

Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane.

Francesca Cantù

Università di Roma Tre

Forse nessun periodo fu così cruciale per il processo della definitiva formulazione dell'identità gesuitica come quello del generalato di Claudio Acquaviva, che, esteso sugli anni 1581-1615, costituì una lunga stagione di vera e propria rifondazione interna della Compagnia di Gesù, dall'ambito della spiritualità a quello del governo e dell'amministrazione, dall'azione missionaria alla produzione intellettuale e all'insegnamento nei collegi. Anche per ciò che riguardava le relazioni esterne, Acquaviva procedette ad una complessa ridefinizione dei rapporti della Compagnia con il Papato e con la Monarchia spagnola. Il suo governo più che trentennale viene oggi considerato, per comune consenso degli studiosi, come punto di svolta irreversibile nella costruzione della moderna identità dell'Ordine ignaziano attraverso un processo di istituzionalizzazione, che era rimasto lontano e incompleto nel periodo "eroico" della fondazione. Fra i diversi aspetti che concorrono allo sviluppo storico della Compagnia di Gesù è certamente cruciale quello dell'allargamento dell'attività apostolica verso gli orizzonti geografici e culturali più lontani. Nel contesto del rinnovamento storiografico che caratterizza gli studi attuali sulla Compagnia, questo tema viene indagato non tanto per valutare il successo dell'opera evangelizzatrice e missionaria in sé stessa, analizzata nei suoi obiettivi religiosi e nella sua conformità con le prospettive teologiche e con la logica istituzionale interne alla Chiesa cattolica, quanto piuttosto per rendere conto delle scelte politiche e delle trasformazioni culturali che i conflitti tra ideale universalista e radicamento (e adattamento) locale hanno provocato in un'istituzione religiosa nata per governare le sfide della modernità.

Nel febbraio del 1581, quando Claudio Acquaviva fu eletto preposito generale dei Gesuiti nonostante alcuni contrasti interni, accentuati dall'intervento del cardinale Carlo Borromeo presso Gregorio XIII a sostegno della candidatura del proprio confessore, il p. Francesco Adorno, l'Ordine annoverava ormai più di cinquemila membri presenti in tutti i continenti. Di fronte ai numeri di una crescita che si mantenne intensa – a volte prorompente – per tutto il periodo del governo acquaviviano, al punto che il Generale si trovò spesso a scegliere una politica di contenimento di ulteriori proliferazioni delle fondazioni, lo stesso Acquaviva ritenne di fondamentale importanza ridefinire e consolidare l'identità gesuitica. E' rilevante sottolineare come, nell'attuare il suo progetto, che rispecchiava un'intelligenza e una forza di governo non comuni, il rinnovamento dello spirito¹ e dello slancio apostolico originari della Compagnia vennero da Claudio Acquaviva fortemente ancorati alla vocazione missionaria, che aveva dominato la visione ignaziana.

Missione è un termine che Acquaviva usa sempre al plurale, senza limiti geografici: la missione ai pagani, agli infedeli, agli eretici, ai cristiani da ricondurre alla piena consapevolezza ed osservanza della loro fede. Missioni esterne e missioni interne devono vivere di un medesimo afflato spirituale, come sancisce nel 1594, in uno dei suoi scritti più significativi tra quelli dedicati all'impegno missionario e alla sua spiritualità (*De fervore et zelo missionum*)².

Nella V Congregazione generale dell'Ordine, svoltasi a Roma tra il 3 novembre 1593 e il 18 gennaio 1594, Acquaviva fece adottare un importante decreto, nel quale veniva sottolineata con forza la vocazione missionaria dei gesuiti: in particolare, tutti i gesuiti d'Oltremare erano invitati a considerarsi missionari, senza eccezione alcuna, e l'apprendimento delle lingue indigene veniva prescritto come strumento obbligatorio di evangelizzazione e servizio apostolico. In realtà, fin dalla sua ascesa al generalato (1581) si era aperto per le

¹ J. GUIBERT, *Le Généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", X, 1941, 59-93; ora in trad. it. *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, a cura di G. MUCCI, s.j., Roma, Città Nuova 1992. Sempre molto stimolante, anche se alcuni giudizi sono da rivedersi, resta la sintesi di M. de CERTEAU, *La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva*, in *Les Jésuites. Spiritualité et activités, jalons d'une histoire*, Paris-Rome 1974, 53-69.

² Tra gli scritti di Acquaviva dedicati alle missioni si possono inoltre ricordare *A' padri e fratelli della Compagnia nell'Indie orientali del fine di quella missione* (1590); *A' provinciali della Compagnia sopra il Giubileo e le missioni* (1590); *Del modo di fare le missioni* (1594) (v. *Lettere de' prepositi della Compagnia di Gesù*). Sull'importante tema delle missioni gesuitiche, v. P. BROGGIO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma 2004.

missioni *ad extra* – e fra queste, per le missioni americane – un’importante stazione di elaborazione e di confronto tra l’*idea della missione*, come ricavabile dai testi normativi dell’Ordine ignaziano e dalle direttive di governo dello stesso Generale³, e la *pratica della missione*, così come s’incarnava appunto nella specifica realtà americana: una visione universale e prescrittiva la prima, declinata soltanto al plurale, flessibile e bisognosa di adattamento la seconda; tesa a una radicalità tutta spirituale la prima, quando invece il perseguimento di quella stessa radicalità nella pratica missionaria concreta rischiava di assumere ad ogni passo una concreta potenzialità sovversiva nei confronti dell’ordine costituito.

Le avvisaglie di questa tensione dialettica si possono già cogliere nella *magna charta* missionaria indirizzata da Claudio Acquaviva al provinciale del Perù, il 15 giugno 1584. Costruita sulla base di ampie citazioni tratte dai Padri della Chiesa, ma ancor più dalla Sacra Scrittura, nell’uso della quale si fanno notare le ripetute citazioni tratte dal Cantico dei Cantici e dai testi paolini e giovannei in ragione del loro forte riferimento cristologico, la lettera stessa s’incentra sul riconoscimento autentico della vocazione gesuitica (“somos obreros de Dios, [...] imitadores de su bondad, [...] dispensadores de sus divinos dones, [...] instrumentos del cumplimiento y execución de su voluntad [...] en ayudar que otros tengan ser y vida”⁴). Con autorità afferma che tutta la “latitud de nuestros ministerios” è ricapitolata dal compito missionario, che in Perù significa “la conversión y ayuda [...] de tantos pueblos”. Sono, dunque, gli orizzonti e le esigenze della missione a sostenere il nuovo afflato di perfezione, che il Generale intende fomentare nella Compagnia non soltanto tramite il richiamo all’obbedienza, ma soprattutto suscitando una forte mozione dei sentimenti. Lo stesso Acquaviva propone i criteri di lettura di questa sua missiva alla provincia peruviana, ponendola in esplicita correlazione con il suo famoso scritto *De renovatione spiritus*, datato 29 settembre 1583, quasi che essa gli si proponesse come l’occasione propizia per scendere sul terreno storico della contestualizzazione e dell’esemplificazione del proprio pensiero, tanto che – come risulta da una nota al margine – un’apposita copia di questa stessa lettera venne fatta diffondere nelle case italiane della Compagnia di Gesù.

