

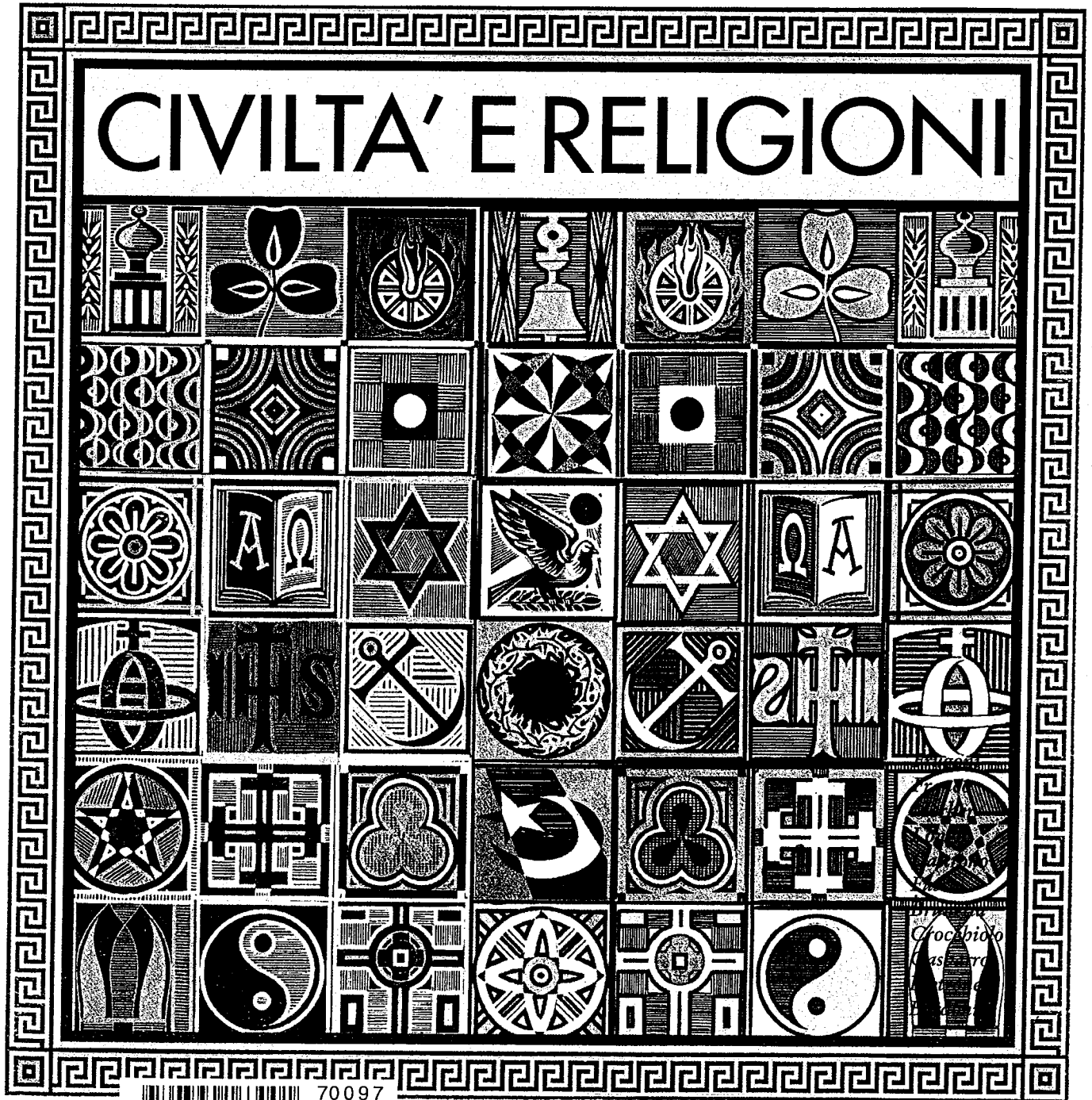
PROMETEO

Anno 25 Numero 97

Arnoldo Mondadori Editore

Marzo 2007

Sped. in A.R. - 45% - art. 2 comma 20/D legge 662/96 - Verona



Handwritten signature or mark.

Un processo storico e antropologico da ripensare

RELIGIONE COME TRADUZIONE

*Nell'evangelizzazione del Brasile coloniale
il negoziato tra missionari e indios non è riducibile
a una "conquista spirituale"*

Cristina Pompa

Nell'immagine dell'America portoghese costruita dall'antropologia e dalla storiografia, indios e evangelizzatori appaiono frequentemente come poli opposti e irriducibili: i primi cercano di "resistere" e salvare il salvabile della propria identità e appartenenza, i secondi demonizzano e "riducono", assimilano e dominano. La "conquista spirituale" è presentata come una collisione tra due blocchi monolitici, l'uno deciso a imporre a ogni costo i propri schemi culturali e religiosi, l'altro obbligato a assorbirli, a esserne distrutto (acculturato) o, al massimo, aggrappato alla sua immutabile tradizione, pensata dagli occidentali come "religione". Questo sguardo da un lato congela gli indigeni in una sfera atemporale di rifiuto della storia, dall'altro sottrae alla storia anche la religione cattolica, i suoi agenti concreti e i suoi prodotti storici. Nello schema interpretativo che oppone resistenza a dominazione, il cattolicesimo è infatti visto come un sistema immutabile, tanto quanto la presunta cosmologia pre-

lombiana degli indios.

