



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA**

**SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE**

**DIPARTIMENTO DI ITALIANISTICA, ROMANISTICA,  
ANTICHISTICA, ARTI E SPETTACOLO**

Corso di Laurea Magistrale in Letterature Moderne e Spettacolo

Tesi di Laurea

Prima evangelizzazione in America Latina durante la conquista

La nascita di un nuovo cristianesimo

Relatore: Michele Porciello

Correlatore: Marco Succio

Candidato: Carla Celeste Hinojosa Guevara

Anno Accademico 2020/2021



*Alla mia famiglia, con immenso affetto*



## Indice

---

Introduzione.....	7
Capitolo 1.....	11
Premesse: fasi dello sviluppo del cattolicesimo in America Latina.....	11
1. Fase precolombiana .....	11
2. La fase coloniale .....	12
3. L'ultima fase .....	13
Capitolo 2.....	16
L'incarico evangelizzatore.....	16
1. L'arrivo di Cristoforo Colombo .....	16
2. Il potere spagnolo e la Chiesa cattolica.....	16
3. Le istruzioni per Colombo e la presa di potere .....	23
4. Le preoccupazioni di Colombo .....	26
Capitolo 3.....	30
Il lavoro dei missionari in Sudamerica .....	30
1. I primi missionari in Centro America e Messico.....	30
2. La religiosità di Hernán Cortés. ....	36
3. Il lavoro dei francescani e l'arrivo di altri ordini.....	40
4. I primi missionari nel Perù.....	46
Capitolo 4.....	65
La nascita delle festività religiose cattoliche nei due grandi imperi sudamericani .....	65
1. Le festività religiose nelle Ande.....	65
2. L'inizio del cattolicesimo in Messico .....	76
Conclusioni.....	84
Bibliografia .....	90



## Introduzione

---

*“Io spero nel Nostro Signore di divulgare il suo Santo nome e Vangelo nell’universo”  
 (“lettera al papa Alessandro VI”, febbraio del 1502)<sup>1</sup>.*

L’evangelizzazione è una delle priorità del lungo viaggio di Cristoforo Colombo. La diffusione del cristianesimo è uno degli obiettivi principali. Infatti, spiega con chiarezza in una lettera a papa Alessandro VI, che il suo viaggio avverrà nel nome della Santissima Trinità<sup>2</sup>. Al riguardo varie sono le interpretazioni contrapposte, sul lavoro svolto e soprattutto su quali fossero le vere intenzioni di Cristoforo Colombo.

Il tentativo di attuare un processo di evangelizzazione sarà arduo, richiederà un percorso impegnativo che necessiterà di tempi lunghi. Nel 1600 non si potrà ancora parlare di evangelizzazione, ma si sarà svolto soltanto un primo incontro con il vangelo, tentativo portato avanti dai missionari. Su questo aspetto però ci sono differenti opinioni.

L’interesse per affrontare questo tema molto controverso della prima evangelizzazione in Sudamerica nasce dalla diversità che ho notato nel celebrare le festività sacre in un paese cattolico come lo è l’Italia e il Perù, anche esso paese cattolico; nonché argomento affrontato nella parte iniziale, anche se in modo parziale, durante il mio periodo formativo al corso di Letteratura e Cultura Ispanoamericana. E per rispondere alla mia curiosità, l’elaborato affronta in modo cronologico lo sviluppo del cattolicesimo durante i primi anni della conquista spagnola. Partendo dall’inizio, con l’arrivo di C. Colombo e le prime terre scoperte, poi con il graduale arrivo dei principali conquistatori dei più grandi imperi sudamericani. Con l’andare avanti della colonizzazione, emergono le principali difficoltà che ostacolano la prima evangelizzazione in Sudamerica. Di fatto vedremo come in Sudamerica questo processo sia ancora aperto dopo ormai 500 anni per non dire che l’evangelizzazione sia fallita; anche se in realtà sembrerebbe che si sia dato inizio a una variante molto diversa dal cattolicesimo che si intendeva diffondere.

Altra motivazione che mi ha condotta a trattare l’argomento collegato con il Sudamerica è quello di restare collegata con le mie radici, anche se ormai vivo da tempo in un’altra realtà. Non dimentico l’inizio, i miei studi non vogliono essere soltanto un

---

<sup>1</sup> Cfr. in Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1987, p. 20.

<sup>2</sup> Ibid.

approfondimento e la conoscenza della storia del mio paese d'origine, ma anche una forma di recupero, di arricchimento personale, per la mia famiglia, per la cultura nella quale oggi vivo e per avere sempre questo stretto collegamento con il mio paese.

Il passato, dal punto di vista culturale e religioso, ha un suo valore storico; la concezione del mondo di un popolo si manifesta anche attraverso l'immagine del sacro che accompagna la sua organizzazione sociale, alle quali si arriva attraverso i riti che le popolazioni praticano e che partecipano in modi differenti.

L'elaborato tenta di comprendere l'evoluzione di un ambito culturale e religioso all'interno di una dimensione che ha vissuto radicali mutamenti. La dimensione religiosa, così come altre dimensioni, subiscono delle distorsioni. Nell'ambito religioso è forte la presenza etnica che influenza fortemente il processo di evangelizzazione, i diversi studi specifici confermano l'esistenza di questo fenomeno, della presenza di culti preispanici nelle due principali culture precolombiane. Detti culti si sovrappongono alla nuova religione, culti che ancora oggi sono presenti soprattutto nel mondo andino. Si aggiungono altre difficoltà che incontrarono i primi evangelizzatori, come il "binomio conquista–evangelizzazione" e in che modo il dominio politico–militare spagnolo permise la conversione degli indigeni alla fede cattolica. Spagna e Portogallo furono autorizzati dalla Santa Sede ad impegnarsi a livello materiale, sostenendo gli oneri per l'organizzazione dell'evangelizzazione<sup>3</sup>. Oltre ai problemi già menzionati si aggiunsero delle difficoltà linguistiche che i missionari dovettero affrontare; inoltre, Francisco Miranda, primo vescovo della zona centrale del Messico, ricorda: *"la conquista produsse la confusione di una società che ormai non poteva governarsi secondo l'antico diritto, e ancora non conosceva quello che i nuovi signori volevano imporgli"*<sup>4</sup>. Questo fenomeno viene definito dagli antropologi "shock culturale", fenomeno che fu particolarmente drammatico nelle culture messicane e peruviane.

Il presente approfondimento desidera verificare quanto le difficoltà affrontate nella conquista abbiano avuto influenza per nascita del sincretismo religioso che si è sviluppato nella società latino-americana. Attualmente le testimonianze della forte integrazione delle

---

<sup>3</sup> L. Martínez Ferrer, *A proposito del dialogo evangelizzazione – culture indigene nell'America Latina (1492-1825)* in *Annales Theologici* 13/2 (Roma 1999) 517-539  
<https://www.annalestheologici.it/fascicoli/volume-13-2-1999/proposito-del-dialogo-evangelizzazione-culture-indigene-nellamerica>, visualizzato il 28/08/2021.

<sup>4</sup> Ibid.



culture indigene con quella europea sono presenti nella intensa religiosità popolare e nello stile architettonico latino-americano; ciò confermano questa contestualizzazione del cristianesimo in America Latina. Si unisce anche il desiderio di osservare come il cristianesimo si diffonde nel Messico e nel Perù, studiando l'origine dei Santi più famosi del Sudamerica, come la *Virgen de Guadalupe* in Messico e il *Señor de los Milagros* in Perù. Oltre ad osservare la continuità storica delle manifestazioni e feste religiose nel corso della congiunzione tra il passato e il presente.



# Capitolo 1

## Premesse: fasi dello sviluppo del cattolicesimo in America Latina

---

### 1. Fase precolombiana

In questa fase, Luis Martínez Ferrer, storico e teologo spagnolo afferma che le culture e le religioni indigene dei principali imperi si sviluppavano senza una vicinanza diretta con il vangelo di Cristo<sup>5</sup>.

La religione azteca è molto complessa e nella sua mitologia fanno parte numerose divinità ed eroi sacri; per questo motivo, non è semplice fare un'analisi dettagliata. Va affermato che i suoi fondamenti, i suoi riti, le sue offerte, le sue feste, i suoi sacrifici e le sue stagioni erano vincolate dal sole, *Huitzilopochtli*, che era appunto il dio sole, dio della guerra e protettore di *Tenochtitlan*, capitale dell'impero azteca. Come già anticipato, non era quindi l'unico dio, ma forse quello più importante, difatti esiste un altro dio considerato il creatore del mais, cibo fondamentale per la sopravvivenza dell'essere umano, *Yum Kaax*. Lo studioso cubano di civiltà Jose Lopez Sanchez ci ricorda che, nella cultura azteca, la religione viene considerata come un'unione di spirito e materia, legata all'esistenza dell'essere umano e alla natura, si tratta, quindi, di una connessione tra il mondo celeste e quello terrestre. La loro visione del cosmo si basa sull'idea che l'intero universo sia più antico del sole e che quest'ultimo esiste dopo aver dato il via ai sacrifici umani. Va anche specificato che il sacrificio umano ha appunto etichettato gli aztechi come persone abominevoli e crudeli<sup>6</sup>.

Mentre nella cultura inca, le idee "magico-religiose", che permettono di distinguere il bene dal male, rappresentano l'essenza del pensiero. A differenza delle culture maya o aztechi, gli Incas furono più flessibili, essi rispettavano gli dèi supremi di ogni tribù, in più, anche per loro il sole era considerato il dio principale, chiamato *Illa Tecse Viracocha*. Non bisogna dimenticare che ogni tribù aveva un luogo apposito per rendere culto alle proprie divinità, questi luoghi si chiamano "huacas"<sup>7</sup> o totem gentilizi e ne esistevano

---

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Jose Lopez Sanchez, *Las civilizaciones aborígenes en la América prehispana (II)*, LLULL, vol. 21, 1998. Pp. 387-438.

<sup>7</sup> Per l'indigena la "huaca" è la misteriosa presenza divina in certi spazi sacri del mondo, parola che precede dal vocabolo quechua "wak'a". J. L. de León Azcárate, *El demonio y la visión del "otro" en la primera parte del la Crónica del Perú (1553) de Pedro Cieza de León* in "Revista complutense de Historia de América", 2015, 41, p. 202.

diversi, sparsi per tutto il loro territorio. Gli Incas si rivolgono ai totem per chiedere protezione, salute, prevedere il futuro e, secondo questa antica popolazione, solo gli dèi avevano questi doni. Va sottolineato che l'atto del sacrificio costituisce il momento supremo nel quale il sacerdote si mette in contatto con le divinità, attraverso il totem, in cambio di qualcosa; inoltre, per questi sacrifici venivano utilizzati sia animali che essere umani.<sup>8</sup>

## 2. La fase coloniale

In questa fase avviene l'incontro di due culture: quella europea e quella indigena. Con l'arrivo dell'esploratore italiano Cristoforo Colombo, nel 1492, inizia un nuovo periodo che dà il via al processo dell'evangelizzazione, definita anche evangelizzazione fondante o prima evangelizzazione.

Quando gli spagnoli e i portoghesi iniziarono la loro esplorazione globale, (Dussel, 1983), il Papa sollecitò di diffondere la fede su questi nuovi territori, infatti, all'epoca si parlava di un vero e proprio "dovere della propagazione della fede" nel mondo. Era la prima volta nella storia che il papato concedeva a una Nazione il potere di colonizzare ed evangelizzare, mettendo così, sullo stesso piano temporale e spirituale, politico ed ecclesiastico, economia e vangelo<sup>9</sup>. Va aggiunto che nel 1492, a Granada, avvenne la fine delle crociate, ma, allo stesso tempo, anche l'inizio della "conquista". Le bolle papali concedono così alla Spagna le nuove terre scoperte da Cristoforo Colombo, i territori venivano così suddivisi e gli abitanti dovevano ricevere i benefici del vangelo. In tal modo, nel 1508 il re di Spagna, Ferdinando il cattolico, guadagna il patrocinio reale, il quale gli conferisce l'autorità di nominare i vescovi della chiesa cattolica nelle terre conquistate dalla Spagna<sup>10</sup>. Pertanto, l'organizzazione e l'amministrazione della Chiesa restava nelle mani della stessa struttura dello Stato che controllava il tutto da diversi punti di vista: economico, militare, politico e ideologico. Lo scrittore e filosofo argentino,

---

<sup>8</sup> Jose Lopez Sanchez, *Las civilizaciones aborígenes en la América prehispana (II)*, LLULL, vol. 21, 1998. Pp. 387-438.

<sup>9</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Salamanca, 1983, p. 242.

<sup>10</sup> "Evangelismo interdenominacional", 2013, <https://fullerstudio.fuller.edu>. Consultato il 22/03/2021.

Enrique Dussel, afferma che la Chiesa si trasformava così in un vero e proprio apparato dello Stato<sup>11</sup>.

Durante l'inizio di questo processo di evangelizzazione, ci si poneva la domanda se gli indigeni potessero trasformarsi in cristiani. Alcune civiltà antiche erano considerate società avanzate per l'epoca, tuttavia, gli indigeni erano visti come dei selvaggi per le loro pratiche sociali e culturali. A seguito di un ampio dibattito teologico in territorio spagnolo, si è deciso che gli indigeni possano ben diventare cristiani. Questo primo processo di evangelizzazione verrà poi portato avanti dai diversi ordini religiosi, domenicani, francescani e agostiniani che rispondono direttamente all'autorità del Papa; inoltre, va specificato che il loro ruolo in America Latina si scontrerà spesso con le autorità politiche. Va ricordato che alcuni missionari cercavano di comprendere le religioni indigene e altri difendevano gli indigeni nei confronti dei maltrattamenti subiti dagli invasori. Pertanto, l'unione fra l'evangelizzazione e la conquista diventa il modello dei rapporti tra i popoli latinoamericani e gli europei cattolici. Va aggiunto che, per gli spagnoli, l'espansione nelle Americhe fu come un proseguimento delle crociate e, dopo la scoperta dell'America, la fede cristiana si doveva estendere così come il regno spagnolo<sup>12</sup>.

### 3. L'ultima fase

Questa fase coincide con la parte finale del periodo coloniale in cui quasi tutti i popoli dell'America Latina, formalmente, erano cattolici. Le popolazioni vennero così battezzate, tuttavia, non è chiaro come essi comprendevano quindi la nuova fede e come collegavano le sue antiche religioni con il cattolicesimo. Pertanto, l'evangelizzazione e la conquista erano riusciti a convertire queste popolazioni in cristiani, ma le loro antiche pratiche non erano scomparse, essi continuavano, in modo clandestino, a praticare le loro tradizioni, a volte travestiti da un'apparente cattolicità. Questo fenomeno diventa ancora più complesso dopo l'indipendenza dei paesi latino-americani che avviene intorno al 1820; inoltre, l'indipendenza non porta miglioramenti o cambiamenti per gli indigeni che restano comunque al margine dei gruppi dirigenti, erano sì cattolici, ma rappresentavano un piano fragile all'interno delle nuove società dell'America Latina.

---

<sup>11</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 244.

<sup>12</sup> "Evangelismo interdenominacional", op Cit.

Va sottolineato che con l'arrivo dei missionari protestanti, nel XIX secolo, si rafforzò l'alfabetizzazione e l'educazione. Questi primi missionari erano dell'idea che la popolazione doveva conoscere e leggere la Bibbia per poter comprendere meglio il vangelo. In questo percorso, la Bibbia viene tradotta in diverse lingue e dialetti, i popoli nativi riscoprono così la loro voce in mezzo a questa società che li aveva oppressi e maltrattati<sup>13</sup>.

Nonostante siano passati più di 500 anni, oggi probabilmente molte di queste religioni e culture antiche sono considerate dai cattolici e protestanti come pratiche del passato; tuttavia, non va dimenticata la grande eredità, ossia una quantità considerevole di rovine architettoniche, costruite soprattutto nel periodo precoloniale in Perù, Guatemala e Messico, inoltre, queste società e le loro religioni ancestrali sono importanti anche per l'industria del turismo moderno. Non bisogna dimenticare che oggi la maggior parte di questi gruppi indigeni è ufficialmente cattolica e che essi rappresentano il 63% dell'insieme di cattolici nel mondo, nonostante ci sia anche una grande percentuale che si sta convertendo al protestantesimo. Infine, Martínez Ferrer non dimentica che questo grande gruppo cattolico, formalmente o informalmente, ha adottato e adattato delle pratiche indigene<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> L. Martínez Ferrer, *A proposito del dialogo evangelizzazione – culture indigene nell'America Latina (1492-1825)*, op Cit.



## Capitolo 2

### L'incarico evangelizzatore

---

#### 1. L'arrivo di Cristoforo Colombo

Il navigatore italiano Cristoforo Colombo è il primo personaggio che viene presentato dal saggista e filosofo bulgaro Tzvetan Todorov nel suo libro *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*. Lo scopritore dell'America, che toccò queste terre il 12 ottobre del 1492, credeva di essere arrivato nelle Indie, attraverso una nuova rotta<sup>15</sup>.

È importante ricordare che la scoperta dell'America avviene in un momento ideale per la Spagna, infatti, in questo periodo troviamo, nella Castiglia e in Aragona, i Re cattolici e, a Roma, al vertice vi è un papa spagnolo Alessandro VI, arrivato al papato proprio nel 1492 e vi resterà fino al 1503. Quindi, si può affermare che questo grande evento sia avvenuto sotto il regno iberico, anche se è stato un navigatore italiano a scoprire queste terre<sup>16</sup>. Vedremo, in seguito, come Colombo ottiene questo importante incarico.

#### 2. Il potere spagnolo e la Chiesa cattolica

Lo Stato spagnolo e lusitano, in modo graduale e costante, organizzano un controllo giuridico politico sulla Chiesa, attraverso il patronato. La Chiesa, dal canto suo, permette l'ingresso dello Stato per via della debolezza che presenta nei secoli XV e XVI. Inoltre, la Chiesa cattolica, in quel preciso momento, fatica a comprendere quello che sta avvenendo intorno; difatti, l'Umanesimo, la Riforma protestante, lo sviluppo della scienza non permettono di avere una visione chiara<sup>17</sup>. Il filosofo argentino Enrique Dussel ci avverte di tener presente che, negli Stati Pontifici, è la Chiesa che ha il controllo politico sullo Stato, mentre in Spagna (di conseguenza, anche in America Latina) sarà lo Stato a controllare la Chiesa.

Quindi la corona spagnola amministrava la direzione della Chiesa nel nuovo mondo attraverso il Consiglio delle Indie. Era il re che proponeva i primi vescovi, segnalando nei limiti delle sue giurisdizioni; incaricava loro di agire in accordo con le loro funzioni, e

---

<sup>15</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, op Cit.

<sup>16</sup> Giuseppe Bellini, *Alessandro VI e la prima acculturazione americana*, <http://www.cervantesvirtual.com>, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Consultato 12/04/2021.

<sup>17</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 241.



dovevano anche gestire problematiche legate a materie civili e ecclesiastiche. Facendo in questo modo lo Stato controllava le attività del clero regolare. Quindi era il Consiglio delle Indie che organizzava le spedizioni evangelizzatrici nella Casa di contrattazione di Sevilla, che era l'ente che si incaricava di dare tutto l'occorrente per la missione; aveva l'obbligazione di finanziare tutta l'organizzazione ecclesiastica e le missioni. Ma nell'organizzazione interna di ogni ordine il potere civile non era ammesso; per esempio, la corona spagnola non poteva selezionare i missionari, questo era di competenza degli ordini. Nel 1522 papa Alessandro VI concede al sovrano spagnolo il potere di selezionare e inviare missionari in America, attraverso la bolla papale "*Omnímoda*"; quindi, l'amministrazione della chiesa nelle Indie resta sotto il controllo e responsabilità della corona spagnola. Il governo ecclesiastico delle terre nuove si crea attraverso il reale e supremo Consiglio delle Indie nel 1524; in tale modo il papa esercita il suo potere indirettamente sulla chiesa latino-americana.

Nella prospettiva della missione evangelizzatrice sono 4 i principali diritti che lo Stato ha sulle terre americane:

1. *Diritto di scegliere e inviare missionari.*
2. *Diritto di proprietà delle chiese, anche il monopolio in quello che concerne le costruzioni ecclesiastiche.*
3. *Diritto di percepire dei tributi (la decima).*
4. *Diritto di distribuire i vescovi.*

Quindi mediante questo patronato, vescovi e abati sono ridotti a qualità di funzionari reali o funzionari dello Stato. Lo studioso di religione Dino León Fernández afferma che senza dubbio questo farà sì che la Chiesa nelle Indie acquisti un grado di autonomia non desiderato né dal sovrano spagnolo né dal papa; infatti, i membri della chiesa latino-americana difendevano i propri interessi come classe dominante coloniale. Soltanto gli ordini religiosi, soprattutto i domenicani, i francescani e i gesuiti erano difensori del patronato. Quindi il clero si burocratizza, diventando parte dell'ingranaggio politico di uno Stato. All'interno di questo contesto nascono "le missioni" come istituzioni, stabilendo numerosi gruppi di diversi ordini religiosi nelle terre nuove. Per mezzo di loro

si esportano altre istituzioni ecclesiastiche: i vescovi, i consigli, gli ospedali e le confraternite<sup>18</sup>.

In più, va aggiunto che gli Stati iberici si definiscono cattolici, senza però contraddire l'essenza teorica della Chiesa, dichiarando di servire quest'ultima per ottenere i suoi favori, ma politicamente la Chiesa cattolica deteneva il potere, in modo di non essere l'origine di dissidenza contro le decisioni della vita politica. Così, in quel periodo, al Portogallo viene riconosciuta l'espansione nel Nord Africa, confermata di fronte a tutta la cristianità europea e soprattutto su quella spagnola<sup>19</sup>. La Spagna otterrà soltanto nel 1486 una bolla a suo favore *Provisionis nostrae* del 15 maggio, e la *Dum ad illam* del 4 agosto, con questa lo Stato spagnolo ottiene anche il patronato sulle isole Canarie e Granada, da tempo occupate dagli arabi. Pertanto, si trattava di una "guerra santa" contro l'Islam e, come scrive Dussel, anche contro gli innocenti indigeni delle Canarie; va detto che su questa stessa linea, si sarebbero trovati anche gli indigeni americani. Gli spagnoli vengono poi rassicurati dalle mire espansionistiche dei portoghesi, limando certe asprezze con la Chiesa, e riescono a collaborare insieme, ottenendo il loro supporto.

Quando avviene la scoperta dell'America, sorge un problema per la Spagna: qual è il titolo sui possedimenti delle terre scoperte da Colombo e quelle da scoprire? Pertanto, per rispondere a questo interrogativo, gli spagnoli chiedono aiuto al Papa, e per non essere battuti dai portoghesi, ottenendo così i permessi. Considerato che, nel 1492, gli spagnoli riescono a liberare Granada, arrivando alla fine delle "crociate", Alessandro VI concede ai Re cattolici le nuove terre scoperte da Cristoforo Colombo con le bolle *Inter coetera* nel 1493 e *Eximiae devotionis*, che contengono lo stesso principio: "Si concedono gli abitanti scoperti e le terre con il fine di renderli partecipi come membri della Chiesa"<sup>20</sup>. Va specificato che la bolla *Inter coetera* poneva le basi del diritto castigliano sulle Indie, ma anche l'atteggiamento ufficiale verso gli abitanti del continente. Il testo, quindi, parla dell'esaltazione della fede cattolica e dell'espansione del Cristianesimo. I successi ottenuti, come la riconquista di Granada, venivano tutti celebrati e, anche in questo caso, Cristoforo Colombo viene celebrato giustamente nella sua prima impresa<sup>21</sup>. Vennero

---

<sup>18</sup> Dino León Fernández, *Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI y XVII*, Lima, 2008, Pp. 77-85.

<sup>19</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 242.

<sup>20</sup> Ibid. p. 244.

<sup>21</sup> Giuseppe Bellini, *Alessandro VI e la prima acculturazione americana*, op Cit, Consultato 12/04/2021.

ascoltati i suoi racconti sulle popolazioni e sulla terra che ha visto, lui stesso definisce gli abitanti di quei luoghi lontani come “indigeni nudi e buoni”, quindi ben disposti a ricevere l’istruzione cattolica, inoltre, si fa anche allusione alle ricchezze che Cristoforo trovò in queste terre. In seguito alle difficoltà che si riscontrarono con i lusitani, i Re cattolici ottengono la seconda bolla *Eximiae devotionis*, nella quale si comunica in modo chiaro le concessioni alla Castiglia, i privilegi, le grazie, le libertà e l’immunità.

La chiesa nel primo periodo della dominazione spagnola dell’America, ha spesso un ruolo contraddittorio, a sé, inoltre riflette un doppio valore culturale presente nella popolazione spagnola: gli abitanti dell’America sono degli esseri innocenti e pieni di bontà oppure erano figli del diavolo con delle caratteristiche più aberranti? a lungo si va avanti con queste due interpretazioni e spesso i frati prendono delle posizioni intermedie giustificando l’invasione spagnola e l’evangelizzazione con la scusa di essere una cultura superiore e di ottenere dei benefici facendo parte della nuova religione<sup>22</sup>. Questa intrecciata e complessa dinamica culturale, rende a volte i religiosi complici dello sterminio degli indigeni e altre volte li fa vedere come i difensori degli indigeni. Il binomio stato-chiesa si consolidò gradualmente durante gli anni della colonia. Lo stato desiderava stendere il suo dominio e controllare le sproporzionate pretese degli iniziali conquistatori, invece la chiesa accumulava diversi dubbi, più o meno rilevanti, sulla moralità del loro comportamento. Nonostante ci sia questo stretto rapporto tra funzionari dello stato e della chiesa, non venne mai fatta la distinzione tra cristiani europei e gli indigeni che avevano adottato la religione dei conquistatori. Alberto Cuevas, infatti afferma, che questi non si fusero mai, neppure sul piano civile. resta di fatto, la missione che svolgono gli ecclesiastici regolari dipende da questa distinzione; infatti, nei primi tempi sono i regolari a dominare la chiesa nelle Americhe, malgrado gli indigeni già da tempo sono considerati cristiani, sono considerati ancora dei neofiti o semplicemente “persone prive di ragione” fatto che non permette una piena identificazione autoctona e potere ecclesiastico e civile (Gruzinski, 1985). Dopo cento anni di dominio spagnolo le radici etniche ispaniche del cristianesimo rimangono quasi identiche, anche dopo l’arduo lavoro svolto dai componenti del clero secolare.

