, giuridici ed economici abbandonano la teologia e cercano di trovare fondamenti nella *ragione naturale*. Questa diventa anzi il principio di un altro *ordine degli ordini*, che aspira a una diversa cosmologia culturale, capace di spiegare anche la religione e le religioni: basti pensare alla *Storia naturale della religione* di Hume, a Kant e soprattutto alle esigenze 'enciclopediche' dell'Illuminismo. È possibile dire che la *ragione naturale*, che si oppone al *soprannaturale*, non è altro che la generalizzazione antropologica delle buone ragioni 'civili' che mettono in moto quel processo di civilizzazione della società e del pensiero, non riducibile

a 'secolarizzazione' e/o 'desacralizzazione', che caratterizzano le letture 'religiose' della modernità e delle sue relazioni interculturali. C'è da aggiungere in termini sistematici – e nella prospettiva di Sabbatucci non è poco! – che il *civico* di fatto e di diritto diventa *più generalizzabile* del *religioso* sia a livello interno (storia) sia a livello esterno (antropologia), proprio perché riesce a includere socialmente differenze e a elaborare sistemi di compatibilità simbolica e pratica. Non a caso la scienza, non riconducibile a istanze religiose, ha il compito di riordinare i rapporti tra gli uomini e la natura, e le scienze sociali, tra le quali l'antropologia e la storia delle religioni, come ha ben mostrato Foucault<sup>35</sup>, lavorano per dare un senso diverso alle relazioni degli uomini tra loro.

L'universalismo religioso non è quindi spiegabile in termini di generalizzazione moderna: resta strutturalmente un *ordine degli ordini* della Chiesa e dei suoi fedeli, anche all'interno della *società civile* e ne condiziona le relazioni, ma è anche vero che conserva nell'immaginario collettivo della modernità un *potere di senso* sproporzionato rispetto alla maggiore compatibilità messa in moto dalla generalizzazione *civile*. La cosiddetta 'secolarizzazione' della società e delle istituzioni non produce la trasformazione del *potere di senso*, e persino il vocabolario sociologico è conseguenza e indizio di questo grande problema della modernità occidentale. Carenze strutturali del *potere di senso* della 'civiltà', impossibilità di un processo di civilizzazione del senso, resistenza e/o rinascita del *potere di senso* del religioso? Sono i problemi che la modernità ha consegnato alla post-modernità e che non a caso attraversano ancora la nostra vita quotidiana individuale e collettiva. Le prospettive di analisi possono essere diverse, ma di fatto la storia delle religioni è chiamata a scegliere tra due alternative teoriche e metodologiche che coniugano in modo diverso il rapporto tra civiltà e religione, riproponendo i paradigmi della modernità: la prima è quella dello 'scontro delle civiltà' intese come insieme di culture regolate da un *ordine degli ordini* sostanzialmente religioso; la seconda è una storia delle civiltà, comparativamente esposte a relazioni pluridirezionali, capace di cercare generalizzazioni sia con la pratica delle inclusioni sociali sia con l'*ideo-logica* delle compatibilità simbolica delle differenze, legate a un *potere di senso civile*. Sabbatucci ha sempre cercato di mettere in pratica almeno la prospettiva della seconda, con indiscutibili

---

35 Foucault (1966) merita un'attenta lettura storico-religiosa e antropologica.

progressi della disciplina, ma anche con inevitabili carenze: alla fine del suo percorso non si rende conto (e ho cercato di chiarire le ragioni), anche grazie alla sua storia delle religioni ‘senza spirito’, dell’urgenza crescente di ridefinire oggetto, metodo, implicazioni politico-sociali, e orizzonte strategico della storia delle religioni. È ancora un lavoro tutto da fare: a mio avviso il nuovo oggetto – *una storia delle civiltà, che parte dall’ideo-logica delle religioni* – è una conseguenza del *metodo generalizzante* e dell’*orizzonte strategico della compatibilità*, come necessario *èthos* del trascendimento. È un nuovo percorso, a mio avviso, quasi inevitabile, prima di tutto per esigenze scientifiche e storiche, ma anche perché può proiettare la disciplina nella «surmodernità»<sup>36</sup> dei mondi contemporanei, a partire da una sua riconciliazione con le ‘teorie’ della modernità. Le implicazioni politico-sociali, che inevitabilmente ridefiniscono l’*engagement* dello storico delle religioni, sono evidenti e meritano un dibattito più costruttivo e soprattutto più aperto all’autocomprensione comparativa della modernità.

Ricordo di aver chiesto esplicitamente a Sabbatucci: “Perché ha scelto di fare lo storico delle religioni?” Risposta: “Da studente volevo capire perché avevo perso la guerra, e le lezioni di Pettazoni mi diedero i primi strumenti per cominciare a farlo”. Le motivazioni esistenziali e/o ideologiche sono indubbiamente private, ma la risposta ha anche un valore storico-culturale. Forse, prima di provare a immaginare nuove prospettive della storia delle religioni, abbiamo tutti il dovere di riflettere sui problemi fondamentali del nostro tempo: quali sono oggi i conflitti che non riusciamo a comprendere? Cosa abbiamo perso con la modernità o rischiamo di perdere nella postmodernità? E soprattutto: quali sono gli strumenti storico-comparativi che ci aiutano a capire la complessità crescente delle relazioni tra civiltà?

## Bibliografia

- Augé M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, tr. it. 2003, *Poteri di vita, poteri di morte. Introduzione a un’antropologia della repressione*, Milano.
- Augé M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris.

---

36 Augé 1994.

- Bernard C. – Gruzinski S., 1988, *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, tr. it. 1995, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino.
- Foucault M., 1966, *Les mots et les choses*, Paris, tr. it. 1967, *Le parole e le cose*, Milano.
- Gasbarro N., 1996a, *Per un'analisi storico-comparativa del fondamentalismo islamico*, in Giusti 1996, vol. II, pp. 693-742.
- Gasbarro N., 1996b, *Il linguaggio dell'idolatria. Per una storia delle religioni culturalmente soggettiva*, in Montanari E. – Piccaluga Giulia, *Omaggio a Dario Sabbatucci*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», vol. 62, 1996, n.s. XX, 1/2, pp. 189-221.
- Gasbarro N., 2006, *Quelle comparaison en histoire des religions après Lévi-Strauss?*, in Burger Mara – Calame C. (sous la direction de), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris, pp. 19-40.
- Gasbarro N., 2007, *Religione e politica. "Potere di senso" e prospettiva "civile"*, in Bonato Beatrice (a cura di), *Religione e politica. Verso una società post-secolare?*, Udine, pp. 23-65.
- Geertz C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, tr. it. 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, da cui si cita.
- Gellner E., 1992a, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, tr. it. 1993, *Ragione e religione*, Milano.
- Gellner E., 1992b, *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford, tr. it. 1994, *Ragione e cultura*, Bologna.
- Giusti S. (a cura di), 1996, *Cultura planetaria o pianeta multicultural*, Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 11-13 aprile 1994, 2 voll., Roma.
- Habermas J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, tr. it. 1997, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna.
- Huntington S.P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, tr. it. 1997, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano.
- Kepel G., 1991, *La revanche de Dieu*, Paris, tr. it. 1991, *La rivincita di Dio*, Milano.
- Lanternari V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.
- Lanternari V., 1967, *Occidente e Terzo Mondo*, Bari.