³ Sul legame teorico tra missione e vocazione gesuitica sviluppato da Acquaviva v. B. DOMPNIER, “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, in *Les Jésuites à l’âge baroque*, sous la direction de L. GIARD et L. de VAUCELLES, Grenoble 1996, in particolare 164-170 e 178-179. V. anche P. BROGGIO, “La questione dell’identità missionaria nei Gesuiti spagnoli del XVII secolo”, in *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, MEFRIM, T. 115, 2003/1, in particolare 232-240.

⁴ Claudio Acquaviva a Baltasar Piñas, Roma 15 giugno 1584, in *Monumenta Peruana*, ed. A. de EGAÑA, III, Romae 1954, 437.

Tuttavia, l'appello ai contesti storici concreti dell'attività missionaria e il passaggio dall'affermazione di principio alle disposizioni applicative, capaci d'interpretare le specificità locali, si rivelarono una pratica sempre difficile per il Preposito generale, che da Roma perseguiva la propria visione della Compagnia mediante un'intensa attività normativa, una minuziosa vigilanza ascetica e disciplinare. Ciò avveniva in conformità con un modello di "universalismo romano", che contraddizione in termini non era per chi aveva sposato la missione di ricondurre all'obbedienza "romana" la complessità del mondo moderno, traducendo il proprio ideale di ascesi militante in un modello istituzionale e culturale. Le sue disposizioni sulla stretta obbedienza, la povertà, l'orazione, l'indifferenza ai compiti apostolici e alla promozione nei gradi nella Compagnia arginavano solo in modo incompleto, il più delle volte anche provvisorio, l'affanno dei suoi sudditi nelle missioni lontane. Confrontati con le forme ibride di una società iberica, che si era radicata nel mondo americano attraverso un processo di conquista del territorio e delle sue popolazioni, essi cercavano di comunicargli, a volte con non poche difficoltà di comprensione reciproca, le asperità e la diversità della terra, gli eccessi del clima, le contraddizioni di una realtà sociale dove ordine gerarchico e licenza convivevano strettamente, dove le tentazioni del potere, le angosce e i pericoli di schierarsi a fianco dei poveri e degli ultimi (gli indios), i vuoti della dottrina morale di fronte alla prassi diffusa della violenza colonizzatrice rendevano impervio e rischioso l'inevitabile processo di adattamento.

Forse il dibattito interno accesi fra le file della Compagnia sull'identità missionaria dei gesuiti in Perù, che filtra continuamente nella corrispondenza con Roma, non fu del tutto estraneo all'influenza esercitata dai perduranti interrogativi circa la legittimità della conquista spagnola e le forme di governo, civile e religioso, che ne erano scaturite. Temi, questi ultimi, che nella Compagnia erano stati vietati dal governo prudente dei prepositi generali, ma che nell'esperienza quotidiana non potevano essere sempre ridotti al silenzio da coloro che si trovavano a dover albergare nella propria coscienza missionaria una difficile convivenza tra messaggio e principi evangelici da un lato, evidente sfruttamento e oppressione della popolazione indigena da parte delle autorità e della società coloniale dall'altro.

Ancor prima di raggiungere la capitale del Vicereame il primo provinciale del Perù, Jerónimo Ruiz del Portillo, si era fatta un'idea precisa della finalità che aveva portato l'Ordine ignaziano in quelle terre lontane:

"porque entiendan las nuevas plantas [= gli indios] qué pura es la Iglesia y su doctrina y ejemplo y cómo no es avarienta ni deshonesta ni amiga de disensiones, porque acá no se trata ni piensan que hay confesar ni hacer ministerio espiritual,

sino a poder de pesos de plata. [...] Me parece hay obligación, *ne blasphemetur nomen Christi inter gentes*, venir aquí de propósito la Compañía y poblar todo lo descubierto. Pues ¡qué diré de los millones de indios por convertir, que admira y nadie se mueve donde no ven claro oro y plata! [...] Parece que nuestro Instituto se hizo para reformatión de esta necesidad”⁵.

Ma l’Istituto non aveva scelto in modo compatto su quale fronte schierarsi, sebbene alcuni gesuiti avessero da subito intuito quanto sarebbe stato difficile muoversi in un mondo che “no sé yo – scriveva il padre López – cómo se puede gobernar cristianamente”⁶.

Nel 1596 i gesuiti di Potosí avevano elaborato una *Breve relación de los agravios que reciben los indios que hay desde cerca del Cuzco hasta Potosí*, articolata in ben ventidue capitoli e attribuita da Rubén Vargas Ugarte al padre Antonio de Ayanz, che si sarebbe avvalso della collaborazione di un piccolo gruppo di confratelli del collegio, fra i quali Diego de Torres Bollo, superiore della *doctrina* di Juli e successivamente primo provinciale della provincia gesuitica del Paraguay. Si tratta di una drammatica denuncia delle condizioni di vita degli indios nella società coloniale scandita, nei passaggi più terribili, da quella disperata constatazione “y así no hallan remedio en parte ninguna”, echeggiante il ben più noto “no hay remedio”, che accompagna la rappresentazione del mondo andino tra Cinque e Seicento secondo il grande affresco disegnato nella *Nueva Cónica y buen gobierno* di Felipe Huaman Poma de Ayala.

L’autore anonimo della *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* (1600), che il procuratore Diego de Torres Bollo avrebbe portato a Roma insieme con gli Atti della V Congregazione provinciale per offrirli al Generale, aveva ravvisato come uno tra i frutti principali della presenza e dell’azione della Compagnia in Perù, “el de defender los Padres de la Compañía a los indios de los españoles”, “aunque trabajoso y murmurado no poco”⁷. Stare dalla parte degli indiani, notava il cronista gesuita, avrebbe sollevato mormorazioni e odio; ma già in anni precedenti il padre Acosta era stato esplicito nell’avvertire i propri confratelli: “nisi perpetuo ac constanter verbum

⁵ Jerónimo Ruiz del Portillo a Francisco de Borja, Cartagena de Indias, 2 gennaio 1568, MP I, 175-176.

⁶ Luis López a Francisco de Borja, Lima 21 gennaio 1570, MP I, 368.