## 2.1 Cattolicesimo medievale e la dottrina cattolica

---

<sup>22</sup> Alberto Cuevas, *America Latina*, Roma, 1993. p. 63, 64.

La situazione cattolica spagnola è molto distante da quella cristiana; in generale il cattolicesimo europeo è molto distante dalle radici del cristianesimo antico. Il suo intervento negli affari temporali e la corruzione dei suoi componenti fanno sì che nel secolo XIII sorgano dei vasti gruppi, ordini, congregazioni e chiese dissidenti. Due di queste, i catari e i valdesi, vengono accusate di eresia, provocando la instaurazione del Santo Offizio nel 1231; questo ente doveva portare avanti una campagna antiereticale, ordinata da Roma. Parallelamente la Spagna è assediata da ebrei e musulmani, per i quali Alfonso X programma una persecuzione, sequestro di beni e riduzione della dignità senza poter ricoprire incarichi pubblici. Nel 1478 il papa Sixto IV autorizzò formalmente la inquisizione spagnola, nella quale il rappresentante più abominevole fu il frate Tomás de Torquemada, l'inquisitore generale per la Castiglia, Aragona, Catalogna e Valencia<sup>23</sup>.

Se è vero che questo programma non si estende nelle Americhe e che la sua competenza rispetto alla rimozione dell'idolatria resta incerta o comunque fallisce, è vero dall'altro canto che il clero spagnolo, che andò nelle terre scoperte da Colombo, era impregnato fortemente di questo fanatismo dogmatico inusuale e soffriva di una sorta di cecità in relazione a un numero elevato di dogmi e rituali "pagani", che nel corso di molti secoli venne assimilato da ogni religione che trovava lungo il cammino<sup>24</sup>.

Per portare avanti il processo di evangelizzazione lo stato spagnolo crea in ogni *riduzione*<sup>25</sup>, una dottrina, come istituzione paternalista e religiosa, la quale, oltre a lottare per la rimozione dell'idolatria e per l'imposizione del cristianesimo, si sforza di debilitare il senso di indipendenza e responsabilità dell'indigeno, trascinandolo a una condizione di mendicante, e imprimendogli una certa attitudine al conformismo, presentato come una pratica secondo principi religiosi.

La cosmovisione cattolica, tradotta attraverso il catechismo, interpreta la vita secondo i termini designati da dio. Prima di tutto si deve sapere che c'è un dio, unico, creatore dell'universo, che ha un figlio che viene sulla terra, reincarnato uomo, per salvare gli uomini dal peccato originale<sup>26</sup>. Il compimento dei disegni divini porta alla salvezza e dà accesso al paradiso, mentre la loro mancanza o il rifiuto della dottrina cattolica

---

<sup>23</sup> Hugo E. Delgado Sumar, *Ideologia andina: El pagapu en Ayacucho*, Ayacucho, 1984, p. 33.

<sup>24</sup> Ibid. p. 35.

<sup>25</sup> *Riduzioni: reducciones*. Sarebbero villaggi che di solito erano noti come *reducciones*, che implica l'idea di "ridurre" gli indigeni in un unico centro, di concentrarli in modo che potessero essere convenientemente addestrati, utilizzati e protetti.

<sup>26</sup> Hugo E. Delgado Sumar, *Ideologia andina: El pagapu en Ayacucho*, Ayacucho, op Cit, p. 37.

comportano una condanna durissima alla sofferenza eterna tra le fiamme dell'inferno. L'accesso alla benevolenza di dio si può avere attraverso i santi e la vergine.

## 2.2 I benefici del rapporto Stato-Chiesa

Naturalmente dall'incontro di queste civiltà, gestiti in questo caso totalmente dalla cultura dominante, quella spagnola, derivano anche delle prospettive positive, soprattutto per l'impero spagnolo. Ma anche la nuova cultura piano piano assume una nuova dimensione, grazie agli apporti culturali che trasmettono e che si impiantano anche dal punto di vista architettonico.

Molte competenze dello stato vengono delegate alla chiesa, per questo motivo in America Latina molte istituzioni di estrema importanza come le scuole, ospedali ed enti di carità vengono fondate dalla chiesa. L'evangelizzazione, riscontrando dei forti problemi linguistici, si vede nella necessità di produrre grammatiche e dizionari delle lingue indigene<sup>27</sup>.

Già dopo i primi anni della conquista, lo scambio culturale si iniziò a sviluppare anche se molto lentamente. Cristoforo Colombo nel suo secondo viaggio commissionò al frate Ramón Pané di studiare la lingua, la cultura e la religione del posto. I principali diffusori della cultura furono gli ordini religiosi, già a partire dalle Antille, attraverso le istituzioni educative che si elargiva attraverso i loro conventi, che non solo comprendeva il catechismo ma anche altre materie, come le arti e i mestieri, successivamente sarebbero arrivati anche le istituzioni per avere un'educazione superiore o universitaria.

In quanto riguarda i primi centri culturali nel Messico, risalgono al periodo del frate Pedro de Gand (parente di Carlo V), 1523, dove nei conventi si aprono scuole per le diverse classi sociali, per i membri della nobiltà indigena, per le persone adulte e anche per quelle meno abbienti; si instaura anche una scuola professionale per imparare il disegno, la pittura e la scultura. La prima istituzione di alta cultura fu il collegio di San Francisco, retto dallo stesso Pedro de Gand, dove si insegnavano oltre la dottrina, la musica e le materie umanistiche. Ci sono altre iniziative che si sviluppano molto regolarmente, dove molti religiosi si dedicano allo studio delle nuove civiltà che stavano conoscendo, si

---

<sup>27</sup> Alberto Cuevas, America Latina, Op. Cit, p. 65.

interessano allo studio delle diverse lingue indigene, la storia del posto, come è il caso dello straordinario studioso francescano Bernardino de Sahagún, autore del libro *Historia general de las cosas de Nueva España*, e lo stesso vescovo Diego di Landa.

Dal punto di vista educativo, i francescani furono il gruppo ad avere un ruolo determinante. Nel loro lavoro viene inclusa l'educazione alle bambine nobili, che attraverso i conventi come Tezcoco e Tlaxcala, ricevono un'educazione speciale. Per questo fine hanno il supporto del vescovo Zumárraga e un gruppo di donne spagnole arrivate con questo preciso obiettivo: educare le ragazze della nobiltà indigena per i lavori della casa e la religione così sarebbero diventate ottime spose e madri cristiane. Santa Cruz de Tlatelolco fu senza dubbio uno dei migliori collegi, fu uno dei collegi francescani con più risultati positivi dal punto di vista educativo, collegio fondato nel 1536. L'obiettivo era quello di avere un'istituzione di educazione superiore per gli indigeni nobili supportata dal vescovo Zumárraga e dal viceré Mendoza, la loro finalità era quella di formare un gruppo dirigente istruito. Questi giovani che frequentavano questi collegi furono i più importanti collaboratori nell'ambito del lavoro evangelizzatore, senza il loro lavoro come delatore di idolatrie, interpreti, governanti, catechisti e artisti, i missionari non avrebbero ottenuto risultati importanti<sup>28</sup>.

Con finalità evangelizzatrici viene coltivato il teatro, il frate Motolinia fu anche un autore teatrale, le rappresentazioni si facevano all'aperto, come *La presa di Gerusalemme*, dove venivano rappresentati gli eserciti cristiani e quelli degli infedeli, cioè i turchi, un'altra rappresentazione la caduta dei nostri primi genitori, dramma nella quale viene ricostruita una sorta di paradiso terrestre. Inoltre, la cultura di queste nuove popolazioni si veniva arricchendo dalla poesia rinascimentale che arriva dall'Italia attraverso la Spagna, Gutierrez de Cetina fu uno degli esponenti dell'italianismo nella capitale azteca.

Sempre collegata all'ambito culturale, tutte le attività ecclesiastiche dovevano essere autofinanziate, così la chiesa divenne proprietaria di immobili e latifondi in tutte le colonie spagnole, sempre con il supporto dello stato per la riscossione delle imposte, della Decima, un'entrata importante per le attività economiche della chiesa. Le decime e le donazioni arricchiscono la chiesa facendola assumere funzioni bancarie e enti finanziatori per altri soggetti. La decima fu la fonte principale di guadagno dei vescovati mentre

---

<sup>28</sup> Fernando Armas Asín, *La invención del catolicismo en América, Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima, 2009, p. 49.

generalmente le terre erano appannaggio degli ordini religiosi. Questo sistema stato-chiesa in Latinoamerica funzionerà fino all'Ottocento<sup>29</sup>.

### 3. Le istruzioni per Colombo e la presa di potere

Il libro del professore universitario e storico spagnolo Francisco Morales Padron, *Teoria y leyes de la conquista*, ci racconta in modo dettagliato come Cristoforo Colombo ottiene le concessioni in merito alla sua partenza. Finite le ultime negoziazioni fra Colombo e i Re cattolici, nel gennaio del 1492, quello che ottiene il navigatore italiano sono le Capitolazioni di Santa Fe<sup>30</sup> e le varie istruzioni, ossia le norme che lo scopritore (anche detto colonizzatore o governatore) riceveva dalla corona spagnola, regolando il suo operato. Le prime istruzioni si creano in base all'esperienza di viaggio; quindi, si fa in funzione di una navigazione, delle scoperte, di un futuro governo, dell'evangelizzazione e del commercio, che poi con gli anni queste si andranno a modificare su alcuni aspetti<sup>31</sup>. Le istruzioni indicano come procedere con la navigazione, l'interesse per l'evangelizzazione e come comportarsi con gli indigeni, inoltre, nelle istruzioni si indica come questi verranno poi convertiti, ciò serve anche per regolarizzare il lavoro e la traduzione del *Requerimiento*<sup>32</sup>.

In quanto all'obiettivo evangelizzatore, gli indigeni devono essere trattati "con molto amore". L'estirpazione dell'idolatria si appunta già come una necessità, quando si raccomandava agli indigeni di non fare feste, cerimonie, andarsene in giro senza motivo, ma essi devono comunque lavorare e ricevere un salario adeguato<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Alberto Cuevas, *América Latina*, Op, Cit, p. 65.

<sup>30</sup> Le Capitolazioni di Santa Fe era un documento stipulato dai monarchi spagnoli a favore di Cristoforo Colombo, nel quale vengono concessi i titoli di Ammiraglio del mare, Viceré o Governatore di tutti i territori scoperti durante il viaggio, così come la decima parte di tutte le ricchezze che avrebbe trovato nei luoghi conquistati. Documento stipulato il 17 aprile del 1492, nella città di Santa Fe (Granada). Cf. in Francisco Morales Padron, *Teoria y Leyes de la Conquista*, Madrid, Ediciones Cultura Hispanica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, p. 49.

<sup>31</sup> Ibid. p. 59

<sup>32</sup> *Requerimiento* è un testo scritto dal giurista Juan López Palacios Rubios en 1512, testo che fu usato durante la conquista dell'America, testo che doveva essere letto a voce alta dagli spagnoli agli indigeni, chiedendo di sottomettersi agli spagnoli e ai suoi inviati; richiesta che era argomentata appellandosi al diritto divino, che secondo il cattolicesimo, si rendeva ufficiale la consegna delle terre americane alla monarchia spagnola da parte del papato.

<sup>33</sup> Francisco Morales Padron, *Teoria y Leyes de la Conquista*, op Cit, p. 63.

In seguito al suo primo sbarco del 12 ottobre 1492, Cristoforo Colombo fa una cerimonia simbolica, giuridica, corrente, senza avere ancora delle istruzioni precise<sup>34</sup>, è infatti la prima cosa che l'esploratore fa al suo arrivo a Guanahani, ossia sull'isola delle Bahamas, San Salvador<sup>35</sup>. Colombo si impossessa di queste terre perché le considera "*Res nullius*" cioè che non appartengono a nessuno; quindi, il navigatore italiano le guadagna e le incorpora al regno dei Re cattolici di Spagna. Lo storico spagnolo Morales Padron ci ricorda di tenere presente l'intima relazione che c'è fra le bolle papali di Alessandro VI e la rivalità lusitana, conviene metter in chiaro che queste non hanno niente a che fare con l'America, visto che nel 1493 questa realtà si disconosce.

Va ben specificato che le bolle papali responsabilizzano la Spagna, commissionando per l'evangelizzazione del nuovo mondo. Lo Stato spagnolo pensava, e continuerà a pensare per molti anni, che il Papa aveva donato queste terre per la conversione degli indigeni. C'è il dubbio se era stato donato o semplicemente commissionato, per Ferdinando II d'Aragona, detto il cattolico, nel 1512, la bolla papale aveva donato queste terre. Ma la situazione si complicava sempre di più, a radice di queste bolle dubbie, si erano messi in discussione gli abusi da parte dei coloni, cosa rendeva possibile in fondo questi abusi? Il sistema di conquista che si stava portando avanti era sbagliato, visto che si stavano equiparando gli indigeni idolatri del nuovo mondo con i turchi e i mori infedeli, va aggiunto che la colonizzazione si stava realizzando, quindi, in modo violento<sup>36</sup>.

È bene sottolineare che tutte queste problematiche porteranno alla nascita di un ulteriore documento formale: il *Requerimiento*. Con questo particolare documento che sottolinea la validità della donazione del Papa, le intenzioni della Spagna venivano giustificate e concesse, mentre gli indigeni dovevano accettare la nuova sovranità che si appoggiava nel potere spirituale e temporale del Papa. In questo *Requirimiento* del 1514, si parla infatti della sottomissione e conversione degli indigeni, ma soprattutto si giustificavano la guerra e la presenza spagnola in quei territori.

Ci sono due elementi fondamentali che si osservano in questo documento: uno religioso e uno politico. Si iniziava a sostenere la creazione del mondo e dell'uomo da parte di un

---

<sup>34</sup> Bisogna precisare che le prime istruzioni, Colombo le ottenne in seguito al suo primo viaggio. Nella relazione di Francisco Morales Padron che fa nel suo libro, *Teoria y Leyes de la conquista*, la prima redazione delle istruzioni risalgono al 29 maggio del 1493, per il secondo viaggio di Colombo.

<sup>35</sup> Francisco Morales Padron, *Teoria y Leyes de la Conquista*, op Cit, p. 133.

<sup>36</sup> Ibid. p. 332



Dio creatore, così come il carattere istituzionale della Chiesa e il carattere di potere temporale, universale e spirituale del Papa (*Dominus Orbi*)<sup>37</sup>. In virtù di questo potere, il Papa concede le Indie ai sovrani spagnoli, ai quali bisogna obbedire e, allo stesso tempo, bisogna riconoscere la Chiesa cattolica “per signora e superiora dell’universo”. Se non si fossero accettati queste due condizioni “con amore e carità”, vi sarebbe stato una minaccia di guerra, la schiavitù e la perdita dei propri beni.

Morales Padron indica che l’uso di questo documento generò delle difficoltà, prima di tutto questo attestato in lingua spagnola non veniva tradotto agli indigeni, le istruzioni venivano lette in circostanze inadeguate (quando essi scappavano per paura dei colonizzatori) o perché gli indigeni rifiutavano queste regole o, ancora, venivano lette dopo essere stati attaccati violentemente. Fernandez de Enciso (conquistatore e geografo spagnolo), Fernandez de Oviedo e Antonio de Herrera (cronisti spagnoli) lasciano prove di queste difficoltà, alle quali si aggiungono anche delle critiche. Essi non accettavano la validità di questo documento e sostengono che gli indigeni avevano personalità giuridica. Il vescovo spagnolo Las Casas, per esempio, andava su tutte le furie e impugnava tutto il resto, definendolo: “*ingiusto, empio, scandaloso, irrazionale e assurdo, infamante per la fede e la religione cristiana*”<sup>38</sup>.

Mentre le discussioni continuavano, il documento si mantiene vigente con il governatore spagnolo Pedrarias Davila, e si sa che esso viene usato anche da altri conquistatori come Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Francisco Pizarro, Alvar Núñez Cabeza de Vaca; questo documento, quindi, venne usato su tutto il territorio americano. Dal 1526, le spedizioni sono state obbligate a essere trasmesse con l’aiuto di interpreti fino al 1542, ossia fino alle nuove leggi “*Leyes Nuevas*”<sup>39</sup>. In tal modo, gli ecclesiastici, insieme all’esercito, fanno sapere agli indigeni che il principale proposito è quello di insegnare loro delle buone abitudini e la fede cristiana. Pertanto, si può affermare che le idee del *Requerimiento* falliscono, ma non scompaiono completamente.

---

<sup>37</sup> Ibid. p. 334

<sup>38</sup> Ibid. pp. 335-336

<sup>39</sup> Ibid. p. 335.

#### 4. Le preoccupazioni di Colombo

Nei discorsi narrativi della conquista presenti nel libro *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, l'autrice Beatriz Pastor analizza una serie di personaggi relativi appunto alla conquista, cercando di approfondire gli obiettivi culturali in quanto discorso narrativo del mito, della fiction e del fallimento dei conquistatori. Nella rappresentazione di Cristoforo Colombo, emergono degli elementi da tenere in considerazione. L'immagine che spicca dell'esploratore italiano, principalmente, è quella del lettore di Marco Polo, mercante e ambasciatore italiano, che è alla ricerca, in queste nuove terre scoperte, di un immaginario asiatico funzionale per la presa di possesso del suolo americano. In quanto alla sua missione evangelizzatrice, anche Beatriz Pastor afferma: "*Colombo era, al momento di individuare il nuovo mondo, il grande navigante del mare tenebroso. Però era anche il profeta, predicatore invano per quasi vent'anni della viabilità della ruta occidentale verso le ricchezze dell'Asia; e scelto da Dio [...] che credeva essergli riservata da sempre dalla Provvidenza*"<sup>40</sup>. Anche se lo sviluppo interno della sua ideologia colombina, parzialmente, si perde di vista.

Un'immagine simile viene offerta anche dal saggista bulgaro, Tzvetan Todorov, egli afferma che la convinzione di Colombo giri intorno a tre sfere importanti: uno legato all'osservazione della natura; un altro divino legato all'espansione della fede e una sfera più umana come godimento delle ricchezze. Infatti, una volta arrivato nelle nuove terre, il navigatore italiano è particolarmente attento a tutto ciò che vede e trova, ai fenomeni naturali, agli animali, alle diverse varietà di piante. Egli è concentrato alla ricerca di cose specifiche come la presenza di pappagalli, uomini neri, se il clima è caldo e solo per ultimo considera anche la presenza degli indigeni come parte del paesaggio. Ciò che Colombo sente dire, o vede con i propri occhi, non è altro che la conferma di quello che ha letto nei libri di Marco Polo e Pierre D'Aylli, teologo francese. Inoltre, Todorov precisa che la comunicazione con gli altri non interessava a Colombo, egli non era attratto, in particolar modo, dalla lingua parlata dagli indigeni. Solo in un secondo momento, il navigatore italiano ammette che queste popolazioni abbiano una loro lingua, ma egli non accetta che questa sia diversa e, alla fine, il prodotto di tutto questo sarà la totale incomprensione tra spagnoli e indigeni. Inoltre, l'atteggiamento di Colombo nei confronti

---

<sup>40</sup> Beatriz Pastor, *Discursos Narrativos de la Conquista: mitificación y emergencia*, Ediciones del Norte, 1988.

degli indigeni, inizialmente, è positivo, egli pensa che anche loro siano degli esseri umani con gli stessi diritti, sono uguali agli europei; da una parte, Colombo ammette quindi che gli indigeni siano come gli spagnoli. Va sottolineato che, inizialmente, il processo di evangelizzazione sembra astratto, ma quando l'esploratore italiano inizia a conoscere quelle popolazioni il progetto si concretizza. Difatti, dopo aver preso possesso delle terre nuove, egli dichiara formalmente che: *“tutte queste genti si sarebbero convertiti alla santa fede con amore e non con la forza. (12.10.1492)”*<sup>41</sup>

Durante la seconda spedizione di Colombo, i religiosi che lo accompagnavano iniziarono a convertire gli indios, ma non tutti si piegano e adottano le immagini sante. Anzi, va specificato che, appena usciti dai luoghi di culto, gli indigeni gettavano le immagini sacre a terra, le coprivano con della terra, ci defecavano sopra; vedendo tutto questo, il fratello di Cristoforo Colombo, Bartolomé, li castiga (alcuni indigeni, infatti, vennero bruciati vivi).

È chiaro che l'espansione cristiana è legata fortemente alla conquista materiale (sono necessari molti soldi per portare avanti il progetto delle crociate). È proprio qui che si apre un primo fallo in un programma che implicava l'equipollenza della conquista materiale e l'espansione spirituale. Colombo parla di questi due fatti come se fossero in perfetto equilibrio: gli spagnoli diffondono, in quelle nuove terre, la religione cattolica e, in cambio, prendono l'oro, e se le popolazioni indigene non vogliono dare agli europei le loro ricchezze, allora bisognerà sottometterli con la forza. Come afferma il saggista bulgaro Todorov, Colombo entra, senza rendersene conto, in una contraddizione tra le due azioni o, almeno, manca la continuità tra quello divino e quello umano, e Todorov si domanda se ciò fa parte del progetto evangelizzatore.

Pertanto, si può affermare che Colombo sia partito con un impegno molto importante: portare il Vangelo nelle terre nuove. Ma in realtà l'atteggiamento di Colombo, nelle isole antillane, è molto lontano da qualsiasi impegno evangelizzatore; infatti, nella lettera inviata al Papa Alessandro VI, nel 1502, egli parla del suo obiettivo principale, ossia quello di portare il Vangelo in tutto il mondo, ma dimostra anche la sua preoccupazione per le ricchezze che si aspettava di trovare<sup>42</sup>. Ora sappiamo che quelle zone non erano molto ricche, l'esploratore italiano invece era talmente preoccupato che prega

---

<sup>41</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, op Cit.

<sup>42</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, op Cit.

religiosamente di trovare l'oro (come testimonia una lettera del 23.12.1492), ma in realtà l'oro interessava a Colombo fino a un certo punto; queste ricchezze sarebbero una ricompensa per quelli che hanno creduto nella sua spedizione: i Re cattolici di Spagna, i soldati che hanno deciso di partire insieme a lui, altri mercanti, e così via.

In realtà, afferma ancora il saggista bulgaro, Todorov, il progetto di Cristoforo Colombo era come quello delle crociate (in quel caso, la liberazione di Gerusalemme). Il principio delle crociate, in questo caso, era fondamentalmente l'approvazione della forza e la guerra, per ragioni di tipo religioso. Colombo, nelle sue lettere, sosteneva che tutto l'oro che si sarebbe trovato nelle Indie sarebbe servito per pagare il costo di queste spedizioni. Infatti, anche il vescovo spagnolo Las Casas lascia un'immagine di Colombo come un personaggio ossessionato con le crociate nel contesto di una religiosità profonda<sup>43</sup>. Chiaramente, questa riconquista si appoggiava all'ideale medievale del cavaliere spagnolo: il piacere per la guerra contro gli arabi, la scoperta di qualcosa di sconosciuto fino ad ora, la consapevolezza del valore individuale che, insieme alla fede, sono le vere motivazioni che spingono a intraprendere il viaggio verso le Indie.

Sembra che l'impegno evangelizzatore non preoccupi più di tanto i primi colonizzatori, dato che, in parte, esso è giustificato dalla presenza infima di religiosi. Dall'altro canto, le stragi di Colombo e dei suoi uomini, del ribelle Roldan, la strage di Ovando, l'impiccagione e il rogo a 84 *caciques* e della regina Anacaona, non testimoniano di certo una buona condotta da seguire. Anche in Dussel sorge una questione sospettosa: “È possibile evangelizzare, all'interno di un modello cristiano, ma in un contesto di prassi violenta di conquista, di pura dominazione sull'altro?”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p.



## Capitolo 3

### Il lavoro dei missionari in Sudamerica

---

#### 1. I primi missionari in Centro America e Messico

Il filosofo argentino Enrique Dussel nel suo libro *Historia general de la iglesia en América Latina*, 1983, offre un quadro molto dettagliato e completo sull'espansione dei primi missionari in Latinoamerica. Egli afferma che l'evangelizzazione cominciò con l'arrivo dell'esploratore italiano Cristoforo Colombo, il 12 ottobre del 1492, quando sbarcò a Guanahani, portava con sé elementi evangelizzatori come la croce. Tuttavia, lo scopritore italiano non era preparato a un'azione missionaria, anche se ciò era incluso tra i suoi progetti<sup>45</sup>. Si potrebbe considerare un'evangelizzazione esplicita quando Colombo sbarcò su l'isola Hispaniola (La Española), una delle maggiori isole delle Antille), il 27 novembre del 1493 con il Fray Bernardo Boyl, scelto dai re cattolici e confermato dalla curia romana, il quale presto si sarebbe scontrato con Colombo. Insieme a lui, ci sono anche un geronimo, Román Pané, catalano, che sbarcò nell'Isabela (Repubblica Dominicana) il 2 gennaio del 1493, un mercedario, Juan Infante e tre francescani, Rodrigo Pérez, Juan Deleudeule e Juan Tisim O cosin, che danno inizio all'evangelizzazione degli indigeni<sup>46</sup>.