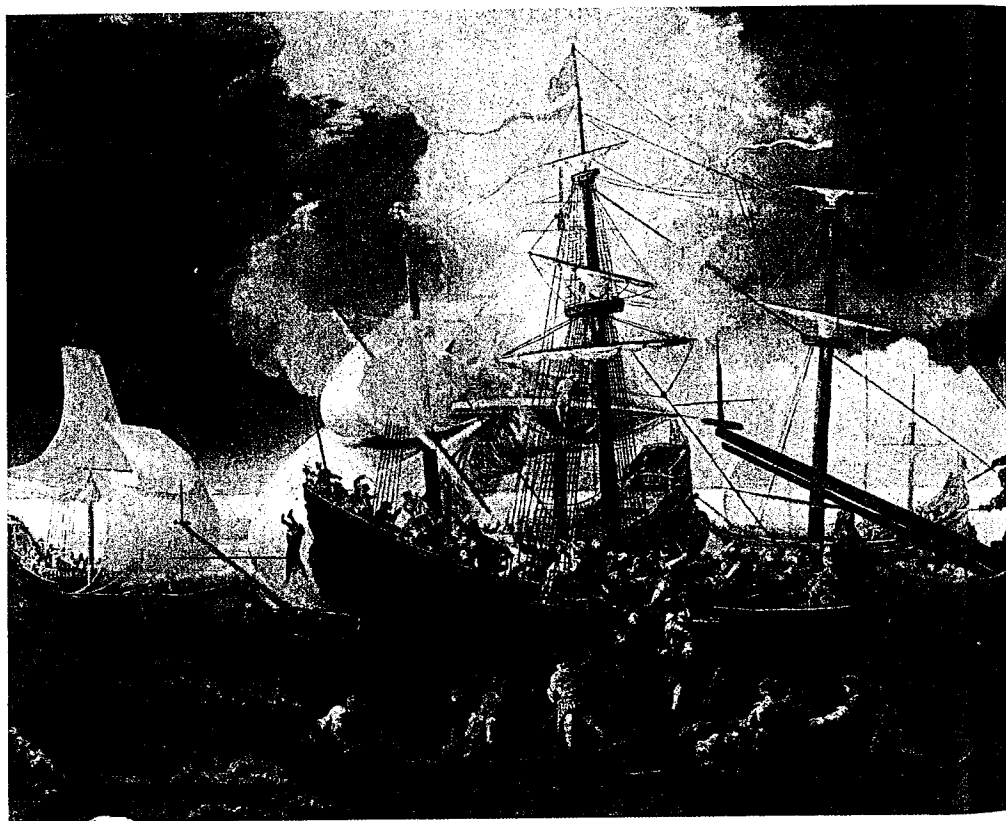
La ricchezza delle fonti americane mostra una realtà diversa e la storia coloniale dell'America indigena comincia a essere riscritta, mostrando un mondo di cambiamenti rapidi, di adattamenti, di negoziati culturali, di costruzioni e ricostruzioni permanenti di identità all'interno di un quadro politico estremamente instabile, sul cui sfondo fonti inedite rivelano la voce di nuovi attori sociali: mercanti, avventurieri, coloni, schiavi negri. Ricerche recenti sul mondo coloniale (Hill, Sider, Stern), hanno messo in discussione tanto la *leggenda nera* della conquista, vista come distruzione totale dei popoli nativi o, nella migliore delle ipotesi, di perdita del patrimonio culturale, quanto il paradigma, non meno radicale e manicheo, della "resistenza". D'altra parte l'idea tradizionale di una "purezza originaria", etnica o culturale, che il contatto avrebbe distrutto è sostituita da una "logica meticcia" (Gruzinski), che definisce la resistenza non solo in termini di rivolta, ma anche

di strategie di mediazione culturale, di transito sociale, di costruzione di nuove identità e di nuove formazioni culturali. In questi studi cominciano a apparire termini come "incontro", "negoziato", "mediazione": sono concetti scomodi perché parlare di mediazione in un contesto storico coloniale significa correre il rischio di fornire un'immagine distorta di equilibrio nei rapporti di forza che ovviamente non esisteva. Anche il concetto di "traduzione" si inserisce in questa linea interpretativa e corre lo stesso rischio: occorre perciò subito precisare che rinvia all'idea della costruzione di un campo simbolico negoziato, in cui gli attori sociali operano significativamente, in un contesto di forte squilibrio di forze. In quest'ottica la straordinaria continuità di rapporto tra la presenza missionaria e il mondo indigeno nel corso dei secoli, troppo spesso letta come un'invarianza nella e della conquista, può essere, al contrario, un campo privilegiato per lo studio della complessa dinamica storica di processi di costruzione di identità sociopolitiche che trovarono nella categoria "religione" il loro terreno e il loro linguaggio.

Quando si analizzano i documenti missionari nel tentativo di ricostruzione della storia delle culture orali, si pone immediatamente la questione dei limiti dell'uso delle fonti prodotte dalla cultura che si concepiva come unica e legittima produttrice di valori di civiltà. Basta ricordare qui le memorabili pagine di Michel de Certeau a proposito de *l'Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* di Jean de Léry, in cui la parola dell'Altro è assenza di senso, perché l'unico possibile senso è quello che gli è conferito dal "soggetto scrivente". Il rischio fondamentale è quello di utilizzare le informazioni come dati oggettivi, fotografie della realtà, dimenticando i filtri attraverso cui gli europei percepivano la diversità antropologica e le categorie con cui la pensavano e la scrivevano. Evitare completamente questo rischio sarebbe, per citare Ernesto de Martino, un assurdo teorico e un'impossibilità pratica, giacché le categorie antropologiche dell'alterità, a partire dal concetto di "religione", partecipano dello stesso processo storico. Questo non significa che tutto è riducibile, come vorrebbe una certa sto-

riografia post-moderna, a un discorso interno della cultura occidentale, di cui le fonti registrano variazioni acculturative. Tenendo conto del contesto di produzione, definendo il luogo degli attori sociali, identificando conflitti e negoziati di individui e gruppi, i testi possono permetterci di captare frammenti di universi culturali in costruzione, di seguire processi di adattamento e di resistenze, di identificare logiche simboliche di nuove scelte storiche.

I testi ci possono offrire, insomma, una sorta di riflesso di una complessa tela di traduzioni: l'Altro, il selvaggio descritto dalle fonti, è - spesso da molto tempo - in contatto con l'occidentale, che è il suo stesso Altro. Ciò che egli è, fa e dice dipende dalla presenza dell'interlocutore a cui l'informazione è diretta: non si tratta di relazioni intersoggettive come quelle tra osservatore e osservato nel lavoro