⁷ *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, ed. de F. MATEOS, Madrid 1944, t. II, 406.

vitae et curam salutis harum gentium meditemini, vanos omnes vestros conatus et telae Penelopes similes prorsus futuros”⁸. Il padre Ayanz non aveva esitato a esaltare il sapere che nasceva dalla pratica missionaria, perché “los que más saben ... son los que han vivido mucho tiempo entre indios [...] que son los padres de la Compañía”, ma non quelli che “de ordinario asisten en Lima, que es como la orilla de España”, “de donde se sigue que en las consultas que con ellos se hacen en Lima podrán decir poco, porque, si no hay mucha experiencia y conocimiento destas cosas, con dificultad se dan los medios necesarios para remediar los daños que hay”⁹. Sono, dunque, gli “obreros de indios” coloro che possiedono la vera scienza missionaria, “y todos los demás muy poco solamente por no haber vivido entre indios”. Il perno di questo sapere è, peraltro, una verità scandalosa: “esta gente (indiana) es libre, aunque en el hecho todos son cautivos y más esclavos que los negros comprados y traídos de Guinea”¹⁰. Ciò comporta per gli spagnoli un’obbligazione stretta a restituire loro tutti i beni e le proprietà ingiustamente sottratte. La rappresentazione del clamore degli indios derubati di ogni cosa e, soprattutto, della vita e dell’anima, la quale sale a Dio per eccitarne la volontà di castigo nei confronti degli spagnoli e di liberazione nei confronti degli indiani, rievoca da vicino la drammatica denuncia di Bartolomé de Las Casas¹¹.

Nella lettera missionaria del 1584 Acquaviva aveva stabilito chiaramente che la vocazione gesuitica in Perù si dovesse concretizzare nell’“ayudar a los indios, que es el fin que en su misión pretende la Compañía”. Tradimento della “formula” e della “finalità” della Compagnia di Gesù avrebbe dovuto, pertanto, considerarsi il seguire senza freno i propri gusti e la propria inclinazione a

“tratar con los de la propia nación, emplearse con gente más civil y política, que son ocupaciones donde se halla más consuelo y satisfacción que no trabajo, y donde la voluntad menos padesce por hallar en ello menos repugnancia, y el sentido halla mejor entretenimiento por la comodidad y gusto del cuerpo y por ser la empresa más aparente y vistosa a los ojos humanos [...]”¹².

⁸ J. de ACOSTA, *De procuranda indorum salute* [1577], edizione per L. PEREÑA et al., op. cit., 319.

⁹ *Breve relación de los agravios que reciben los indios que hay desde cerca del Cuzco hasta Potosí* (1596), in Q. ALDEA VAQUERO, *El indio peruano y la defensa de sus derechos*, Lima 1993, 330-331.. Il testo è stato pubblicato per la prima volta da R. Vargas UGARTE, *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias (1601-1718)*, Lima 1951, 35-88.

¹⁰ *Ibidem*, 255.

¹¹ Sulla perdurante influenza del pensiero di Las Casas nel Perù di quegli anni tra i gesuiti, I. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de Las Casas en el Perú*, Cusco 1986, 561-576.

¹² Claudio Acquaviva a Baltasar Piñas, Roma 15 giugno 1584, MP III, 449.

“Que no aya multiplicarse de predicadores de españoles y que nadie se excuse de darse a los indios”¹³, aveva già ammonito qualche mese prima; e lo stesso 15 giugno, indirizzandosi a Juan de Atienza, appena scelto per succedere nel provincialato a Piñas, scriveva ancora

“quánto importe el ocuparse nuestros operarios con los naturales de esas partes, he querido ... replicarlo en la presente, así para que entienda V.R. lo mucho que yo lo deseo y, como cosa tan encomendada, tome muy a su cargo la execución, como para que, viéndose la importancia del negocio, no se pase por ello como por aviso común ni se contente V.R. de atender a ello con solo el general cuidado que a los demás; antes lo tenga siempre muy antes los ojos [...]”.

Secondo Acquaviva non poteva esserci discussione in merito “para gente que professa obediencia”¹⁴. Tuttavia non è possibile ignorare un duplice problema, del quale Roma sembrava essere ben poco avvertita: da un lato, la provincia peruviana andava progressivamente spaccandosi in una lacerante contesa tra due partiti, quello degli “obreros de indios” e quello degli “obreros de españoles” – contesa nella quale, peraltro, si rifletteva la spaccatura della società coloniale ispano-americana; dall’altro lato, l’imposizione da parte del Generale del profilo missionario come unico tratto fondativo e ricapitolativo dell’identità gesuitica in terra americana mostrava il volto di un governo centrale ferreo nell’architettura di principi e di finalità, proposti come nervature portanti di un disegno apostolico universale dove il ministero dei poveri era però inteso come dimensione ascetica e spirituale e non come testimonianza di una possibile sovversione sociale in nome della giustizia e della carità.

Tutto ciò risulta chiaro nella interpretazione del XII canone della V Congregazione Generale¹⁵, che Claudio Acquaviva fornisce al provinciale Rodrigo de Cabredo, fattosi portavoce dei dubbi espressi in merito dalla VI Congregazione provinciale, canone “que trata – come tornò a precisargli Acquaviva – de que los Nuestros no se metan en cosas tocantes a razón de Estado”¹⁶. Ai dubbi, che vertevano principalmente sul potere o meno rendere pareri al viceré circa la fondazioni di città e villaggi in zone soggette alle incursioni ostili degli

¹³ Claudio Acquaviva al Provinciale del Perù, Roma 8 aprile 1584, MP III, 383.

¹⁴ Claudio Acquaviva a Juan de Atienza, Roma 15 giugno 1584, MP III, 451.

¹⁵ Rodrigo de Cabredo a Claudio Acquaviva, Lima 21 dicembre 1600, VII, 195-196. Tale canone, riferendosi in modo sintetico alle Costituzioni, stabiliva: “*Interdicitur rerum politicarum tractatio*. P. 6 c. 3 n. 7”, *Institutum Societatis Iesu*, Florentiae 1892-1893, t. II, 547 ss

¹⁶ Claudio Acquaviva alla Provincia del Perù, Roma 31 marzo 1603, MP VIII, 128-129.

indios non ancora assoggettati¹⁷, sulle *entradas* operate con la forza militare allo scopo di conquistare i territori indigeni non sottomessi, infine sulla legittimità e sui modi dei *repartimientos de indios* il Generale rispondeva che il canone XII accettava un ruolo attivo per i gesuiti soltanto per la risoluzione dei casi di coscienza; pertanto, tutto ciò che non era immediatamente ordinato al profitto spirituale di chi chiedeva consiglio avrebbe dovuto considerarsi contrario al suo dettato normativo. In modo specifico, ogni consiglio relativo alle modalità di conquista dei territori infedeli avrebbe dovuto essere considerato materia esclusiva di militari esperti e non di religiosi; per quanto concerneva, invece, la ripartizione degli indios agli spagnoli per il lavoro obbligatorio o la *mita* mineraria, non conveniva in modo alcuno “que ... demos [nuestro parecer] ni nos metamos en cosas semejantes ajenas de nuestra profesión”.