Nel sec. XVI i francescani, domenicani e agostini erano i personaggi ideali per portare avanti l'evangelizzazione giacche avevano le caratteristiche idonee per portare avanti il progetto. Gli evangelizzatori erano uomini convinti della loro vocazione, con una solida formazione teologica e filosofica e soprattutto con una stima alta per i suoi voti di povertà, di castità e di ubbidienza. Nella loro vita e nel ruolo che svolgevano cercavano sempre quel ritorno a quell'ideale evangelico cristiano, attraverso l'imitazione di Cristo e i suoi apostoli<sup>47</sup>.

Pertanto, si può affermare che geronimi e francescani furono i primi missionari che arrivarono in America. Román Pané, per esempio, fu un buon primo esempio di evangelizzatore. Assimilò le tradizioni dei Taini, la loro lingua, conosceva le loro

---

<sup>45</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 291.

<sup>46</sup> Ibid. p. 303.

<sup>47</sup> Fernando Armas Asín, *La invención del catolicismo en América, Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, op Cit, p. 46.

tradizioni religiose e visse stabilmente con loro, ma il suo esempio non avrà un risultato positivo a causa dell'estinzione indigena (maltrattamenti ed epidemie). Dussel afferma che nella zona del Caribe nei primi 7 anni, dal 1492 al 1500, i missionari non avevano un piano ben definito e organizzato, infatti, né gli ordini religiosi, né la monarchia avevano un piano chiaro su come evangelizzare le nuove terre. Il filosofo argentino conclude riferendoci che in quel periodo è tutto frutto dell'improvvisazione<sup>48</sup>. Solo nel 1500, i francescani inviano una missione formale, facendo arrivare sempre più religiosi, creando così, nel 1505, le missioni delle Indie occidentali. Nel 1511, arrivano poi i missionari domenicani come Fray Domingo de Mendoza e, con l'arrivo dei domenicani, le missioni acquistano qualità; va aggiunto che, nel processo di conquista del Caribe, ha inizio una missione con funzione profetica ed evangelizzatrice, infatti, è con loro che si parla di teologia della liberazione<sup>49</sup>.

La conclusione di Dussel viene confermata anche da Pedro Borges per il *Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española*, nei suoi studi afferma che inizialmente non si hanno metodi precisi giacché una missione di questo tipo non si era mai abordata prima<sup>50</sup>. Nel 1538 si affidava soltanto alla provvidenza per ottenere un risultato positivo, pregando fervorosamente per riuscire a portare avanti la missione delle Indie.

Quindi nella ricerca di un primo metodo, i primi missionari delle Indie, cercarono di seguire, imitare i passi fatti dai missionari portoghesi d'oriente. Tuttavia, alcuni ordini già presenti o con una certa esperienza erano già alla ricerca di nuove tecniche. I missionari se ne accorgono di quello che sta succedendo nella Spagna con i mori, ricorrendo da un lato ai missionari mendicanti della Nueva Spagna. Tanto francescani, domenicani e agostiniani considerano la avidità del missionario uno ostacolo grande per ottenere la cristianizzazione dell'indio e per questo si opponevano alla consegna della dottrina al chierico<sup>51</sup>.

Per svolgere il loro lavoro, i missionari percorreranno il territorio con uno staff numeroso di indigeni (addetti al trasporto delle risorse, guide esperte locali, interpreti conoscitori

---

<sup>48</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 294.

<sup>49</sup> Ibid. p. 295.

<sup>50</sup> Borges Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de America*, Madrid, 1960, p. 27.

<sup>51</sup> Ibid.

delle lingue locali). I frati inizialmente si fermavano in ogni villaggio, si insegnava il vangelo e poi si battezzava. Ma presto avrebbero scoperto che questo tipo di *predicazione itinerante* non stava dando i suoi frutti<sup>52</sup>. Quando i frati andavano via, l'insegnamento del cristianesimo finiva nel dimenticatoio e venivano reintegrati tutte le pratiche dei riti antichi.

Oltre alla difficoltà a trovare un metodo evangelizzatore, contemporaneamente emerge un altro fattore che impedirà il decollo del processo evangelizzatore. Già in questo periodo, i domenicani avevano compreso la triste realtà, la vita crudele che questo popolo indigeno viveva. I domenicani, come gruppo evangelizzatore, decidono di assumersi delle responsabilità: il 21 dicembre del 1511, prendendo la parola, il predicatore Antón de Montesinos iniziò un discorso molto forte, quel giorno si denunciò l'oppressione del povero<sup>53</sup>:

*“Ditemi: con che diritto e in base a quale giustizia tenere questi indios in una così terribile schiavitù? In nome di quale autorità avete scatenato tante detestabili guerre contro questi popoli, che vivevano pacificamente nella loro terra? (...) Con che diritto li avete oppressi e indeboliti, senza dar loro la dovuta assistenza, sofferenti come sono di tante malattie causate dall'eccesso di fatiche a cui li sottoponete, sino a farli morire. La verità è che voi li state massacrando per ottenere da loro ogni giorno sempre più oro. (...) Questi non sono forse uomini!?”*<sup>54</sup>

Una predica molto importante; l'eco fu così forte che arrivò persino in Spagna, dove delegati, come Pedro de Córdoba, presentarono le loro motivazioni di fronte al re cattolico Ferdinando. E fu proprio lì che venne fuori il grande protagonista della Chiesa del Caribe: Bartolomé de Las Casas, un giovane sacerdote spagnolo che era venuto dalla Spagna insieme ai conquistatori con le stesse aspettative e obiettivi. Lui stesso disse, quella prima volta che arrivò a Santo Domingo nel 1502, che prima di scendere a terra si sentì dire da altri spagnoli che le notizie erano buone, che erano arrivate nel momento giusto e che erano terre piene d'oro. Anche lui come gli altri era un “*encomendero*” e possedeva indios per farli lavorare nelle sue terre. Ma il messaggio di Montesinos fece breccia nel suo cuore

---

<sup>52</sup> Armas Asín Fernando, *La invención del catolicismo en América, Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, op Cit, p. 47.

<sup>53</sup> Hubert Herring, *Storia dell'America Latina*, Milano, 1971, p. 238.

<sup>54</sup> Ibid.



e gli cambiò la vita, si fece domenicano e diventò uno dei difensori e protettori della dignità e dei diritti degli indigeni.

Su altri versanti, troviamo l'esplorazione del Porto Rico. Dal 1509 venne esplorata da Ponce de León, anche qui gli indigeni diminuiscono velocemente, infatti, dal 1521 al 1551 essi verranno sostituiti da schiavi africani.

Nel 1511, Diego Velásquez partì per Cuba, partono anche Hernán Cortés, Pedro Alvarado, Bernal Díaz del Castillo e altri trecento uomini. Nel 1514, tra altri mille coloni, arrivano Pedrarias, Almagro e il chierico Fratello Luque che, partendo da Panama, avrebbero conquistato il Perù.

Va affermato che l'inizio di questo processo è molto duro, vi sono la fame, le varie ingiustizie, inoltre, lo stesso vescovo francescano permetterà che gli indigeni della sua zona siano venduti come schiavi nella Hispaniola. Solo nel 1566, con l'arrivo dei gesuiti, si vive un momento epico missionario, destinato comunque a fallire poiché essi lasceranno la Florida, nel 1572, per andare alle Havana<sup>55</sup>.

Questa prima fase molto caotica non ottiene quindi risultati positivi. Va sottolineato che la scomparsa degli indigeni, l'improvvisazione degli ordini religiosi e l'inefficacia dei metodi missionari, la pluralità di lingue, le contraddizioni e le confusioni tra i popoli dell'America rende impossibile il lavoro dei vari missionari. Il fatto più grave da segnalare è che l'evangelizzazione si fa spazio attraverso la dominazione, le armi e, contemporaneamente, con l'organizzazione nel sistema di sfruttamento economico, attraverso l'encomienda<sup>56</sup>. Dussel conclude il suo pensiero affermando: *“Il vangelo aveva troppi segnali contro per potersi insediare profondamente nella coscienza degli indigeni delle Antille”*<sup>57</sup>.

### 1.1 Le prime esperienze riformatrici dei gerolami (1516-1518)

Sin da subito, appaiono quindi chiaramente i primi problemi della conquista. Francisco Morales Padron segnala, infatti, alcune di queste problematiche, cominciando dai dubbi

---

<sup>55</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 306.

<sup>56</sup> Ibid. p. 308.

<sup>57</sup> Ibid. Traduzione mia.

se gli indigeni fossero schiavi per natura o erano stati allevati per essere liberi, se erano capaci di ricevere e assimilare la civilizzazione europea, qual era il grado di istruzione religiosa che dovevano ricevere prima del battesimo e, se dopo la conversione, essi dovevano pagare il *diezmo* (la decima)<sup>58</sup>. Per queste ragioni, si sviluppa un dibattito molto profondo, per alcuni gli indigeni erano dei selvaggi, come dei cani sporchi, invece, per altri l'indigeno era delicato, virtuoso, pacifico, sottomesso, oppure si trattava di un uomo vizioso, ladro, bugiardo, libidinoso e idolatra. In seguito a queste controversie, nascono Le Leggi di Burgos<sup>59</sup>, ma i problemi non si erano risolti, comprendere la vera identità degli indigeni era infatti un problema, così come i metodi di colonizzazione e i diritti della Spagna sulle Indie. Non va dimenticato che l'esperimento che i padri gerolami decidono di portare avanti aveva l'obiettivo di indagare, appunto, se gli indigeni potessero convivere con gli spagnoli.

Nel 1511 avviene la conversione di Bartolomé de Las Casas, che fino a quella data era solo un colonizzatore in più. Divenendo poi sacerdote, Las Casas illustra a Fray Pedro de Cordoba il suo progetto: andare in Spagna per parlare delle problematiche indigene, cercando delle soluzioni. Autorizzato a partire nel settembre del 1515, Las Casas nel suo incontro avvenuto a Madrid con il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, Palacios Rubios (Giurista spagnolo) e l'ambasciatore Adriano di Utrecht, futuro papa, sosteneva di voler creare una commissione esterna per le Indie ed effettuare ulteriori indagini. Insieme ai francescani e ai domenicani, lì si decise anche di accogliere tre padri gerolami per integrare la commissione: Bernardino de Manzanedo, Luis de Figueroa e Alonso de Santo Domingo. In tal modo, nel dicembre del 1516, essi arrivano nell'isola Hispaniola con poteri e *istruzioni*<sup>60</sup>.

La prima cosa che dovettero fare i padri Girolami era incontrare tre o quattro esponenti della popolazione indigena per scambiarsi le loro impressioni, insieme ai francescani e domenicani con il ruolo di interpreti, per poi manifestare apertamente il loro obiettivo, mettendo in chiaro che essi non avrebbero tolto nulla alle popolazioni native. Ma va aggiunto che l'ambiente per portare avanti questo progetto non era favorevole, da un lato

---

<sup>58</sup> F. Morales Padron, *Teorias y Leyes de la conquista*, op Cit, p. 351.

<sup>59</sup> Il 27 di gennaio del 1512, a Burgos, Castiglia, si stilano una serie di ordinanze per regolare il trattamento dei popoli nativi del nuovo mondo.

<sup>60</sup> Queste istruzioni sono delle regole diverse che regolano la fondazione dei popoli, l'organizzazione sociale, il lavoro, il sistema educativo, la funzione degli amministratori, la proibizione di portare armi agli indigeni, ecc. Cfr: F. Morales Padron, *Teorias y Leyes de la conquista*.

c'era la rabbia, il rifiuto e la svogliatezza dei popoli, dall'altro vi era Bartolomé de Las Casas che era arrivato nello stesso momento, come protettore degli indigeni<sup>61</sup>.

I gerolami capirono subito che era necessario agire con diplomazia e informarono Cisneros che non avrebbero potuto fare una relazione sulle capacità degli indigeni, prima di tutto, infatti, bisognava portare avanti il progetto di inchiesta tra diversi testimoni<sup>62</sup>. Solo un domenicano e altri due indigeni risposero che le popolazioni di quel territorio erano capaci di vivere in libertà, invece, tutte le altre domande ebbero un esito negativo. I primi sostenevano che gli indigeni, dopo aver incontrato gli spagnoli, riuscivano a vivere tranquillamente e in modo pacifico, altri, invece, affermano che gli indigeni non volevano entrare in contatto con gli spagnoli, molti infatti scappavano verso i monti e si rifiutavano di lavorare. Inoltre, c'era chi riteneva che la libertà degli indigeni potesse diventare un'arma pericolosa, invece, davvero poche persone, come il domenicano e qualche altro colonizzatore, erano dell'idea che la libertà era importante per i popoli nativi giacché essi erano capaci di lavorare la terra e sopravvivere da soli. Va comunque specificato che l'opinione dominante era che gli indigeni non erano in grado di vivere in libertà, sarebbero poi tornati alle loro antiche abitudini e Francisco Morales Padron conferma quest'ottica.

Con l'incontro di queste due popolazioni e culture diverse, si può affermare che la disorganizzazione della vita indigena e il loro arretramento si erano accentuati. Va aggiunto che quando due popoli entrano in relazione, quello più primitivo di solito subisce una decadenza morale e fisica e quello più civilizzato impone la propria cultura e cerca di sfruttare i popoli conquistati. Gli spagnoli comprendono da subito tutto ciò, ricordano le esperienze già vissute con Colombo, ricordano l'esperienza di Ovando che concesse la libertà a due signori della guerra ispanizzati e dotati di indigeni e terre per farli vivere come spagnoli, ricordano l'esperienza della libertà concessa ai nativi dal 1508 al 1514; tutte esperienze che erano fallite, tutto quel tempo non era servito per lavorare la terra. Di conseguenza i gerolami decisero di negare la libertà agli indigeni, perché questi avevano dimostrato di non essere capaci di vivere liberamente. Essi venivano così gestiti da frati e vari amministratori, provocando la protesta dei domenicani, Las Casas prenderà poi le difese delle comunità indigene, cercando un modo per civilizzarli e creando progetti di colonizzazione pacifica, che in parte avranno risultati positivi come quelli ottenuti nella

---

<sup>61</sup> F. Morales Padron, *Teorias y Leyes de la conquista*, op Cit, p. 352.

<sup>62</sup> Ibid. p.353

Verapaz di Guatemala, ma a volte il progetto di incanalare la vita degli indigeni, seguendo le regole del governo spagnolo e della Chiesa, fallisce<sup>63</sup>.

Va specificato che questa prima parte dell'evangelizzazione si svolge tra il 1492 e 1519. Vi è poi un secondo ciclo che ha un risvolto molto importante per la storia della Chiesa in Latinoamerica, parte infatti da Cuba nel 1517, si sposterà poi sulle coste dello Yucatán, che sarà la porta d'accesso dell'impero azteco, che si svilupperà fra il 1525 e il 1546, toccando anche diversi fronti su tutto il territorio messicano<sup>64</sup>.

## 2. La religiosità di Hernán Cortés.

Hernán Cortés, il conquistatore del Messico, che con un piccolo gruppo di spagnoli e con un grande esercito di alleati indigeni, riuscì a sottomettere il grande impero di Montezuma. Nessun altro conquistatore ottenne tanto per il regno spagnolo, egli riuscì a cambiare il mondo degli indigeni con audacia, strategia e violenza, guadagnandosi l'ammirazione e l'odio di molti, ma dietro tutto ciò vi è un uomo dalle mille sfumature. Infatti, anche dal punto di vista religioso ha un comportamento particolare, un uomo valoroso e guerriero e, allo stesso tempo, anche un uomo pio e fervente cattolico<sup>65</sup>.

Nell'ideologia di Cortés, va affermato quindi che la guerra e la religione andavano di pari passo. Infatti, il trionfo finale sugli infedeli con la presa di Granada, nel 1492, e la scoperta dell'America, nello stesso anno, viene considerato come un fatto provvidenziale: Dio donava ai castigliani delle terre dall'altra parte del mondo, terre piene di ricchezze come premio per avere lottato contro il nemico della fede; tuttavia, questa donazione portava con sé l'obbligo di convertire le anime degli indigeni in cristiani. Va aggiunto che quest'attitudine si palesa sin da subito nel conquistatore Hernán Cortés, da quando egli incontra popoli nuovi, predica subito la fede con l'aiuto di un interprete, per poi togliere l'idolo indigeno e mettere al suo posto l'immagine della Vergine Maria o il crocefisso. La stessa attitudine si manifesta poi nel suo rapporto con i religiosi, infatti, i primi uomini della Chiesa che compaiono nella storia della conquista furono: il frate mercedario Bartolomé de Olmedo e il sacerdote secolare Juan Díaz, ambedue scelti da Cortés per la cura spirituale dei suoi uomini. Questi religiosi però non avevano la finalità di

---

<sup>63</sup> Ibid, p. 354.

<sup>64</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p.

<sup>65</sup> *Hernán Cortés, Un hombre entre dios y el diablo*, Tv Unam (youtube), visualizzato il 31/05/2021.

evangelizzare i popoli nativi, ma molte volte dovettero battezzare delle donne donate ai conquistatori, durante la loro traversia<sup>66</sup>.

È possibile affermare che nel febbraio del 1521, qualche mese prima della presa di *Tenochtitlan*, arrivano in Messico due francescani: Frate Pedro Melgarejo e Diego Altamirano; in più, sempre nello stesso anno, arriva anche un mercedario Juan de Varillas. Questi furono presenti durante la presa di *Tenochtitlan* e hanno avuto ruoli molto importanti come emissari o spie di Cortés. Nonostante ci fossero già dei mercedari e altri francescani tra i suoi uomini, Hernán Cortés, nel 1524 nella sua lettera di relazioni, sollecitava l'invio di francescani e domenicani per portare avanti l'impresa di evangelizzazione degli indigeni<sup>67</sup>. Al contrario il filosofo argentino Enrique Dussel indica che nel 1523 arrivarono dei frati dalle Flandes, terra di Carlo V, come il Frate Peter de Moore (o de Gante), Frate Johann de Auwera e Frate Johann Dekkers.

Un altro metodo che i missionari vogliono provare è l'esempio da seguire come lo fecero gli apostoli. Le analogie che i missionari della Nueva España stabiliscono fra le missioni nelle Indie e quella del tempo degli apostoli è da considerare come un modello a seguire, una volta deciso per questo modello, si preoccupano per realizzare quello che gli apostoli avevano portato avanti. Ma trovarne somiglianza non era abbastanza, bisognava che i missionari del XVI secolo potessero raggiungere l'obiettivo e cercare altre strade per procedere. Di questo modo i missionari tracciano delle regole da seguire, cercando di imitare il più possibile gli apostoli<sup>68</sup>. Nel 1524, infatti, arrivarono ben 12 religiosi provenienti dalla Castiglia, sotto il comando di Frate Martín de Valencia, tra di loro ci sarà anche la figura emergente di Toribio di Benavente o Motolinia che vedremo successivamente. Bernal Díaz del Castillo poi raccontò l'accoglienza che diede Cortés ai religiosi, nel giugno del 1524, e di come egli si inginocchiò davanti a loro e ordinò ai soldati indigeni di fare lo stesso<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Quando gli spagnoli ricevevano delle donne come regalo, loro sollecitano al frate Bartolomé di Olmedo e al sacerdote Juan Díaz di battezzarle, per loro infatti era meno peccaminoso copulare con una donna cristiana che con una pagana, paradosso che dimostra l'importanza della religione per questi uomini. Cf: A. Rubial García, Hernán Cortés y los religiosos, in *Arqueología Mexicana* núm. 127, pp. 26-36, Noticonquista, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxltli/1743/1742>. Visualizzato il 30/03/2021.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Borges Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de America*, op Cit, p. 35.

<sup>69</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p.

Uno dei metodi che sarà utile per instaurare la religione nuova, sarà quello dello studio delle diverse fasi dell'indigena: infatti i conquistatori nella parte messicana avevano l'incarico espresso di studiare la psicologia religiosa degli abitanti, per esempio, nelle istruzioni che Diego Velásquez dà a Hernán Cortés nel 1518, in queste c'è l'incarico di indagare per tutte le vie e per ogni mezzo la religione che praticavano gli indigeni, le loro pratiche, come erano organizzate, se c'era relazione fra la religione e altri temi collegati ad essa. Quindi i coloni dovevano sempre prestare attenzione sulle cose di questi, sulle loro capacità. Per quanto riguarda il Perù, Blas Valera afferma che le indagini da parte dei conquistatori in Perù si vedevano ostacolate dalla costante ricerca dell'oro, le lunghe guerre civili e se tante volte si interessavano per conoscerli era perché avevano capito che i luoghi di culto a *las huacas* contenevano delle ricchezze gelosamente custodite<sup>70</sup>.

## 2.1 Hernán Cortés e la sua intolleranza verso le religioni del Messico

Non bisogna dimenticare che Cortés è il prodotto ideologico della Spagna dei re cattolici. In quell'epoca si redige la capitolazione di Abdilehi in Al-Andalus del due gennaio del 1492 e l'espulsione degli ebrei nello stesso anno. Nella Spagna dei re cattolici regna una condotta di forte intolleranza verso gli ebrei e i musulmani, e questa attitudine si trasferirà posteriormente anche nelle Indie<sup>71</sup>.

Papa Sixto IV (1471-1484), nonostante i disaccordi con i re cattolici, nel 1478 rilasciava la bolla che istituzionalizzava la santa inquisizione in Castiglia per punire, torturare e bruciare conversi che praticavano l'eresia e l'apostasia ebraica. Questa ideologia cattolica istituzionalizzata arriva in America poco dopo con il viaggio di Cristoforo Colombo, dove emergeranno gli stessi atti crudeli applicati agli ebrei e ai musulmani. Questa intolleranza nelle Indie si solidifica negli anni successivi al *Requerimiento*, elargito da Juan López de Palacios Rubios nel 1514 (sollecitato da Ferdinando il cattolico); quindi tutti gli atti di infedeltà degli americani da ora in avanti saranno equiparati a quelli degli ebrei e dei

---

<sup>70</sup> Borges Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de America*, op Cit, p. 63.

<sup>71</sup> in Américo Castro, "la realidad histórica de España" (México: Editorial Porrúa, 1962, p. 226 dice: questi pregiudizi si plasmano in modo violento a partire delle persecuzioni del 1391. Corroborato anche da Antonio Domínguez Ortiz, "Los judeoconversos en España y América", Madrid, Ediciones Istmo, 1971, p. 15. Nel secolo XIV tutto diventa buio: la peste, la fame, la scissione, le lotte religiose e sociali colpiscono tutta l'Europa, le abitudini di fanno violente, i gesti più duri, la convivenza con altri gruppi sociali diventa più incrinata.

musulmani, con la differenza che quelli degli indigeni avranno delle sfumature diverse. Se gli indigeni si mostravano riluttanti alla dottrina di Gesù e a quella della Spagna cattolica, si concedeva il potere per forzare questi insegnamenti, altrimenti il rifiuto significava la morte. Come in Spagna si pretende di cancellare ogni atto di paganesimo e di prendere la fede cattolica come modello ideologico.

È per questo motivo che Cortés affronta le problematiche religiose indigene con una prospettiva molto simile a quella della Spagna. È talmente preso che nelle sue relazioni nell'indicare le strutture religiose degli indigeni egli attribuisce nomi di costruzioni musulmane. Come racconta nella sua relazione, poco dopo il suo ingresso in *Tenochtitlán* il conquistatore riconosce gli idoli nell'adoratorio del tempio maggiore, e chiama questa *mezquita*. Egli prende e distrugge ogni idolo, rimpiazzando con l'immagine della Vergine Maria o di altri santi. Cortés non tiene conto della bellezza strutturale o dell'organizzazione sociale di *Tenochtitlán*; tutte le opere d'arte vengono ridotte a "dipinti con cose di mostri". Qui il conquistatore mostra il suo disprezzo verso la cultura dei "barbari". È caratteristico in Cortés questo rituale della repressione degli idoli, e per portare avanti la sua impresa chiederà l'aiuto degli ecclesiastici.

All'interno di questo contesto di intolleranza, la rimozione dell'idolatria era l'opzione preferita dai francescani nelle nuove terre. Per loro questo principio era importante per l'evangelizzazione; principio però non coerente del tutto con quell'immagine di umanesimo cristiano che doveva caratterizzare l'ordine francescano. La mentalità dell'epoca era intollerante e i frati francescani non poterono sfuggire a questo fatto storico. L'evangelizzazione degli indigeni sarà influenzata fortemente e inevitabilmente dall'esperienza maturata dalla chiesa cattolica spagnola con i mori. Questa situazione è il residuo di una lotta di più di otto secoli che la penisola iberica si porta con sé; i segni di un'attitudine incancellabile, di una propensione all'intolleranza, presente nelle religioni aborigene, che proviene dalle guerre religiose con i musulmani.

L'intolleranza dei missionari francescani nei confronti delle pratiche religiose indigene è una delle principali accuse lanciate contro di loro. Tzvetan Todorov prende come esempio molto controverso Diego di Landa, (vescovo cattolico spagnolo dello Yucatán). Questo francescano è famoso per le sue contraddizioni, da una parte scrive un libro sulla storia e il passato dei Maya: *Relación de las cosas de Yucatán*; e dall'altra brucia tutti i libri esistenti all'epoca dei Maya. Si osserva chiaramente il rifiuto di qualsiasi atto di

identificazione con gli indigeni; e mentre esige da essi di assimilare la religione cristiana, allo stesso tempo è però interessato a conoscere la cultura di questi indigeni. I suoi atteggiamenti non solo comportano la distruzione dei libri antichi ma anche punizioni per gli indigeni, i quali vengono rinchiusi, frustati e a volte uccisi secondo le sue direttive. Per questi motivi viene chiamato in Spagna per risponderne; ma viene prima condannato dal Consiglio delle Indie e poi assolto da una commissione speciale, che lo farà tornare in Messico con una carica superiore, quella di vescovo.

### 3. Il lavoro dei francescani e l'arrivo di altri ordini.

Va ricordato che i francescani, nei primi tre mesi, entrarono in contatto con i capi degli indigeni dei popoli alleati. Quando arrivarono in quelle terre, la città del Messico era già divisa e vari territori erano già stati assegnati ai conquistatori. Nei territori ancora non assegnati, Cortés concede poi il privilegio ai francescani per iniziare a costruire i conventi e monasteri<sup>72</sup>.