Jacques Courtois detto il Borgognone, Martirio di quaranta gesuiti presso l'isola di Palma nel 1570, Palazzo del Quirinale, Roma

di campo dell'antropologo, ma di una pratica di vita, dal momento che i missionari non erano antropologi, anche se, è bene ricordarlo, sono stati i primi teorici di un'antropologia comparata. È un punto importante da approfondire, precisando prima di tutto che la pretesa oggettività dei missionari, cronisti e viaggiatori non è altro che la loro stessa immagine deformata, costruita da una tela di traduzioni in cui le immagini del "sé" e dell'"altro" sono già frutto di una mediazione. La traduzione, infatti, non è a

senso unico: non solo i missionari “leggono” gli indigeni attraverso i propri codici culturali, ma ciò che leggono e “traducono” è già la traduzione della traduzione che gli indigeni hanno fatto e stanno facendo dell’alterità missionaria e coloniale, in un contesto di forte squilibrio di forze e di necessità di negoziato, che riguarda sia le strutture simboliche sia le relazioni sociali concrete di sopravvivenza, comprese le strategie di alleanze e di conflitto. La “religione” fa parte di questo processo storico come codice di comunicazione interculturale. Le fonti missionarie sul Brasile coloniale mostrano un mondo in costante e rapido processo di cambiamento, tanto nel patrimonio simbolico delle popolazioni indigene quanto nella ridefinizione delle pratiche e dei contenuti dell’evangelizzazione. La dialettica dell’incontro si configura pertanto come un costante lavoro di trasformazione sul piano delle pratiche e dei simboli, in cui quelle veicolano questi e ne sono, al tempo stesso, determinate. La documentazione relativa alle missioni tra gli indios mostra i frammenti di un universo simbolico indigeno che non si ritrasse nella “conservazione dell’identità”, ma si aprì all’assorbimento dell’altro e alla sua stessa trasformazione. E se, da un lato, gli indios si appropriarono dei simboli cristiani e con essi costruirono un nuovo linguaggio per “dire” la nuova realtà, dall’altro i missionari utilizzarono il linguaggio simbolico del mondo indigeno per comunicare e veicolare i contenuti della loro fede. L’incontro coloniale ha quindi prodotto anche un piano di compatibilità simbolica, necessariamente negoziata, a partire da codici intelligibili e comunicabili. Esempi straordinari di questo grande negoziato simbolico sono i catechismi gesuitici, o il teatro del gesuita Anchieta, scritti in *lingua geral*, la lingua costruita dai gesuiti, che usava una struttura grammaticale e sintattica latina con un lessico tupi, e una semantica assolutamente ibrida. In essa lo sforzo di traduzione di nozioni teologiche in lingua nativa porta alla costruzione di una terza sfera simbolica, in cui Tupã, entità di carattere uranico legata al tuono, è Dio, la Madonna è *Tupansy*, madre di Tupã, la chiesa è *tupãóka*, casa di Tupã, il vescovo è *Pat-guaçu*, lo sciamano maggiore; finalmente, l’angelo è *karaibebê*, che associa *bêbê* (volo) e *karat*, termine che indicava il grande sciamano ma passò a indicare anche i bianchi, e che fu tradotto dai gesuiti come “santità”. Proprio questi ultimi termini, che legano indissolubilmente i missionari e gli sciamani, in una vertiginosa avventura semantica, ci danno la chiave per comprendere le linee della traduzione culturale dal “sé” all’“altro”, che non necessariamente implica uno sforzo di comprensione dell’alterità, ma mostra comunque un processo comunicativo in atto. Gli sciamani, agenti di Satana, sono sempre stati considerati i principali nemici dei missionari, proprio perché era conosciuto e ri-conosciuto il loro straordinario potere simbolico: “Questi sono i maggiori op-

positori che qui abbiamo, e fanno credere a volte ai malati che noi mettiamo in corpo coltelli, forbici e cose simili, e che così li uccidiamo”, scrive Manuel da Nóbrega, il primo evangelizzatore gesuita degli indios, pochi mesi dopo il suo arrivo (Nóbrega 1954, p. 150). Come gli sciamani, i gesuiti potevano provocare malattie e morte, mediante l’introduzione di oggetti patogeni: questo vasto campo di pratiche simboliche è il vero luogo della lettura dell’alterità e dell’azione di conversione. I primi gesuiti si fecero perciò sciamani, come padre Azpilcueta Navarro, grande interprete della lingua tupi, che nelle sue prediche utilizzava tutti gli artifici retorici degli sciamani. Ma il processo fu a doppio senso: anche i grandi sciamani si impossessarono dei segni esteriori e della parola dei padri, come mostra la relazione del gesuita Fernão Guerreiro, che descrive la figura di una “santità” indigena: “Egli stava come chi insegna la dottrina, mescolando mille follie, come dire ‘Santa Maria moglie di Dio’ e altri simili spropositi. Stava in ginocchio, con gli occhi al cielo, le mani alzate e aperte come un sacerdote che dice messa. (...) Mi raccontò della sua santità, ma fu così prolisso che gli dissi che non ero venuto qui per essere indottrinato da lui, ma per insegnare il cammino del cielo, e che per questo dovevano andare in chiesa” (Guerreiro 1929, p. 301). La descrizione della figura del “padre autonomo” indigeno (il ministero sacerdotale fu proibito agli indios per secoli) è uno straordinario esempio di situazione ibrida in cui i confini tra lecito e illecito, tra cristiano e “gentilico” diventavano tenui e confusi: anche il vocabolario è indizio di sintesi culturale autonoma e creativa. Questa esperienza divenne preziosa nell’evangelizzazione dei “Tapuia”, alla metà del XVII secolo. Era questo il nome generico, di origine tupi, che identificava le popolazioni dell’interno dell’America portoghese, il *sertão* appunto, lo spazio dell’immaginario sconosciuto e feroce. Le lettere gesuitiche, per lo più inedite, sull’attività missionaria nei remoti villaggi degli indios Kiriri, Paiaia, Paiaçu e altri Tapuia del semiarido Nordest, descrivono dettagliatamente le “superstizioni” indigene e l’attività catechetica che condusse alla loro “estirpazione” e, al tempo stesso, mostrano il funzionamento e il successo di questa traduzione, tanto nella cosmologia quanto nella pratica.

Le lettere sono di grande interesse perché - fatto raro per i missionari - si riferiscono, ancorché brevemente, alla mitologia, in generale taciuta sia perché considerata “bizzarra” o “diabolica” sia, soprattutto, perché il terreno privilegiato nell’azione di catechesi era la pratica rituale. Questi frammenti mitici conservati mostrano, già all’inizio dell’opera di evangelizzazione, lo sforzo indigeno di “traduzione” dell’alterità bianca in termini nativi. Essi possono perciò aiutarci a ricomporre non un’autenticità indigena che i missionari avrebbero interpretato a loro modo e im-

**A V I S I
P A R T I C O L A R I
delle Indie di Portugallo**

Riceuti in questi doi anni del . 1551 . &
1552 . da li Reuerēdi Padri de la cōpa
gnia de Iesu, doue fra molte cose
mirabili, si uede delli Paesi, del
le genti, & costumi loro &
la grande cōuerfione di
molti populi, che co-
minciano a riceuere
il lume della
sāta fede
&
Relligione Christiana.



In Roma per Valerio Dorico & Luigi
Fratelli Bressani Alle spese de M.
Battista di Rossi Genouese. 1552.