Nelle istruzioni inviate il 2 aprile 1603 alla provincia, Acquaviva tornava sull'argomento, precisando che nel rispondere ai casi di coscienza i gesuiti avrebbero dovuto cercare di procedere in modo tale che “no resulte perjuicio del bien temporal o espiritual de los indios, quanto fuere posible”. Quanto a “los predicadores de españoles, [...] de quando en quando en los sermones les den (= agli spagnoli) algún acuerdo, con prudencia, sobre los malos tratamientos y agravios que hazen a los indios para evitarlos y remediarlos”¹⁸. Grande prudenza, quella di Acquaviva, quasi reticenza; ma anche chiara discrepanza con quanto si apprestava a fare il padre Torres Bollo, procuratore inviato dalla provincia peruviana a Roma, ma soprattutto ben noto “obrero de indios”, il quale alla fine dello stesso anno 1603, già ritornato in Spagna dopo l'assolvimento dei suoi incarichi presso la Curia generalizia e in attesa dell'imbarco verso il Perù, presentava al Consiglio delle Indie un memoriale contundente circa le insopportabili vessazioni alle quali erano sottoposti gli indios del Vicereame, sollecitando l'adozione di rimedi tempestivi. Il suo memoriale poggia su un'antitesi ben nota ai critici della Conquista, evocativa delle dure condanne espresse da Bartolomé de Las Casas nella contrapposizione radicale tra il vangelo, che fonda nella carità la ragione primaria della conversione degli indios imponendo il fine della loro “conservación y propagación” e “bien espiritual y temporal”, al quale ogni altra finalità dev'essere ordinata, e l'oro, “estiércol y cosa vilíssima”, che alimenta l'avidità degli spagnoli, li induce a pervertire “ese orden de Jesu Christo”, accumulando sul capo della Spagna l'ira divina, come già si manifesta nel fatto che

¹⁷ All'epoca si trattava in prevalenza degli Araucani, alle frontiere del Cile, e dei Chiriguanes, sulla frontiera boliviana.

¹⁸ MP VIII, 138-9.

“toda la riqueza que de allá viene se malogre y passe por España como por albañar a las naciones enemigas della, solo quedándole la horrura y suciedad de las malas costumbres y abusos que de la abundancia suelen nacer y mayor pobreza y necessidades que antes que se descubrieran las Indias. Y la causa es porque todo lo que dellas viene, *pretium sanguinis est*. No sólo de los Indios cuyas vidas y sangre cuesta, pero también de Jesu Christo, pues cuesta las almas que con su sangre se compraron”¹⁹.

La sua denuncia colpisce in primo luogo l’esercizio del potere politico e amministrativo, che persegue “por fin principal el oro, plata y tesoros de aquel Reino, la commodidad y aprovechamiento temporal proprio, de los deudos, criados y amigos”. Si estende ai vescovi e ai prelati, che dovrebbero essere scelti non tra coloro che ambiscono dignità e prebende, ma tra coloro che ne rifuggono come ai tempi della Chiesa primitiva, riservando la titolarità dei benefici ai “curas de Indios que aviéndolo sido muchos años con zelo y edificación y quedando pobres, tuviessen necesidad de se retirar y descansar”. Rende ragione della necessità di non nominare “curas de Indios [...] que [...] fuessen de acá (= Spagna), porque éstos, como no van sino con traça y propósito de bolver ricos, ni deprenden las lenguas, ni dan el ejemplo que deven, ni atienden a otro fin que al dicho”; occorre piuttosto rivolgersi a “los curas nacidos o criados allá, que por lo menos hazen ventaja en saber la lengua y costumbres de los Indios y no tener codicia de venir a España”. Anche i funzionari civili e gli *encomenderos* devono essere scelti solo con estrema cura tra coloro che si dimostrano zelanti del “bien y conservación de los Indios”. Diego de Torres critica acerbamente l’attribuzione della funzione di *protector de los Indios* al *fiscal* del Consiglio delle Indie²⁰, reclamando il conferimento dell’ufficio “a persona de gran experiencia de las Indias y de gran aprovación”, sottratto a qualsiasi altro compito o interesse che non fosse quello della “defensa y amparo” degli indiani, come richiesto dalla loro condizione di estrema necessità e somma povertà.

Anche dall’elenco dei *remedios* emerge una bruciante denuncia contro l’oppressione e lo sfruttamento, che gravano sulle popolazione indiane: lavoro illimitato nei pesantissimi servizi obbligatori resi agli spagnoli nelle piantagioni,

¹⁹ Memoriale di Diego de Torres Bollo a don Pedro Fernández de Castro, conte di Lemos, presidente del Consiglio delle Indie, [Valldolid?] 1603, MP VIII, 462-3. Le citazioni successive sono tratte dalle pp. 462, 463, 465, 468, 469, 471, 474, 481, 482.

²⁰ La carica di *protector de los indios* fu istituita con *cédula real* il 17 settembre 1516 per iniziativa del cardinale Cisneros e attribuita a Bartolomé de Las Casas; dal 1527 la nomina verrà conferita ai vescovi americani. La *protectoría* venne riorganizzata nel corso della *Junta Magna* (Madrid, 1568) e dal 1570 assegnata a funzionari civili, il *fiscal* del Consiglio delle Indie in Spagna e i *fiscales* delle *Audiencias* in America.

nelle aziende agricole, negli zuccherifici, nel trasporto di merci, nei *tambos*; salari irrisori per il lavoro prestato nelle miniere, “cosa a que los Indios tienen mayor repugnancia, como la más dañosa para su conservación y vida, porque apenas sale Indio de las minas que dentro de un año no muera”; eccessive tasse e tributi, così che le donne indigene “aborreciendo tener hijos Indios que lleven estas cargas, se casan con negros, mulatos, mestizos y zambahigos y estrangeros o se amanceban con ellos”; riduzione in servitù presso gli spagnoli fin dai primissimi anni di vita con conseguente sradicamento dalle comunità di appartenenza; angherie inenarrabili e spoliazioni subite ad opera dei *corregidores*, “los cuales son la principal causa de la disminución y destrucción de los Indios; lo qual no remediarán leyes ni ordenanças algunas, por buenas que sean y rigurosas” al punto che Torres non esita a proporre la soluzione radicale di sostituirli ponendo in ogni villaggio “por governador un Indio principal y de entendimiento, que hay muchos capaces de semejantes oficios”. Ne consegue un quadro di totale destrutturazione delle comunità native e di ogni aggregazione sociale indigena, in modo particolare la famiglia, con drammatiche ripercussioni sul piano demografico: “y assí todas las provincias [...] están despobladas y assoladas”. Ne risulta, inoltre, l'impossibilità di realizzare qualsiasi ulteriore progetto missionario per l'esemplare negatività delle condizioni riservate agli indios cristiani; e ciò, a maggior ragione, dove le *entradas* fra gli indiani non ancora cristianizzati avvengono con la forza delle armi e non confidando soltanto nel “medio fuerte, eficaz y suave de la predicación del Evangelio”.

Sembra del tutto evidente che una profonda esperienza del “ministerio de los indios” agisse con forza determinante sull'orientamento “politico” dei padri della Compagnia nel considerare il “problema indiano” e quindi anche le relazioni con le autorità del governo civile ed ecclesiastico. Se si vuole confrontare come l'impegno missionario venisse interpretato a Roma e in Perù e misurare la significativa distanza che separava il centro dalla periferia in rapporto all'interpretazione della coscienza missionaria e ai contenuti della missione, i termini della questione mi sembrano eloquentemente espressi dai testi esaminati.