Lo studioso Antonio Rubial raccoglie un altro dato interessante lasciato da Bernal Díaz, che racconta di un episodio in cui Cortés dovette partire per una spedizione punitiva contro il ribelle Cristóbal de Olid; in cui Cortés lasciò il controllo della città del Messico e altre province a un frate dell'ordine francescano Frate Toribio di Benavente. Frate Toribio, chiamato anche Motolinia dagli indigeni per la sua povertà, fu uno dei 12 frati arrivati nel gruppo di Valencia. È curioso che Cortés non lascia il comando a Frate Martín, suo superiore, poi Cortés, a differenza di Colombo, aveva la curiosità di scoprire il carattere, la personalità delle persone con cui lavorava. Valencia, invece, era un mistico, non era un uomo attivo, infatti, non si interessò mai ad apprendere la lingua locale e, negli ultimi anni della sua vita, restò come un eremita vicino a Iztaccíhuatl. Motolinia poi era un attivo missionario, andò a Guatemala diverse volte, partecipò alle fondazioni di città, assimilò la lingua nahuatl; in pochi mesi, Cortés riuscì a identificare il suo potenziale come organizzatore e, per tale ragione, egli sostituì spesso Cortés. Va sottolineato che durante l'assenza di Cortés, tra la fine del 1524 e il 1526, i francescani si espansero, fondando conventi a Huejotzingo, Cuernavaca, Texcoco, Tlaxcala e Tzintzuntzan.

---

<sup>72</sup> A. Rubial García, Hernán Cortés y los religiosos, in *Arqueología Mexicana* núm. 127, pp. 26-36, *Noticonquista*, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxltli/1743/1742>. Visualizzato il 30/03/2021.



Nelle relazioni lasciate da Motolinia, viene raccontato come i francescani provavano a trasmettere le loro opinioni ai bambini indigeni, insegnando loro chi era il vero Signore dell'universo, creatore del cielo e della terra. Ma gli indigeni rifiutavano tutto ciò; infatti, essi continuavano con le loro pratiche, bevendo, cantando e richiamando il demonio, come viene definito dallo stesso Motolinia, con strumenti fatti da corni e conchiglie<sup>73</sup>. Frate Martín de Valencia non si arrese, continuò a lottare e pregare per queste anime; nel 1528, poi arriverà un altro frate Juan de Zumárraga, che sarà il primo vescovo del Messico, egli impegnò il suo tempo a costruire e ristrutturare delle chiese. La loro battaglia consisteva nel distruggere e mettere al posto degli idoli la croce di Gesù Cristo, ma spesso gli indigeni lo accettavano come un dio in più, oppure nascondevano i loro idoli dietro la croce o sotto di essa, a volte anche sotto le pietre, nei templi, nella foresta, nei porti, nelle strade, vicino all'acqua; i loro idoli, invece, avevano forme diverse, a forma di serpenti, di uccelli, a volte con il viso di donna, e le loro principali divinità erano il sole e gli astri<sup>74</sup>. Una delle loro feste principali è la festa *Panquezalisthi* (che è il decimoquinto mese del calendario nahuatl di 365 giorni) dedicata a due grandi divinità del Messico: *Huitzilopochtli* (dio della guerra e del sole) e *Tezcatlipoca* (dio della notte), a questi erano rivolti dei sacrifici crudeli, il cuore di un uomo, per esempio, veniva offerto al sole, per poi essere mangiato o lanciato giù dalle scale<sup>75</sup>.

È ovvio che gli indigeni non pensarono che i suoi dèi erano frutto della sua immaginazione ma i 12 evangelizzatori fanno bene nel farli supporre che questi erano angeli ribelli a Dio e per quello erano convertiti in demoni, o come quello che affermava Fray Bernardino, che non erano altro che uomini cattivi e violenti quindi bisogna ipotizzare che nella parte dei casi questi pensieri o idee sparivano; distrutti e cancellati nelle loro menti e nei loro ricordi, perché questi vengono sostituiti da riti e feste della religione cristiana e ovviamente questo non sembra essere stato compresso a pieno dalla maggior parte degli indigeni. L'opera di educazione secolare sistematica e di incorporazione reale della gente indigena nella nuova patria messicana va avanti in modo imperfetto senza dubbio. Ma nonostante tutto ciò è forte e in tanti casi è definitivo. La chiesa cattolica mette insieme tutte le classi sociali sotto l'influenza delle sue cerimonie liturgiche: la messa, il rosario, i canti insieme al suono dell'organo e delle campane di

---

<sup>73</sup> Motolinia, *Historia de los indios de la nueva España*, Mexico, 1979, p. 19.

<sup>74</sup> Ibid. pp. 22-26.

<sup>75</sup> Ibid. p. 3.

mezzogiorno. Tutti elementi sconosciuti fino all'arrivo degli evangelizzatori. Influenzati da questa fede di unificazione delle anime degli indigeni e dei suoi conquistatori si andava avanti felicemente anche se non del tutto perfetto<sup>76</sup>.

Inoltre, va ricordato che i domenicani arrivano in Messico nel 1526, anche loro sono dodici e tra questi c'è Domingo di Betanzos, ad essi vengono assegnate delle province di Chalco e le due ville di Cortés (Coyoacán e Tacubaya).

Gli agostiniani arrivano, invece, nel 1533, anche loro costruiscono conventi e chiese nella zona di Acolman, Culhuacan e Mizqui. Inoltre, le dispute tra gli ordini religiosi saranno spesso presenti per il controllo e assegnazione dei popoli.

Fallita la missione dei gesuiti nella Florida, essi arrivarono anche in Messico nel 1572. Questo ultimo gruppo si caratterizzò per essere il più intraprendente, molto attivo nelle missioni, i gesuiti infatti impararono subito le lingue degli indigeni dei diversi popoli messicani. I metodi adottati da questo ordine venivano approvati a Roma, il loro obiettivo era in particolare la conversione degli indigeni per mezzo di un programma che consisteva nell'insegnare a popoli semi sedentari e nomadi (cacciatori – raccoglitori). Dall'altro canto, le proprietà agricole che prevedevano una fonte costante di ingressi per le attività, per le scuole nelle capitali e nelle province, ebbero un ruolo importante, anche quando queste funzionavano all'interno di un'economia di mercato già esistente. Questi metodi moderni di amministrazione fecero dei gesuiti dei rivali commerciali importanti e ciò causò anche degli scontri e invidie da parte di altri gruppi ecclesiastici e di altri rappresentanti delle società civili. Le regole dei gesuiti, formulate da Ignazio de Loyola e i suoi successori, prevedevano che ogni zona del suo ministero educativo e missionario doveva essere finanziariamente indipendente; infatti, va aggiunto che la loro preparazione, le loro conoscenze e la loro organizzazione fecero tremare la Spagna di Carlo III, che ordinò la loro espulsione non solo dal Messico, ma di tutti i domini spagnoli nel 1767<sup>77</sup>.

### 3.1 Lo studio come metodo

---

<sup>76</sup> Ezequiel A. Chàvez, *La evangelización de los indios, Figuras y episodios de la Historia de México*, México, 1958, p. 31.

<sup>77</sup> P. Sanz Camañes y D. Rex Galindo, *La frontera en el mundo hispánico*, Quito, 2014, pp. 371-382.

Dopo diversi anni di diversi tentativi di evangelizzazione, si optano per altri metodi più efficaci. Lo studio dell'indigena e delle sue pratiche sotto diversi punti di vista faranno sì che il cristianesimo abbia una possibilità nelle terre americane. Per l'impero spagnolo, la conquista armata, lo sfruttamento economico e il dominio politico sugli indigeni, poteva essere giustificato soltanto se tutto questo sistema veniva considerato come mezzo per raggiungere la conversione al cristianesimo. Per questo motivo l'evangelizzazione degli indigeni fu una preoccupazione costante per le autorità spagnole, per i conquistatori, per i religiosi, per coloro che promossero il passaggio dei missionari che si sarebbero incaricati di portare avanti il progetto evangelizzatore<sup>78</sup>.

Per prima si può nominare il lavoro svolto dalle autorità nelle Indie. Anche questi, si interessano a modo loro prima che i francescani iniziassero con l'evangelizzazione in modo sistematico nel 1524. Già Hernán Cortés organizzò diversi incontri con frate Juan de Tecto e Martín de Valencia per discutere i metodi più adatti per convertire i messicani. Nelle istruzioni inviate dal re nel 1523 si incarica prima di tutto, di convertire i loro capi in modo che gli altri gli avrebbero seguito il suo esempio. In Perù si hanno numerose riunioni, tra l'arcivescovo dei re, il viceré, e i prelati dei diversi ordini religiose. Si intervistavano ogni venerdì per trattare della conversione degli indigeni, non si sa di preciso fino a che punto si tengono queste riunioni. Si sa anche che in questo periodo in Perù di una notizia allarmante: più di trecentomila uomini si erano battezzati ma si potevano considerare veri cristiani solo 40mila di questi, gli altri continuavano con le loro pratiche idolatriche anche se avevano abbracciato il cristianesimo<sup>79</sup>.

Anche i missionari organizzarono delle riunioni per studiare il comportamento che dovevano tenere su queste terre in relazione agli indigeni. Il processo di evangelizzazione procede in modo diretto e vicino ai missionari, anche se un'opera che viene organizzata e amministrata per ordini della corona spagnola attraverso il Consiglio delle Indie.

Diversamente dalle indagini dei conquistatori o coloni, i missionari hanno un obiettivo diretto, quello di cristianizzare l'indio. Un primo dato esplicito abbiamo nell'esempio dei primi dodici apostoli francescani che arrivarono in Messico, questi si incaricarono di studiare, di informarsi sulle tradizioni e la religione degli aztechi attraverso l'osservazione

---

<sup>78</sup> Armas Asín Fernando, *La invención del catolicismo en América, Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, op Cit, p. 46.

<sup>79</sup> Borges Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de America*, op Cit, p. 49.

personale, come è il caso concreto di Motolinia che nel 1528 inizia un percorso di peregrinazione lungo il Nicaragua con l'obiettivo di conoscere i naturali e i suoi concetti religiosi<sup>80</sup>. Si occupano dell'osservazione dell'aspetto intellettuale e morale ma c'è un elemento che viene trascurato che è lo studio della *psicologia religiosa*, come si sa uno dei primi atti di evangelizzazione fu quella di distruggere in modo sistematico tutti i segni religiosi, le tradizioni e i loro libri rituali; che poteva essere stati fonti principali per conoscere la concezione religiosa dell'indigena. In questo modo i missionari si privarono inconsciamente di uno dei migliori modi per conoscere la psicologia religiosa del pagano. Decisione che porta a dei risultati negativi e a delle conseguenze nefaste negli anni successivi.

I missionari della seconda e terza generazione se ne accorgono di questo errore, emerge inoltre che nonostante ci sia in corso un processo di rimozione esterna dell'idolatria; il paganesimo era sempre vivo negli aztechi, arrivando alla conclusione che si doveva cambiare metodo, contrariamente ai primi missionari, quelli posteriori si convincono che prima di togliere violentemente i loro idoli, si impose la necessità di confutare le loro credenze e per riuscire si doveva studiare profondamente le sue concezioni religiose. Il lavoro successivo sarà molto difficile, mancano degli elementi (libri, e pitture religiose) e dal canto loro, come è ovvio reagiscono in modo naturale, nascondendo tutto, tenendosi dentro tutto quello che sapevano, le poche tracce che restarono diventano preziosi per loro quindi li nascondevano gelosamente e che se i missionari se ne accorgono che stavano nascondendo qualcosa sarebbero stati puniti, facendo adottare ai missionari una posizione dualistica: quella critica nei confronti di quelli che avevano distrutto queste opere in modo irresponsabile e quella ricostruttiva, P. Acosta per esempio critica duramente quelli che avevano distrutto tutto senza discernimento, Sahagun dal suo lato afferma che scrisse: "*Historia general de las cosas de Nueva España*" con l'obiettivo di aiutare i missionari posteriori, così non si sarebbero lamentati dei vuoti creati dai primi<sup>81</sup>.

I mezzi che vengono usati per conoscere il sistema religioso dei missionari si portano attraverso lo studio di libri, rituali, pitture e geroglifici di carattere religioso risparmiati alla distruzione. Un'altra fonte di dati per i religiosi sono i canti, che fra gli indigeni aveva un carattere fortemente religioso, in questi si trasmettevano tutte le tradizioni mitologiche

---

<sup>80</sup> Ibid. p. 66

<sup>81</sup> Ibid. p. 69

della religione e visto che queste venivano trasmesse da generazione in generazione, imparate a memoria restarono intatte da ogni forma di distruzione. Un'altra fonte molto usata fu quella degli informatori, cioè informazione ottenuta dagli stessi indigeni, così in Messico il gesuita, Juan de Tovar e nel Perù il P. Acosta riesce a redigere dei libri grazie ai dati ricevuti da questi indigeni.

Tuttavia, questo lavoro di investigazioni nato dalla necessità dei missionari non fu una caratteristica costante fra i religiosi, anzi si dà come un fatto isolato. In generale l'attitudine che regnava fra i missionari di fronte al mondo indigena, un mondo che loro non comprendono e che consideravano opera del demonio, fu di disprezzo e distruzione. Alcune similitudini fra le religioni dell'America Latina con il cristianesimo e la costante rappresentazione del serpente, fanno pensare a questi uomini mendicanti che satana li aveva anticipato e per questo il loro lavoro era quello di eliminare tutto quello che era una relazione con il diavolo<sup>82</sup>.

Anche La corona e il consiglio delle indie non vogliono restare indietro. Infatti, nel 1528, Carlo V è ancora in contatto con il consiglio delle Indie, per discutere quale fosse il metodo più adatto per riuscire a convertire gli indigeni, si fanno diverse discussioni ma la corona ancora non è convinta. Fra il 1528 e 1533 la corona spagnola ordina i suoi funzionari reali residenti nelle Indie di riunirsi con i chierici e i religiosi, un rappresentante spagnolo e altri funzionari per studiare i mezzi e i metodi più adeguati ad attrarre gli indigeni al cristianesimo<sup>83</sup>. Dopo qualche anno, l'entusiasmo iniziale si perde, la corona non pretendeva più queste discussioni ma semplicemente bastava che due o tre funzionari reali o ecclesiastici osservassero come stava procedendo la missione evangelizzatrice.

Nel 1527, la corona spagnola sceglie una commissione per lo studio della psicologia del Indio. La commissione è diretta dallo stesso Carlo V a Pedrarias Dávila, l'imperatore voleva prendere dell'oro per la Castiglia in modo proporzionato alla cristianizzazione dell'Indio. Con questo obiettivo ordinerà di avere una relazione dettagliata sulla qualità della terra e dei suoi abitanti, il loro modo di vivere e altri particolari che avrebbero potuto essere interessanti per la corona, mentre sul versante religioso inizialmente non viene chiesto niente di esplicito, non si farà neanche un anno dopo in un'altra relazione richiesta

---

<sup>82</sup> Fernando Armas Asín, *La invención del catolicismo en América, Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, op Cit, p. 50.

<sup>83</sup> Borges Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de America*, op Cit, p. 62.

da Carlo V al domenicano Tomás Ortiz, protettore degli indigeni nelle terre di Santa Marta. Solo nel 1534, l'imperatore richiedete delle relazioni nuove nelle quali vuole sapere concretamente sulle pratiche religiose<sup>84</sup>.

Così con un modello scelto, in possesso dei dati generali dell'indigena, dopo uno studio psicologico dell'indigena, i missionari erano pronti per iniziare l'opera della cristianizzazione. Nonostante le difficoltà, già alla fine del XVI sec. Si contavano con una certa quantità di testi che permettevano ai religiosi di comunicare con gli indigeni: vocabolari, collezione di sermoni e guide per i confessori, dottrine e catechismi, traduzione della vita dei santi e passaggi biblici usati per insegnare il vangelo, elaborazioni di pièce teatrali e canti per la diffusione degli insegnamenti.

Con l'obiettivo di facilitare la comprensione, i missionari si affidano a diversi metodi didattici molto variati fra di loro: la memorizzazione si rende più facile con l'uso del canto, le pitture fanno comprendere meglio i messaggi, anche le rappresentazioni teatrali e spettacoli attirano moltissime persone. In genere i religiosi non insistendo più di tanto nella comprensione profonda dei dogmi per parte degli indigeni, per loro era sufficiente che sapessero a memoria gli elementi basilari della dottrina e alcune preghiere, che sappiano e ubbidiscano i principi della morale cristiana soprattutto quello come il divieto della sessualità fuori del matrimonio, le idolatrie e le libagioni di bevande alcoliche<sup>85</sup>.

#### 4. I primi missionari nel Perù.

Il fronte peruviano, così come quello messicano, è di vitale importanza per la diffusione del cristianesimo, giacché questi, missionari insieme ai conquistatori partendo da Lima, si espandono sia verso nord che verso sud.

Nel 1532, il conquistatore Francisco Pizarro e altri personaggi, come Hernando de Luque, sacerdote spagnolo e finanziatore della spedizione peruviana, Cristóbal de Molina, chierico spagnolo e il frate domenicano Vicente Valverde, partono insieme dal Panamá. È utile ricordare che il primo tempio cristiano sarà fondato nel 1534, esso prenderà posto nel tempio del sole (Koricancha), trasformandosi in una chiesa domenicana, oggi tempio e convento di Santo Domingo de Guzmán. Quattro anni più tardi, arriveranno poi altri 12 religiosi. Solo nel 1542, arrivano i frati degli ordini francescani, mercedari, agostiniani e,

---

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Fernando Armas Asín, *La invención del catolicismo en América, Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, op Cit. p. 52.

per ultimo, i gesuiti, con l'obiettivo di costruire e fondare collegi nelle principali città come Lima e Cuzco. Solo in un secondo momento, si inizia a lavorare alle varie missioni e il padre Jerónimo de Portillo, provinciale, avrà degli scontri con l'arcivescovo Loayza<sup>86</sup>.

Va ben sottolineato che il percorso missionario in Perù, si mischia con le lotte interne dei conquistatori che si dividono in due gruppi contrapposti: *pizarristi* e *almagristi*<sup>87</sup>. Si tratta di scontri che si portano avanti con molta violenza, difatti, Inca Garcilaso, nella sua relazione, racconta di un primo incontro molto acceso fra Vicente Valverde e l'imperatore incaico. In questo incontro, le popolazioni native vengono avvertite sin da subito che se avessero negato la dottrina, avrebbero ricevuto come risposta il fuoco e il sangue e la popolazione locale sarebbe stata così obbligata con la spada ad abbandonare la loro religione, ad accettare la fede cattolica e a pagare i tributi al sovrano spagnolo; tutto ciò avvenne appunto durante il primo incontro fra spagnoli e peruviani, a Cajamarca<sup>88</sup>.

Possiamo affermare che la prima fase dell'evangelizzazione in Perù si svolge tra il 1532 e il 1551 e la maggior parte della popolazione verrà incorporata alla Chiesa in modo molto precario ovviamente. Così come in Messico, il Perù è una delle regioni maggiormente evangelizzate, ma allo stesso tempo si tratta di popoli che non si rassegneranno facilmente.

Lo studioso di religione, Dino León Fernández, ricorda che l'evangelizzazione in Perù ha come punto d'inizio l'arrivo dei primi ecclesiastici che fanno parte della spedizione di Francisco Pizarro. Ma è bene specificare che tutti questi religiosi, che arrivano insieme ai conquistatori, hanno anche altri ruoli, collaborano nelle fondazioni di città o come curatori spirituali dei soldati, ma non hanno una missione evangelizzatrice. Va aggiunto che le prime relazioni della conquista che corrispondono a quest'epoca danno notizie effimere sul loro lavoro spirituale, difatti, molti vengono attratti dall'oro e dall'argento del Perù e non perché ci tenevano veramente a cristianizzare gli indigeni peruviani. A tal

---

<sup>86</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 317.

<sup>87</sup> Gli scontri fra i due conquistatori: Francisco Pizarro e Diego de Almagro, sono causati, in un primo momento, per il controllo del territorio che hanno inizio nel 1537. Nonostante tutte due vengono eliminati, per prima Almagro che viene executato nel 1538 e nel 1541 Pizarro viene assassinato per ordini degli uomini di Almagro, sarà soltanto l'inizio di tragici scontri tra i governatori e conquistatori spagnoli nella zona andina. Cfr: *Guerra civil entre los conquistadores del Perú*, <https://archivohistoria.com/pizarro-y-almagro-i-guerra-civil-entre-los-conquistadores-del-peru/>, visualizzato il 11/06/2021.

<sup>88</sup> E. Dussel, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, op Cit, p. 32.

proposito, il vescovo spagnolo Tomás di Berlanga, in una lettera del 22 gennaio del 1535, informa dell'attitudine di molti ecclesiastici in Perù, segnalando che sarebbe stato meglio se essi fossero rimasti in Spagna, visto l'esempio che stavano dando<sup>89</sup>.

La diffusione della religione cattolica in Perù fu molto complicata, l'ambiente non era molto adeguato tra disordine e crudeltà. Inoltre, l'ambizione personale tra i vari conquistatori creò delle enormi rivalità che finirono in guerre civili tra spagnoli (*pizarristi e almagristi*); da notare anche che il cattivo comportamento dei conquistatori diffuse tra la popolazione locale più vessazioni ed estorsioni.

Il primo tentativo di evangelizzazione in terre peruviane è affidato al domenicano Vicente di Valverde. Non va dimenticata la difficoltà di portare avanti questa missione in mezzo alle violenze, con una presenza ridotta dei religiosi e quei pochi che si trovavano già in suolo peruviano erano poco preparati per portare avanti un'evangelizzazione decisa; nonostante ciò, Valverde si occupò di annunciare i rudimenti della dottrina cristiana alle popolazioni.

Nelle istruzioni del 29 dicembre del 1545, si ha il primo documento importante, collegato con le attività pastorali indigeni. Si tratta di una sorta di "*carta magna*" della prima fase della proclamazione della fede cattolica in Perù. Dino León Fernández afferma che questo documento spiega quali sono i comportamenti da tenere di fronte alle popolazioni indigene: far visita alle popolazioni native, indagare sui culti e la loro cultura, insegnando alle autorità e ai bambini i primi passi della dottrina cristiana. Vi sono anche dei riferimenti all'esistenza di schede usate per l'insegnamento delle popolazioni, senza però dimenticare l'argomento più importante, la rimozione dell'idolatria. Si riprende anche qui il processo della distruzione delle *Huacas*<sup>90</sup> e il posizionamento dei primi crocifissi al loro posti, invitando i missionari a far visita alla popolazione locale, identificando i riti idolatrici e scoprire chi continua ad esercitare le vecchie pratiche per applicare poi delle punizioni più severe<sup>91</sup>.

In Perù, l'antropologo Hugo Delgado nella sua tesi specifica che la dottrina cattolica spagnola perseguiva gli indigeni, sottomettendoli al sovrano spagnolo, fatto considerato

---

<sup>89</sup> Come per altri argomenti della storia religiosa peruviana, lo studioso Dino León Fernández cita Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Burgos. 1953. T. I. 111.

<sup>90</sup> Huaca è un termine quechua con cui gli inca definivano luoghi, oggetti o esseri animati ritenuti sacri.

<sup>91</sup> D. León Fernández, *Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI Y XVII*, Perù, 2008, p. 92.



come parte del processo di conversione del cristianesimo e di salvezza delle loro anime, nascondendo, però, il carattere economico della conquista che minacciava, in modo violento, l'autonomia politica delle società inca. Durante la colonia, il cattolicesimo fu un espediente utile giacché costituì uno strumento politico efficace per mantenere il servilismo della popolazione indigena, attraverso l'insegnamento della mansuetudine e l'umiltà. Inoltre, il cattolicesimo servirà anche come classificatore sociale, stabilendo quindi delle gerarchie; ci erano infatti i cristiani e i gentili, i dominati e i dominatori, infine, gli adoratori di Dio e gli adoratori del demonio<sup>92</sup>. Tutti questi meccanismi però non consentivano l'instaurazione di un'uguaglianza, della comprensione fra i popoli che, al contrario, vengono appunto sottomessi e dominati.

In Perù, durante l'evangelizzazione degli indigeni nel secolo XVI, ci furono tre grandi Consigli Limensi, questi decisero in maniera dettagliata il progetto evangelizzatore. I tre consigli stabilivano delle indicazioni concrete per la rimozione degli idoli e la lotta contro le loro manifestazioni. Il primo testo, che riguarda la rimozione degli idoli, risale a un'epoca anteriore a quella dei Consigli Limense, elargito dall'arcivescovo Loayza nel 1545. In questo primo trattato vengono enumerati i principali obiettivi della missione evangelizzatrice, come:

- *Costruzione della Chiesa e amministrazione dei sacramenti.*
- *Ricerca e distruzione di monumenti pagani.*
- *Rifiuto dell'idolatria e finalmente l'istruzione religiosa.*

Inoltre, esso conteneva anche degli ordini precisi per distruggere, bruciare idoli, santuari e proibire i culti indigeni.

In quanto alla situazione degli ordini religiosi, così come la chiesa cattolica, internamente erano divisi. Neanche i domenicani erano un gruppo omogeneo, di fatto le azioni di Domingo de Santo Tomás e i suoi compagni erano opposti a quelle azioni avviate dagli stessi membri dello stesso ordine. Addirittura, è possibile che neanche lo stesso gruppo pro – indigenista domenicano, con a capo Domingo de Santo Tomás fosse così pro – indigenista come si crede finora. Bisogna ricordare che Santo Tomás fu priore dei

---

<sup>92</sup> Hugo E. Delgado Sumar, *Ideologia andina: el pagapu en Ayacucho*, op Cit. p. 37.

domenicani a Lima (1545-1548) e godendo di questo incarico, difensore de *las encomiendas* che i domenicani avevano a Lima<sup>93</sup>.