Frontespizio di un Avviso gesuitico: *Avisi Particolari delle Indie di Portugallo...*, Roma 1552

mediatamente e irrimediabilmente distrutto, ma le linee essenziali di un percorso di mediazioni in cui il linguaggio "religioso", tra un *dire* cosmologico e un *fare* rituale, diede un senso e un valore all'alterità. Se è vero che, come diceva José de Acosta, era necessario che i gesuiti conoscessero i "costumi dei selvaggi" per elaborare una strategia efficace di catechesi, questo lavoro già era stato fatto con i Tupinambá, i primi indigeni incontrati sulla costa, di cui ci restano le memorabili descrizioni di Staden, Léry, Thevet, d'Abbeville, e a cui si ispirò Montaigne per il suo saggio sui "cannibali". La "religione" dei feroci Tupinambá era stata dapprima connotata in quanto "assenza" ("esta gentilidad a ninguna cosa adora" diceva Nóbrega nel 1549) e, subito dopo, come "distorsione diabolica" delle cose divine. Perciò, gesuiti e cappuccini giunsero alla metà del XVII secolo tra i Tapuia del *sertão*, principalmente i Kariri, popoli del tronco linguistico macro-gê, portando con sé tutto il bagaglio concettuale costruito nel secolo precedente tra i Tupinambá: l'assenza di fede, legge e re, una "vaga conoscenza di Dio", la poderosa azione di Satana attraverso gli stregoni.

D I V E R S I A V I S I

PARTICOLARI DALL'INDIE

di Portugallo riceuti, dall'anno 1551.

fino al 1558. dalli Reuerēdi padri

della compagnia di GIESV.

DOVE S'INTENDE DELLI PAESI,

delle genti, & costumi loro, & la grande con-

uerfione di molti popoli, che hanno riceu-

uto il lume della sāta fede, &

religione Christiana.

Tradotti nuouamente dalla lingua Spagnuola nella Italiana.

E' IL MIO FOGLIO

Q V A L P I V F E R M O



E' IL MIO PRESSAGIO.

Col Priuilegio del Sommo Pontefice, & dell' Illu-
strissimo Senato Veneto per anni X V.

Frontespizio di un Avviso gesuitico: *Diversi Avisi Particolari dall'Indie di Portugallo...*, Venezia 1558

Ma, quasi registrando l'esperienza quotidiana della missione, le descrizioni dell'universo simbolico indigeno si fanno più dense, non nel senso della descrizione etnografica di una "tradizione" indigena ancora intatta, che i religiosi non avrebbero ovviamente né saputo né voluto intendere, ma nel senso della trascrizione fedele di una tela di significati in corso di adattamento e riadattamento a una realtà nuova e diversa, tanto per gli uni come per gli altri.

Nelle relazioni missionarie, le notizie sulle "credenze" dei Tapuia sono estremamente vaghe. Si potrebbe attribuire questa frammentarietà al fatto che i religiosi si rifiutavano, per loro stessa ammissione, di descrivere le credenze "ridicole" o le "false superstizioni" degli indios prima della conversione. Ma ci accorgiamo presto che non è, o non è soltanto, questo. La frammentazione sta nello sguardo missionario, che cerca - e non trova - qualcosa di simile agli dei del paganesimo classico, o ai miti da assimilare al racconto biblico, come era accaduto nel caso del mito del diluvio tra i Tupinambá. Il cappuccino Bernard de Nantes è così quasi costretto a dichiarare che i poveri selvaggi, prima del suo provvidenziale arrivo, "...non avevano templi, né altari, né sacrifici, né preti... Tuttavia avevano una vaga e confu-

sa idea di Dio, ma mescolata a tante stravaganze che sarebbe ridicolo trascrivere, se non per mostrare lo stato di pietosa ignoranza in cui si trovavano". Echeggiano, nel racconto di Bernard, tutti i temi che entrarono in gioco nella costruzione dei feroci Tupinambá, più di un secolo prima: l'istinto quasi animale degli indigeni, la mancanza di templi, dèi e sacerdoti, l'"idea confusa" di Dio. È probabile che il cappuccino conoscesse la letteratura missionaria anteriore sugli indigeni, almeno quella in francese, ma quel che interessa notare qui è che la "confusione" attribuita ai selvaggi deriva dallo sforzo di personificazione, di identificazione e classificazione del missionario, così come la sua (frustrata) ricerca di un "credo". È chiaro dunque che la confusione e la frammentarietà della "religione" tapuia dipendevano dal fatto che tra di loro non esistevano queste "credenze", le uniche categorie che - insieme con gli altari e i sacerdoti - i missionari potevano riconoscere come segni inequivocabili di una, seppur barbara, religione. Un problema analogo è quello della personificazione: non solo i Tapuia avrebbero dovuto credere in qualcosa, ma soprattutto in qualcuno. Quello che i padri cercavano era un "padre che sta nel cielo"; l'entità uranica incontrata tra i Tupinambá, Tupá, divenne il nome di Dio nella catechesi dei Tupi. Ma tra i Tapuia Kariri non c'era un'entità analoga, cosicché nei catechismi di Bernard de Nantes e del gesuita Mamiani Tupá divenne il nome di Dio anche per loro. Il lavoro di Bernard è pieno di esempi di ricerca di nozioni cristiane (o cristianizzabili) nelle "confuse credenze" kariri, come quando descrive tre esseri mitologici indigeni: "Ma è notevole il fatto che di questi tre dèi, il primo si chiamava Ijadzu, che significa Padre, il secondo Intrura, che vuol dire Figlio e il terzo Ibuichoho, che vuol dire compagno dei due. Perciò, sembrerebbe che essi avessero anticamente qualche idea confusa del mistero della Trinità". Più avanti, nel manoscritto, troviamo un'altra "oscura nozione" dei misteri della fede: "Si potrebbe dire che gli indios chiamati Chumimi ebbero anticamente qualche oscura nozione della missione del Figlio di Dio in terra. Narrano che Dio aveva due figli e che il minore, irritato con l'altro, fuggì, abbandonandolo. Dopo molti anni, il maggiore sentì la mancanza del minore e chiese al padre di poterlo cercare in terra. Così venne e lo incontrò con i suoi discendenti, che lo maltrattarono molto e, dopo avergli inflitto molti tormenti, lo legarono a un albero, dove morì di sete... Dopo la sua morte apparve qui e là, e alla fine lo videro salire in cielo dalla cima di una certa montagna, e poi non lo videro più". Bernard cerca (e trova), come tutti gli altri missionari fin dall'inizio della catechesi in terra americana, indizi del diluvio universale, del passaggio di San Tommaso, dell'immortalità dell'anima, insomma testimonianze di una linea di discendenza capace di legare in qualche modo i "selvaggi" alle tribù d'Israele o alla predicazione di san Tom-