- Lanternari V., 1974, *Antropologia e imperialismo*, Torino.
- Latouche S., 1989, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformation planétaire*, Paris, tr. it. 1992, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino.
- Lévi-Strauss C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, tr. it. 1966, *Antropologia strutturale*, Milano.
- Lévi-Strauss C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, tr. it. 1964, *Il totemismo oggi*, Milano.
- Lytard J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, tr. it. 1981, *La condizione postmoderna*, Milano.
- Massenzio M., 2007, *Monoteismo/politeismo, trascendenzalimmanenza*, in «Prometeo», 97, pp. 34-41.
- Popper K.R., 1970, *Logica della scoperta scientifica*, Torino.
- Sabbatucci D., 1952, *Sacer*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 23, pp. 91-101.
- Sabbatucci D., 1965, *Saggio sul misticismo greco*, Roma.
- Sabbatucci D., 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
- Sabbatucci D., 1978, *Il mito, il rito e la storia*, Roma.
- Sabbatucci D., 1987, *Sommario di storia delle religioni*, Roma.
- Sabbatucci D., 1981, *Sui protagonisti di miti*, Roma.
- Sabbatucci D., 1986, *Mistica agraria e demistificazione*, Roma
- Sabbatucci D., 1990, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, Milano.
- Sabbatucci D., 1996, *Pianeta culturale come prodotto di eurocentrismo*, in Giusti 1996, vol. I, pp. 13-14.
- Sabbatucci D., 1998a, *Eliade: cui prodest?*, in Arcella L. – Pisi P. – Scagno R. (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano, pp. 375-378.
- Sabbatucci D., 1998b, *Politeismo. 1 – Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*, Roma.
- Sabbatucci D., 1998c, *Politeismo. 2 – Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea*, Roma.
- Sabbatucci D., 2000, *Giolo, destino d'eremita. Saggio di cristianesimo applicato*, Roma.
- Sabbatucci D., 2001, *Monoteismo*, Roma.
- Smith J.Z., 2014, *Magie de la comparaison. Et autres études d'histoire des religions*, Genève.

- Todorov T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris; tr. it. 1984, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino.
- Veyne P., 1966, *Comment on écrit l'histoire*, Paris.



# Rassegna dei libri

1. Piotr Balcerowicz, *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism*, Routledge, London: 2016, pp. 362, 43 ill. b/n. ISBN 9781138847132 (hardback), 9781315726977 (eBook), 9781138493469 (paperback, in uscita).

Uno dei periodi più interessanti della storia delle religioni e del pensiero indiano è senza dubbio quello segnato dall'affermarsi e diffondersi di movimenti di monaci e rinuncianti noti, in sanscrito, come *śramaṇa* (pracr. *samaṇa*; il termine deriva dalla radice sanscrita  $\sqrt{\text{śram-}}$ : 'diventare stanchi o esausti; esercitare uno sforzo; eseguire austerità'). A partire dal VI secolo a. C. circa, fioriscono nell'India nord-orientale (l'epicentro dei movimenti śramaṇici è convenzionalmente situato ad est della confluenza di Gange e Yamuna, dove sorge la città odierna di Allahabad) una serie di tradizioni ascetiche estranee alla cultura vedica e alle ideologie brahmaniche, da cui emergeranno in seguito il jainismo e il buddhismo. Sebbene queste due tradizioni siano ampiamente documentate in fonti testuali, epigrafiche, numismatiche e archeologiche, poco ancora sappiamo di altre correnti śramaṇiche, come ad esempio gli ājīvika, contemporanei del jainismo e scomparsi definitivamente dopo un progressivo declino nel XIV secolo. Il volume dell'indologo polacco Piotr Balcerowicz intende colmare questa lacuna e, al tempo stesso, integrare il lavoro di Arthur Llewellyn Basham (*History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*, London 1951), un testo che rimane il *locus classicus* per chiunque intenda accostarsi allo studio della cultura śramaṇica in generale e degli ājīvika in particolare.

Dal momento che nessuna testimonianza diretta sugli ājīvika è arrivata fino a noi, tutto quello che conosciamo sull'origine di questo ordine monastico e sulla figura fondativa del maestro Gośāla Maṅkhaliputra (pracr. Makkhali Gośāla) è estrapolato da fonti jainiste e buddhiste. Questi testi si rivelano però estremamente acritici e carichi di pregiudizio. Attraverso

un paziente lavoro di ricostruzione storico-filologica, nonché un accurato esame di fonti epigrafiche ed archeologiche, Balcerowicz ricostruisce il percorso umano e spirituale di Gośāla a partire dal suo incontro con Vardhamāna (pracr. Vaddhamāṇa/Vaḍḍhamāṇa) del clan degli Jñātr (sanscr. Jñātrputra; pracr. Nāyaputta/Nāttiya), ovvero il ventiquattresimo e ultimo *tīrthāṅkara* della nostra era, meglio noto come Jina ('Vittorioso') o Mahāvira ('Grande Eroe'). Nato in una famiglia che seguiva gli insegnamenti dell'asceta Pārśva(nātha), il ventitreesimo *tīrthāṅkara* del jainismo, Vardhamāna abbandona la vita domestica per intraprendere la via dell'ascesi all'età di trent'anni. Dopo due anni di peregrinazioni, incontra Gośāla, di cui diviene discepolo (nel Capitolo 3 del volume in questione Balcerowicz discute Gośāla come un *tīrthāṅka rajaina*) e con cui trascorre sei anni condividendo la vita del monaco nudo (*acelaka*) itinerante. Si separeranno poi per via di differenze dottrinali irreconciliabili. Secondo la ricostruzione di Balcerowicz, Gośāla avrebbe raggiunto lo stato di *jina* due anni dopo e sarebbe morto dopo ulteriori sedici anni per disidratazione volontaria. Vardhamāna, invece, continuerà a praticare l'ascesi per altri quattro anni dalla rottura con il suo ex-maestro fino a che, al suo quarantaduesimo anno d'età, raggiungerà anche lui lo stato di *jina*. Vivrà quindi per altri trent'anni, circondato da un numero sempre crescente di discepoli, inclusi seguaci di Gośāla. Il suo insegnamento, secondo la letteratura canonica jainista, diviene la base della regola monastica, del codice etico dei jainisti laici e del relativismo epistemologico (*anekānta-vāda*), pilastro della logica jaina.