*“la chiesa cattolica partecipò alla colonizzazione dell’America come un altro componente, al servizio del processo di conquista e di dominazione coloniale, e così in questo modo, l’azione dei suoi membri, la presa di posizione sono permanentemente impregnate delle contraddizioni proprie della colonizzazione”*<sup>94</sup>

Il processo di evangelizzazione in Perù rallenta di molto, anche l’insediarsi delle diverse istituzioni avanza in modo lento e spesso in questo contesto si manifestavano delle dispute fra i loro integranti, perché per molti di loro, invece di occuparsi dei suoi obiettivi religiosi, loro litigavano per la divisione dei guadagni. Questi alcuni esempi cercano di mostrare, come le loro agende di istituzionalizzazione era segnata da un corso di colonizzazione<sup>95</sup>.

Negli anni 40 del 500 è difficile organizzare qualsiasi cosa, però nel caso della chiesa, è bene chiarire che molti dei loro membri erano molto attivi, soprattutto quando si trattava dei loro interessi materiali e personali. Basta vedere la posizione controversa che occupava Jeronimo Loaysa, era arcivescovo, domenicano, encomendero e figura massima della chiesa in Perù, è anche un punto di riferimento chiaro e importante per gli ecclesiastici che circolavano in quegli anni nella colonia. Situazioni come queste non aiutavano le istituzioni ecclesiastiche a normalizzarsi e stabilirsi<sup>96</sup>.

#### 4.1 La distruzione e la ricostruzione sociale del mondo andino.

Lo studioso Dino León Fernández, spiega che le limitazioni facevano parte di un sistema di costruzioni, operato dalla politica coloniale spagnola, per far vivere gli indigeni seguendo i modelli spagnoli, ossia, i popoli indigeni furono organizzati in modo che venissero sminuiti come essere umani, mantenendo la servitù e la povertà, ciò sarebbe servito per indicare l’incapacità dell’indigena<sup>97</sup>. All’interno di questi sistemi, si dovevano seguire delle regole ben precise, dall’abbigliamento all’uso degli spazi, le feste venivano

---

<sup>93</sup> Antonio Acosta, *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perù, siglos XVI - XVII*, Sevilla, 2014, p. 40.

<sup>94</sup> Traduzione mia.

<sup>95</sup> Antonio Acosta, *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perù, siglos XVI - XVII*, op Cit.

<sup>96</sup> Ibid. p. 96.

<sup>97</sup> Hugo E. Delgado Sumar, *Ideologia andina: el pagapu en Ayacucho*, op Cit. p. 39.

imposte dal gruppo dominante, gli indigeni avevano doveri da compiere verso i Consigli e apparati dello Stato (come quello di costruire chiese, ponti, sentieri), non era inoltre consentito l'uso di cavalli e di armi. In queste limitazioni, il religioso aveva un potere centrale, nella vita reale esso esercitava un'autorità civile e penale sugli indigeni e il diritto canonico permetteva anche di riprendere e punire la popolazione locale.

La distruzione del loro mondo si porta così avanti su diversi fronti (sociale, religioso ed economico), colpendo i principi fondamentali di reciprocità della loro società, sostituendoli con un sistema di sfruttamento della popolazione indigena. Sul versante religioso, l'invasore instaura un processo di evangelizzazione e di rimozione della religione incaica attraverso i personaggi religiosi nel primo caso, e quelli che si incaricavano di rimuovere gli idoli, nel secondo caso. Come conseguenza di ciò, sparisce il culto al sole, pertanto anche il Padre sole svanisce; infatti, con la morte di Atahualpa, sparisce il punto di riferimento principale, il punto di *convergenza e divergenza* del sistema di reciprocità e di redistribuzione; in più, il culto alle *Huacas* si trasforma in un atto clandestino, illegale e, di conseguenza, verrà perseguito severamente.

Come risultato di questo processo, si produce “*un'accettazione formale*” della religione cattolica; i santi cristiani iniziano ad occupare i posti delle loro divinità inca, ma gli indigeni non riescono a comprendere e ad assimilare queste pratiche liturgiche, la religione cattolica risulta, infatti, ai loro occhi molto *astratta e speculativa*<sup>98</sup>. Da ciò si origina la sovrapposizione dei culti religiosi cattolici a quelli inca. Dall'altro lato, però, si verificano anche episodi di resistenza e continuità che si protrarranno fino ai nostri giorni in potenti credenze religiose e processi magici che, fin dall'inizio, riempiono i vuoti della religione cattolica, facendo vigenti i culti alle montagne, ai laghi, agli alberi e agli altri fenomeni naturali.

Ciò che ha caratterizzato da sempre la religione cattolica, è la costante assimilazione di riti e pratiche religiose delle popolazioni sottomesse. Questa caratteristica permette la strategia espansionistica che consente il sovra posizionamento della religione cattolica sulle altre, al costo di un continuo processo di “*paganizzazione*” del cristianesimo originale, dal quale il cristianesimo nelle Americhe sarebbe un'ulteriore variante, ovviamente le Americhe non potevano essere esonerate da questo processo, come risultato della scuola spagnola. Pertanto, nelle zone conquistate dalla Spagna si riproduce

---

<sup>98</sup> Ibid. p. 40.

quello che, per 2000 lunghi anni, il cattolicesimo fece attraverso il suo lungo viaggio nel mondo. Così la Spagna cattolica arriva in Latinoamerica, portando avanti l'idea dell'inferno, idea adottata anche dalle antiche religioni della Babilonia, Persia e Fenicia, in più, la Spagna cattolica diffonde anche l'idea di una trinità copiata dalle religioni asiatiche o orientali. Quindi, un cattolicesimo evidentemente appartato da quello cristiano, carico di miti e cerimonie magico-religiose adottate durante il corso della sua storia. León Fernández afferma che *“tale è la distorsione (e non sincretismo) sofferto dal cattolicesimo”*<sup>99</sup>.

Nel corso di questo processo in Perù, i sacerdoti si impegnano altresì a far coincidere le feste religiose con il calendario andino, come per esempio: il carnevale con il Jatunpocoy (nel mese di febbraio); la Santa Croce con il Aymoray (a maggio); il Corpus Christi con il Intiraymi (a giugno); la Vergine dell'Assunzione con il Capacsitua (nel mese di agosto); la Vergine Natività con il Coyaraymi (a settembre); il Natale con il Capacraymi (a dicembre). Donando, in tal modo, una notevole corrispondenza che permise la sopravvivenza della religione autoctona all'interno delle pratiche clandestine. Inoltre, il gesuita Sanchez Arjona spiega che i missionari capirono subito la psicologia religiosa della popolazione indigena e cercarono una sostituzione alle loro feste; per questo motivo, essi idearono delle celebrazioni piene di boati, per attirare gli indigeni sensibili agli spettacoli esterni. In più, i missionari assecondano, in un certo senso, le danze, i banchetti e tutti gli altri elementi festivi pagani. Si cercò poi di dare un limite a questi festeggiamenti cristiani, ma ormai era troppo tardi, pertanto, i vari tentativi falliscono e il clero presto perde la direzione e il controllo di queste animate celebrazioni.

#### 4.2 Il metodo didattico

Dopo molti anni, si riuscì a stabilire un'azione importante, la redazione di un catechismo unico nelle diverse lingue del Perù, per poter arrivare a tutti gli indigeni. Dapprima, si redige un testo in spagnolo, per poi tradurlo in quechua e in aymará, le due principali lingue dell'impero incaico.

Non si sa con precisione quali fossero i primi strumenti catechistici usati in questa zona, sembra che ci fossero a disposizione delle schede preparate dagli stessi missionari. A tal proposito, il sacerdote e storico peruviano, Padre Vargas Ugarte ci riferisce che, in

---

<sup>99</sup> D. León Fernández, *Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI Y XVII*, op Cit.

principio, i metodi missionari non esistevano; infatti, la presenza ridotta di religiosi, la mancanza di connessione, oltre al disordine causato dalle guerre civili, causarono una partenza non regolare del percorso di evangelizzazione della popolazione indigena<sup>100</sup>. A ciò, bisogna aggiungere che i missionari, provenienti dalla Spagna, erano inesperti in questo campo, agivano in base al loro criterio individuale, creando i propri metodi, a seconda della realtà esistente.

È importante sottolineare che una relazione anonima dell'epoca ci segnala tre metodi per evangelizzare i naturali. Il primo consisteva nell'usare la forza e la violenza senza un precedente insegnamento, il secondo metodo consisteva, invece, nel ricevere un'istruzione cristiana molto superficiale in spagnolo o in latino, visto che molti religiosi non conoscevano il quechua, e in tal modo la popolazione nativa veniva battezzata e, per ultimo, vi era una buona istruzione religiosa animata dai buoni esempi dei missionari. Sempre in questa relazione si afferma che con l'arrivo dei gesuiti, e le loro intense predicazioni a Lima e nelle principali città, si incrementarono il fervore e la devozione.

Fu così che, pian piano, la popolazione assimilava la nuova religione, rimpiazzando le antiche divinità e i governatori, imponendo il nuovo Dio e i suoi rispettivi santi. Dino León Fernández afferma che non ci dovrebbe sorprendere che la religione cattolica, *astratta e speculativa*, non fu compresa completamente dagli indigeni, inoltre, i vuoti che la popolazione nativa trovò in questa venivano poi riempiti con le proprie concezioni indigene. Infatti, le nuove pratiche liturgiche non vengono assimilate e comprese del tutto, per questo motivo la popolazione locale continuava a professare gli antichi culti nelle montagne, nei laghi e in tanti altri posti a contatto con la natura. La maggior parte degli indigeni peruviani non assimilava il messaggio e il significato, si pensava a causa della loro "*limitata capacità*" e, per questo motivo, spesso essi venivano chiamati "*genti rude*" o "*gente con poco intendimento*"<sup>101</sup>.

La dottrina a volte viene descritta nella lingua inca ed altre volte in spagnolo. Questa sorta di preghiera dura poco più di 30 minuti, gli anziani conoscono poco di tutto ciò, così come i bambini, poiché non venivano spiegati i misteri della fede in modo formale, non si verificava se la popolazione locale avesse compreso ciò che veniva loro detto, semplicemente si cantava o si ripetevano alcuni pezzi a memoria. Pertanto,

---

<sup>100</sup> Ibid. p. 106

<sup>101</sup> D. León Fernández, *Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI Y XVII*, op Cit.

l'indottrinamento cattolico sembra essere il mezzo ideologico più efficace per stabilire la coscienza sociale nelle classi sottomesse e per ottenere da loro adeguatezza e ubbidienza; in tal modo, quindi, vengono così inculcati i pensieri cristiani e la loro sottomissione al dominio spagnolo.

#### 4.3 Sincretismo andino-cattolico.

Con il processo di rimozione degli idoli non resta più niente del mondo andino, nessuna traccia della struttura religiosa inca. In tal modo, i sacerdoti, le divinità, i tempi e i palazzi finiscono per sparire, ma il nuovo carattere di dualità della religione andina persiste; da un lato, abbiamo quindi l'attaccamento formale alle nuove divinità ufficiali dello Stato spagnolo e, dall'altro, la pratica permanente immersa nella clandestinità del culto attraverso le sue "divinità orografiche"<sup>102</sup>. Tuttavia, data l'immensità dell'impero incaico, il processo di acculturazione religiosa iniziato dagli spagnoli ebbe risultati diversi. È importante affermare che l'intensità e il volume dell'evangelizzazione variano appunto da popolo a popolo e si verificano anche diverse risposte e resistenze. Così, i meccanismi della resistenza e della continuità danno come risultato una religione indigena meticcica, i santi e la vergine vengono reinterpretati alla loro maniera; Santiago, per esempio, viene personificato come il dio del lampo; Santa Barbara, come il dio del tuono e la vergine con la Pacha Mama. Gli indigeni, ricordiamo, assegnavano ai santi la protezione di determinate cose, animali o piante, per esempio, Santiago è patrono dei fuochi e dei cavalli; in quell'epoca in Spagna si credeva che quando c'era il tuono fosse il cavallo di Santiago che galoppava per i cieli, poi era abitudine fra i soldati spagnoli invocare o chiamare l'apostolo Santiago prima di iniziare una battaglia, allo stesso modo gli indigeni associarono Santiago con il fulmine e svilupparono una grande superstizione intorno all'uso del nome di Santiago. San Marco protegge le mucche; San Antonio, invece, i maiali; San Isidro è protettore della semina, in particolare l'orzo, e così via. Per l'uomo andino, il mondo è pieno di spiriti e divinità protettrici degli animali, della casa e degli uomini, questi spiriti controllano i fenomeni della natura e sono moderatori della condotta dell'individuo. In tal senso, vi sono delle divinità principali che hanno un profondo significato, e la stessa profondità viene percepita ancora oggi. Citiamo la Pacha

---

<sup>102</sup> Ibid.

Mama fondamentale per la vita stessa, il Wamani (Apu: dio; Awki: divinità; Achachilla: venerazione di luoghi sacri) come divinità tutelari, padroni della vita e della morte.

Da un altro lato, la conservazione del loro culto religioso, all'interno di un'etnia, costituiva un elemento di identificazione intorno alla quale i membri di un gruppo riconoscono una parte della loro storia e le loro origini che li differenziavano dagli altri gruppi; inoltre, ciò garantiva la loro integrità di fronte a una politica di dominazione inca.

Molti studi per il Messico e la Spagna hanno dimostrato l'esistenza di manifestazioni religiose prodotte come risultato di fenomeni climatici. Questi fenomeni si danno soprattutto nell'ambito rurale ma accade anche in quello urbano; le popolazioni (indigeni, meticci, creoli) invocano i poteri soprannaturali d'accordo ai loro patroni culturali; così come gli spagnoli invocano Dio e i santi cercando protezione, gli indigeni si rivolgono agli *apus* e alle *huacas* cercando protezione e stabilità<sup>103</sup>.

Riassumendo, anche in Perù, si riconosce, sebbene in modo parziale, il fallimento dei primi tentativi evangelizzatori. Si accettava che i peruviani cristianizzati mantenessero ancora vive le loro antiche tradizioni religiose nella clandestinità e che il paganesimo si fosse generalizzato ovunque. Inoltre, si scoprono anche delle attitudini di un rituale dualistico, cioè, essi mettono gli idoli andini vicino a quella dei santi e la vergine e si è compreso che i disturbi psicologici comprendevano una conversione religiosa e culturale. Il religioso spagnolo Francisco de Ávila, nel 1616, dichiarò che l'idolatria è generale in tutte le province visitate, come risultato di una predicazione insufficiente e di bassa qualità, così egli propose l'adozione di ulteriori misure, come:

- Intensificare la predicazione e migliorarla qualitativamente.
- Lottare contro la libagione di bevande alcoliche, colpevole del ritorno dell'idolatria.
- Distruggere gli antichi popoli non inclusi nelle riduzioni, poiché i nativi ci tornavano per praticare i loro riti.
- Isolare i maestri dell'idolatria.
- Obbligare i frati a conoscere la lingua dell'indigena.
- Punire severamente gli idolatri recidivi.

---

<sup>103</sup> Carlos Carcelén Reluz, La idolatría indígena como manifestación de la búsqueda de estabilidad ante la variabilidad climática en el centro del Perú, siglo XVIII, Dialogo Andino – Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, núm 35, agosto, 2010, pp, 57-68 Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.  
<http://dialogoandino.cl/> consultato il 25/01/2022.

Allo stesso modo, il religioso spagnolo segnala altresì i difetti dei suoi collaboratori nella lotta contra l'idolatria, spiegando che non solo essi predicavano contro, ma anche che molti suoi colleghi erano preoccupati per i loro interessi personali, dedicandosi quindi alla gestione di varie fattorie che, secondo il diritto canonico, dovevano essere attività vietate ai religiosi<sup>104</sup>.

Anche la conquista del Perù si fa nel nome dell'evangelizzazione e dell'estirpazione dell'idolatria, secondo gli obiettivi dello stato spagnolo e della chiesa cattolica. Tuttavia, la tradizione culturale dei soldati e dei loro capi è molto evidente. Nella maggior parte dei casi l'azione nell'ambito religioso è solo formale, analizzando i gesti simbolici; le frasi disperse nei documenti dell'epoca mostrano chiaramente che i conquistatori non si preoccuparono in realtà di dare un taglio alle pratiche idolatriche nel Perù, e neanche di stimolare ogni atto verso la conversione<sup>105</sup>.

Nella relazione di questi fatti il cronista ufficiale Jerez racconta come Francisco Pizarro reagisce refutando immediatamente alla notizia dell'esistenza del gran tempio di *Pachacámac*, Jerez scrive: *“fa capire a Atahualpa come tutti quegli idoli sono solo vanità, e che in loro parla il diavolo, che li inganna per portarli sulla strada sbagliata [...] e gli fa intendere che dio è uno solo, creatore del cielo e della terra e di tutte le cose visibili e invisibili”*<sup>106</sup>. Ma questo comportamento non convince del tutto, nonostante altri cronisti, come Antonio de Herrera, ci raccontino come Pizarro a Cusco abbatta gli idoli e si preoccupi spesso della costruzione di chiese e conventi, come aveva fatto Cortés, come misura preliminare e di routine di un capitano spagnolo che aveva appena conquistato una città. Niente però prova la sua preoccupazione di distruggere gli adoratori del paganesimo peruviano; alcune relazioni ci presentano l'immagine di un capo militare abbastanza negligente negli affari religiosi. Neanche i suoi compagni sembrano tanto interessati, nonostante che fin dal primo momento del loro sbarco a Tumbes e lungo il cammino verso Cajamarca abbiano visto tanti rituali religiosi, sacrifici umani, il culto ai morti e i

---

<sup>104</sup> Dino León Fernández, *Un proceso de extirpación de idolatrías en el curato de Santiago de Aija, doctrina de Huaylas, 1672*, 2013,

[https://www.researchgate.net/publication/332190736 Un proceso de extirpacion de idolatrias en el curato de Santiago de Aija doctrina de Huaylas 1672](https://www.researchgate.net/publication/332190736_Un_proceso_de_extirpacion_de_idolatrias_en_el_curato_de_Santiago_de_Aija_doctrina_de_Huaylas_1672) consultato il 17/06/2021.

<sup>105</sup> Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, Mexico, 1977, p. 87.

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 88.



suicidi rituali. Senza dubbio nella mente di quei conquistatori c'era solo l'immagine dell'oro, che non lasciava spazio ad altre preoccupazioni.

Non ci deve sorprendere se durante i primi dieci anni l'estirpazione dell'idolatria e il saccheggio siano molto collegati. Pierre Duviols afferma che sarebbe sbagliato pensare che tutta quella distruzione dei templi e dei suoi simboli fosse l'immagine di uno zelo cattolico; in questi anni molto spesso l'estirpazione era molto comoda e *previdenziale*, nel senso che molti di questi oggetti d'oro erano presenti in grandi quantità soprattutto nei templi *demoniaci*<sup>107</sup>. Anche la spedizione a Pachacámac guidata da Hernando Pizarro ha lo stesso obiettivo, ovvero quello di raccogliere più oro possibile, e allo stesso tempo sembra essere l'unico episodio in cui compie rigorosamente i dettami dell'estirpazione.

Sicuramente una delle grosse difficoltà dell'evangelizzazione rimane nello stretto rapporto fra il potere della cristianità e la missione. Ovunque il vangelo vada insieme a un progetto di colonizzazione il vangelo viene compromesso negativamente soprattutto perché il messaggio che trasmette sono un insieme di vicende politiche ed economiche dell'impero coloniale.

Quindi nel Perù, rispetto al Messico, il processo di evangelizzazione va a rilento. La superficie geografica non è favorevole, soprattutto la catena montuosa delle Ande rappresenta un ostacolo per le comunicazioni e lo spostamento, inoltre il Perù soffrì in modo violento il fenomeno delle guerre civili fra conquistatori, che rappresenta un forte impedimento per una integrazione sociale. Soltanto nel 1550, il processo di evangelizzazione ha un inizio strutturato; quindi, sono venti anni di ritardo rispetto a quella messicana.

Inoltre, L. M. F. afferma con sicurezza che il tasso di sincretismo fu molto più alto nell'impero incaico rispetto alla zona del Messico. In poche parole, il problema vero non è tanto il sincretismo ma il tempo che si mette per consolidarsi, questo fatto significherebbe la sconfitta dell'evangelizzazione<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, op Cit. p. 89.

<sup>108</sup> Luis Martínez Ferrer, *La prima evangelizzazione e l'identità dell'America Latina*, 2012, <https://www.pusc.it/sites/default/files/pdf/2012/evangelizzazionelatinotamerica.pdf> consultato il 03/04/2021.

#### 4.4 Accettazione e negazione fra indigeni e missionari

Il motivo per il quale i missionari furono abbastanza permissivi con gli indigeni, fu l'apertura e la disponibilità che questi mostrano nell'accettare nuovi precetti religiosi nonostante i maltrattamenti e la concezione che questi avevano rispetto ai beni temporali, trovano base nell'importanza del comportamento e dell'opera dei missionari che osservavano una vita povera e senza attaccamento alle ricchezze. L'affetto sarà un'altra qualità sulla quale contano i religiosi, attraverso mostre affettuose si guadagnano l'amore degli indigeni ottenendo quello che desideravano. Gli indigeni mostravano tanto affetto verso i suoi antenati, fatto che ostacolava l'abbandono delle loro pratiche; così come la tendenza affettiva era legata all'Indio anche la psicologia della paura influenzerà molto, loro temevano le punizioni e soprattutto l'ira di Dio<sup>109</sup>.

Erano popoli infantili, che non giudicavano la dottrina in sé, ma come venivano trattati, se erano simpatici o perché professava l'amore e l'affetto; se si fossero dati queste condizioni avrebbero ascoltato attentamente altrimenti si disinteressano completamente. I missionari avevano compreso che l'indio era infantile, e che per causare impressione a avvicinarsi a loro si doveva prendere la strada del cuore. Per questo motivo adottarono loro stessi l'immagine di padre, ma non un padre qualsiasi, ma uno che li voleva bene con tutto il cuore e che guidati da questo amore sono venuti da terre lontane, affrontano ogni sorta di pericoli per salvare le loro anime. Così i missionari iniziarono a chiamarli "fratelli", quelli successivi si rivolgevano a loro chiamandoli "*amati e ben voluti figli miei*" insistendo sull'amore che provavano per loro<sup>110</sup>. A questo proposito il gesuita Blas Valera critica l'atteggiamento di Valverde, (frate che fu presente al primo incontro fra i conquistatori guidati da Francisco Pizarro e Atahualpa, il sovrano inca) durante il loro primo incontro, il discorso che fece il domenicano fu aspro, duro e privo di affetto. I francescani erano abituati a trattare gli indigeni con amore, Pedro de Betanzos su questo aspetto, riferisce che li accarezzava teneramente la testa mentre gli parlava.

Il missionario oltre la funzione evangelizzatrice assume una nuova funzione: quella di protettore. Fare il protettore era un mezzo efficace per guadagnarsi le simpatie dell'Indio, di fatto il missionario doveva proteggerli e vigilare per il loro benessere. Gli atti ingiusti commessi da parte dei conquistatori venivano ripresi dai religiosi, fatti che avrebbero

---

<sup>109</sup> Borges Pedro, *Metodos misionales en la cristianización de America*, op Cit. p. 91.

<sup>110</sup> Ibid. p. 97.

causato delle discordie fra i funzionari religiosi e gli spagnoli, fatti che avrebbero generato delle gelosie e successivamente fatti che diventano un vero e proprio scontro con i religiosi<sup>111</sup>. Per primo gli spagnoli si lamentano per lo scarso affetto che mostrano nei loro confronti adducendo che loro mostrassero più affetto verso gli indigeni.

Comportamenti inadeguati si verificano soprattutto nella zona del Perù, dove i territori da esplorare erano ancora tanti negli anni 40 del 500, dal 1543 si iniziano a concedere alle autorità del posto un'ampia libertà per organizzare le spedizioni esplorative, con le maggiori libertà concesse dalla corona, anche la scelta di cappellani si fa meno rigorosa. Il vescovo di Cartagena delle Indie, Jerónimo Loayza, riprende alcuni frati che si spostavano insieme ai conquistatori travestiti da soldati, perché questo è l'unico modo per diventare ricco durante il corso di una missione<sup>112</sup>. A volte gli indigeni subiscono delle angherie indirettamente, cioè attraverso i parenti o amici del missionario, questi approfittando dell'assenza del missionario, interrogavano o sfruttavano l'indio. Nel caso peruviano, dopo il Consiglio Limenese del 1567, vi vietano ai missionari avere parenti o amici insieme a loro, ad eccezione di genitori e fratelli che poteva restare come ospiti al massimo due giorni, nel 1592-94 si vieta completamente ai religiosi di avere dei famigliari con sé.

Il processo di studio dell'indigena e una successiva introduzione del cristianesimo si doveva svolgere con ogni mezzo e addirittura arrivando alle punizioni corporali se era necessario, tema che causerà molto controversia nelle Indie. Purtroppo, gli indios venivano puniti fisicamente soprattutto quando mancavano alla dottrina cattolica, era comune; sono gli stessi missionari che ci informano di questi episodi, quando l'indigena praticava l'idolatria o era negligente nella dottrina, questo doveva essere frustato, li tagliavano i capelli (misura dolorosissima per gli indigeni) o venivano rinchiusi temporaneamente in convento. Frate Francisco Jiménez, nonostante detestava queste misure, riconosce che erano necessarie per alcuni indigeni e ammette anche che alcuni missionari hanno esagerato nell'uso di questa misura sostenendo che era l'unico modo per ottenere qualcosa degli indigeni<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Ibid. p. 98.

<sup>112</sup> Ibid. p. 110.

<sup>113</sup> Ibid. p. 118.