maso, cioè a una storia sacra. È già possibile, quindi, parlare di un "incontro di orizzonti", di traduzioni reciproche tra indios e missionari. È evidente qui l'assorbimento e la rielaborazione in termini mitologici dei racconti biblici e evangelici ascoltati dai padri. La presenza dei cappuccini tra i Kariri risale agli anni Settanta del XVII secolo, ma già dalla fine del XVI i gesuiti avevano compiuto diverse "entrate" nel *sertão*: il contatto degli indios con la cosmologia europea e cristiana era quindi già in atto e il loro immaginario non era una *tabula rasa* come Bernard poteva pensare. Infatti, una lettera gesuitica del 1657, che descrive i costumi dei Tapuia chiamati Payayá, è la migliore testimonianza di una "traduzione": "Tra di loro esiste una certa nozione di Dio, che sospetto abbiano ricevuto dai loro avi... Nella loro naturale barbarie, dicono che una volta dio viveva nel cielo e, volendo fare la terra, prese un pezzetto di terra dal suo stesso corpo e, mischiandolo con la saliva, fece una massa sulla quale soffiò con grande forza, e subito la terra restò sospesa. Poi con le mani estrasse i monti e provocò inondazioni da cui ebbero origine le sorgenti, i fiumi e il mare... Ma, stanco della solitudine, tornò sulla terra, penetrò nel ventre di Maria e da lei nacque. Poi, assunta la madre in cielo, vi risalì". Il racconto della Genesi biblica, il vangelo della morte e resurrezione di Cristo, l'assunzione di Maria sono qui assorbiti e organizzati in un ordine significativo di tipo mitico, entrando a far parte dell'origine del mondo, come la terra e le acque. La presenza del Dio cristiano è fondata dal mito, insieme col mondo. Nel contesto della "guerra dei barbari" (una serie di conflitti tra indios e colonizzatori che insanguinarono il *sertão* del Nordest brasiliano tra il XVII e il XVIII secolo), molti Tapuia si avvicinarono ai padri per chiedere il battesimo, unico mezzo per sfuggire alla cattura e alla schiavitù. Con questo interesse, essi "restituirono" ai missionari la loro versione della dottrina cristiana. Un'altra "superstizione" kariri è narrata in una lettera gesuitica del 1673: "Oltre a un dio unico, che chiamano Meneruru, venerano molti santi, che chiamano Nhisos, così mi disse uno dei vecchi. Da Meneruru fu creato (*factus est*) Cemacuré, la cui sposa, di nome Eba, non toccata in altro modo che con un bastoncino, partorì, vergine, Crumnimni, padre di tutti i bianchi. Chiamano un altro figlio di Dio Ken BaBaré e un altro Varikidzan, che festeggiano solennemente ogni anno, o ogni sei mesi" (Jacobus Cocleus 1673, f. 32). Anche qui, la cosmologia cristiana è reinterpretata dal punto di vista nativo, o meglio la mitologia indigena si "apre" all'incorporazione di elementi che possano render conto della nuova realtà: una "mitologia cristiana", con un dio celeste e una vergine che ha un figlio, fonda l'origine dei bianchi e convive con le entità kariri, la più importante delle quali è Varakidzan. Più che oggetto di "credenza", questi è oggetto di culto; è il grande protagonista della più grande fe-

sta dei Tapuia, della festa che - quale che fosse la sua importanza prima dell'arrivo dei missionari - divenne il nucleo irrinunciabile della simbologia kariri, contro cui si scatenò una vera guerra missionaria, esattamente perché in essa operano i *malefici*, gli sciamani.

Non è possibile analizzare qui i dettagli della cerimonia, descritta in modo particolareggiato in varie lettere e relazioni gesuitiche, ma i documenti mostrano che qualsiasi attentato da parte dei missionari contro la festa di Varakidzan, come la distruzione della capanna sacra o dei flauti, porta gli indios a migrare verso altri villaggi, o addirittura a fondarne di nuovi. Proprio in uno di questi casi, datato 1679, emerge prepotentemente il processo di traduzione culturale: a causa della proibizione dei padri, un gruppo abbandonò il villaggio per andare a fondarne un altro, dove poter celebrare la festa. Esempio straordinario di appropriazione di ciò che si presenta originariamente come "altro", il villaggio fu chiamato Roma: il termine "Roma", centro della cristianità, passa a tradurre il senso più profondo dell'identità "Tapuia", che in questo momento non può più prescindere dall'alterità cristiana. La pratica rituale segna in vari modi la vita indigena nei villaggi missionari e soprattutto all'interno di essa si organizza l'assorbimento degli elementi cristiani. Se i gesuiti concentravano i loro sforzi contro la festa di Varakidzan, molte lettere mostrano una certa tolleranza nei confronti di altri rituali, considerati meno pericolosi, ancorché "barbari", definiti ambigualmente *ludi*. Sono esempi vivi della messa in opera delle indicazioni dello stesso Ignazio: l'adattamento della regola, il mantenimento delle tradizioni "buone" e non pericolose degli indigeni, in modo da poter veicolare, con esse e in esse, gli insegnamenti cristiani. Il rituale permise la traduzione reciproca degli elementi cosmologici e, pertanto, la creazione di quello che si potrebbe chiamare il "cattolicesimo tapuia": più che nel "dire" mitico e nella predicazione evangelica l'incontro avvenne sul piano del "fare" rituale e liturgico. Nelle lettere e nelle relazioni, quando il missionario abbandona la ricerca del "credo" indigeno, le descrizioni diventano più dense e, per noi, significative. Quando cioè egli smette di chiedersi "in cosa credono" per passare a descrivere "cosa fanno", la narrativa diventa molto meno frammentaria e molto più compatta e sistematica. Così, trasferendoci dal piano della cosmologia a quello della pratica, riusciamo a avere un'idea più dinamica dell'incontro catechetico e della relazione quotidiana tra i simboli cristiani e quelli tradizionali nei villaggi missionari.