Ricostruendo la biografia di Gośāla, Balcerowicz giunge ad una conclusione alternativa: il metodo delle sette modalità (*sapta-bhaṅgī; syād-vāda*) su cui si basa l'*anekānta-vāda* è in realtà un prodotto della cultura ascetica di Pārśva e Gośāla stesso. Gli insegnamenti di Vardhamāna sono, nella loro versione originale, orientati all'organizzazione di una regola monastica e, soprattutto, alla pratica della morale. Diversamente, una forma di relativismo epistemologico *ante litteram* è alla base dell'insegnamento di Gośāla, secondo cui le ragioni dell'ascesi sono giustificate da una particolare interpretazione del concetto di destino (*niyati*). Balcerowicz osserva che quando gli ājīvika sono menzionati in testi di filosofia indiana, sono quasi esclusivamente presentati come degli irriducibili deterministi (p. 61). Il fatto che essi credessero in una lunghissima serie di reincarnazioni e che praticassero l'interpretazione degli astri e dei segni del corpo non deve tuttavia essere inteso come cieca accettazione del fato. Perché affrontare un percorso ascetico che, idealmente, culminerà

con la (dolorosa) morte volontaria per inedia (pracr. *saṃlehanā*; sanscr. *sallekhanā*) se ognuno di noi è segnato dal proprio destino? Questa illogicità, peraltro confermata in tutte le fonti che trattano degli ājīvika, è chiaramente frutto del pregiudizio jainista e buddhista nei confronti di un ordine monastico di grande successo, spesso oggetto di generosi lasciti da parte dei sovrani di Magadha. La ‘dottrina del destino’ (*niyati-vāda*) è una parte fondamentale della filosofia ascetica di Gośāla. Sia gli ājīvika che i jainisti concordano sul fatto che ogni azione, persino i più basilari atti biologici (respirare, mangiare, bere etc.), causa dolore. L’immobilità fino alla morte, ovvero l’astensione totale da ogni azione, è dunque un mezzo accettabile per essere liberati dal *karma*. Ma se i jainisti credono che la morte per inedia possa distruggere il *karma* generato in questa vita e le torture auto-inflitte attraverso l’ascetismo estremo eliminino il residuo karmico delle vite precedenti, gli ājīvika sostengono che nessuna forma di *karma* può essere annientata. Secondo Gośāla, l’immobilità fino alla morte serve semplicemente ad ‘esaurire’ il *karma*, e a non generarne di nuovo. Inoltre, scegliendo il momento della propria morte, il monaco ājīvika riduce il tempo della sua esistenza attuale accorciando così l’inevitabile processo per cui ogni essere deve passare attraverso un numero smisurato ma *determinato* (i.e. finito) di incarnazioni. Il ‘destino’ (*niyati*) degli ājīvika non è dunque da intendersi come fatalismo, ma come una dottrina (*vāda*) che permette ai «monaci più esperti e spiritualmente avanzati» (p. 98) di decidere quando, come e dove terminare il proprio passaggio in questa esistenza, evitando quindi di essere vittime del caso (malattia, povertà, carestia etc.). Nell’interpretazione di Balcerovicz, i famosi letti di pietra, o dimore per il riposo (pracr. *nisīdiyā*; sanscr. *niṣadyā*), ricavati all’interno di complessi di grotte non sarebbero dunque ritiri associati al jainismo ma luoghi selezionati dagli asceti ājīvika per «estingersi» lontano da distrazioni minimizzando così il proprio impatto ambientale, ovvero evitando di causare dolore ad erba, insetti, ecc. con il semplice peso del proprio corpo - si veda in proposito l’analisi delle grotte situate sulle colline gemelle di Barābār e Nagarjunī (Bihar) e di alcuni reperti tra cui il torso maschile nudo di Lohānīpur; questo potrebbe essere la più antica rappresentazione umana al di fuori del contesto culturale Brahmanico e, in quanto tale, anticipare l’arte buddhista e jainista (cap. 19, p. 286).

*Early Asceticism in India*, che include una lista ragionata (non una bibliografia) delle fonti usate dall’autore e un utile indice analitico (purtroppo non è incluso un *index locorum*) è una lettura senza dubbio impe-

gnativa, ma al tempo stesso affascinante. Il libro è ben scritto e, sebbene ricco di riferimenti a fonti in sanscrito e pracrito, estremamente scorrevole. Balcerowicz va congratulato per due ragioni. Per prima cosa, la sua ricerca ha portato nuova linfa nell'ambito degli studi sugli *śramaṇa* contribuendo così a mantenere vivo il discorso su un periodo di grande fermento intellettuale di cui sappiamo ancora poco. In seconda analisi, il volume ha il pregio di confermare come l'indagine storico-filologica e comparativa del documento religioso permetta di ottenere una chiarezza di visione a cui decenni di ossessione post-modernista e meta-teoretica ci hanno, sfortunatamente, disabituato.

F.F

**2. Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, a cura e con un'Introduzione di Saverio di Liso, "Biblioteca filosofica di Quaestio" 4, Bari, Edizioni di pagina, 2006, ristampa 2016, pp. 245, ISBN 978-88-7470-039-4.**

Tra l'agosto e il settembre del 1550, a Valladolid, nel Collegio di S. Gregorio, si riunisce una commissione (Junta) convocata dall'imperatore Carlo V. Ne fanno parte quattro esperti di teologia (tre domenicani e un francescano), due consiglieri della corte di Castiglia, un membro del consiglio degli ordini militari e sette tra dottori in legge ed esperti della questione indiana. Presiede Luis Hurtado de Mendoza, Marchese de Mondejar, già presidente del Consiglio delle Indie. Il compito degli illustri personaggi è quello di stabilire in quale modo e secondo quali norme si possa predicare e diffondere la fede cattolica nel Nuovo Mondo. Problema che però, fin dal principio, viene declinato in una questione più specifica: «se sia lecito a Sua Maestà fare guerra agli indios prima che sia stata predicata loro la fede». Il programma dei lavori prevede che la commissione ascolti innanzitutto le relazioni di due campioni schierati sui fronti avversi. Da una parte Juan Ginés de Sepúlveda, precettore del figlio dell'imperatore (il futuro Filippo II), dottore in Teologia all'Università di Alcalá e in Diritto Civile e Canonico all'Università di Bologna, esperto di lingue classiche, traduttore in latino di opere aristoteliche, antierasmiano per formazione e convinzione, deciso sostenitore delle prerogative imperiali. Dall'altra il domenicano Bartolomé de Las Casas, vescovo di Chiapas, forse discendente da una famiglia di ebrei convertiti, difensore degli indios. Il primo ad intervenire nella

seduta di apertura è Sepúlveda: parla per tre ore. Las Casas risponde con un intervento che impegna le sedute della commissione per cinque successive giornate. Segue un periodo di riflessione. Al domenicano Domingo de Soto, insigne teologo dell'Università di Salamanca, viene assegnato il compito di redigere un *Sumario* delle tesi contrapposte dei due relatori. Nella successiva sessione – aprile del 1551 – la commissione si dispone ad ascoltare nuovamente Sepúlveda, che illustra le contro obiezioni su dodici punti da lui stesso estratti dal *Sumario* redatto da de Soto. Poi tocca ancora Las Casas, che le ribatte una per una. A questo punto i membri della commissione si aggiornano per meditare individualmente sul voto da esprimere. Alla metà di giugno dell'anno successivo i voti sono tutti raccolti, tranne uno. Ma la corona stabilisce che prima di giungere ad una decisione conclusiva è necessario un ulteriore approfondimento d'inchiesta. Dopodiché non se ne fece più nulla. Se un esito ci fu, di tutto quel dibattere, furono le *Ordenanzas de pacificación*, emanate oltre vent'anni più tardi, da Filippo II, che comunque non attenuarono granché l'impatto dell'Europa sulle popolazioni indigene d'America.