Ma come è che gli indigeni, tuttavia, accettavano quello che proviene dai missionari, se questi li castigavano? Sembra che ci sia uno studio dettagliato per mettere in atto queste misure, se era il missionario a colpire direttamente gli indigeni forse questi si sarebbero rifiutati di seguire i religiosi, questo problema è esposto dalla autorità civili delle Indie; ovviamente tutto quello che veniva esposto non era esclusivamente causato da uno zelo missionario. Le autorità civili peroravano per la completa privazione ai religiosi della facoltà di punire gli indigeni. Non dovevano essere loro direttamente ma sindaci o fiscali dovevano agire per conto dei missionari. Ad ogni modo sarà una misura non accettata da tanti, che esigono che queste vengano annullate, critici che sostengono che non era proprio degli evangelizzatori professare l'amore e allo stesso tempo affliggere delle punizioni severe. Togliere le punizioni significava togliere ogni mezzo per indirizzare gli indigeni sia nell'ordine temporale che in quello spirituale. Per i francescani della nuova Spagna, gli indigeni erano come dei bambini piccoli e con loro si doveva agire come lo fanno i maestri con i bambini piccoli che non fanno i compiti o fanno i monelli: flagellandoli. Quindi non era da considerare come una misura severa, per questo motivo i missionari potevano punire questi, così come lo fa un padre amorevole con i suoi figli piccoli<sup>114</sup>.

Dopo un processo contro i francescani iniziato nel 1529, anni dopo si proibisce l'uso di punizioni fisiche da parte dei religiosi. Anche se Zumárraga informava al consiglio delle Indie che gli indigeni avevano abbracciato il cristianesimo, sarebbe necessario legalizzare le punizioni di nuovo, giacché, il carattere apatico dell'indigena si rifiuta di compiere alcune sue obbligazioni, soprattutto quella di frequentare regolarmente la dottrina, dall'altro lato anche se l'indigena si considerava cristiano, continuava con le sue pratiche idolatriche. Agli spagnoli in realtà questa situazione non interessava, a loro interessava il rendimento economico dell'indigena, grazie al potere posseduto obbligavano gli indigeni a saltare la messa o altre attività religiose per svolgere lavori di profitto personale senza timore, giacché, questi non potevano essere puniti. Agli spagnoli era conveniente che gli indigeni continuassero con le loro tradizioni, invece di riprenderli o punirli li lasciarono fare liberamente, fatto che scoraggia molto il lavoro dei missionari<sup>115</sup>. La sopravvivenza della religione indigena era il risultato di una costante contraddizione coloniale, nel senso che era conveniente agli spagnoli mantenere il contado indigena, con la sua capacità

---

<sup>114</sup> Ibid. p. 132.

<sup>115</sup> Ibid.

produttiva e la loro forza di lavoro che era usata dal sistema coloniale. in questo modo l'indigena continua a mantenere viva le loro convinzioni, convinzioni che si basano principalmente su elementi della natura; inoltre bisogna ricordare che gli evangelizzatori incaricati di insegnare la dottrina approfittano delle festività religiose degli indigeni per ottenere un incremento nei loro guadagni, pretendevano offerte in quelle occasioni.

Le conclusioni di *“Historia y métodos de la Evangelización en América”* di P. S. Broseghini, missionario salesiano, hanno un riscontro positivo sulla partecipazione della Chiesa nel processo di evangelizzazione delle nuove terre, nonostante gli errori commessi dai conquistatori. Secondo lui l'opera missionaria assume una componente negativa in seguito all'attenzione da parte di missionari, vescovi e preti per i propri interessi personali, utilizzando l'opera stessa solo come mezzo per opprimere e sfruttare l'indio.<sup>116</sup>

I missionari che arrivarono in Latinoamérica dal 1520 in avanti, capirono la necessità di conoscere il sistema di pensiero indigeno per il processo di evangelizzazione. In Perù il gesuita Padre José Acosta si preoccupò di studiare e scrivere la cultura degli indigeni. La stessa corona spagnola era favorevole a questo lavoro; infatti, nelle sue cedole reali, che arrivarono una nel 1573 e una nel 1580, la corona insistette sulla necessità di raccogliere notizie su questi idoli e sulle tradizioni antiche; che sarebbe servito per far abbandonare agli indigeni le loro superstizioni. Le raccolte furono numerose ma tuttavia restarono ignote, non vennero diffuse e tante rimasero senza pubblicazione fino al XIX secolo. Inoltre, Broseghini afferma che il lavoro dei missionari viene svolto in modo superficiale perché il missionario non contraddice le tradizioni degli indigeni, ma passa direttamente alla spiegazione della dottrina cristiana, senza provare a capire se ci fossero delle analogie fra essa e le tradizioni degli indigeni.<sup>117</sup>

Bisogna considerare anche lo studio di Tzvetan Todorov, filosofo bulgaro. Nella quarta parte del suo libro *“La conquista dell'America. Il problema dell'altro”*, dedica uno spazio all'analisi del lavoro svolto dai missionari nel periodo della conquista. Egli afferma che fra i missionari domenicani e francescani emersero delle personalità che avevano tutto l'interesse di trasmettere il cristianesimo. Come il domenicano Diego Durán e il francescano Bernardino de Sahagùn, i quali dedicarono gran parte della loro vita allo studio della cultura azteca, con il desiderio di sradicare l'idolatria e trasmettere una

---

<sup>116</sup> Cfr. P. S. Broseghini, *“Historia y metodos de la evangelización en America Latina”* in AA. VV (a cura di), *500 años de evangelización en América*, Girón, ABIA-YALA, 1989, p. 22.

<sup>117</sup> *Ibid.* pp. 13-14.

religione nuova. Purtroppo, compresero tutti e due che era un sogno irrealizzabile. Per primi furono i domenicani a comprendere che la religiosità degli aztechi era più profonda rispetto a quella dei cristiani; Duràn, che scelse la via rigorista, desiderava una conversione totale. Mentre i francescani furono più realisti; essi non riuscirono a identificare la presenza dell'idolatria, o semplicemente la ignorarono. L'unico che ci mise il suo impegno fu Bernardino de Sahagùn. Dopo anni di lavoro come insegnante, si verificarono dei progressi importanti fra gli studenti messicani. Ciò provocò ostilità da parte dei superiori di Sahagùn, i quali dimezzarono i fondi necessari per svolgere il suo lavoro. Todorov ci lascia come evidenza un brano della lettera di Gerónimo Lopéz, dove scrisse a Carlo V: *“La dottrina è bene che la sappiano; però leggere e scrivere è molto dannoso come il diavolo”*<sup>118</sup>. Inoltre, una cedola reale del 1577 di Felipe II proibiva a chiunque di conoscere e di diffondere l'opera di Bernardino *“Historia universal de las cosas de la nueva España”*<sup>119</sup>. Quindi è evidente che ci fossero altri interessi; perché infatti non permettere a queste popolazioni di sapere la verità, c'era forse paura di una ribellione? Todorov scrive: *“Las Casas riferisce che ci sono vescovi pessimi e indegni [...] perché disprezzano la lingua dei suoi pellegrini, e gli stessi superiori degli ordini agostiniano, domenicano e francescano in Messico richiedono alla Inquisizione il 16 settembre del 1579 l'impedimento per tradurre la bibbia in lingue indigene”*<sup>120</sup>.

P. S. Broseghini afferma che ci sono opinioni contrastanti sulla conversione degli indigeni. Si dice che nei primi anni si siano verificate delle conversioni numerose, addirittura “massive”, e che tante volte il missionario dovesse farlo per “aspersione”. Questi battesimi collettivi furono percepiti dai missionari secondo due concezioni diverse. Una prima, positiva, vedeva nel battesimo, anche massivo nelle storie e nelle cronache, un trionfo della fede cristiana; questo soprattutto nel Messico. Questa prima percezione, infatti, si potrebbe evidenziare come un successo del cristianesimo. Gli indigeni si battezzavano in massa e collaboravano con molto entusiasmo alle processioni e messe organizzate dai missionari; inoltre, si prestavano anche alla costruzione delle chiese e dei monasteri, che andranno poi a modificare completamente l'aspetto del Messico. Ma viene da chiedersi: cosa induceva gli indigeni a seguire i missionari

---

<sup>118</sup> Cfr. in Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1987, p. 231.

<sup>119</sup> Ibid. p. 251.

<sup>120</sup> Ibid. P. 230.

cristiani? Prima di tutto non bisogna dimenticare che gli spagnoli, cominciando da Hernán Cortés e i suoi uomini, distrussero tutti i tempi sacri, i culti e i libri di queste popolazioni, rendendo inabili le loro divinità protettrici, gli dèi che reggevano la loro vita sociale e politica, le loro pratiche che definivano la loro storia, la loro identità, la loro forza, partendo dalla fertilità del mais fino alla potenza dei loro eserciti. Lo storico e antropologo messicano, Federico Navarrete scrive che i cristiani dimostrarono violentemente il loro potere; e, così come per gli spagnoli, anche per gli indigeni la sconfitta dei messicani fu dovuta principalmente alla vittoria di Santiago Matamoros, santo patrono protettore degli spagnoli, contro il loro dio, *Huitzilopochtli*<sup>121</sup>. Molti cronisti raccontano che già durante la guerra di conquista, i Tlaxcaltechi invocavano Santiago Matamoros, giacché era conveniente pregare le potenti divinità degli spagnoli per non fare la fine dei *mexica*. Oggi si pratica in diverse comunità indigene del Messico, *La danza dei mori e dei cristiani*, dove si rappresenta un dialogo fittizio fra Hernán Cortés e Moctezuma, nel quale si mette sullo stesso piano la forza bellica con il potere divino<sup>122</sup>. La seconda percezione, dall'altro canto, preoccupava tanti missionari, i quali osservavano il persistere dell'idolatria, il consumo di bevande inebrianti e l'adulterio negli indigeni, che clandestinamente continuavano a rendere omaggio alle proprie divinità. Nel somministrare il battesimo; si battezzavano senza avere una adeguata conoscenza della dottrina.<sup>123</sup> Nel Messico la lotta contro l'idolatria degli aztechi e dei maya persistette per tutto il secolo XVI e XVII; nonostante il rigoroso sistema colonialista che si applicava, loro proseguivano con i loro culti e le loro pratiche religiose. Nella zona andina del sud America gli incas seguirono i passi dei messicani; all'inizio del secolo XVII entrò in gioco Francisco de Avila e dichiarò guerra contro il "paganesimo" andino<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Federico Navarrete, *Los caballos, los españoles y Santiago Matamoros*, México, Noticonquista, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/878/859>. Consultato il 09/04/2021.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Cfr. P. S. Broseghini, "Historia y metodos de la evangelización en America Latina" in AA. VV (a cura di), *500 años de evangelización en América*, op Cit. p. 15.

<sup>124</sup> Mejías López William. *Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos*. In: Bulletin Hispanique, tome 52, n°2, 1993. Pp. 623-646; doi: <https://doi.org/10.3406/hispa.1993.4807>, [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1993\\_num\\_95\\_2\\_4807](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1993_num_95_2_4807) consultato il 12/05/2021.





## Capitolo 4

### La nascita delle festività religiose cattoliche nei due grandi imperi sudamericani

---

#### 1. Le festività religiose nelle Ande

Per i cronisti del secolo XVI, come per gli evangelizzatori e conquistatori, nelle terre nuove si poneva il problema dell'esistenza di un dio andino creatore o di un equivalente con il dio cristiano<sup>125</sup>.

Nella revisione delle fonti critiche della ricerca delle origini sociali emergono anche elementi che riguardano la religione nel mondo andino, in più, va aggiunto che da questi studi si ottengono due serie cronologiche<sup>126</sup>.

Nella prima, vi sono dati collegati con la tradizione europea – cristiana provenienti dall'antico testamento, nella quale si narra che il mondo ha superato tre età: l'età del padre, l'età del figlio; quella che si sta vivendo ancora e quella futura dello spirito santo. L'etnografia recente poi parla di un'umanità costituita da tre segmenti mischiati: quella degli antenati, quella degli uomini attuali e quella dei suoi discendenti influenzati dal cattolicesimo o cristianesimo in generale. Va affermato che, nelle Ande, si continua a elaborare un discorso di carattere popolare che si basa principalmente nelle tre età del mondo in collegamento con le tre persone della trinità cristiana<sup>127</sup>.

La seconda serie, invece, contiene dati referenti a nomi di età preincaiche e preispaniche, nelle quali il tempo si è strutturato in una divisione *quinquepartita*. In tal modo, gli Incas all'epoca pensavano di vivere appunto nel quinto mondo; va aggiunto che ognuno di questi mondi passati avevano avuto una durata di mille anni; inoltre, ogni mille anni, il sole perisce e ne nasce uno nuovo, così ricomincia un nuovo periodo di mille anni. Il passaggio o il momento in cui accadeva ciò era denominato “*pachacuti*” che significa inversione del mondo, essa porta con sé grandi trasformazioni, distruzione, desolazione e restaurazione; per questo motivo, la distruzione delle Indie e l'invasione spagnola fu vista dagli indigeni come un “*pachacuti*”.

---

<sup>125</sup> Olinda Celestino, *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. Ciclos míticos y rituales*, Paris, 1998, <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7543> consultato il 18/08/2021.

<sup>126</sup> Ibid.

<sup>127</sup> Ibid.

## 1.1 Da Pachacámac al Señor de los Milagros

Attraverso l'etnistoria, si può seguire il percorso millenario di "Pachacámac", divinità molto venerata da parte della popolazione residente sulle coste peruviane, che trova rifugio nell'attuale "*Señor de los Milagros*", il cristo più popolare dell'ambito cattolico peruviano. Tale festa si celebra per 3 giorni nel mese di ottobre, in cui si può ammirare la più grande processione del mondo cattolico cristiano.

Lo scrittore e antropologo peruviano José Maria Arguedas racconta che gli Incas veneravano due principali divinità: una rimaneva in alto sulle montagne, nelle vicinanze del Titicaca, dove si rendeva culto prevalentemente al sole, mentre l'altra divinità stava nelle terre di sotto, *Pachacámac*<sup>128</sup>. A queste figure sacre, si rendeva culto offrendo grandi quantità di argento e oro, per renderli ancora più belli, dove avevano centinaia di servitori, inoltre, la popolazione allevava i lama, specialmente per la loro adorazione.

I fratelli Hernando e Francisco Pizarro, i conquistatori del Perù, furono i primi ad avere informazioni sul tempio di *Pachacámac*. Sarà poi Hernando Pizarro a portare avanti la spedizione verso questo tempio sacro che, insieme ai suoi uomini, salì sulla cima di una struttura a forma di piramide, facendo ingresso in un piccolo abitacolo maleodorante, nel quale si trovava un idolo intagliato grossolanamente in legno. È proprio in questo posto che Hernando Pizarro esprime di fronte ai sacerdoti indigeni la sua indignazione, poiché essi considerano molto questo oggetto *sporco e spregevole* e in quell'occasione i sacerdoti cercavano di dare anche delle giustificazioni, difendendo la loro divinità. Fu allora che gli spagnoli distrussero l'idolo e la piccola costruzione, senza alcuna reazione da parte degli indigeni che fingono di approvare, quindi, la decisione dei conquistatori<sup>129</sup>.

L'informazione *archeologica, etnistorica e mitica* del culto di "*Pachacamac*" ci indica che in questo nucleo religioso della costa si venerava il dio delle profondità e degli abissi della terra, ossia colui che controllava i movimenti tellurici dei terremoti. Inoltre, gran parte del suo prestigio si deve ai suoi oracoli e alle sue predizioni che vengono regolarmente consultati dai cittadini che si recavano da ogni parte dell'impero. Per questo motivo, gli indigeni chiedevano protezione quando la terra iniziava a tremare. Va ben specificato che, a partire dal periodo coloniale, questa devozione si trasferisce

---

<sup>128</sup> José Maria Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochiri*, Lima, 1966. Tratto dalla narrazione in quechua raccolta da Francisco de Avila probabilmente nel 1598.

<sup>129</sup> Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, op Cit. P. 91.

progressivamente al “Señor de Pachacamilla” o al “*Señor de los Milagros*”, associati sempre ai terremoti e maremoti<sup>130</sup>.

In Perù, come in altri paesi andini, i rituali persistono in modo particolare: persiste la credenza dell’incantamento della società che Taylor elabora molto più di Weber<sup>131</sup>. Va anche affermato che l’incantamento comprende la religione, la magia, il miracolo, lo sciamanesimo, come sentimenti forti della presenza divina in mezzo a noi.

È opportuno ricordare che la processione del “*Señor de los Milagros*”, a Lima, è una festa popolare religiosa che per molto tempo è stata considerata parte della religiosità popolare degli schiavi e, più tardi, estesa anche ad alti ceti della società popolare e non<sup>132</sup>. Il *Señor de los Milagros* è un rituale con un sentimento molto forte, si tratta di una festa popolare coloniale che progressivamente si fa più complessa e amplia la sua partecipazione; essa verrà poi accettata dalla Chiesa e dalle autorità politiche, inoltre, il tutto gira intorno alla devozione di Cristo. L’origine di tale rituale viene attribuito a un gruppo di schiavi angolani, in particolare, dall’iniziativa di uno di loro che dipinse l’immagine di una croce per poi pregare. Il disegno si completò, successivamente, con l’intera figura di Cristo. La storia continua con il miracolo attraverso la guarigione e in altre fonti si parla del terremoto del 1687, a Lima, nella quale il muro dove era dipinta l’immagine di Cristo resta in piedi per miracolo; dopo di ciò, l’immagine di Cristo viene dipinta su tela e da quel momento in poi verrà portata anche in processione.

Questo rituale sorge nella parte più bassa della società, nella popolazione africana schiava durante le colonie, per poi estendersi alla popolazione meticcia e bianca. In una società fortemente divisa tra indigeni, schiavi e spagnoli, molto probabilmente, la sua nascita crea un sentimento di unità di fronte al *Señor de los Milagros*. Poiché sia i signori altolocati che gli schiavi corrono lo stesso rischio di morire durante un terremoto oppure di essere

---

<sup>130</sup> Olinda Celestino, *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos*, op Cit. p. 7.

<sup>131</sup> Max Weber considerato uno dei più grandi maestri delle scienze sociali, nei suoi saggi analizza il grande processo storico religioso di *rimozione della magia* delle società all’interno dell’economia capitalista, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Cfr. anche Taylor Charles, *L’età secolare*, Feltrinelli, 2009.

<sup>132</sup> Catalina Romero, “Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada”, in Aldo Rubén Ameigerias, (a cura di), *Simbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los simbolos religiosos y los procesos de construcción politica de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 139.

salvati da Cristo. Ultimamente, vi sono anche delle interpretazioni con l'obiettivo di trovare una connessione storica con le tradizioni indigene<sup>133</sup>.

## 1.2 Il Señor de los Temblores a Cusco e la prima chiesa cattolica

*“Desde los orígenes del descubrimiento es fácil reconocer que uno de los principales intentos de la corona de España al conquistar estas tierras fue ganarlas para la fe de Jesucristo. Obedeciendo a este propósito se afanó por enviar misioneros que predicasen el Evangelio a los naturales y trató, por todos los medios, que en ellas estableciese la Cruz”*<sup>134</sup>.

Così l'otto dicembre del 1535 il Padre Rubén Vargas Ugarte trascrive una delle sue prime disposizioni relative alla costruzione delle chiese; seguendo gli ordini della corona spagnola di somministrare alle chiese gli ornamenti, le immagini e tutto quello che era necessario per il culto, questi arrivano in qualità di donativi per allestire gli altari. I luoghi sacri antichi che generalmente si chiamavano *“huacas”* vennero distrutte e gli idoli pagani frantumati e il demone cacciato via da quei luoghi e al suo posto messa la croce per intimorire e scacciare via il demonio. Al culto degli idoli doveva subentrare il Dio vero e le chiese cristiane avrebbero sostituito questi luoghi di culto e le *huacas*<sup>135</sup>.

Gli evangelizzatori edificavano con le stesse pietre, pietre che facevano parte dell'antico luogo sacro *incaico*, come è il caso della Cattedrale del Cusco, un tempio cristiano. Il posto dove venne costruita l'antica chiesa era il punto centrale, che nella religione incaica rappresentava il simbolo del tempio *Illa Tecse Wiraqocha*: cioè il grande dio. Fatto che viene osservato anche durante la fondazione della città del Cusco, il 23 marzo del 1534, e attualmente qui si trova la *“Iglesia del Triunfo”*. In questa antica chiesa si celebrò la prima messa e così si cambiò l'uso pagano con quello della religione cristiana, chiesa che per i primi anni mantenne il suo originale tetto in paglia e la sua struttura inca, dove il vescovo Solano nel 1549 comunica al Consiglio delle Indie le migliorie apportate<sup>136</sup>. La struttura risultava modesta rispetto alle intenzioni edificatrici che si volevano impiantare in questo nuovo mondo, seguendo i modelli delle cattedrali europee. Periodo che si caratterizzò anche da indecisioni e interessi politici - economici, trascorreranno quasi due

---

<sup>133</sup> Ibid. p. 148.

<sup>134</sup> Aparicio Flores Manuel Ollanta, *“La construcción de la catedral”*, in *Tesoros de la catedral del Cusco*, Lima, Ed. Fábrica de Ideas, 2013, p. 48.

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid. p. 52.

decadi nello scegliere l'attuale posto che occupa la Cattedrale che tra l'altro è lo stesso luogo designato fin dall'inizio. La Cattedrale verrà costruita con i pezzi della Fortaleza del *Sacsayhuamán*<sup>137</sup>. Costruzione che durerà a lungo, perché i lavori restano fermi e abbandonati, a causa della mancanza di mezzi economici principalmente e affermare questo può sembrare contraddittorio e il secondo motivo fondamentale sono causati dai conflitti civili e le ambizioni che crescevano per la febbre dell'argento a Potosí.

Il terremoto del 1650 avrà un effetto rilevante sul destino di un Cristo crocifisso portato dalla Spagna, che però fino a quel momento non era considerato dagli indigeni. La leggenda racconta che il terremoto del 1650 fu un terremoto devastante, ebbe la durata di due preghiere del credo, più o meno un quarto d'ora, distrusse tutti i palazzi nobili, i conventi e tutte le chiese. La popolazione terrorizzata portò fuori tutti i santi fuori in processione senza nessun risultato e per ultimo, ancora in una scatola chiusa trovarono un Cristo crocifisso, fu l'ultimo in uscire, e immediatamente il terremoto cessò e la calma tornò fra la popolazione<sup>138</sup>. Da allora si ricorda l'impatto che ebbe il terremoto e soprattutto l'origine al culto a questo Cristo, conosciuto da quel momento come *El señor de los Temblores o Taytacha (quechua) Temblores*. In seguito, al terremoto si stabilisce la processione del "*Señor de los Temblores*" cioè il signore dei terremoti, che venne collocato all'interno della Cattedrale e che uscirà ogni 31 marzo, dopo si stabilirà la sua uscita ogni lunedì santo.

Questa festa religiosa è particolare perché ci permette di apprezzare in modo evidente la fusione della religione cristiana e quella andina. L'immagine del *Señor de los Temblores* è portata in processione per le diverse strade della città come si faceva cinquecento anni fa con le antiche mummie dei capi militari, sacerdoti e imperatori inca. Infine, l'elemento principale della festa ricade sul fiore di *ñucchu* (*Salvia splendens*), fiore che era usata per

---

<sup>137</sup> La fortezza di Sacsayhuamán o Sacsaihuaman (in quechua: Saksaq Waman) è un sito archeologico Inca nella regione di Cusco. Il nome significa letteralmente "falco soddisfatto". Costruita intorno al 1438 e 1500. I lavori durarono circa 70 anni e furono utilizzati 20.000 lavoratori. Questo almeno prima dell'arrivo dei conquistadores spagnoli, i quali prelevarono dal sito numerose pietre per costruire case e chiese nella città, oltre a modificare la struttura della città stessa. Secondo le notizie raccolte dai cronisti coloniali, si può affermare che Sacsayhuamán era la grande "Casa del Sole" luogo dedicato al culto del sole. Venne rinominata dagli spagnoli come "La fortezza di Sacsayhuamán". Cfr. J. A. Beltrán Caballero, *El conjunto arqueológico de Sacsayhuamán (Cusco): Una aproximación a su arquitectura*, in "Revista Española de Arqueología Americana", 2014, p. 44.

<sup>138</sup> Aparicio Flores Manuel Ollanta, "La construcción de la catedral", in *Tesoros de la catedral del Cusco*, op Cit. p. 20.

adorare il *Wiraqocha* e lo stesso fiore oggi è usato per confezionare la corona del *Señor de los Temblores*.

### 1.3. I rituali delle feste religiose

Va affermato che le celebrazioni festive nelle popolazioni del Perù sono presenti da millenni. Fin dai primi tempi, si evidenzia l'esistenza di feste, così come lo dimostra l'arte rupestre della costa sud del paese. I ricercatori del IPANC (Istituto Iberoamericano del patrimonio natural y cultural) riportano i testi di Harvey Cox (1972), dove descrive alcuni popoli che hanno sviluppato un talento creativo, festivo e fantastico non solo nei momenti della produzione e del raccolto, della commemorazione, della celebrazione o rituali, ma anche come catarsi sociale<sup>139</sup>. Va ricordato che le feste mescolano insieme diversi aspetti della vita, risolvono i conflitti e invitano la popolazione a prenderne parte.