Le fonti mostrano che il cerimoniale cristiano (la benedizione, la confessione, il battesimo, la liturgia della Set-

timana Santa e così via) fu il punto alto della catechesi. Ciò significa che anche i missionari utilizzarono la pratica più che la credenza, l'*atto*, più che la *parola*, come linguaggio per veicolare il contenuto del cristianesimo. Il rito divenne così, dal lato missionario come dal lato indigeno, il luogo dell'assorbimento e della trasformazione, lo spazio privilegiato dell'incontro e della traduzione. Nel caso della confessione, a esempio, la scelta posteriore al Concilio di Trento, e cara ai gesuiti, fu di privilegiare questo sacramento - e non il battesimo - nei neofiti, visto il rischio, evidente nei primi battesimi di massa nella Nuova Spagna, che i battezzati potessero tornare "alle antiche superstizioni" e perciò perdere definitivamente le loro anime. A questa ragione teologica, però, si aggiunse una ragione simbolica indigena, visto che i Tapuia avevano un rituale nel quale i missionari identificarono una "barbara confessione" come ci dice Bernard de Nantes: "Ciò che nella mia opinione contribuì molto a renderli ben disposti è una specie di confessione superstiziosa che praticano, e che non siamo ancora riusciti a estirpare completamente. Quando sono malati, vengono trasportati in un luogo lontano dal villaggio, nella foresta, e lì i parenti più prossimi confessano i loro peccati... pensando che con questa vana confessione il malato possa guarire. Così la diabolica confessione servì a stabilire quella vera. E essi hanno ora tanta fiducia in questo sacramento che molti estendono tale virtù molto al di là del necessario": orizzonte simbolico indigeno e pratica sacramentale cattolica trovano così un incontro pratico di traduzione reciproca e di senso. L'esempio migliore di negoziato resta però il battesimo, che nella catechesi nel *sertão* realizza la completa identificazione tra missionario e sciamano: questo sacramento acquistò infatti un grande valore terapeutico proprio grazie alla cautela dei padri. Sono innumerevoli le testimonianze di cure miracolose ottenute con il sacramento, che si configura così come il mezzo più adeguato per mettere in fuga il demone. In questo senso, il battesimo acquista caratteristiche di esorcismo, il che chiarisce il ruolo del padre che si sostituisce allo sciamano nella cura delle malattie provocate dagli "spiriti". Nelle lettere appare chiaramente il valore terapeutico del battesimo, così come il conflitto tra missionari e sciamani sulla gestione del potere di cura, con gli indios che si schierano ora con gli uni ora con gli altri. Questa sovrapposizione di ruoli tra missionario e sciamano fa del battesimo una cerimonia di cura, ovviamente non sempre efficace, e quindi anche temuta quasi come veicolo di morte. L'abitudine dei padri di battezzare soltanto quando il pericolo di morte era evidente finiva con l'associare il sacramento della salvezza alla morte, specialmente nei drammatici casi di epidemie. Ecco quindi che "Credevano che il battesimo dato ai moribondi fosse un'orribile stregoneria, che portava alla morte. Per questo i gentili nascondevano i loro figli ma-

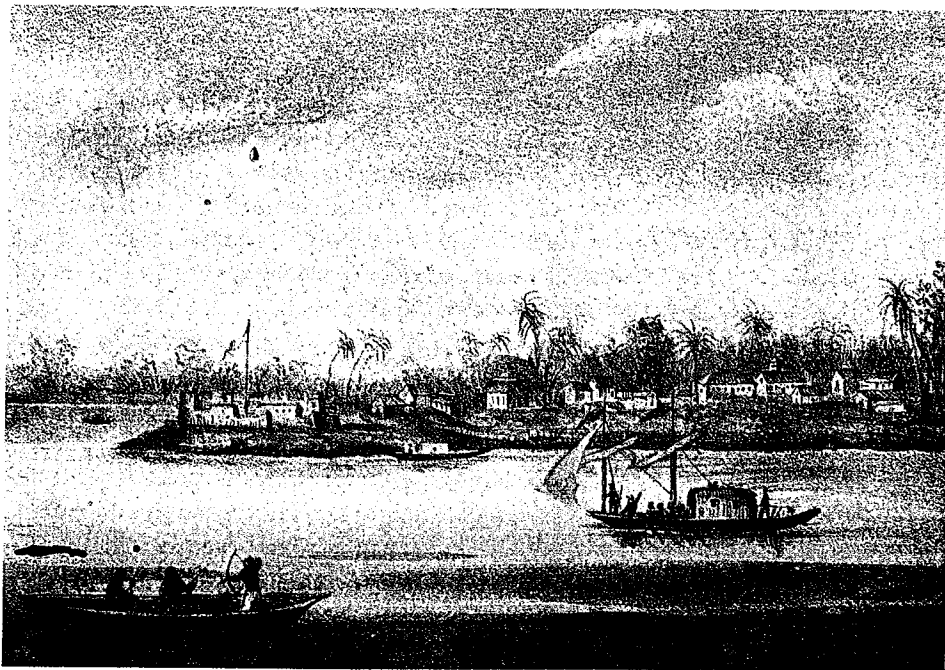
lati, perché i padri non li trovassero” (Bernard de Nantes). È proprio in questa facoltà di dare, simultaneamente, la vita e la morte che stava il potere dei missionari, lo stesso potere dei grandi sciamani. La pratica missionaria imparò presto a utilizzare un linguaggio ibrido e, potremmo dire, volutamente ambiguo, per “tradursi” all’Alterità indigena.

Ridurre l’Altro ai termini della propria lingua, oltre a occultare la sua differenza, significa anche ampliare il sistema dei significati: in questo senso possiamo leggere l’“ambiguità” del termine *salus*, così come moltri altri termini usati nelle lettere dai villaggi missionari del *sertão*, a esempio quando gli esseri oggetto di culto degli indigeni sono definiti ora come *daemones*, ora come *dei*, o nel termine usato per indicare la capanna sacra, ora *tugurium*, ora *templum*. Allo stesso modo, le pratiche rituali sono spesso definite, senza mezzi termini, come idolatriche, ma permangono, con tutta la sua carica di ambiguità, il termine *sacra*. Infine, la definizione di alcuni rituali come *ludi*, che permette agli indios di mantenere i propri costumi “innocenti”, offre un esempio del costante negoziato dello spazio che può o non può essere occupato dalla catechesi. Dopotutto, il pericolo che gli indios possano abbandonare i villaggi missionari e tornare agli antichi costumi, perdendo così le anime dei missionari insieme con le proprie, era una preoccupazione costante dei gesuiti. I padri, e non solo i gesuiti, avevano piena coscienza dell’importanza dell’“innesto” delle cerimonie nuove sulle antiche per il successo della catechesi. Bernard de Nantes è forse il più lucido dei missionari a questo riguardo: “Per eliminare a poco a poco, senza impedir loro di divertirsi, l’antico costume di celebrare feste su-

perstiziose e diaboliche, ci opponiamo soltanto a quelle cattive, cambiandone la ragione. Così, i banchetti che facevano in onore dei loro falsi dèi Politun Üranaquidzé, oggi vengono realizzati in onore dei santi, dei quali portano il nome”. Anche le feste “pagane”, dunque, furono ritradotte in termini cristiani, cambiando i destinatari dei culti, ma mantenendo e sviluppando una grammatica comune del rituale.