Eppure la Disputa di Valladolid merita la sua celebrità. Il fatto è che quel dibattito costituì uno dei momenti più intensi ed emblematici di elaborazione dello scandalo suscitato nell'Europa cristiana dal confronto con le culture amerindie. Come osserva Ernesto de Martino: «La scoperta delle genti transoceaniche – sia pure nel quadro di interessi coloniali e missionari – poneva in primo piano una nuova modalità di rapporto con l'umano: la modalità del rapporto sincronico con umanità aliene rispetto alla storia dell'occidente, e quindi anche la modalità dello scandalo e la sfida di tale alienità. [...] Con ciò la storia dell'occidente guadagnava potenzialmente una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa se stessa» (*La fine del mondo*, par. 219). Civiltà, barbarie, stato di natura, religione, idolatria, diritto, guerra: questi e molti altri furono i temi trattati nel dibattito. Il tutto in una prospettiva orientata dal dettato biblico, capace di ammettere come plausibile una difesa di quell'umanità 'nuova' senza minimamente scalfire (finanche in un Las Casas) le certezze circa l'inferiorità delle popolazioni africane e la legittimità del renderle schiave.

Bene hanno fatto le Edizioni di Pagina a ristampare l'agile pubblicazione curata da Saverio Di Liso, costituita da una buona scelta di testi connessi alla Disputa: il *Sumario* di de Soto, la Bolla pontificia di Paolo III *Veritas ipsa*, una lettera di Las Casas a de Soto «sul modo di persuadere l'imperatore a porre rimedio al governo delle Indie» (1549), una di Sepúl-

veda all'inquisitore apostolico Martín de Oliva (1551), e quella ufficiale del Consiglio delle Indie a Carlo V «in merito alla proibizione delle conquiste espressa nella Giunta di Valladolid (1554)». Tutti i testi sono presentati in traduzione italiana e in originale. Nell'Introduzione, Di Liso – storico della filosofia dell'età moderna, autore di precedenti studi proprio sul pensiero di Domingo de Soto – ricollega opportunamente gli sviluppi della Disputa da un lato alle diverse correnti di pensiero dell'epoca che maggiormente la orientarono (in particolare la Scuola di Salamanca, guidata da Francisco de Vitoria), e dall'altro ai successivi sviluppi del diritto di guerra e in guerra (da Grotio alle novecentesche *Convenzioni* delle Nazioni Unite). Le note di apparato contengono i riferimenti necessari per ulteriori approfondimenti. In generale, il libro si offre come utile introduzione a un momento cruciale del secolare dibattito su civiltà e religione.

P.T.

**3. Carl W. Ernst, *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, Sage Publications, New Delhi 2016, VII-XIII + 1-498. ISBN: 9789351508915 (hardcover).**

Questo è il titolo dell'ultimo volume pubblicato dal rinomato studioso americano Carl Ernst, dal 1992 ad oggi Professor of Islamic Studies presso la University of North Carolina (Chapel Hill) il quale, come spesso avviene quando si giunge alla fase conclusiva della carriera, trae un po' le somme del suo lavoro portato avanti per molti anni nell'ampio campo degli studi sull'Islam. In particolare, i ventidue articoli e saggi ivi contenuti tracciano il percorso di studio seguito da Ernst nel corso della sua pluriennale attività di ricerca, il cui fulcro è stato l'indagine sull'interazione fra la tradizione spirituale dell'Islam, in Occidente di solito etichettato con il termine Sufismo, e le discipline iniziatiche inerenti allo Yoga, radicato nella millenaria cultura sapienziale del Subcontinente indiano. Fedele alla sua formazione accademica di islamologo, le numerose fonti tradotte e analizzate da Ernst, consistono in testi compilati o in arabo, lingua primaria della tradizione islamica, o in quella che durante tutti i secoli di presenza islamica in Asia meridionale fu la *lingua franca* della classe acculturata vicina alle corti dei sovrani musulmani, ovvero il persiano.

Riflettendo il processo investigativo analitico che procede dall'universale al particolare, l'opera è suddivisa in due parti: la prima raccoglie una serie di contributi (sette, per la precisione) incentrati su vari aspetti carat-

terizzanti la presenza sufica in Asia meridionale, a partire dal periodo del Sultanato di Delhi (1206-1526) fino alla fine del periodo Mughal (1526-1857) e basata sullo studio di testi di natura storica (*ta'rikhāt*), agiografica (*malfūzāt*), biografica (*tadhkirāt*) ed epistolare (*maktūbāt*). Fra questi appare degno di menzione l'articolo che illustra la routine quotidiana del grande maestro riformatore appartenente all'ordine della Naqshbandiyya, Shaikh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) oppure i due articoli (pp. 62-75) che mettono in risalto il contrasto fra la percezione del Sufismo in India descritta da un'autorità spirituale del XIV secolo, Rukn al-Dīn Dabīr Kāshānī (m. ca. 738/1337), un discepolo dell'illustre shaikh Chishti Burhān al-Dīn Gharib (m. 738/1337) e lo spesso problematico rapporto che caratterizza la relazione fra Islam e Sufismo nell'India contemporanea (pp. 107-22).

La seconda parte del libro, di gran lunga la più ampia (pp. 147-476), comprende gli studi che più specificamente investigano il complesso e affascinante rapporto fra le due tradizioni iniziatiche perpetuatesi rispettivamente in seno all'Islam e l'Induismo. Oltre a proporre curiosità quali le impressioni di autori indo-islamici ricavate dalla visita del complesso templare di Ellora (pp. 161-85), la parte centrale di questo discorso è occupata da nozioni contenute nell'*Amṛtakunda* (*Nettare dell'immortalità*), un antico testo scritto originalmente in lingua sanscrita e tradotto in persiano dallo shaikh Shaḥḥārī, Muḥammad Ghawth di Gwalior. La ricchezza di nozioni contenute in questo trattato illustra aspetti di cosmologia con metodi di realizzazione spirituale nell'ordine microcosmico, fra cui svariate tecniche di respirazione (sancr. *prāṇāyāma*, pers. *ḥafz-i dam*) che costituiscono uno dei punti di contatto fondamentali fra le discipline yogiche e quelle coltivate fra i sufi.

La parte conclusiva del libro propone una lista completa delle pubblicazioni del nostro. Fra queste ci preme ricordare la sua *Shambala Guide to Sufism* (1997), pubblicata, fra le altre, in traduzione italiana dalla Oscar Saggi Mondadori nel 2000 con il titolo *Il Grande Libro della Sapienza Sufi*, oramai un classico nelle bibliografie di corsi che si prefiggono di introdurre questo affascinante argomento, e lo studio monografico *Eternal Garden: Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Centre* (1992) che, dopo i noti lavori di Simon Digby e Richard Eaton, esplorano in dettaglio aspetti caratterizzanti il sito di Khuldabad, nel Deccan, un luogo particolare nella geografia sacra che si estende su tutto il territorio del Subcontinente.