Quando gli europei arrivarono in Perù, essi trovarono popoli ospitali e festosi che, però dal punto di vista greco-romano e giudeo-cristiano, furono considerati come idolatri, un'idolatria che doveva essere estirpata. Le forme di celebrazioni in Perù erano di ordine quotidiana, perché la vita quotidiana si viveva ballando e cantando e, allo stesso modo, si lavorava la terra; infatti, al suono dei canti e dei pututi<sup>140</sup> si costruivano i sentieri e le abitazioni, cantando e ballando si accoglievano gli ospiti, i turisti, coloro che nascono e che muoiono. Va sottolineato che questo comportamento della vita non corrispondeva alla società occidentale in cui, a differenza degli indigeni, vi erano infatti dei giorni di riposo e dei giorni per le celebrazioni, pertanto, ciò denota una forte influenza nella religiosità che stavano portando e, di conseguenza, sarà un ostacolo per l'evangelizzazione. È importante sottolineare che la situazione della vita produttiva e spirituale in Perù viene catalogata come profana e idolatrica; così, il Concilio Limense del 1551 dispone un processo di estirpazione delle idolatrie che, pian piano, vengono sostituite da nuove credenze e da nuove immagini del cattolicesimo. In questo modo, le abitudini e i santuari dedicati al ciclo della natura, della produzione e dello stesso essere umano furono sostituiti con feste che commemorano Gesù, la Vergine Maria e i Santi,

---

<sup>139</sup> Juan José García Miranda/Karlos Tacuri Aragón, in *Fiestas populares tradicionales de Perù*, Quito, 2006, p. 17.

<sup>140</sup> Pututo o pututu è uno strumento a fiato della cultura andina. In Perù questo strumento è ricavato da un mollusco di mare. Questo strumento veniva usato dai messaggeri per avvisare il loro arrivo, ma esso veniva usato anche per dare inizio alle feste o cerimonie, come avviene ancora nelle principali feste di commemorazione.

cercando un equivalente a ciò che esisteva prima; inoltre, progressivamente le feste originali andine vengono cristianizzate, come avviene con “*Pachacamac*” che si trasforma in il “*Señor de los Milagros*”.

Oltre ciò, si producono delle ricreazioni e nuove reinterpretazioni e tra queste reinterpretazioni vi sono le nuove mitologie, come l’apparizione delle immagini cattoliche, le croci, i nomi, i riti e le loro festività.

Siano esse patronali o devozionali, queste feste religiose avranno sempre due percezioni diverse e, di conseguenza, due significati: la prima è quella andina che ha radici preispaniche, mentre la seconda è quella occidentale che si basa su radici cristiane. Questa situazione ha portato al fallimento del controllo della Chiesa cattolica sullo sviluppo del cattolicesimo. In tal modo, si sviluppa una nuova forma di estirpazione dell’idolatria, quella che verrà chiamata “*inculturazione*” che introduce una nuova cultura nella cultura dei popoli pagani, che in teoria le basi di una nuova religiosità avrebbero dovuto essere soltanto quei principi trasmessi dalla nuova cultura, creando una religiosità tradizionale ma tutto ciò nella pratica non avvenne<sup>141</sup>.

A prescindere dal pensiero giudeo-cristiano, le feste andine sono un insieme di tradizioni che caratterizzano una cosmo visione che si esprime nel modo di vivere della popolazione, riprendendo appunto le parole di Kessel (1997): *le festività andine si svolgono in due dimensioni: la naturalità e la sacralità; caratteristica che fa del lavoro quotidiano una attività tecnico-produttiva e religiosa*<sup>142</sup>. Va affermato che nell’ambito della naturalità pagana, si esprimono tutti quegli elementi non religiosi delle feste: le fiere, i giochi d’azzardo, i tornei, le feste gastronomiche, i balli che costituiscono fonti di mercantilizzazione simbolica. Nell’ambito sacrale o comportamento religioso, a sua volta, si possono dividere in due fasi: la prima fa parte di quella religiosità ufficiale con i canoni stabiliti dalla Chiesa, con i suoi riti e le cerimonie (messa, rosario, processioni, preghiere, e così via); la seconda fase, invece, è più evidente soprattutto nella religiosità andina, si tratta della reinterpretazione dei significati della simbologia della festa religiosa

---

<sup>141</sup> Juan José García Miranda/Karlos Tacuri Aragón, in *Fiestas populares tradicionales de Perú*, Op Cit. p. 18.

<sup>142</sup> Ibid.

dal punto di vista andino, inoltre, spesso questi processi vengono questionati dall'autorità ecclesiastica<sup>143</sup>.

Bisogna ricordare che nel Perù, gli elementi festivi e rituali della vita si mantengono da tempi immemorabili. Tuttavia, i modi di rappresentare, celebrare ed esporre queste tradizioni, usi e abitudini, per quanto riguarda contenuti e tecniche, hanno sofferto processi particolari a seconda del carattere e del luogo di celebrazione, sia feste della natura, del raccolto, dell'uomo, religiose, rituali e, infine, quelle turistico-commerciali.

#### 1.4. Teatralità andina (non solo) nell'ambito religioso

Studiosi dell'ambito teatrale del XX secolo, come il polacco Jerzy Crotowsky, il britannico Peter Brook e l'italiano Eugenio Barba hanno svolto studi sul teatro sacro, multiculturale e antropologico nelle culture originarie dell'Asia e l'Africa. Il teatro sacro mette in primo piano l'esperienza sulla rappresentazione, esso non si concentra sul piano funzionale della spettacolarità, ma la base risiede appunto nell'aspetto rituale di quest'arte che, inizialmente, era una celebrazione comunitaria ed espressiva del cosmo e della visione dei popoli<sup>144</sup>. Va comunque aggiunto che Eugenio Barba predilige la base dell'antropologia teatrale come lo studio dell'essere umano, a seconda delle necessità della vita quotidiana in una situazione di rappresentazione organizzata. Pertanto, in una situazione di rappresentazione, il comportamento fisiologico e socioculturale dell'essere umano è il suo obiettivo principale.

Osservando le feste tradizionali andine, è possibile evidenziare certi criteri universali ed egemoni che il teatro ha stabilito lungo la storia, criteri evidenti nel continuo dinamismo di gioco che in molte culture rappresentano appunto le fondamenta del fatto teatrale, partendo appunto dall'assegnazione di ruoli, convegni e codici di rappresentazione. Nel ballerino mascherato è possibile osservare espressioni contemporanee di teatralità incorporate nelle feste e mescolate con il rito e la rappresentazione. Inoltre, è possibile evidenziare segni ancestrali di gioco, di rappresentazione e teatralità. Va ricordato che la maschera è comunque un elemento indiscutibile associato al teatro e alle sue origini. Il Perù ha un'iconografia oriunda che risale a più di 10 000 anni fa, come ha segnalato

---

<sup>143</sup> Ibid. p. 21.

<sup>144</sup> Miguel Rubio, "En busca de la teatralidad andina" in AA.VV (a cura di), *Fiestas y rituales*, Lima, 2009, Pp 245-263.



l'etnologo peruviano Arturo Jiménez Borja, facendo riferimento alle tracce rupestri lasciati a Toquepala, nel sud del Perù, lì per esempio si possono osservare immagini di ballerini mascherati in rituali di caccia<sup>145</sup>.

In tutta la storia del Perù, possiamo trovare altre maschere come chiave di una teatralità capace di dare delle definizioni di origine e di continuità nel tempo. Molte icone si sono trasformate negli anni, mentre altre scompaiono anche a causa del violento incrocio culturale con la conquista spagnola e l'intercambio di balli. Va poi aggiunto che molti balli furono repressi violentemente, poiché furono associati a pratiche idolatriche, mentre altri negli anni si trasformano. Tanti personaggi che oggi si vedono nelle feste hanno un'origine antica, vi sono centinaia di feste peruviane dove si rappresenta l'incontro di uomini e divinità, un universo magico popolato di personaggi e danze, una diversità grande di soggetti che si nascondono dietro le maschere che sono sempre lì ad aspettare il ballerino.

Nel saggio realizzato dallo scrittore peruviano Jiménez Borja "*La danza nell'antico Perù*" si cita il cronista spagnolo Bernabé Cobo, il quale afferma: "*Si davano ai suoi balli e ai suoi canti e con loro del vino e della chicha (bevanda a base di mais) celebravano gli eventi tristi e allegri; le storie che raccontano questi teatri sono scritti nel corpo, nelle maschere, negli accessori e nei vestiti*"<sup>146</sup>. Di conseguenza, non esiste una separazione tra attore e ballerino. Il ballerino mascherato è il principale animatore di questi contesti celebrativi, possiamo qui enumerare molti personaggi che ci portano indietro nel tempo e che ci tramandano segnali di continuità e trasformazioni.

Il *K'usillu*<sup>147</sup>

*K'usillu*, che in lingua Aymarà significa scimmia, era un personaggio già presente alle feste sacre nella corte Inca. Quello che oggi si vede è un personaggio comico che imita le caratteristiche dei partecipanti della festa e possono essere vittime anche le autorità presenti (sacerdoti, preside o governatore). La maschera del *k'usillu* era composta da un cappuccio grigio che copre tutta la testa con dei ricamati in lana. Oggigiorno, il *k'usillu* continua a fare le sue comparse nelle feste tradizionali, soprattutto nella parte sud del Perù, inseguendo le sue vittime con una frusta in mano.

---

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid. p. 251.

### *Machutusuj*<sup>148</sup>

Poi vi è il ballo dei vecchi, cioè i *machutusuj*, le cui origini risalgono al mondo preispanico e si esprimevano i valori dell'età adulta. Le sue connotazioni cambiano durante la colonia, quando il tutto si trasforma in una sorta di satira dei vecchi conquistatori.

### *Huaconada*<sup>149</sup>

Il cronista spagnolo José de Acosta, nelle parole di Simeón Orellana Valeriano, assicura che: Il ballo del Guacón [...] fa parte di una cerimonia o rituale chiamata “*Festa del Itu*”. Si sa che, nel mondo andino preispanico, la cerimonia del *Itu* è quella che purifica e aiuta a spiare gli errori e le colpe commessi dagli uomini [...], così, col tempo, le maschere dell'invasione ispanica si dissolvono e in cambio rinascono le maschere in modalità ibrida, con richiami al mondo dei rituali degli indigeni e richiami del mondo cristiano coloniale.

Nella località di Mito, nella valle del Mantaro, *los huacones* continuano a ballare compiendo la loro funzione di sempre: fare giustizia e preservare i valori della comunità, essi poi sono rispettati come autorità e la loro parola è legge. I *huaconi* usano una maschera in legno e falsano la voce per non essere riconosciuti ed è qui la chiave di quello che significa usare una maschera, vuol dire appunto assumere un'identità diversa dalla propria. Utilizzando una maschera, si accetta infatti un nuovo essere, senza ben comprendere la trascendenza religiosa e che, allo stesso tempo, egli presta il suo corpo per rendersi strumento, in tal modo si può dare e ricevere offerte sacre.

### Danza della diablada e del diavolo<sup>150</sup>

In occasione della festa della Candelaria a Puno, vi sono vari esempi di personaggi diabolici che hanno un interessante percorso e trasformazione nel tempo. Le origini di questa danza sono molto controverse, si dice che essa abbia inizio con tutta sicurezza nella zona dell'altopiano del Perù e Bolivia, nel periodo preispanico. La leggenda racconta di una festa proveniente da Oruro, città boliviana, dove mille anni fa *Wari*, divinità dell'altopiano, lanciò serpenti giganti sulla regione abitata dagli Uros; i rettili stavano raggiungendo la popolazione, lanciando delle fiamme, in quel momento compare

---

<sup>148</sup> Ibid. p. 251.

<sup>149</sup> Ibid. p. 252.

<sup>150</sup> Ibid. Pp, 254-256.

la Virgen de la Candelaria, una vergine mora che poi trasforma gli anfibi in pietre e da allora si rende culto a questa vergine. I serpenti di fuoco si trasformano in diabolici ballerini e ballano intorno alla vergine, finché non vengono espulsi dall'arcangelo Gabriele e la sua spada. Nella rappresentazione scenica, il dominio dei diavoli dall'arcangelo è la trasposizione di una visione della religione cattolica, ma dal punto di vista andino, prima della colonizzazione, gli spiriti della sagra, *supaya*, reinterpretati dopo come i diavoli, non erano considerati di natura maligna, bensì come spirito protettori. Nei vestiti di questi personaggi ci sono dei rospi, serpenti e ragni, considerati nel mondo andino come animali protettori, appunto simbolo di buon augurio e fortuna. Tuttavia, essi non sono stati sradicati completamente; inoltre, è eloquente la permanenza di immagini di origini preispaniche, come il serpente, simbolo andino di saggezza.

Le feste in Sudamerica esprimono un sentimento collettivo ed è chiaro che queste feste e i vari rituali siano il risultato di una lunga storia che celebra fatti e giunture determinate.

Va ben specificato che queste feste riassumono la storia di una collettività di un determinato paese o località e fanno parte di queste anche simboli, discorsi e rituali. Nelle feste religiose, gli dèi e i santi sono invocati per chiedere qualche miracolo, un buon raccolto, contro i terremoti e che la natura dia solo cose buone. Da sottolineare che queste feste sacre sono il risultato di una confluenza del mondo profano e, di conseguenza, non solo esprimono un sentimento di fede, ma anche momenti di diversione nel percorso appunto tra il sacro e il profano.

I gesti e i rituali andini contemporanei continuano attraverso gli schemi liturgici cattolici. Nonostante i gesti e i rituali andini contemporanei si mantengono all'interno di una tradizione antica, si può affermare che quasi tutti siano attraversati da una simbologia cristiana, giacché questi utilizzano simboli cattolici e si sviluppano in un contesto relativo a molti principi liturgici cristiani. È vero che questi gesti e atti rituali si conservano e continuano la loro tradizione di origine precolombiana, come l'uso della foglia di coca, il grasso del lama, il *sango* (farina) di mais, la *chicha* (bevanda a base di mais) e altri elementi e materiali del rito andino popolare. Oltre ciò, vi troviamo simbioticamente presente la croce, la devozione ai santi, le preghiere, le parole, gli scongiuri e le formule sacre introdotte dal cattolicesimo<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> Olinda Celestino, *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos*, Op. Cit. p. 14.

## 2. L'inizio del cattolicesimo in Messico

Molti anni prima dell'arrivo degli spagnoli, la religione azteca aveva un significato molto sviluppato della loro divinità femminile chiamata *Tonantzin*, era la madre suprema della terra, *Tonantzin* era la fonte della vita e la morte, una divinità molto temuta. Con l'arrivo degli spagnoli nel 1519 la venerazione a *Tonantzin* diventa un'impresa pericolosa. Quando gli spagnoli iniziano a sradicare l'idolatria e imporre la nuova religione, nel loro cattolicesimo la figura della Vergine Maria aveva un ruolo fondamentale, ogni volta che le immagini azteche venivano distrutte, queste venivano rimpiazzate per immagini Mariane, in ogni città, in ogni tempio, dalla costa dell'Atlantico fino a *Tenochtitlán*<sup>152</sup>.

Nel suo lavoro, Renée de la Torre, l'autrice analizza, attraverso l'introduzione di simboli religiosi chiave come la "*Virgen di Guadalupe*", la definizione dell'identità nazionale messicana<sup>153</sup>.

Una delle figure che ebbe un ruolo fondamentale nella fondazione della Nuova Spagna fu appunto la *Virgen de Guadalupe*, che verrà poi considerata la patrona del Messico. Si può affermare che la sua immagine era il simbolo di riconoscimento tra il regno spagnolo e il nuovo popolo: creoli, meticci e indigeni. Va aggiunto che i conquistatori promossero poi una strategia di conquista spirituale, attraverso la diffusione di immagini (come quella della menzionata Vergine) portate dall'Estremadura, ma connessa al mito dell'apparizione all'indigeno Juan Diego, azteco convertito al cristianesimo. Questa strategia è diventata uno strumento importante per l'evangelizzazione, un'alternativa per sostituire l'idolatria come la venerazione ai simboli cattolici<sup>154</sup>.

Il primo vescovo del Messico, il francescano Juan de Zumárraga, sarà ricordato per aver accettato, anche se in maniera riluttante, l'apparizione della *Virgen de Guadalupe*, inoltre, egli sarà ricordato anche per essere il fondatore del santuario che porta il suo nome. Il 9 dicembre del 1531, l'indigeno Juan Diego camminava sulle colline di Tepeyac, al confine settentrionale della capitale messicana, quando in una mezza luna apparve risplendente una fanciulla, anch'ella indigena, che si presenta come la madre di Dio e la madre di tutti

---

<sup>152</sup> Evangelismo Interdenominacional, op Cit.

<sup>153</sup> Renée de la Torre, all'interno del testo *Símbolos, Rituales religiosos e identidades nacionales*, Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica, Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 11 presenta l'articolo da lei scritto "*Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México*".

<sup>154</sup> Ibid.

gli indigeni; ella diede delle indicazioni precise, ordinando all'indigeno di trasmettere un messaggio al vescovo e, inoltre, ordina di costruire un santuario in quel preciso luogo. Il vescovo Zumárraga ebbe un atteggiamento molto cauto, ma la Vergine compare ancora altre volte e, nell'ultima apparizione, lasciò anche dei segni miracolosi: sul fianco nudo del Tepeyac comparvero delle rose, rose che Juan Diego raccolse nel suo mantello per mostrare al vescovo, ma quando egli aprì il mantello, le rose erano scomparse e al loro posto vi era un'immagine della Virgen de Guadalupe, che ora è esposta sull'altare della basilica vicino a Tepeyac. Questa storia, a lungo dibattuta tra gli ecclesiastici, apparve, a ogni modo, come un chiaro messaggio che appunto la religione degli spagnoli non era indifferente agli indigeni del Messico; infatti, la madre di Dio poteva avere anche occhi neri, la pelle dorata e gli occhi di una ragazza messicana<sup>155</sup>.

Il professore del *Universidad Nacional Autónoma de México*, Ezequiel Chávez, afferma: *“L'unificazione dell'anima non solo multiple, ma anche contraddittoria degli indigeni, dei meticci e dei bianchi si effettua in Messico per la Virgen de Guadalupe. Nonostante non venga esposto da nessuno, né da Frate Bernardino de Sahagún, né da Frate Jerónimo Mendieta, né da Motolinia, né esplicitamente dal vescovo in carica Frate Juan de Zumárraga, e Joaquín García Icazbalceta messe in discussione la sua apparizione<sup>156</sup>”*. Il vero narratore delle apparizioni della Virgen de Guadalupe non fu nessuno tra i nomi sopra menzionati, ma un indigeno molto famoso che frequentava il Collegio di Santa Cruz de Tlatelolco, D. Antonio Valeriano, di origini nobili. Il 12 dicembre del 1531, data della prima apparizione a Valeriano, egli aveva 15 anni; successivamente, diventerà professore dello stesso collegio, sarà anche autore dell'*Epistolario Indigena*, scritto in latino, testo conservato nell'Archivio generale delle Indie.

Lo stesso anno, il 26 dicembre, il vescovo Zumárraga organizza una processione che parte dal Messico<sup>157</sup> per portare l'immagine della Vergine nel luogo dove la Vergine era apparsa all'azteco, invitando il conquistatore Hernan Cortés e, ovviamente, anche Juan Diego. La processione partì dall'Iglesia Mayor de Mexico, in testa vi era il vescovo a piedi nudi, seguito dai frati e ... tutto il popolo, *un popolo nuovo fatto da indigeni e*

---

<sup>155</sup> Herring Hubert, *Storia dell'America Latina*, op Cit. p. 244.

<sup>156</sup> Ezequiel Chávez A, *La evangelización de los indios, Figuras y episodios de la Historia de México*, México, 1958, p. 32.

<sup>157</sup> Messico: all'epoca si riferiva soltanto alla città di Tenoxtitlán, con l'arrivo degli spagnoli nel territorio, dopo farà parte della Nuova Spagna, in un secondo momento la Nuova Spagna si chiamerà Messico.

*spagnoli*. Arrivati in quel preciso punto, il vescovo immerse i piedi in un laghetto che sorgeva vicino all'arida collina del Tepeyac, dove poi pronunciò un discorso alquanto emozionante e religiosamente carico; in più, egli esortò a compiere quello che la Santa Vergine chiedeva, dopodiché sarebbero tutti ritornati in città e Cortés e Zumárraga sarebbero andati insieme a elemosinare per coprire poi le spese per la costruzione dell'eremo<sup>158</sup>.

Pertanto, già tra il 1555 e 1556, si può notare la venerazione verso la *Virgen de Guadalupe*, si può anche accertare l'esistenza di un eremo dedicata alla stessa, fatti che comunque vengono documentati in vari documenti e lettere. Infatti, il professore messicano di lettere e filosofia, Francisco de la Maza, parla di un preciso documento, in realtà si tratta di una lettera del 27 settembre del 1575 del Viceré Martín Enríquez indirizzata al sovrano spagnolo, nella quale si afferma che l'immagine della *Virgen di Guadalupe*, venerata nell'eremo dagli indigeni, è la stessa che viene adorata dagli spagnoli; inoltre, nella lettera si legge che tale devozione era cresciuta per la diffusione di un "miracolo" che aveva concesso a un allevatore<sup>159</sup>.

Dal canto loro, i messicani vedono in Guadalupe la propria divinità *Tonatzin*<sup>160</sup> (che significa "madre nostra", in lingua náhuatl), generando così un sistema religioso sincretico che adotta forme del cattolicesimo e, allo stesso tempo, permise la sopravvivenza dell'antica religione indigena. Va aggiunto che la storia del cattolicesimo in Messico va avanti sotto la protezione della *Virgen de Guadalupe* in modalità sincretica, tra la cosmologia nativa degli indigeni e i simboli imposti dall'evangelizzazione spagnola. Inoltre, la *Virgen de Guadalupe* esercita una triplice funzione: integra e mischia culture diverse, imponendo il suo dominio culturale, la popolarità emerge e le tradizioni si rinnovano per imporsi poi nel presente. È importante sottolineare che, fino ai nostri giorni, la *Virgen de Guadalupe* è il simbolo che rappresenta i più poveri e gli indigeni<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> Ezequiel Chàvez A, *La evangelización de los indios, Figuras y episodios de la Historia de México*, op Cit.

<sup>159</sup> Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos, *Manifestaciones de la religiosidad popular en torno a tres imágenes marianas originarias: la unidad del ritual y la diversidad formal*, 2009, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=1665-8574&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_serial&pid=1665-8574&lng=es&nrm=iso)

<sup>160</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, op Cit.

<sup>161</sup> AA.VV, *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, op Cit. p. 21.

La *Virgen de Guadalupe* offrì la speranza ai popoli indigeni che soffrivano a causa dei conquistatori. La connessione tra la *Virgen de Guadalupe* e la dea *Tonantzin* significa che un ponte è stato costruito e attraverso il quale chi vorrebbe venerare *Tonantzin* lo potrebbe fare sotto un altro nome. Così *La Virgen de Guadalupe* diventa un simbolo dell'indipendenza messicana e lo è ancora oggi, con più di dieci milioni di persone all'anno che vanno a visitare la chiesa che è stata costruita sotto la sua richiesta.

## 2.1 La festa dei morti

La festività indigena dedicata ai morti, patrimonio orale e intangibile del Messico, è una delle feste indigene che è sopravvissuta in modo particolare alla colonizzazione spagnola; si tratta di una festa in cui i messicani festeggiano la morte come un passaggio di gioia. Il tutto non ha niente a che fare con la festa di Halloween o simili, perché non c'è la presenza del sangue, non ci sono ragnatele, niente zucche o streghe, caratteristiche che fanno parte di una tradizione celtica, ed essa non si può accostare nemmeno al Giorno dei Morti della religione cattolica.

Siamo nei mesi di ottobre – novembre, periodo di rigenerazione e la festa dei morti. La morte, in quei territori, non era vista come la fine, ma come una sorta di rigenerazione dei cicli. Infatti, la cosmovisione indigena del Messico rende immortali i suoi defunti per mantenerli presenti nella mente di chi vive e per renderli anche partecipi alle attività quotidiane, per questo motivo questa celebre festività non si può paragonare ad Halloween, festa in cui, invece, si manifesta la paura e il terrore. Per i messicani, l'anima non è un'entità unica che sta insieme al corpo umano, ma essa è composta da tre elementi: l'aria corporale e il cuore, che fanno entrare in azione il nostro corpo, grazie al quale si può sentire dolore, fatica e sentimenti; mentre un terzo elemento è l'ombra, ossia il centro che tiene uniti gli altri due elementi; questo insieme poi dona equilibrio, salute fisica e spirituale, oltre che a perpetuare la vita del defunto, fino a farlo ritornare alla terra, ciò può avvenire come essere umano o come un altro essere vivente, piante o animali<sup>162</sup>.

Va affermato che la tradizione affronta la morte seguendo questi precisi momenti e le tradizioni si rinnovano, senza perdere l'essenza originale di questa ideologia. Inoltre, oggi

---

<sup>162</sup> Arturo Gómez, "La festividad indígena dedicada a los muertos: patrimonio oral e intangible del México", in AA.VV (a cura di), *Fiestas y rituales*, Lima, 2009, p. 167.

ci sono ancora gruppi che possono avere elementi sincretici, a causa dell'influenza dell'evangelizzazione cristiana, come la croce, la messa e il rosario.

Quando una persona muore, i popoli "tradizionalisti" si preoccupano di onorare i loro defunti in modo speciale, effettuando grandi preparativi funebri, così essi possono compiere il loro viaggio nell'oltretomba con successo. Va sottolineato che ogni gruppo ha il proprio modo particolare di procedere, i cadaveri vengono maneggiati con cura, sono lavati e vestiti con abiti nuovi, con elementi particolari appartenenti al loro popolo, all'età o allo stato civile, per esempio: i bambini devono essere vestiti di bianco, come gli angeli così si possono nascondere dietro le nuvole; i giovani, invece, con vestiti di festa; gli adulti con i loro vestiti di matrimonio o abiti speciali per il lavoro. Poi si compongono degli altari domestici per pregare e collocare gli oggetti preferiti dal defunto e tutte le cose di cui egli può aver bisogno durante il viaggio<sup>163</sup>.