L’incontro-impatto con gli europei (e le varie maniere in cui questi si presentavano) obbligò gli indigeni a una rifondazione cosmologica della realtà e degli strumenti rituali per controllarla, giacché gli strumenti tradizionali non riuscivano più a dar conto di un “loro” mondo che si stava facendo “altro”. Era quindi necessario impossessarsi di altri strumenti simbolici, considerati più potenti, come i loro portatori: non si trattò, però, di un assorbimento passivo, ma di un negoziato simbolico, a cui gli europei, e specificamente i missionari, parteciparono attivamente. Uno dei migliori esempi di questo negoziato è l’episodio narrato nella citata lettera gesuitica del 1673: una donna si avvicina alla missione a chiedere il battesimo perché cerca *salute*, giacché suo figlio è stato “curato” in questo modo e è guarito da una grave malattia. Si uniscono qui due traduzioni: la prima è la lettura indigena del potere missionario in termini di poteri di cura sciamanica (identificazione incentivata, come abbiamo visto, dagli stessi missionari); la seconda è la stessa traduzione missionaria del battesimo, necessario - come dicono - *ad indorum salutem*.

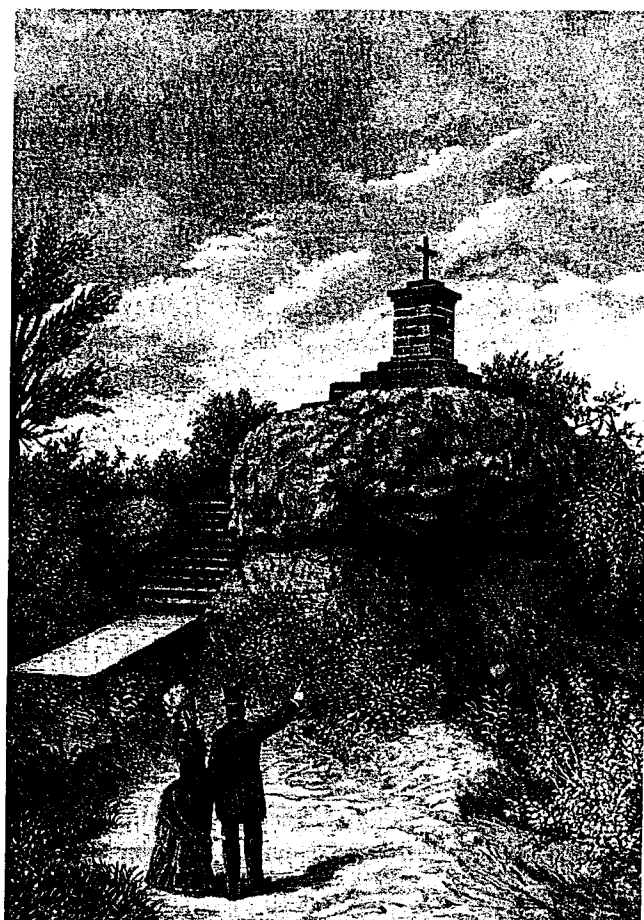
Non si tratta qui di svelare l’“equivoco” o il “malinteso” di cui sarebbero stati vittime gli indigeni, come spesso si tende a fare, distinguendo tra salute del corpo, di cui sarebbero specialisti gli sciamani, e salvezza dell’anima, da affidare ai padri, ma di comprendere in uno specifico campo d’azione la costruzione di un linguaggio di mediazione e compatibilità delle differenze, in cui le distinzioni perdono valore analitico e senso sociale. Gli esempi riportati sembrano sufficienti a dimostrare che il linguaggio religioso fu il campo di mediazione in cui ciascun attore sociale, portatore di codici culturali differenziati,



La navigazione lungo il Rio delle Amazzoni, in “Esplorazioni delle Regioni Equatoriali” di Gaetano Osculati, Milano 1850, Coll. privata, Roma

poté incontrare il senso dell'Altro e elaborare strategie di accomodamento, incorporazione e "resistenza" culturale, nell'ambito di un repertorio simbolico che sulla media e lunga durata diventa un codice di compatibilità. Questo lavoro di traduzione reciproca e di costruzione di un nuovo universo significativo non rimase confinato nell'ambito della missione, spazio estremamente marcato dalla dimensione religiosa, ma si estese a tutto il mondo coloniale. E non poteva essere altrimenti: se all'inizio dell'età moderna il codice religioso inglobava tutti gli altri (ricordiamo il trinomio fede, legge e re), anche per gli indigeni il linguaggio che i missionari identificarono come "religioso" non si riferiva solo a ciò che oggi chiamiamo "religione" o "cosmologia", ma si costituiva come metalinguaggio che dava senso all'intera vita sociale. Un ultimo esempio straordinario di questo transito sono le lettere (scritte originariamente in tupi ma di cui ci resta la traduzione francese, che a sua volta traduce la versione olandese) scambiate tra due cacicchi indigeni, protagonisti della guerra tra portoghesi e olandesi (metà del XVII secolo) nel Nordest brasiliano: uno, Pedro Poty, alleato degli olandesi, l'altro, Felipe Camaráo, capitano dell'esercito portoghese. Dalla partecipazione degli indios come arcieri dipendeva, di fatto, l'esito della guerra e ai due capi, evidentemente, interessava non tanto la vittoria dell'una o dell'altra potenza coloniale, ma il mantenimento dell'autonomia politica e del prestigio personale: le lettere mostrano da un lato l'inserimento degli indios nel mondo coloniale e dall'altro come la loro strategia di affermazione politica sappia utilizzare il codice religioso dei colonizzatori. L'uno accusa l'avversario di eresia: "Vengo a sottrarvi dagli artigli del nemico, desiderando allontanarvi da lui perché il paese ci appartiene... Fuggite dagli eretici e venite a trattare della vostra salvezza"; l'altro lo rintuzza così: "Sono cristiano migliore di voi: credo in Cristo senza macchiare la religione di idolatria, come voi fate". Questi episodi, descritti dalla letteratura del tempo - e anche successiva - come fulgidi esempi di "conversione" alla fede cristiana (Pedro Poty, fatto prigioniero dai portoghesi, non abiurò la fede calvinista nonostante le torture), mostrano il lavoro di traduzione simbolica messo in opera durante l'impatto coloniale. L'adesione ai simboli cristiani, o la cristianizzazione dei simboli nativi, traducono la dinamica storica e gli strumenti simbolici della presenza indigena nell'affermazione politica della nuova realtà coloniale: gerarchie di potere politico, di rapporti sociali e di codici culturali di espressione sono così sottoposti alle stesse leggi di contaminazione e di scambio.