Thomas Dähnhardt

**4. Ariel L. Molendijk, *Friedrich Max Müller & the Sacred Books of the East*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 230. ISBN: 978-0198784234.**

Negli ultimi decenni dell'Ottocento Friedrich Max Müller (Dessau, 1823 – Oxford, 1900) diresse, coordinò e in parte eseguì lui stesso (*Inni vedici, Upanishad* ed altro) la monumentale opera di traduzione dei 'Sacred Books of the East', pubblicati a Oxford da Clarendon Press, con il supporto economico dell'India Office britannico: ventiquattro volumi nella prima serie (1879 – 1885) più altri ventisei nella seconda, quasi tutti pubblicati sotto la sua diretta supervisione. Per realizzare l'opera Müller radunò alcuni dei maggiori orientalisti dell'epoca, perlopiù inglesi e tedeschi, tra i quali M. Bloomfield, G. Bühler, J. Darmesteter, J. Eggeling, H. Jacobi, H. Kern, J. Legge, H. Oldenberg, T. W. Rhys Davids, G. Thibaut, E. W. West. Volle che ogni volume contenesse una corposa introduzione di carattere specialistico, la traduzione integrale del testo originale in inglese, un ampio apparato di note e l'indice. L'intera serie venne poi ristampata a New Delhi da Motilal Banarsidass, a partire dal 1960 (ora è disponibile online, <http://sacredtexts.com/sbe/index.htm>, e in pdf, <http://www.holybooks.com/thesacred-books-of-the-east-all-50-volumes/>).

Ariel Molendijk insegna Storia del Cristianesimo e Filosofia delle Religioni presso l'Università di Groningen. Nella prima parte di questo suo ultimo libro, dopo un'utile sezione introduttiva dedicata alle fonti – a cui fa pendant l'articolazione della bibliografia finale – presenta un ritratto biografico del grande studioso tedesco e ricostruisce la storia dell'impresa scientifica ed editoriale: la genesi dell'idea, gli inutili tentativi di farne finanziare la realizzazione prima dall'Università di Berlino poi da quella di Vienna, la laboriosa definizione del contratto con Clarendon per la prima serie (firmato nel 1877) e l'avvio della seconda serie, nove anni dopo. Il tutto sulla base di un'ampia ricerca di documenti, resa tanto più necessaria e laboriosa dalla scomparsa dell'archivio personale di Müller, assai probabilmente andato in fumo con i suoi libri, nell'incendio che devastò la Biblioteca dell'Università di Tokio in seguito al terremoto del 1923.

La seconda parte del libro è dedicata ad esaminare i presupposti scientifici e i criteri metodologici che orientarono la grande opera, come pure i molteplici effetti che essa ebbe nella storia degli studi e non solo. Qui Molendijk si sofferma, ad esempio, sulle ragioni che indussero Müller a selezionare i testi da includere nella serie. Sei tradizioni vi furono rappresentate: induista, buddhista, zoroastriana, confuciana, taoista, islamica. Rimasero esclusi testi diversi, per motivi diversi: i testi giudaici

e cristiani per eccesso di notorietà, gli *Inni Omerici* perché non abbastanza ‘canonici’, il *Libro egiziano dei morti* sia perché lo si ritenne difficile da interpretare in modo scientificamente accettabile, sia per il fatto di essere considerato poco utile all’indagine storica. Quelli inclusi dovevano comunque essere tutti testi scritti, cioè attestati da manoscritti originali. Un requisito fondamentale, che da un lato escludeva a priori ogni tradizione orale mai messa per iscritto («*bookless*»), dall’altro tendeva implicitamente a circoscrivere ciò che è religioso e originario nell’ambito di ciò che è stato scritto. Poiché senza un testo scritto «noi non possiamo comprendere le antiche civiltà e religioni» (p. 89). Una convinzione, questa, che in Müller combaciava perfettamente con quella secondo cui se si vuole risalire indietro nel tempo occorre applicarsi allo studio comparato dei testi antichi (in particolare quelli dell’India vedica), anziché perdere tempo ad osservare i cosiddetti popoli ‘primitivi’ (pp. 121-122). Non a caso, nel 1868, Müller aveva ottenuto che l’Università di Oxford istituisse per lui la prima cattedra di Comparative Philology.

Un altro aspetto interessante, tra quelli esaminati da Molendijk, è quello relativo all’intenzione esplicita di creare uno strumento conoscitivo utile per le attività missionarie. Gli Ordini missionari avevano necessità di conoscere le tradizioni orientali così come un generale deve conoscere il territorio nemico (p. 152). Entro questa prospettiva, il gran lavoro di recupero dei manoscritti e di traduzione coordinato da Müller poteva essere inteso, sentito, un po’ come l’ampia opera di ricognizione cartografica delle terre d’oriente messa in atto dall’Impero britannico, non troppo distante – idealmente parlando – da certe spedizioni ardite del Grande Gioco.

Ma l’aspetto più interessante, sotto il profilo storico-religioso, è quello che Molendijk colloca più o meno al centro del suo studio: «la costruzione dei *sacred texts* contribuì ad imbastire il potere imperiale. In un senso più profondo, la serie non solo fece propri certi modi di guardare le cose, ma più che altro le fece proprio apparire, perché le culture orientali vennero inquadrare, comprese e interpretate all’interno di schemi occidentali. Müller e i suoi collaboratori avevano bisogno di testi, che dovevano essere ‘scoperti’ e collocati sotto la tutela degli studi occidentali. In questo modo il carattere orale della religione praticata venne ‘tradotto’ – e così, forse, deformato – in una modalità testuale, per opera di studiosi che cercavano ‘origini’ documentate da manoscritti. [...] *Textualizing and – if this word is permitted – ‘religionizing’ the Orient* sono gli effetti chiave della serie nella storia degli studi della cultura e delle religioni» (pp. 185, 191).

Forse il verbo *to religionize* a qualcuno suonerà cacofonico (come pure la sua versione italiana, ‘religionizzare’), ma rende bene l’idea. Qui si presta a definire sinteticamente un circostanziato processo di *edificazione dell’oggetto religioso*, nel senso individuato a suo tempo negli studi di Dario Sabbatucci. Müller era un luterano di ampie vedute. Immaginava (auspicava) una futura religione universale basata su pochi, essenziali valori cristiani, ma capace di accogliere l’adesione di tutte le altre tradizioni culturali in virtù di una originaria condivisione di quei valori. La serie dei ‘Sacred Books of the East’ doveva servire anche a questo, doveva favorire la possibilità di risalire all’originaria fase di condivisione dei valori. Per questo dovevano essere libri *sacri*, testi *religiosi*. I testi giudaici e cristiani rimasero al di fuori della serie, ma non come degli esclusi, bensì come un modello di riferimento implicito perché egemone.

Questo di Molendijk non è soltanto un libro ben fatto ed utile per coloro che si occupano di Friedrich Max Müller, o degli studi sulle ‘religioni’ orientali. È un libro capace di suscitare stimoli e interesse in chiunque si occupi della storia delle religioni, intesa in senso lato.