In generale, la festa messicana dedicata ai morti fa parte di quella grande diversità che si è venuta a creare grazie agli apporti culturali che, oggi, è possibile ammirare negli splendidi abiti, i canti, il cibo, le bevande e i balli. Ogni posto assume una sfumatura diversa, nonostante gli effetti del dominio spagnolo e la conquista spirituale; va aggiunto che la religiosità messicana l'affronta con molta resistenza, anche se poi si vedrà in diverse reinterpretazioni similari del cattolicesimo in cui si mescola con l'attività agricola, la natura e il pensiero sulla vita e la morte. I giorni principali per la celebrazione dei defunti si decidono seguendo il calendario gregoriano, probabilmente adottato durante il periodo dell'evangelizzazione imposta dalla Chiesa cattolica, per mezzo di Papa Gregorio IV, nel IX secolo. Instaurato il 1° novembre come il giorno di tutti i santi, più tardi si unisce al 2 novembre, dedicato ai fedeli defunti.

Il culto ai morti, dunque, è una festa molto importante, essa è presente nella spiritualità, nell'arte e nella vita di tutti i giorni; si tratta di una festività basata sul calendario rituale che è connessa con i cicli agrari della semina del mais. Va affermato che l'ideologia indigena del Messico attribuisce una particolare importanza al mais come elemento rigeneratore della vita, partendo dalla morte e dal sacrificio delle divinità; questa ideologia origina anche un duplice concetto: vita – morte, giorno – notte, quindi la vita e la notte sono unite come processi ciclici in costante movimento, per questo la morte non

---

<sup>163</sup> Ibid.



fa paura; i morti poi ripercorrono un ciclo e ritornano alla terra, pertanto, essi sono vicini agli esseri umani e degni di ricreazione ed espressione.

Inoltre, la festività indigena è stata proclamata dall'UNESCO patrimonio orale e immateriale dell'umanità per la sua ricchezza simbolica ed espressiva. In più, il culto alla morte è anche eredità dei popoli originari e delle tradizioni sincretiche del dinamismo culturale, processo che fa parte quindi dell'identità messicana<sup>164</sup>.

Oggi si usa ed è valido il termine *sincretismo* per definire l'unione di due culture religiose all'interno di un contesto di dominazione, così come in questo caso, durante la colonia, i vincitori impongono la loro religione. Manuel M. Marzal, antropologo indigeno per il Messico e il Perù, non è convinto che questa teoria si possa applicare alle unioni religiose attuali, che sono prodotto dell'individualismo, della relatività religiosa e della sua evoluzione nella postmodernità, in cui appunto non si può parlare di sincretismo, ma di eclettismo<sup>165</sup>. Inoltre, Marzal ritiene che il termine *sincretismo* venga usato con troppa libertà, egli cita anche il lavoro di Maria Rotworowski (1992), "Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria", in cui è possibile trovare, in modo dettagliato, delle informazioni *archeologiche, etno-storiche e mitiche* del culto a Pachacámac.

Nel suo libro, la Rotworowski traccia un percorso tra Pachacámac (divinità molto venerata nelle coste del Perù) e il Señor de los Milagros (il Cristo più famoso del cattolicesimo peruviano). Due feste diverse che hanno però un elemento in comune, in entrambe, infatti, i fedeli invocano le immagini sacre di fronte ai movimenti tellurici. Nelle sue riflessioni sul sincretismo, la Rotworowski ragiona intorno a due immagini: la *Virgen de Guadalupe* e il *Cristo Morado*, tutti e due hanno la carnagione scura, caratteristica che evidenzia le sue radici precolombiane. Si tratta di immagini difficili da cancellare dalle menti degli indigeni, infatti, le loro convinzioni si solidificano, stabilendo il trionfo del cristianesimo sulle comunità preispaniche; tuttavia, le antiche divinità sono ancora presenti e sentite dalla popolazione. Guadalupe continua a rappresentare "Nostra Madre" (*Tonantzin*) e il *Cristo Morado* protegge la popolazione dai terremoti, tuttavia, non è chiaro in quale modo queste divinità permangano, oltre a mantenere la loro funzione

---

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Manuel M. Marzal, *Un siglo de investigación de la religión en el Perù*, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5041863>, consultato il 21/10/2021

protettrice. *Guadalupe è ancora Tonantzin e il Señor de los Milagros è Pachacámac?*<sup>166</sup>

Questa domanda ha un esito positivo perché queste venerazioni compiono la stessa funzione materna o protettrice contro i terremoti; ma essa può avere un esito negativo perché gli attuali devoti, quando pregano Guadalupe, pensano esclusivamente alla Madre di Dio e, quando pregano il Señor de los Milagros, essi pensano soltanto al figlio di Dio, Gesù, morto nella croce per l'umanità<sup>167</sup>.

È significativo e curioso come il santuario della *Virgen de Guadalupe*, presente nella periferia della città del Messico, ancora occupi un luogo che in passato è stato, per lungo tempo, dedicato alla dea azteca *Tonátzin*. Così come a Cusco, antica capitale dell'impero incaico, difatti, sotto le macerie del tempio di *Viracocha* oggi sorge una Chiesa cattolica<sup>168</sup>.

Quindi si può affermare che l'attuale cattolicesimo iberoamericano, ha le sue radici impiantate nello sforzo di "inculturazione" dei missionari per rendere adatto il loro messaggio alle culture dell'America e dall'altro lato rimane lo sforzo degli indigeni (anche se in modo sincretico) e la loro religione o per dare una nuova impronta al cattolicesimo popolare portato dagli spagnoli. Su questo punto lo studioso M. Marzal arriva alle sue conclusioni esposte all'occasione di un congresso sul mezzo millennio dell'evangelizzazione di Iberoamerica nel 1992. Per prima cosa conclude che la chiesa e i missionari del sec. XVI non pongono una vera inculturazione per la sua teologia cristiana come la sola religione rilevata e delle religioni indigene come demoniache. Seconda affermazione che alcuni missionari e intellettuali più o meno esperti del mondo andino come Acosta, Valera e Garcilaso tracciano le basi di una teologia dell'inculturazione andina ma che non viene applicata nella sua totalità e per ultimo afferma che in pratica *l'inculturazione* si porta avanti su due strade: la prima è quella della pietà popolare che era condivisa dai missionari e dagli indigeni e la seconda è quella del sincretismo degli indigeni che è l'altra faccia della medaglia<sup>169</sup>.

Anche il Prof. Luis Martínez F. considera la prima evangelizzazione come una sorta di *contributo identitario*<sup>170</sup>, giacché ha animato e continua a manifestarsi in tutte le culture

---

<sup>166</sup> Ibid.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Hubert Herring, *Storia dell'America Latina*, Milano, 1971, p. 235.

<sup>169</sup> Idelfonso Murillo Murillo, *La religión antes y después de las independencias. Fuente de unidad o de conflicto?*, 2011, p. 71 <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n42/v19n42a03.pdf>

<sup>170</sup> Luis Martínez Ferrer, *La prima evangelizzazione e l'identità dell'America Latina*, op Cit.

latino-americane attraverso un humus cattolico, manifestazioni che sono sopravvissute negli ultimi 500 anni.

## Conclusioni

---

Al termine di questo studio dei primi momenti dell'evangelizzazione in America Latina durante la conquista spagnola, possiamo ora fornire le nostre prime impressioni conclusive. Il primo obiettivo era quello di comprendere come mai la religione cattolica in America Latina fosse così diversa dal cattolicesimo europeo, visto che il progetto di evangelizzazione era stato portato da un paese europeo come la Spagna.

Riuscire a comprendere il suo mutamento durante la prima evangelizzazione non è facile, visto che il progetto di evangelizzazione si porta avanti come parte complementare di un altro progetto, forse ancora più importante: la conquista dell'America. Quindi c'è dietro un progetto politico, economico e commerciale. Progetto molto importante non solo per la Spagna ma per tutta l'Europa, perché alla fine del XIV secolo, l'Europa sta vivendo un'infinità di crisi: c'è la peste, la fame e soprattutto c'è la scissione e le lotte religiose e sociali. Quindi diciamo che nell'insieme il progetto della conquista e il progetto evangelizzatore sono un ottimo investimento per l'impero spagnolo. Anche per la Chiesa cattolica, perché nonostante il cristianesimo assuma delle dimensioni nuove con il progressivo avanzare della conquista ottiene ad ogni modo un risultato positivo. Un cristianesimo che in Europa non ha più quella stessa forza, come ben si sa questo periodo coincide con la crisi della religione cattolica, la quale attraversa una rottura radicale dal punto di vista religioso. Poi c'è l'illuminismo che apre nuove forme di vedere la religione nel suo contesto, lasciando poco spazio per un cristianesimo pieno di dubbi e fragile, ed è così che sopravvivrà nell'Europa.

Ed è proprio questo cristianesimo decadente che trova una nuova linfa nelle popolazioni sudamericane. La conquista dell'America arriva così con un progetto di evangelizzazione, progetto che viene disatteso da suoi diversi funzionari appartenenti allo Stato e alla Chiesa. Progetto evangelizzatore che giustificherà qualsiasi altra azione portata avanti in suolo sudamericano. In queste nuove società, il cristianesimo si rinnoverà, si reinventerà con un'intensità particolare. Una forma particolare di vedere, di sentire e di vivere la religione da parte delle popolazioni locali, proprio questa intensità darà l'inizio a un nuovo cristianesimo.

Sulla base di quello che è il mio obiettivo, comprendere questo cristianesimo molto particolare che si sviluppa in America Latina, è opportuno fare alcune considerazioni per comprendere come si avviano i meccanismi nel percorso iniziale dell'evangelizzazione.

La difficoltà del cristianesimo di entrare nel cuore delle popolazioni e nella mente di queste nuove culture nei primi anni durante la conquista è appunto lo stesso progetto di conquista. Ovvero ovunque il progetto di evangelizzazione vada insieme al progetto della conquista assume delle connotazioni negative, la missione evangelizzatrice di fatto è contaminata da problemi politici e commerciali, e come parte “importante” della politica di uno stato, include la missione tra i propri obiettivi. Diversi documenti spiegano che i veri problemi connessi con gli indigeni erano di tipo giuridico, economico, sociale e infine religioso. Da tenere presente che il progetto di evangelizzazione non è gestito direttamente dalla chiesa ma come ho appreso, la Chiesa delega lo stato spagnolo per portare avanti questo progetto a nome suo. È evidente che lo stato spagnolo abbia i suoi propri obiettivi ma tuttavia deve rispettare l'accordo con la Chiesa cattolica.

Oltre al rapporto Stato-Chiesa, rapporto che sarà nocivo per il cristianesimo. Possiamo dire anche che gli stessi funzionari di questo binomio Stato-Chiesa non abbiano dato una buona prima impressione. L'atteggiamento iniziale delle diverse figure coinvolte nel progetto generale della conquista, sono state determinanti su tutti gli ambiti. È chiaro per tutti che l'obiettivo principale, l'evangelizzazione, assume forme diverse.

Il progetto evangelizzatore non ha un metodo preciso o un percorso stabilito per presentare la dottrina, né gli ordini religiosi, né la corona spagnola hanno un programma ben definito e organizzato per evangelizzare le nuove terre. Infatti, si vedono le incoerenze e gli errori dei primi missionari. Solo in un secondo momento, dopo avere svolto diversi studi su diversi punti di vista e dopo avere conosciuto un po' gli indigeni, i missionari hanno uno spunto per sviluppare dei metodi evangelizzatori. Infatti, si creano i modelli apostolici che richiedono figure semplici e virtuosi ed è in questo momento che la figura degli ordini mendicanti hanno un ruolo importante nella prima evangelizzazione.

Un altro punto fragile della prima evangelizzazione è appunto una evangelizzazione superficiale e frettolosa che porterà al fallimento di questo primo percorso. In questo primo approccio si utilizzava come strumento il *requerimiento*. Il *requerimiento* era una sorta di intimidazione ad accettare la fede cristiana e piegarsi alla Chiesa e al papa altrimenti ci sarebbe stata la guerra. Sicuramente per primo era un messaggio non compreso dagli indigeni, non veniva compreso né dal lato morale e tanto meno da quello linguistico. Come sarebbe stato possibile accettare tutto questo sotto ricatto? È ovvio che

gli indigeni anche se non capivano, intuivano che c'era qualcosa di moralmente scorretto e di conseguenza c'è una chiusura e il rifiuto verso la nuova religione.

E l'aspetto linguistico sarà un altro tassello che rallenterà il tutto, non è possibile che ci sia stato un vero dialogo all'inizio. Non si può avere un dialogo con degli interlocutori che stanno vivendo momenti di paura. Il risultato è quello che è stato definito "shock culturale". Sicuramente sarà stato molto difficile instaurare un rapporto prima di tutto sereno, poi non bisogna dimenticare che il primo evangelizzatore teorico in assoluto, Cristoforo Colombo, non era interessato ad avere uno scambio dal punto di vista comunicativo; diversi cronisti (Las Casas, Bernal Díaz, ecc.) e intellettuali contemporanei come Todorov, affermano che Colombo non era neanche interessato a conoscere la lingua dell'indigena. Quindi come si può parlare di un vero dialogo? Ma dall'altro lato bisogna affermare, che successivamente ci saranno missionari "veri" che si interessarono per le culture americane come è il caso di Sahagún per il Messico e Acosta per il Perù, figure che riconoscono i loro valori, la loro ricchezza e che studiano approfonditamente per conoscere prima di tutto la loro cultura, la loro religione e mettere per scritto le loro tradizioni; solo successivamente si sarebbe potuto instaurare il dialogo. Solo in questo modo si potevano piantare le radici del cristianesimo.

Il ruolo che ebbero i missionari in Sudamerica durante la conquista sarà determinante per la nascita di questo nuovo cristianesimo. Così la religione insieme alla cultura spagnola si diffonderà in tutta l'America Latina, nello sviluppo di questo processo ci sono degli aspetti positivi, si realizzano nuove forme di architettura, la formazione di nuove istituzioni importanti come: scuole, ospedali ed enti di carità e infine uno scambio linguistico importante, dove si produrranno dizionari di grammatica in spagnolo, latino e nelle lingue degli indigeni. Gli studi portati avanti dai diversi intellettuali dello stato spagnolo e della chiesa, per conoscere meglio gli indigeni e la loro cultura, daranno degli spunti per poter applicare i principi della dottrina cattolica e così lentamente entrare nel cuore degli indigeni. Ed è grazie a questi studi che i missionari comprendono che gli indigeni sono molto sentimentali; quindi, spiegare la missione di Cristo sulla terra sarebbe stato abbastanza semplice. Perché è sull'amore che si basa la dottrina cristiana, ed è per lo stesso amore che i missionari vengono da terre lontane per salvare le anime degli indigeni. Il missionario così assume una nuova funzione nei confronti degli indigeni, oltre che evangelizzatore diventa un "protettore". Allo stesso tempo, però, fu un mezzo per

entrare nelle simpatie degli indigeni e piano piano guadagnarsi il favore di questi ultimi. Proprio all'interno del rapporto che si instaura fra missionari e indigeni, il cristianesimo avrà la sua nuova origine. Si mischieranno gli insegnamenti teorici della dottrina e le pratiche quotidiane religiose degli indigeni formando una nuova identità religiosa e, il risultato di tutto questo, sarà la collaborazione di ambedue le parti. Per prima i missionari lasciano spazio agli indigeni per esprimersi e continuare con le loro pratiche (i festeggiamenti, i balli, i giochi, i ringraziamenti alla terra, ecc.); pratiche che avrebbero dovuto scomparire. Ovviamente tutta questa libertà rendeva gli indigeni molto felici e questo li portò ad aprire il loro cuore per cercare di comprendere questa nuova religione, omaggiando i missionari con un'infinità di doni come mostra del loro affetto. Doni che, a volte, "tentarono" i missionari. Successivamente i missionari cercheranno di porre un limite a tutte queste pratiche, pratiche che verranno assimilate soprattutto durante i festeggiamenti religiosi cattolici. Quando cercheranno di porre un limite ormai sarà troppo tardi.

Quindi possiamo affermare che il cristianesimo ha un nuovo inizio. Si ricomincia in un certo senso tutto daccapo ma, sarà sempre un cristianesimo mediato dalle culture locali. Tutto questo perché probabilmente non accettarono fino in fondo l'imposizione della nuova religione. Si decide di accettare l'elemento principale, che è Cristo e la sua missione che porta la salvezza all'umanità, però si fa a modo loro. Potremmo affermare che, ancora oggi, in tante località il cristianesimo viaggia di pari passo con il paganesimo locale, dove le divinità e le forze della natura sono ancora presenti soprattutto nel mondo andino.

Il mondo iberoamericano, prima del processo di evangelizzazione, fu un grande misto di religioni politeiste. Diverse mitologie ci espongono il modo di vedere il mondo, gli uomini e le divinità; questi racconti sopravvivono grazie ai missionari. Purtroppo, si osserva nei diversi ambiti (intellettuali, politico e religioso) come i missionari e i conquistatori non rispettarono le diverse culture dell'America Latina e i suoi abitanti. Le culture vengono distrutte sul piano fisico (architettura, pitture, libri, oggetti) e sul piano morale (psicologico ed emotivo), ancora oggi sul piano emotivo, si sentono i sintomi di quella grande distruzione. Oggi esistono gruppi che vivono nel risentimento e nel rancore verso quelle società che in passato vennero a colonizzare le terre americane. Rancore che si manifesta con la distruzione dei simboli dei conquistatori. Forse se non fossero arrivati

gli spagnoli sarebbero arrivati altri colonizzatori: portoghesi, francesi, inglesi o addirittura gli ottomani. Forse la fine sarebbe stata uguale o peggio, chi lo sa. Sicuramente le modalità delle espropriazioni delle ricchezze e il trattamento riservato agli indigeni non è stato uno dei migliori. Ma gli indigeni erano preparati a questo, lo sapevano che sarebbe arrivata la fine, sia nelle popolazioni del Messico, sia in quelle del Perù. Le previsioni per i loro imperi non erano positive. Inoltre, le popolazioni indigene erano dei popoli in guerra fra di loro (anche da loro c'erano delle mire espansionistiche). Questo fu un elemento importante per la vittoria dei conquistatori. Quindi perché pensare che l'indigeno sia meno del conquistatore. È molto difficile paragonare le forme e le potenze di due culture che vivono nello stesso momento ma hanno delle mentalità, delle strutture completamente diverse su tutti gli ambiti. Secondo me resta il fatto chiaro e concreto che ambedue le culture si arricchiscono in diversi modi e, di conseguenza, tutti devono sentirsi parte di questo processo. Processo che resta ancora aperto con i suoi pregi e le sue debolezze.

L'inizio di questo processo non fu per niente facile, il progetto di evangelizzazione ci metterà molto tempo per poter instaurare la nuova religione, possiamo dire che ha un inizio molto negativo. Ma alla fine potremmo affermare che il Cristianesimo si instaura positivamente nella maggior parte del Sudamerica, trovando grandissimi spazi nelle vaste aree dell'America e non solo. Anche in Asia (ma questa è un'altra storia). E alla fine il cristianesimo si imporrà come civiltà, come potenza sui costumi e rituali delle nuove popolazioni.





## Bibliografía

---

Acosta Antonio, *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*, Sevilla, Aconcagua Libros, 2014.

Aparicio Flores Manuel Ollanta, “La construcción de la catedral”, in *Tesoros de la Catedral del Cusco*, Lima, Ed. Fábrica de ideas, 2013.

Arguedas José María, *Dioses y hombres de Huarochiri*, Lima, 1966.

Armas Asín Fernando, *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización siglos XVI-XVIII*, Lima, 2009.

Broseghini Silvio, “Historia y metodos de la evangelización en America Latina”, in AA.VV (a cura di), *500 años de evangelización en America. Aportes para la reflexión*, Quito, Ed. ABYA-YALA, 1989.

Chàvez A. Ezequiel, *La evangelización de los indios, Figuras y episodios de la Historia de México*, México, 1958.

Cuevas Alberto, *America latina, 1. Storia e società*, Roma, Ed. Lavoro/Iskos, 1993.

Delgado Sumar Hugo, *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho*, Ayacucho, 1984.

Dussel Enrique, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*, Salamanca, Ed. Sígueme CEHILA, 1983.

Duviols Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Herring Hubert, *Storia dell'America Latina*, Milano, Ed. Rizzoli, 1971.

León Fernández Dino, *Evangelización y control social en la doctrina de Canta, siglos XVI-XVII*, Lima, 2008.

Morales Padron Francisco, *Teorias y leyes de la conquista*, Madrid, Ed. Cultura Hispanica y Centro Iberoamericano de cooperación, 1979.

O'gorman Edmundo, *Fray Toribio Motolinia. Historia de los indios de la Nueva España*, Mexico, Ed. Porrúa, 1979.

Pastor Beatriz, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Ediciones del Norte, 1988.

Romero Catalina, “Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada”, in Aldo Rubén Ameigerias Aldo Rubén, (a cura di), *Simbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los simbolos religiosos y los procesos de construcción politica de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, 2014,

Todorov Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1987.

AA.VV, *Fiestas populares tradicionales de Perú*, Quito, 2006.

AA.VV, *Fiestas y rituales*, Lima, 2009.

AA.VV, *La frontera el el mundo hispanico*, Quito, Ed. ABYA-YALA, 2014.

#### Sitografia

Beltrám Caballero J. A., *El conjunto arqueológico de Sacsaywamán (Cusco): Una aproximación a su arquitectura*, in *Revista Española de Antropología Americana*, <https://dialnet.unirioja.es/revista/1215/A/2014>

Bellini Giuseppe, *Alessandro VI e la prima acculturazione americana*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/alessandro-vi-e-la-prima-acculturazione-americana--0/html/3f099e5c-3837-4bba-85fc-97449a6cba88>

Celestino Olinda, *Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1 Ciclos miticos y rituales*, 1998, <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7543>

Colzani Gianni, *La missione coloniale. Il caso dell'America Latina*, <http://www.issrmilano.it/issrmilano/allegati/2122/P.%20Nicelli%20-%20Testo.pdf>

Echeverry Pérez Antonio José, *Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII*, 2012, [https://www.academia.edu/33369763/Por\\_el\\_sendero\\_de\\_la\\_intolerancia\\_Acercamiento\\_a\\_la\\_extirpaci%C3%B3n\\_de\\_idolatr%C3%ADas\\_en\\_el\\_Nuevo\\_Mundo\\_en\\_los\\_siglos\\_XVI\\_y\\_XVII](https://www.academia.edu/33369763/Por_el_sendero_de_la_intolerancia_Acercamiento_a_la_extirpaci%C3%B3n_de_idolatr%C3%ADas_en_el_Nuevo_Mundo_en_los_siglos_XVI_y_XVII)

- León Fernández Dino, *Un proceso de extirpación de idolatrías en el curato de Santiago de Aija, doctrina de Huaylas, 1672*, 2013,  
[https://www.researchgate.net/publication/332190736\\_Un\\_proceso\\_de\\_extirpacion\\_de\\_idolatrias\\_en\\_el\\_curato\\_de\\_Santiago\\_de\\_Aija\\_doctrina\\_de\\_Huaylas\\_1672](https://www.researchgate.net/publication/332190736_Un_proceso_de_extirpacion_de_idolatrias_en_el_curato_de_Santiago_de_Aija_doctrina_de_Huaylas_1672)
- Lopez Sanchez Jose, *Las civilizaciones aborígenes en la América prehispana (II)*, 1998,  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/893580.pdf>
- Martinez Ferrer Luis, *A proposito del dialogo evangelizzazione – culture indigene nell'America Latina (1492-1825)*, 1999,  
<https://www.annalestheologici.it/fascicoli/volume-13-2-1999/proposito-del-dialogo-evangelizzazione-culture-indigene-nellamerica>
- Martínez Ferrer Luis, *La prima evangelizzazione e l'identità dell'America Latina*, 2012,  
<https://www.pusc.it/sites/default/files/pdf/2012/evangelizzazioneelatinotamerica.pdf>
- Marzal Manuel, *Un siglo de investigación de la religión en el Perú*,  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5041863>
- Mejías López Willian, *Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos*, 1993, Persee.  
[https://persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1993\\_num\\_95\\_2\\_4807](https://persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1993_num_95_2_4807)
- Murillo Murillo Idelfonso, *La religión antes y después de las independencias. Fuente de unidad o de conflicto?* 2011, <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n42/v19n42a03.pdf>
- Navarrete Federico, *Los caballos, los españoles y Santiago Matamoros*, Noticonquista.  
<http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/878/859>
- Navarrete Federico, *Por qué los indígenas aceptaron el catolicismo*, Letras Libres.  
<https://www.letraslibres.com/mexico/revista/por-que-los-indigenas-aceptaron-el-catolicismo>
- Rubial García Antonio, *La religiosidad de los conquistadores españoles y los regalos de mujeres indígenas*, Noticonquista.  
<http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1743/1742>
- Rubial García Antonio, *Hernán Cortés y los religiosos*, Noticonquista.  
<http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1743/1742>

Sarango Valdez Carlos Hernán, Los rituales en la sociedad peruana como mecanismo político y de integración, 2019, <https://alacip.org/cong19/447-sarango-19.pdf>

Ente

Dialogo Andino – Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, *La idolatría indígena como manifestación de la búsqueda de estabilidad ante la variabilidad climática en el centro del Perú, siglo XVIII*, 2010 <http://dialogoandino.cl/>

Fuller Theological Seminary, *Evangelismo Interdenominacional. Cristianismo Latino Americano: encuentros con los indígenas*, 2013, [https://fullerstudio.fuller.edu/wp-content/uploads/2017/03/EIFD\\_2013\\_SpringEsp.pdf](https://fullerstudio.fuller.edu/wp-content/uploads/2017/03/EIFD_2013_SpringEsp.pdf)

UNAM, *Manifestaciones de la religiosidad popular entorno a tres imágenes marianas originarias: la unidad del ritual y la diversidad formal*, 2009, Latinoamérica, Revista de estudios Latinoamericanos.

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=1665-8574&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_serial&pid=1665-8574&lng=es&nrm=iso)

AA.VV, *La coscienza cristiana e i problemi della conquista nella formazione dell'America Latina*, 1994, <https://www.corrispondenzaromana.it/la-coscienza-cristiana-e-i-problemi-della-conquista-nella-formazione-dellamerica-latina/>