Non è inutile ricordare qui che la documentazione missionaria offrì il materiale empirico che è alla base delle prime elaborazioni teoriche dell'antropologia e della storia delle religioni come scienze. La missione fu così un immenso laboratorio intellettuale di "riduzione" dell'"altro"



Il monumento a Varnhagen sul colle di Ipanema, da "Al Brasile" di Alfonso Lomonaco, Milano 1900

al "sé" che ha dato origine alle scienze sociali (Bernand e Gruzinski). L'idea romantica di *Kultur*, come espressione spirituale dell'*ethnos*, ha avuto molta importanza nell'antropologia culturalista e soprattutto nella fenomenologia religiosa, come relazione immediata del soggetto col mondo nell'esperienza del sacro. Forse si deve a questa matrice comune il fatto che nelle scienze dell'uomo, e specialmente in antropologia, l'esercizio di relativizzazione (o, più recentemente, di "decostruzione") dei concetti di "religione" e di "sacralità" abbia incontrato qualche difficoltà. Se l'antropologia di tradizione razionalista ha dissolto la categoria del "religioso" in quella del "sociale" (giungendo, con Lévi-Strauss, a eliminarla definitivamente dalla teoria esplicativa), quella influenzata dalla tradizione romantica della *Kultur* sembra permanere legata a un'ontologia del religioso, in un gioco tautologico in cui la religione rimanda alla cultura e viceversa. Si tratta di qualcosa di molto simile all'ottica dei missionari che consideravano la religione una sorta di "grammatica del mondo": la sostituzione del concetto di "religione" con quello di "cosmologia", caro all'etnologia contemporanea, non è risolutivo, se è vero, come abbiamo visto, che la cosmologia nativa di cui ci



La foresta della Serra do Mar verso Nova Friburgo, da "Al Brasile" di Alfonso Lomonaco, Milano 1900

parlano le fonti (e che l'etnografia attuale ci descrive) è già il frutto di una catena di mediazioni e traduzioni, messe in atto dall'azione missionaria. La nozione di "cosmologia" non sfugge alla contraddizione che consiste nel presentare come prove etno-storiche di una continuità dell'"autenticamente indigeno" proprio le fonti missionarie, autentiche testimonianze della fusione di orizzonti cosmologici. Gli ultimi passi di questo percorso sono riconoscibili nelle dinamiche contemporanee di auto-identificazione etnica e di rivendicazione politica, attraverso una "grammatica culturale" che - nell'appropriarsi del concetto antropologico di cultura - continua a colorarsi di tinte religiose. Ne è un esempio la cosiddetta "emergenza etnica" in Brasile, cioè il moltiplicarsi delle rivendicazioni di gruppi sociali, fino a pochi anni fa considerati contadini meticci, per il riconoscimento da parte dello Stato della loro identità indigena (con il conseguente riconoscimento del diritto alla terra, previsto dalla Costituzione per gli Indios). L'affermazione di etnicità passa, necessariamente, per il "recupero delle tradizioni indigene", ovvero della mitologia e dei rituali "autentici". Queste forme "religiose" sono dun-

que segni forti sia per il riconoscimento esterno che per l'autoaffermazione identitaria. È evidente il ruolo fondamentale delle agenzie indigeniste missionarie nel processo di "rivitalizzazione" o persino di costruzione di queste tradizioni. Il linguaggio religioso di identificazione dell'alterità costruito dai missionari a partire dal XVI secolo torna, con segno invertito, nel mondo contemporaneo. È interessante osservare che tanto la "teologia dell'inculturazione" cattolica quanto la "missione transculturale" protestante, così impegnate nel "recupero" delle culture tradizionali indigene, sono informate da queste stesse suggestioni teoriche, in cui il concetto di cultura si sposa con la convinzione che "l'idea di dio" sarebbe presente in tutte le società.

L'uso antropologico dell'idea di "religione" frutto di una storia di mediazioni e traduzioni, l'uso missionario di concetti antropologici e, da ultimo, l'uso politico della nozione antropologico-religiosa di "cultura" mostrano la necessità di ripensare storicamente l'antropologia e le sue categorie. Per questo, se l'antropologia delle missioni è un sapere storico capace di cogliere "sguardi di frontiera", in cui cosmologia indigena e teologia cristiana si costituiscono come terreno e linguaggio di mediazione, essa è anche il presupposto antropologico con il quale cominciare a riflettere criticamente sulle frontiere concettuali e disciplinari che ancora separano antropologia e storia.

Cristina Pompa

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- C. BERNAND, S. GRUZINSKI, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Einaudi, Torino 1995.
- J. COCLEUS, *Lettera al Padre Generale Oliva, 20 novembre 1673*, Manoscritto, Archivum Romanum Societatis Jesu, Bras. 26.
- S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Fayard, Paris 1999.
- F. GUERREIRO, *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões nos anos de 1600 a 1609*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1929.
- J. HILL (a cura di), *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, University of Iowa Press, Iowa City 1994.
- B. DE NANTES, *Relation de la Mission des Indiens Kariris di Brazil situés sur le Grand Fleuve de S. François du côté du Sud a 7 degrés de la ligne équinoxiale. Le 12 septembre 1702, pour F. Bernard de Nantes, capucin predicateur missionnaire appliqué*, Manoscritto, Biblioteca José Mindlin, São Paulo.
- M. DA NOBREGA, *Informação das terras do Brasil (1549)*, in S. LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil (1538-1553)*, vol. I, Comissão do IV centenario da Cidade de São Paulo, São Paulo 1954.
- C. POMPA, *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Edusc, São Paulo 2003.
- G. SIDER, *Identity as History: Ethnohistory, Ethnogenesis and Ethnocide in the Southeastern United States*, "Identities", 1,1, 1994, pp. 109-122.
- S. STERN, *Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics*, "Journal of Latin American Studies", 24, 1992, pp. 1-34.