P. T.

**5. Donnchadh Ó Corráin, *The Irish Church, its Reform and the English Invasion*, Four Courts Press, Dublin 2017, pp. viii – 148. ISBN: 978-1-84682-667-2.**

La storia irlandese del XII secolo ruota inevitabilmente attorno ad un evento cruciale: l’intervento di Enrico II e l’avvio della dominazione anglonormanna (1171). Nei decenni che precedettero quell’evento era approdato in Irlanda lo spirito innovatore della riforma gregoriana, che aveva orientato i lavori e le decisioni dei successivi sinodi di Cashel (1101), Ráith Bresail (1111) e Kells (1152). In gran parte degli studi - da quelli di Aubrey Gwynn, della metà del secolo scorso, a quelli più recenti di Marie Therèse Flanagan, passando per quelli di Annette Jocelyn *Otway-Ruthven* e di Kathleen Hughes - tale riforma è stata esaminata, descritta e valutata in chiave positiva, come un processo di emancipazione dalla barbarie e dal paganesimo latente, una fase di progresso della storia sociale e culturale del Paese. Ó Corráin, invece, va decisamente controcorrente. In poco più di centoventi densissime pagine, nelle quali si condensa la sua straordinaria conoscenza del medioevo irlandese, realizza una dra-

stica svolta storiografica. La tesi centrale di questo suo ultimo libro è che i provvedimenti stabiliti dai riformatori e approvati dai vescovi furono inutili cedimenti a modelli estranei e poco consoni alla realtà irlandese. Aizzarono un attivismo moralizzatore che andò a incidere solo sull'immagine pubblica delle relazioni - ad esempio per ciò che riguarda il celibato sacerdotale - e finirono per favorire il dispiegarsi del dominio anglonormanno. Al Concilio di Cashel (inverno 1171/2) Enrico II venne accolto dalle gerarchie della Chiesa irlandese come utile «bastone di correzione» capace di garantire i presunti valori della riforma (pp. 112-113).

Donnchadh Ó Corráin (professore emerito dell'Università di Cork) è uno dei massimi studiosi dell'Irlanda medievale. I suoi interessi spaziano dal IV al XII secolo. È autore di centinaia di pubblicazioni, ha fondato e codirige uno dei più importanti periodici del settore (*Peritia*), ha ideato e coordinato progetti strategici come l'avveniristico Corpus of Electronic Texts of Irish History, Literature and Politics (CELT) e la più tradizionale *Clavis litterarum Hiberniae*, pubblicata anch'essa quest'anno (da Brepols, in tre volumi).

Per cominciare Ó Corráin illustra l'assetto della Chiesa irlandese nei secoli precedenti all'XI. Un assetto molto originale (in particolare per le figure degli *airchinnaig* e dei *comarba*), non uniforme e neppure omogeneo, ma funzionale e molto efficace nel gestire le proprietà e le risorse, e perciò capace di sostenere una Chiesa culturalmente attiva e influente nel quadro europeo. Si pensi alla straordinaria produzione di manoscritti, alle missioni irlandesi in Gran Bretagna e sul continente, a figure eminenti come quella dei santi Colomba e Colombano, o di Sedulio Scoto e Giovanni Scoto Eriugena. Segue un capitolo di chiarimenti circa le accuse di barbarie e dissolutezza che piovvero sulla società e sulla Chiesa irlandese a ridosso dell'epoca della riforma gregoriana. Di particolare interesse sono le osservazioni di Ó Corráin sulle ragioni dell'apparente diffusione dell'incesto. Mentre in Irlanda si continuava a prendere a modello gli esempi biblici e si ammetteva l'unione matrimoniale oltre il sesto grado di parentela, nel continente, a partire dal IX secolo, si era diffusa la regola che permetteva i matrimoni solo oltre il grado settimo. Applicata alle modeste comunità irlandesi, questa regola avrebbe disarticolato il tradizionale sistema ereditario della piccola proprietà terriera. Perciò la regola non aveva attecchito, cosa che agli occhi degli osservatori continentali offriva l'impressione di una generale tolleranza nei confronti di unioni endogame. I capitoli centrali del libro (III-VII) sono dedicati ai sinodi della riforma, come pure al ruolo giocato dalla

sede di Canterbury e da taluni protagonisti dell'epoca, tra i quali Malachia di Armagh, Bernardo di Chiaravalle, Lanfranco di Pavia, Anselmo d'Aosta e Giovanni di Salisbury. Infine Ó Corráin giunge agli anni dell'invasione. Mette in evidenza i nessi tra la nuova struttura della Chiesa irlandese e la rete del potere coloniale, senza trascurare aspetti geopolitici più ampi, come i reiterati interventi dei papi (Adriano IV, Alessandro III) a favore del re plantageneto, forse anche nella speranza di trovare in lui un argine alla minaccia del Barbarossa.

La tesi di Ó Corráin susciterà sicuramente dibattiti e forse anche polemiche. Potrà apparire troppo ideologicamente orientata. Ma non è così. Il fatto è che la storia della Chiesa irlandese, come pure la storia del rapporto tra la Chiesa cattolica - intesa in senso lato - e l'Irlanda, sono oggi più che mai suscettibili di grandi rivolgimenti, di radicali mutamenti di prospettiva. Ciò vale senz'altro per i secoli recenti, ma vale anche per il passato. La storia d'Irlanda è rimasta a lungo ingessata da due sguardi virtualmente contrastanti, quello di Londra e quello del Vaticano. Emanciparsi dal primo è stato forse più facile. Ora, passo passo, la storiografia irlandese si sta liberando anche dal secondo. Nell'ambito di questo processo si colloca il libro di Donnchadh Ó Corráin. Una lettura ineludibile per chiunque voglia occuparsi di medioevo e di Irlanda.

P.T.

**6. Michael Slouber, *Early Tantric Medicine. Snakebite, Mantras, and Healing in the Gāruḍa Tantras*, Oxford University Press, New York 2016, pp. IX-XII + 1-375. ISBN: 9780190461812 (hardcover).**

La letteratura tantrica è stata a lungo discussa come un aspetto marginale, quando non eccentrico, della tradizione indiana. Salvo le dovute eccezioni, solo negli ultimi anni assistiamo ad un serio studio storico e filologico delle fonti, un approccio, ci auspichiamo, destinato a sorpassare il sensazionalismo pruriginoso di lavori costruiti su fissazioni personali (psicoanalisi, studi di genere, erotismo e misticismo prêt-à-porter).

Michael Slouber, Assistant Professor of South Asia presso la Western Washington University, si inserisce in una tradizione di studiosi il cui scopo è volto alla meticolosa ricostruzione della cultura tantrica, e alla lodevole iniziativa di comprendere i testi tantrici. A questo proposito, è bene ricordare che il materiale a disposizione è vastissimo ma solo un

numero limitato di fonti è a disposizione. Il lento ma costante processo di archiviazione di manoscritti, la loro catalogazione, digitalizzazione e conservazione in *open access repositories*, spesso seguita da importanti edizioni critiche e traduzioni, rappresenta un notevole passo avanti per una più accurata comprensione della storia religiosa dell'India.

*Early Tantric Medicine* è un libro affascinante che apre una finestra su un aspetto del tantrismo poco noto. Slouber ci introduce al mondo dei Gāruḍa Tantra, una serie di testi dedicati a Gāruḍa, signore degli uccelli, nemico dei serpenti e veicolo (*vahāna*) di Viṣṇu. Il culto di Gāruḍa, proprio in virtù della naturale avversione ai serpenti di questa divinità, si inserisce in una serie di pratiche note come *sarpavidyā*, 'scienza dei serpenti', che pare già consolidata in epoca tardo-vedica (p. 23).