L'identità missionaria della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana appariva, peraltro, chiaramente affermata negli atti della III Congregazione provinciale (1582), dove si sottolineava con vigore la “muchas necesidad de misiones largas a partes remotas por ser este el principal fin de la Compañía como muy especialmente de la venida de los Nuestrós a Indias”²¹. Aveva appena

²¹ Actas de la Tercera Congregación provincial del Perú, Lima 14 dicembre 1582, MP III, 207.

lasciato la guida della provincia José de Acosta, che della vocazione missionaria della Compagnia aveva fatto il perno della propria azione di governo: “Societatis autem Iesu, eo potissimum institutae ut in missionibus obeundis per varios orbis terrarum tractus Ecclesiae Dei serviat, hoc tam est proprium munus ut nihil magis”. Era, per Acosta, quella missionaria una vocazione di portata universale, che però si concretizzava in modo eminente “inter nationes indorum, ad quas Deo concilianda praecipuo [...] studio divinitus [Societas] instituta”, così che ogni gesuita avrebbe dovuto riconoscere che “quamdiu sum indorum servus, honorificem ministerium meum”. Ciò era, a suo avviso, talmente vero che, “si in hac parte vel cesset difficultatibus victa vel desidia torpeat Societas, non mihi dubium est quin gravem prae caeteris et Dei et hominum incurrat offensam”²².

La stessa persuasione traspariva nella richiesta rivolta dalla Congregazione stessa a Claudio Acquaviva affinché “embie socorro de obreros a esta viña tan estendida y necesitada y que tiene mucha hambre y deseo de ser ayudada y mucha disposición para ello”. La richiesta era seguita da un’ampia rappresentazione dei ministeri svolti dai membri della Compagnia, facendo convergere l’attenzione del Generale su un tema cruciale, che presto egli avrebbe assunto e convertito in una delle direttive costanti del suo governo: la necessità dell’apprendimento delle lingue indigene, “porque sin lengua [los Nuestros] no pueden dexar de ser como mudos y de poco efecto”²³. Già prescritta da una *cédula real* del 2 dicembre 1578 e caldamente raccomandata dal padre visitatore Juan de la Plaza il 25 aprile 1579 “para que aya copia de obreros para ayudar a los indios”²⁴, la conoscenza delle lingue indigene da parte dei gesuiti diventa, nelle continue e rinnovate disposizioni di Claudio Acquaviva, oltre che strumento indispensabile per l’evangelizzazione degli indiani anche misura dello slancio missionario della provincia e del suo fervore nell’adempiere alle finalità proprie dell’Istituto ignaziano²⁵.

La V Congregazione provinciale (1594), che rinnoverà l’istanza al Generale nella convinzione che “indorum salus ab indicae linguae peritia magna ex

²² ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, op. cit., 308-310.

²³ Actas, op. cit., 214. Sulla politica linguistica di Filippo II e del Consiglio delle Indie v. F. BORJA DE MEDINA, “El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)”, in *Il Cristianesimo nel mondo atlanticomn nel secolo XVII*, Città del Vaticano 1997, 136-140.

²⁴ MP II, 655-56.

²⁵ La prima disposizione è nella lettera del 21 novembre 1583 al rettore del collegio di Lima (MP III, 297). Per l’intera questione, v. A. MALDAVSKI, *Recherches sur l’identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)*, Université Paris X-Nanterre, Paris 2000, tesi di dottorato, cap. IV.

parte dependeat”²⁶, era stata preceduta infatti dalla V Congregazione generale dell’Ordine, che aveva stabilito l’obbligo dell’apprendimento delle lingue indigene per tutti i gesuiti delle Indie²⁷. A tale obbligo non potevano sottrarsi neppure i superiori, la scelta dei quali avrebbe dovuto tenere conto anche del criterio linguistico²⁸. Fin dal 1584 Claudio Acquaviva aveva deciso²⁹ di riservare all’apprendimento delle lingue indigene il terzo anno di probazione, sottolineando come in ogni caso non fosse conveniente “ocupar en gobierno, sino con urgente necesidad a los que son buenas lenguas y buenos operarios de indios”²⁹. Attuando le disposizioni del Generale, il provinciale Juan Sebastián mostrava di attribuire all’esercizio di apprendimento linguistico una prevalente valenza ascetica: “Eme inclinado a ello por ser parte de humildad en esta tierra el deprender la lengua”³⁰. Ciò rivela un importante spostamento del punto di vista dal quale considerare l’intera questione. Il fatto è che l’obbligo della conoscenza delle lingue indigene, più volte posto da Acquaviva nelle sue istruzioni ai superiori peruviani e da lui interpretato come strumento essenziale per l’esercizio del fondamentale carisma missionario della Compagnia, si tramutava nella provincia peruviana in oggetto di dissenso e contesa, atto a rivelare come esistesse un singolare divario tra il carattere “missionario” ad essa attribuito dal governo centrale dell’Ordine, specie proprio durante il processo di riorganizzazione istituzionale ed amministrativo perseguito dal Generale, e l’identità missionaria che tale provincia attribuiva a sé stessa in modo conflittuale sia con l’immagine e le direttive che gliene venivano da Roma sia con gli interessi locali prevalenti, quali maturavano in una compagine religiosa sempre più legata alla prevalente dimensione urbana che caratterizzava la società coloniale.

In una lettera al Generale datata 15 marzo 1601 il padre Nicolás Mastrilli Durán, superiore della *doctrina* di Juli, constatava che “los ministerios de los indios en las casas donde el Superior no sabe lengua, van con tanta floxedad que no parecen colegios de la Compañía”. La conoscenza delle lingue indigene per l’evangelizzazione e la pastorale degli indigeni, riconosciuta come espressione qualificante della vocazione e dell’identità missionaria dei gesuiti apriva, però, un altro solco netto nell’esercizio dei ministeri dato che

²⁶ MP V, 604

²⁷ J.W. PADBERG, M.D. O’KEEFE, J. L. MCCARTHY, *For matters of greater moment: the first thirty jesuit general congregations. A brief history and a translation of the decrees*, St. Louis, 1994, 211.

²⁸ *Respuesta a la Congregación provincial del Perú de 1594*, MP VI, 191.

²⁹ Claudio Acquaviva al Provinciale del Perú, Lima 8 aprile 1584, MP III, 384.

³⁰ MP V, 608.

“en esta Provincia no puede aver paz si no ay igualdad en el trabajo, porque acon-tesce cada día y cada noche que los que saben la lengua trabajan notablemente y los que no la saben, como la ocupación de españoles es muy poca, están todo el día estudiando, o en buena conversación con seglares”³¹.

Dal Cuzco, il 18 marzo del 1601, il padre Gregorio de Cisneros reclamava l'applicazione di ciò che “V.P. tiene mandado, que se den todos al ministerio de los indios”, esigendo che “los Superiores honrren y estimen a los obreros de indios ut non vituperetur ministerium nostrum, ni aya un lenguaje que, en siendo obreros, los traen apretados y no se haze qüenta dellos, [...] y para esto convendría ... se les ponga en buenos puestos”, garantendo inoltre la presenza di un “obrero de indios” nelle congregazioni e consulte di ogni collegio³². Nella lettera indirizzata il 12 dicembre 1601 al generale Acquaviva è lo stesso rettore del Cuzco, Diego Álvarez de Paz, a far toccare con mano la portata della controversia, documentando lo spirito di divisione e di inquietudine che animava i religiosi della provincia. A suo avviso, infatti, la cura pastorale degli spagnoli, raccolti nelle popolose città americane dove si trovava a vivere la gente “más granada y principal” e dove la Compagnia gestiva i suoi collegi, rientrava nella pluralità dei ministeri riconosciuta e garantita dalle Costituzioni dell'Ordine. Sottolineando come la missione non dovesse affatto intendersi come un ministero adatto a tutti i gesuiti, perché alimentava in loro “un espíritu tan distraído, tam inquieto, tam enemigo de recogimiento y poco aplicado a oración y a disciplina religiosa, que quando buelven no ay quien los conozca ni quien los endereze”, rivendicava la necessità di un grande discernimento in osservanza al principio che “los que son buenos para estar en los colegios no lo son para misiones”, così che “las misiones ni an de ser muchas ni muy frecuentes [...] y así para este ministerio no son menester muchos sujetos”.

Per Álvarez de Paz, in Perù, occorreva piuttosto poter disporre di uomini di governo, di professori e di religiosi spirituali, capaci di formare buoni predicatori e buoni “obrerros de los españoles”, tenendo conto del fatto che gli uomini di governo non si creano nella fatica del lavoro missionario; gli studiosi “no se crían con el manteo en el hombro y andando todo el día de una confesión en otra, sino críanse en las celdas sobre los libros y ocupados en cosas de letras”. Senza uomini spirituali “esta Provincia será una parte monstruosa de la Compañía”. Senza studiosi “todos saremos idiotas y en los ministerios haremos mill yerros”. Senza eccellenti predicatori e ministri per gli spagnoli ogni azione nella

³¹ MP VII, 278.

³² MP VII, 284, 287, 291.

vigna del Signore sarebbe stata irrimediabilmente compromessa, sia perché la stessa sopravvivenza degli indiani era legata al proficuo accrescimento della componente spagnola, sia perché rinunciando all'apostolato tra gli spagnoli la Compagnia avrebbe perso ogni credito a vantaggio degli altri Ordini religiosi.

Obbligando indistintamente tutti i religiosi della provincia all'apprendimento delle lingue indigene, anche in contrasto con le disposizioni personali e intellettuali dei singoli, Acquaviva aveva forzato oltre misura la regola dell'obbedienza, perché costringere coloro che hanno talento per gli studi e per il pulpito a rinunciarvi "y metellos con indios, es cosa violenta". Il rettore del Cuzco ha così rovesciato completamente il quadro dell'apostolato gesuitico in Perù come immaginato e normato dal Padre generale, ne disconosce i fondamenti e priorità, né esita ad attribuire alla politica di governo seguita dall'Acquaviva lo sfasamento pernicioso che se n'è avuto nella provincia peruviana, dove "no hay hombres de gobierno, [...] no ay letrados, [...] y estamos llenos de idiotas, no ay hombres spirituales, ni aun de una mediana oración"; e, d'altro canto, "estos padres lenguas [...] están tam engañados con esta ordenación y tam ciegos, que se persuaden que no ay en qué entender ni cosa que agrade a Dios, sino confesar a quatro indieçuelos, [...] cosa que parece increíble y es ridícula".

Ciò nonostante, Claudio Acquaviva restò fermo nelle direttive impartite nell'aprile del 1603 all'intera provincia "para que se acuda con más calor al ministerio de los indios", poiché non v'era dubbio che "el fin principal de la misión a esas partes es para el empleo [y la ayuda] de los indios"³³. Tutti i superiori locali e i loro consultori avrebbero dovuto fare di questo fine l'asse centrale del loro governo, dandone conto particolareggiato a Roma. Nessun gesuita avrebbe potuto essere ordinato sacerdote senza aver appreso una lingua indigena, imparandola durante il terzo anno di probazione, nel corso del quale gli studenti avrebbero dovuto praticarla nelle letture del refettorio. Qualora l'ordinazione avesse preceduto l'apprendimento della lingua, non si sarebbe potuto dar luogo all'esercizio di alcun ministero senza il previo adempimento di tale obbligo né si sarebbe potuto proporre al Generale per la promozione nei gradi della Compagnia chi la ignorasse; se ciò fosse avvenuto, se ne sarebbero dovute dare tutte le ragioni, ponendovi riparo con l'impararla in misura sufficiente per confessare, predicare e catechizzare. Il 9 febbraio del 1604 Acquaviva rinnovava queste disposizioni al p. Pedro de Oñate, rettore del collegio di La Paz. E ancora, alla stessa data, ne sottolineava il carattere vincolante al p. Ludovico Bertonio, impegnato in Juli nel ministero degli indios e nella sua opera di linguista³⁴.

³³ Claudio Acquaviva alla Provincia del Perù, Roma 2 aprile 1603, MP VIII, 137.

³⁴ MP VIII, 505 e 528.

L'ascesa di Claudio Acquaviva al supremo governo della Compagnia di Gesù costituì una svolta determinante anche per la Provincia brasiliana, le cui vicende tra la fine del XVI secolo e i primi decenni del XVII evidenziano bene l'intento normativo del Generale. E' un disegno che si rende esplicito nelle istruzioni impartite al visitatore della provincia brasiliana, il p. Diogo de Gouvea, che egli nominò non appena eletto al generalato con il compito di verificare in Brasile l'osservanza della disciplina religiosa secondo le regole dell'Istituto allo scopo di conseguire la piena obbedienza agli ordini provenienti da Roma³⁵.

La crisi radicale vissuta dal sistema delle *aldeias* negli anni '80, la dialettica apertasi tra i colleghi operanti in pieno contesto urbano e i villaggi missionari che gli stessi colleghi avrebbero dovuto contribuire a mantenere, i perduranti conflitti determinatisi tra gesuiti e coloni portoghesi in materia di tutela della popolazione indigena dagli eccessi del lavoro forzoso e obbligatorio al quale gli indios venivano costretti condussero la Provincia brasiliana ad un complesso negoziato con Roma, dove lo scontro tra modello normativo, controllo gerarchico e realtà locale trovava un arduo luogo di mediazione proprio nell'elaborazione di un nuovo regolamento per le *aldeias* messo in cantiere dallo stesso Acquaviva. Il testo³⁶ concordato nel 1586 tra la Curia generalizia e i superiori locali, unitamente con le conseguenze della sua applicazione, disegnano un complesso terreno di trattative tra l'"ortodossia" romana e il "realismo apostolico" dei gesuiti del Brasile. La collaborazione di questi ultimi con le autorità politiche portoghesi nonché il sostegno da loro offerto alla politica indigenista della Corona³⁷, che intendeva esplicitamente fare dei gesuiti gli strumenti primari di garanzia dell'applicazione delle leggi del 1595-96 emanate per togliere alle razze schiavistiche dei coloni portoghesi ogni connotato di "guerra giusta" e per favorire la pacificazione degli indiani e la loro discesa dalle province dell'interno alle *aldeias* costiere rette dai gesuiti, non incontrarono affatto il gradimento del Preposito Generale.