Dopo un'introduzione generale ai Gāruḍa Tantra (pp. 1-18), Slouber procede ad un esame comparativo di questi testi, i cui tratti distintivi sono prettamente śaiva ma, al tempo stesso, riverberano di citazioni e suggestioni estrapolate dalla letteratura vedica, epica, āyurvedica, purānica, vaiṣṇava, jainista e buddhista. È proprio nel quadro multiculturale della tradizione indiana che sono analizzate le pratiche usate dai guaritori indiani per trattare il morso velenoso dei serpenti. Queste includono l'uso di mantra e la preparazione di farmaci a base minerale e/o vegetale (*Precursors to Gāruḍam*, pp. 19-38; *Canon and Compendia*, pp. 39-56). Il materiale seguente, sui *gāruḍa mantra*, è particolarmente affascinante (*The Vipati Mantra*, pp. 57-77). Da un lato riflette una meticolosa indagine del materiale testuale. Dall'altro, troviamo importanti riflessioni critiche sui problemi derivati da un approccio razionalistico allo studio della medicina rituale. Lungi dal privilegiare una personale fascinazione, Slouber spiega che l'unico modo per comprendere appieno il complesso significato dei *gāruḍa mantra* è una totale familiarità con il contesto culturale in cui essi sono stati usati per secoli fino ad oggi. Sebbene non vi sia materiale etnografico originale, le fonti analizzate sono discusse con notevole lucidità e quindi contestualizzate all'interno della cultura indiana contemporanea (e.g. le pratiche di guaritori ma anche culti devozionali, cinema, arte etc.). Così facendo, l'autore pone le basi per chiunque voglia cimentarsi con un serio lavoro sul campo.

I seguenti due capitoli, *Nilakanṭha et al.* (pp. 78-88) e *Snakebite Goddesses* (pp. 89-107), indagano la presenza di divinità maschili e femminili associate ai serpenti, mentre il capitolo seguente, *Impact* (pp. 109-128), esamina come le tecniche di guarigione tipiche dei Gāruḍa Tantra abbiano poi influenzano vari aspetti della cultura medica, ri-

tuale, devozionale e artistica dell'India. A proposito della medicina indiana, bisogna notare che lo studio dei farmaci usati per il trattamento del morso dei serpenti non è particolarmente esaustivo. Inoltre, spiace vedere che l'identificazione dei termini botanici in sanscrito non sia stata considerata con più serietà. I nomi botanici in latino non sono giustificati, e non vi è conferma alcuna della fonte che permetterebbe l'identificazione della specie in questione, una pratica standard secondo il *Codice internazionale per la nomenclatura delle alghe, funghi e piante*. Ad esempio, Slouber fa riferimento a <palāsa> che identifica con *Butea monosperma* (p. 131). Perché? Il nome scientifico accettato sarebbe *Butea monosperma* Lam. (Kuntze), ma anche in questo caso sorgono delle oggettive difficoltà. Da un lato, vi sono le possibili varianti e/o sottospecie; dall'altro la consapevolezza che l'identificazione di una specie botanica nella letteratura sanscrita è complicata dal fatto che, spesso, gli autori indiani usano lo stesso termine per indicare piante diverse che però condividono proprietà simili.

Il volume include tre appendici (pp. 133-279) in cui sono presentate le sezioni *gāruḍa* (capitoli 1-7, 30-31 3 35) del *Kriyākālaguṇottaratantra*, un testo sanscrito precedente l'undicesimo secolo qui analizzato (App. A: pp. 133-141), tradotto (App. B: pp. 142-187) e trascritto in devanagari in quella che è ad oggi la prima edizione critica (App. C: pp. 188-279). Slouber, che si basa su tre dei sei manoscritti disponibili, contribuisce così alla diffusione di materiale precedentemente ignoto, o difficilmente reperibile, alla maggior parte degli studiosi con un interesse nella storia delle religioni dell'India, la cultura tantrica e, nello specifico, forme di medicina e guarigione alternative a quelle classiche (Āyurveda nell'India settentrionale e Siddha in quella meridionale). Non solo il materiale curato nelle appendici si aggiunge ad un crescente *corpus* di edizioni critiche di materiale manoscritto. Al tempo stesso offre una chiara sintesi del metodo filologico alla base dello studio delle fonti, spesso ignorato o dato per scontato. Così facendo ci viene offerto un sguardo su un panorama che, grazie a contributi come quello di Michael Slouber, comincia a delinearsi in modo sempre più chiaro.

F.F.

**7. Henry John Walker, *The Twin Horse Gods: The Dioskouroi in Mythologies of the Ancient World*, I. B. Tauris & Co., London 2015. ISBN: 9781784530037.**

Volumi come questo sono oggigiorno rari. Lo studio comparativo del mito è spesso vittima di preconcetti ideologici o derive intellettuali volte ad assecondare le mode del momento. Più spesso, questo approccio nasconde scarsa familiarità con il documento storico e le lingue in cui esso si esprime. Non è questo il caso di Henry John Walker, Senior Lecturer in Classical and Medieval Studies presso il Bates College a Lewiston, nel Maine. Così come i suoi precedenti lavori, *The Twin Horse Gods* dimostra grande familiarità con le fonti greche. Inoltre, in questo caso, il volume si apre ai testi dell'India vedica e, attraverso lo studio incrociato di fonti testuali, epigrafiche e archeologiche, si articola in una narrazione ricca di dettagli e altamente evocativa.

Il libro comincia con una panoramica su Piazza del Campidoglio: da un lato, la (copia della) statua equestre di Marco Aurelio; dall'altro le statue dei Dioscuri, i gemelli Castore e Polluce, che vennero lì poste nel 1584. L'autore ci fa notare che mentre nel primo caso il cavallo è un simbolo consolidato di potere regale e guerriero, l'umile aspetto dei Dioscuri, che si limitano a condurre i cavalli per le redini, riflette le modeste origini di queste antiche divinità Indo-Europee e ci porta a riconsiderare il legame tra cavallo e uomo. Dopo una breve introduzione critica al dioscurismo, una tesi portata avanti da J. Rendel Harris in *The Cult of the Heavenly Twins* (1906), Walker spiega come, nel periodo tra l'addomesticamento del cavallo nell'età del bronzo e l'avvento del carro da guerra, giovani uomini a cavallo erano addetti ai compiti più umili: servitori, assistenti e messaggeri. Ciò si riflette nel mito greco dei Dioscuri e in quello vedico degli Ásvin (o Nāsatya).

La troppo semplicistica, e maldestra, riconsiderazione del pensiero di Georges Dumézil, rimane un aspetto controverso di questo volume. È ironico notare che lo schema che secondo Walker è stato consegnato «alla pattumiera della storia nel 1789» (p. 29) è esattamente quello che lui stesso ripropone nel tentativo di privilegiare gli umili gemelli divini, protettori della gente comune, rispetto alle divinità sacerdotali, regali e guerriere, e le loro controparti terrestri.