³⁵ *Instrucción particular para el P. Cristoval de Gouvea Visitador del Brasil* [Roma, luglio 1582], cit. in S. LEITE, *Historia de la Compañia de Jesús no Brasil*, Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950, vol. II, 490.

³⁶ *Confirmação que de Rouma se enviou à Provincia do Brasil de algumas cousas que o P. Cristóvão de Gouveia Visitador ordenou nela visita do ano de 1586*. Questo testo, inedito, custodito nell'Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma), Bras. 2, fol. 140-149, è stato ampiamente commentato in Ch. de CASTELNAU L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisbonne-Paris 2000, 81-140.

³⁷ G. THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500-1640*, Berlin, 1968 (trad. port. *Política indigenista dos Portugueses no Brasil 1500-1640*, São Paulo 1982).

Filippo II aveva designato i gesuiti quali strumenti principali per l'opera di pacificazione e di tutela delle popolazioni indigene: “Me pareceo emcarregar por hora, em quanto eu nom ordenar outra cosa, aos Religiosos de la Companhia de Jesus o cuydado de fazer deçer este gentio do sertão, e o enstruir nas cousas de religião xrãa, e domesticar, emsinar, e encaminhar no q convem ao mesmo gentio, assi nas cousas d su salvação, como na vivenda comun, e tratamento com os povadores, e moradores daquellas partes [...]” (*Lei de 26 de Julhos de 1596 sobre a libertade dos Indios*). Le nuove leggi della Corona suscitarono nei gesuiti brasiliani grandi speranze di potere rivitalizzare il sistema missionario incentrato sulle *aldeias* inserendo queste ultime nella pianificazione amministrativa prevista da Lisbona, ma la Curia generalizia non condivise affatto il parere del provinciale Pero Rodrigues. Erano quelli gli anni nei quali l'Ordine ignaziano albergava al suo interno una profonda controversia circa i rischi di “secolarizzazione” comportati da attività troppo inserite nell'ordine temporale e combatteva, fra molte tensioni, per restaurare lo spirito originale della Compagnia. In Brasile i divieti del Generale colpirono l'assunzione da parte dei missionari di qualsiasi ruolo o funzione legata al governo temporale delle *aldeias*, in particolare la stipula di contratti di acquisto o di vendita, la gestione dei salari corrisposti dai coloni portoghesi agli indiani reclutati come manodopera negli *engenhos* e l'amministrazione della giustizia, che comportava anche l'irrogazione di pene temporali³⁸: “solamente que vemos que los Padres atiendan al bien spiritual de los Indios y lo temporal lo dexen a los ministros del Rey porque si no se hiziere esto no avra paz”³⁹. Roma rifiuta che la missione gesuitica si comprometta con la politica coloniale.

Non sarebbe comprensibile il duro atteggiamento di Acquaviva nel denunciare l'agire dei Padri brasiliani quale indebita commistione nelle questioni del governo temporale, se non lo si leggesse anche come espressione del suo voler sottrarre fin nella più lontana periferia la Compagnia di Gesù a qualsiasi possibile, indesiderato controllo o strumentalizzazione da parte di Filippo II, in una stagione particolarmente tormentata dei suoi rapporti con il Sovrano che aveva riunito in sé le corone di Spagna e Portogallo.

La *querelle* tra Provincia brasiliana e governo centrale della Compagnia sullo statuto e la sorte delle *aldeias* (e, pertanto, del processo di evangelizzazione e delle sue modalità) rappresenta un laboratorio interessante per lo studio della relazioni tra centro e periferia dell'Ordine ignaziano sotto il mandato auto-

³⁸ ROMA, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II, *Fondo Gesuitico 1255 (10)*, *Brasilia, Ordinationes Provinciae 1573-1614. Ordens de Roma tiradas di libro donde estão copiadas [...]*.

³⁹ *Ibidem*.

revoles (e autoritario) di Acquaviva. La riapertura della discussione in occasione della convocazione della Congregazione provinciale del 1604 e il compromesso infine raggiunto testimoniano gli esiti dell'accorto pragmatismo con il quale il Provinciale Pero Rodrigues aveva cercato di decontestualizzare tutto il dibattito sulle *aldeias* dall'orizzonte della disciplina e della fedeltà all'Ordine, dove aveva voluto confinarlo il Generale, per ricontestualizzarlo nella complessa realtà politica, economica e sociale della colonia e dei rapporti con la Corona⁴⁰. Di fronte all'inobbedienza fattuale dei gesuiti del Brasile nei riguardi delle direttive impartite da Roma circa il necessario abbandono dell'amministrazione temporale delle *aldeias*, Acquaviva insisteva sottolineando che se la Compagnia si ritrovava ad esercitare una così grande giurisdizione sugli indiani non era perché potesse o volesse farlo, ma perché non ad altri se non ai gesuiti osavano affidarsi quelle miserevoli genti quando scendevano dalle foreste fino ai villaggi costieri. Con un sottile e niente affatto ingenuo dosaggio di parole il Generale decide di mantenere la sua opposizione di principio: da un alto, infatti, egli afferma di voler tacere gli "scrupulos et incommoda" originati dalla commistione dei missionari nel governo temporale delle *aldeias*, sebbene "timendumque sit ne maiora in dies experiamur"; dall'altro, però, obbliga il padre provinciale a rendere noto al governatore generale e al vescovo, ogni qualvolta dovesse trattarne con loro le questioni inerenti, che "illicitos nos semper habuerit haec temporalis indorum cura". Se dunque Acquaviva sembrerebbe accettare che la condizione di debolezza degli indigeni sia ragione sufficiente per transigere sulla stretta applicazione delle regole della Compagnia, egli accolla però ai suoi religiosi l'onere di rappresentare alle autorità civili ed ecclesiastiche della colonia proprio quelle ragioni, che maggiormente li avrebbero messi in difficoltà sottoponendo alla discussione – ed eventualmente alla censura – le condizioni stesse di sopravvivenza delle loro opere.

Questo tipo di conflittualità centro-periferia (con tutte le sue molteplici implicazioni) investe altri tipi di problematiche legate al profilo missionario della Compagnia di Gesù in Brasile. Come già indicato per il Perù, anche in Brasile negli anni del generalato di Acquaviva s'impone la questione dell'apprendimento delle lingue indigene. La prima generazione missionaria, rappresentata da Jose de Anchieta⁴¹ e Manuel da Nobrega, aveva considerato

⁴⁰ CASTELNAU L'ESTOILE, "Les ouvriers d'une vigne stérile", cit., 272-285.

⁴¹ Giunto a Bahia nel 1554, è l'autore della prima grammatica della lingua *tupi*, redatta con ogni probabilità entro il 1556, *Arte de gramática da lingua mais usada na costa do Brasil*, Coimbra (H. A. VIOTTI, *Anchieta, apóstolo do Brasil*, São Paulo 1980), ma pubblicata solo nel 1595, probabilmente proprio nel quadro di attuazione delle direttive acquaviviane.

l'uso della lingua *tupi* uno strumento indispensabile per l'evangelizzazione e la pastorale indigena; ma la crisi delle missioni degli Anni Ottanta aveva portato a un chiaro decadimento dell'impegno linguistico. La martellante insistenza di Acquaviva per ottenere il pieno adempimento delle direttive della V Congregazione generale in materia, obbligando tutti i gesuiti operanti in Brasile, nessuno escluso, all'apprendimento della lingua indigena, rivela una tensione interna e una resistenza alle sue direttive, che vanno sicuramente oltre le giustificazioni avanzate dai padri della provincia e dallo stesso visitatore adducendo motivi di età, di difficoltà di apprendimento, di indisciplina. Come in Perù, anche in Brasile la questione della lingua nasconde in realtà l'esistenza di una profonda controversia sui ministeri propri della Compagnia in una società come quella coloniale, dove l'opera di cristianizzazione degli indigeni comportava una scelta di parte che ripugnava a coloro che si riconoscevano, invece, come organici alla società iberica trapiantatasi oltreatlantico e dove, inoltre, dedicarsi all'opera di conversione di genti tanto "barbare" sembrava impedire la coltivazione di quella dimensione intellettuale, che era già considerata come distintiva e propria della vocazione gesuitica.

L'ottica romana del generale Acquaviva distingueva e contrassegnava le province del Perù e del Brasile come per essenza esclusivamente e radicalmente missionarie, terreno d'incarnazione della vocazione originaria e costitutiva dell'Ordine ignaziano per l'edificazione dell'intera Compagnia; ma non così vedevano sé stesse le due province, disposte – e non senza contrasti – a formare al proprio interno un corpo specializzato di missionari, ma per tutto il resto aspiranti ad essere a pieno titolo partecipi con le loro attività apostoliche di quella società ibero-americana fatta di spagnoli, portoghesi e creoli, che si costruiva e si consolidava come una proiezione oltreatlantico della società metropolitana. È sicuramente a queste contraddizioni che il padre visitatore Gouveia faceva riferimento quando, all'indomani del suo arrivo, scriveva al Generale di avere incontrato le maggiori difficoltà con i molti "que de allá vinieron los annos pasados porque *como no tienen vocación del Brazil, no depredaron la lengua ni se han acomodado a la tierra*"⁴². Ed è qui, inoltre, che s'incardina la questione controversa e ambigua del reclutamento locale di gesuiti fra i creoli, in Brasile come in Perù, da destinare prioritariamente all'attività missionaria, liberando da tale apostolato la maggior parte dei gesuiti spagnoli e portoghesi: reclutamento fortemente contrastato dal precedente proposito generale Everardo Mercu-

⁴² Lettera del 31 dicembre 1583, cit. in CASTELNAU L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, cit., 154. La sottolineatura è mia.

riano per poi diventare questione incandescente proprio durante il generalato di Acquaviva⁴³.

Il problema della specificità e della spiritualità della vocazione missionaria gesuitica si ripropone anche nella delicata questione dell'autosufficienza economica dei collegi del Brasile, tenendo conto che ad essi spettava l'onere di provvedere in gran parte al sostegno economico delle missioni. Fin dall'inizio la Corona portoghese aveva concesso ai collegi brasiliani consistenti privilegi fiscali per commerciare in Portogallo i pani di zucchero ricevuti come donativi, creandosi così un'importante attività commerciale non priva di vantaggiosi risvolti speculativi. Ben presto i superiori della provincia brasiliana cominciarono a chiedere a Roma l'autorizzazione per entrare in modo più consistente nell'economia coloniale dello zucchero, non più soltanto come commercianti bensì come produttori, trasformandosi così in veri e propri *senhores de engenhos*⁴⁴. La trattativa con il Padre generale fu lunga e complessa implicando per i gesuiti questioni cruciali e controverse come il voto di povertà, il possesso di schiavi⁴⁵, la compromissione negli affari temporali, il risentimento e l'ostilità dei coloni portoghesi, che accusavano i gesuiti non solo di sottrarre loro la manodopera indigena necessaria con la scusa dell'evangelizzazione, ma anche di abusare dei loro privilegi per praticare una dannosa concorrenza sul piano della produzione e del commercio. L'azione di governo di Acquaviva si dibatte tra i diversi poli rappresentati dall'imposizione normativa, dal modello di spiritualità prescelto, dalla coltivazione di un'immagine della Compagnia che implica anche quella della propria autorità. Roma è più forte nell'affermare i principi; la provincia brasiliana più efficace nel difendere la pratica e l'interesse di corrispondere alle logiche politiche ed economiche che reggono la realtà coloniale. Il dibattito centro-periferia si rivela, così, di grande utilità per storicizzare e dialettizzare gli scritti del Preposito generale sull'identità e lo spirito missionario della Compagnia stessa, per disegnare in modo più appropriato il quadro reale del suo

⁴³ Su questo tema, relativamente al Perù, mi permetto di rinviare al mio contributo in corso di pubblicazione "*Como ese nuevo mundo está tan lexos destas partes*". *Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)*, in P. BROGGIO, F. CANTÙ, P. A. FABRE, A. ROMANO (a cura di), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia (2005), che riprende in parte e amplia il presente testo.

⁴⁴ C. de CASTELNAU L'ESTOILE et C. A. de MOURA RIVERO, "*Une mission glorieuse et profitable*". *Réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVII^e siècle*, "Révue de Synthèse" cit., 335-358.

⁴⁵ Sul tema, v. più in generale C. A. ZERON, *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique et leur intégration par une mémoire historique*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 1998.

governo, delle risposte e delle resistenze suscitate. Roma imposta la questione nei termini dell'identità gesuitica e del fervore spirituale; i Padri della provincia brasiliana, con una visione più pragmatica, cercano di mantenere il loro ruolo e la loro influenza sulla società coloniale.

L'interpretazione dell'identità missionaria della Compagnia da parte di Acquaviva si è iscritta nel progetto di accentramento del potere, che ha sorretto tutta la lunga stagione del suo generalato. Nelle complesse relazioni che tale interpretazione ha intrattenuto con la realtà effettuale delle missioni lontane, essa si presenta come un solco profondo che attraversa l'intero governo ultratrentennale di Claudio Acquaviva, il più lungo nella storia della Compagnia, restituendoci il senso drammatico di una *gubernatio spiritualis*, radicata in una rigorosa concezione della centralità del ruolo del preposito generale quale custode e difensore dell'autenticità e dell'originalità dell'Istituto ignaziano, che Acquaviva ha rimodellato con un'opera di codificazione senza precedenti.