Tornando ai contenuti specifici del libro, questo è diviso in due parti. Gli Ásvin della letteratura vedica (pp. 32-125) e i Dioscuri greci (pp. 126-180) sono analizzati usando un modello speculare, pur con le dovute differenze, costruito su una serie di concetti opposti che trovano proprio nei divini gemelli una sorta di *coincidentia oppositorum*: umili origini *vs.*

posizione sociale privilegiata; vicinanza agli uomini *vs.* vicinanza agli dei; divinità salvifiche/guaritrici *vs.* divinità guerriere; vita *vs.* morte; salute *vs.* malattia; gioventù *vs.* età adulta etc. Degna di nota è un'affascinante ricostruzione del ruolo dei gemelli cavalieri in relazione al tema della violenza, un discorso che, per parte greca, evoca molto da vicino gli studi di Walter Burkert. A chiudere la sezione sui Dioscuri, vi è un breve excursus sulla presenza dei medesimi nella cultura etrusca e in quella romana (pp. 181-191). Per quanto riguarda le fonti vediche, Walker, che onestamente ammette i suoi limiti, dipende pesantemente dagli studi storici e linguistici di studiosi come Michael Witzel. Sebbene il tentativo sia ammirevole, l'impressione è quella di una certa mancanza di originalità oltre che di domestichezza con le varie forme del sanscrito vedico.

Mentre il volume offre numerosi spunti di riflessione, la conclusione (pp. 192-196) è piuttosto scadente. Walker, tra le altre cose, afferma che: «Le antiche società pastorali della Grecia e dell'India erano dominate da allevatori (*ranchers* [!]) che avevano acquisito mandrie così grandi da poter esercitare il potere politico e militare, e proprio questo potere usavano per procurarsi mandrie ancora più grandi. Questo è ciò per cui i sacerdoti vedici pregavano; questo è ciò per cui i guerrieri greci combattevano. Capitribù vittoriosi impiegavano sacerdoti-poeti per dare un senso al loro nuovo ordine mondiale [mentre] poeti-sacerdoti spiegavano l'universo e rassicuravano tutti [gli altri] che la loro società era in armonia con quella realtà suprema.» (p. 192). Riassumere la cultura vedica e greca riducendola a lotta di classe pare un'operazione quanto mai inappropriata che non rende giustizia né alla grande tradizione di studi indo-europeistici né tantomeno a quella storica e antropologica di derivazione marxista.

Tralasciando questi ripetuti ma per fortuna brevi tentativi di critica sociale, il volume in questione si rivela un lavoro ambizioso e degno di nota. Il debito con i maestri del passato, Georges Dumèzil in particolare, è enorme e sebbene spesso si senta la mancanza del sapere, dell'originalità, della visione e della capacità di sintesi di questi maestri, Henry John Walker ha il merito di aver portato avanti un tipo di discorso sempre più raro. Dare visibilità a questo volume è doveroso e ci auspichiamo possa servire a mantenere vivo il metodo di indagine storica basato sullo studio delle lingue classiche (greco, latino, sanscrito, tibetano, persiano, cinese, tamil, pali etc.).

F.F.

## Libri ricevuti

- Franco Benucci – Donatella Schmidt (a cura di), *Acqua, pane, devozione. Sant'Antonio tra l'antico e il contemporaneo*, Cleup, Padova 2017, pp. 164.
- Èmile Benveniste, *Dictionary of Indo-European concepts and society*, with a foreword by Giorgio Agamben, HAU Books, Chicago 2016, pp. 512.
- Volker Bialas, *Die Heiligen von Irland. Zu den Anfängen der irischen Kirche*, Eos, Sankt Ottilien 2017, pp. 324.
- Johannes Bronkhorst, *How the Brahmins won: from Alexander to the Guptas*, Brill, Leiden 2016, pp. 590.
- Amina Crisma, *Confucianesimo e taoismo*, Emi, Bologna 2016, pp. 213.
- Paolo Delaini, *La medicina nell'Avesta. Widewdad 7, 20, 21, 22. Studio filologico, traduzione e commento dei testi avestici e medio-persiani. Con un saggio sugli studi sulla medicina zoroastriana dal Settecento ad oggi*, Mimesis, Milano 2016, pp. 280.
- Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi et traduit de l'italien sous la direction de G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Paris 2016, pp. 480.
- Marcello De Martino, *Le divine gemelle celesti. Sacertà del fuoco centrale e semantica dell'aurora nella religione indoeuropea*, Agorà, Sarzana 2017, pp. xxvi – 934.
- Peter Fechner, *Mythen und Religionen in neuem Licht. Erinnerungen an die Wahrheit*, Epubli, Berlin 2017, pp. 284.
- Marianna Ferrara – Alessandro Saggioro – Giuseppina Paola Viscardi (a cura di), *Le verità del velo*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2017, pp. 326.
- Fabrizio Ferrari – Thomas Dähnhardt (ed. by), *Roots of wisdom, branches of devotion: plant life in South Asian traditions*, Equinox, Sheffield 2016, pp. 284.
- Fabrizio Ferrari – Thomas Dähnhardt (ed. by), *Soulless matter, seats of*

- energy: metals, gems and minerals in South Asian traditions*, Equinox, Sheffield 2016, pp. 316.
- Lutz Greisiger, *Religion und Wahnsinn um 1900: Zwischen Pathologisierung und Selbstermächtigung*, Ergon, Würzburg 2017, pp. 340.
- Peter Jackson – Anna-Pya Sjödin (ed. by), *Philosophy and the end of sacrifice: disengaging ritual in ancient India, Greece and beyond*, Equinox, Sheffield 2016, pp. 244.
- Daniel Kinitz, *Die andere Seite des Islam. Säkularismus-Diskurs und muslimische Intellektuelle im modernen Ägypten*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. x – 351.
- Noel Kissane, *Saint Brigid of Kildare Life, legend and cult*, Four Court, Dublin 2017, pp. 360.
- Michael Krewet, *Vernunft und Religion bei Herodot*, Winter, Heidelberg 2017, pp. 786.
- Henning Laugerud – Salvador Ryan – Laura K. Skinnebach (ed. by), *The Materiality of Devotion in Late-Medieval Northern Europe: Images, Objects and Practices*, European Network on the Instruments of Devotion 3, Four Courts, Dublin 2016, pp. x – 191.
- Edmondo Lupieri (a cura di), *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e postmoderno*, Carocci, Roma 2017, pp. 400.
- James Mallinson – Mark Singleton (trans. and ed. by), *Roots of Yoga*, Penguin Classics, London 2017, pp. 592.
- Kevin Murray, *The Early Finn Cycle*, Four Courts Press, Dublin 2017, pp. 200.
- Antón Alvar Nuño, *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon 2017, pp. 224.
- Richard K. Payne – Michael Witzel (ed. by), *Homa variations: the study of ritual change across the Longue durée*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 448.
- Jan Erik Rekdal – Charles Doherty (ed. by), *Kings and warriors in early north-west Europe*, Four Courts, Dublin 2016, pp. 480.
- Reettakaisa Sofia Salo, *Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen. Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 389.
- Alessandro Testa, *La religiosità dei Sanniti*, Cosmo Iannone, Isernia 2016, pp. 143.