



**DESCOBERTA
DA AMÉRICA**

500 anos

*Reflexão
50*



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP**

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Constança Marcondes Cesar, Elisabete Matallo Marchesini de Pádua, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, João Francisco Regis de Moraes, Luis Alberto Peluso, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Paulo de Tarso Gomes, Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Antonio Carlos Martinazzo, César Aparecido Nunes, Gabriel Lomba Santiago, Germano Rigacci Júnior, Haroldo Niero, Jamil Cury Sawaia, João Batista de Almeida Júnior, José Benedito de Almeida David, José de Souza Teodoro Júnior, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade Eça de Almeida, Maria Letícia Jacobini, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Vera Irma Furlan.

Correspondentes no Brasil: Alberto Cupani (Florianópolis), Alberto Oliva (RJ), Alino Lorenzon (RJ), Antonio Joaquim Severino (SP), Creusa Capalbo (RJ), Hilton Japiassu (RJ), Hubert Lepargneur (SP), João Ribeiro Junior (Campinas), Lúcia Maria Rodrigo (Uberlândia), Mário Guerreiro (RJ), Moacir Gadotti (SP), Nelson Carvalho Marcelino (Campinas), Newton Aquiles von Zuben (Campinas), Olinto Pegoraro (RJ).

Correspondentes no Exterior: Agostinho da Silva (Portugal), Ahmed Etman (Egito), Alain Guy (França), Antonio Braz Teixeira (Portugal), Antonio Quadros (Portugal), Celina Mertora Mendoza (Argentina), Eduardo Abranches de Soveral (Portugal), Evangelos Moutsopoulos (Grécia), Francisco da Gama Caéiro (Portugal), Georges Gusdorf (França), Javier San Miguel Beltran (Chile), Jean-Marc Gabaude (França), Ludmilla Perepiolkina (Finlândia), Margaret Charterjee (Índia), Maria Vassiliadou (Grécia), Mário Castellana (Itália), Venant Cauchy (Canadá), Vera Vidal (França), Yvon Lafrance (Canadá), Zdnéck Kourim (Gidy).

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Gilberto Luiz Moraes Selber

Vice-Reitora para Assuntos Acadêmicos: Profª Drª Vera Sílvia Marão Beraquet

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo Denadai

reflexão

ano XVII

nº 50

maio/agosto/1991

**INSTITUTO DE FILOSOFIA
PUCCAMP**

REFLEXÃO 50

DESCOBERTA DA AMÉRICA: 500 ANOS

CAMPINAS, SP
1991

Reflexão/Instituto de Filosofia - PUCCAMP.
Nº 1 - Campinas: PUCCAMP, 1975.

Periodicidade: quadrimestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 1990 foram publicados 48 fascículos em 16 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105



SUMÁRIO

Editorial	5
------------------------	----------

ARTIGOS

Gabriel Lomba Santiago, El redescubrimiento de America	7
Adriano Proserpi, America e Apocalisse - Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo	16
Zdeněk Kouřim, Edmundo O'Gorman et "la invención de America"	94
Alain Guy, Critique et difference chez les philosophes Ibero-Américains	121
Regina Márcia Moura Tavares, Desenvolvimento Latino-Americano e ação cultural dos museus	127
Agnelo Rossi, A virgem de Guadalupe na história do México	133
Antonio Rufino Vieira, Possibilidade e sentido da Filosofia da Libertação	136
Constança Marcondes Cesar, Democracia grega, Democracia contemporânea: continuidade e renovação	155
RESENHAS	161

EDITORIAL

DESCOBERTA DA AMÉRICA: 500 ANOS

O ano de 1992, com certeza, ficará marcado na história do mundo contemporâneo por dois grandes eventos: os **500 anos da Descoberta da América**, comemorado com ostentação pela EXPO/92 na cidade de Sevilha (ESPANHA), e a **Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento**, realizada de 1º a 14 de junho no Rio de Janeiro (BRASIL), chamada de ECO/92.

Eventos que deveriam apresentar conotações diferentes, não fora sua coincidência cronológica e, mais ainda, a situação vivida pelos países da América Latina. A sofisticação da EXPO 92 em Sevilha, em cuja construção foram dispendidos quatro bilhões de dólares, diante do espetáculo de pobreza oferecido pelo 3º Mundo, vem reiterar as idéias colombianas de conquista e de colonização. A Conferência do RIO/92, realizada em país do 3º Mundo (BRASIL), objetivou provocar a consciência mundial sobre as conseqüências da destruição gradativa das condições de vida do planeta, no que contou com participação de "má vontade" de países economicamente fortes e fortemente poluidores.

Apesar das discussões sobre a agressão ao meio ambiente terem provocado interpretações divergentes, como divergentes as interpretações que, nestes quinhentos anos, teve o feito de Cristóvão Colombo, subjacentes a elas estão as relações (e os interesses) dos desenvolvidos sobre os pouco desenvolvidos, reiterando as relações colonizador/colonizado.

Em particular, as comemorações do quinto centenário da América foram tomadas sob óticas diferenciadas. Reunidos em Bogotá, Colombia, 72 delegados de 21 países da América Latina, representando 42 organizações indígenas e camponesas, discutindo os graves problemas destas populações, recusaram a celebração dos 500 anos da descoberta da América, e aprovaram declarar o 12 de outubro o "Dia da Dignidade Continental, Soberania e Autodeterminação" de nossos povos. Já em 1984 o Colóquio do México, em sua "Declaração", proclamava a transformação da comemoração da descoberta da América (a se realizar em 1992), em vibrante apelo ao "encontro das culturas" e de resistência aos imperialismos (Artigo de Alain Guy).

A matéria do presente número da Revista **Reflexão**, situa-se na perspectiva de abordar o significado do Descobrimento da América, na comemoração de seus 500 anos, e pode ser classificada da forma como passamos a descrever.

Num primeiro grupo situamos dois artigos, de Adriano Prosperi e do Cardeal Rossi, que focalizam a perspectiva espiritual da "conquista" do Novo Mundo. PROSPERI mostra a expectativa escatológica, na literatura produzida à época do descobrimento, revigorada pelas descobertas geográficas. "A novidade atribuída ao 'mundo novo', antes de indicar conotações geográficas e científicas, exprime uma emoção e uma esperança, a da palingênese apocalíptica". Cardeal ROSSI assinala, numa piedosa homenagem à Virgem de Guadalupe (México), "para contrapor a conquista pelas armas realizada por Fernão Cortez em 1519"; a conquista do coração do povo mexicano atribuída à Virgem.

Num segundo grupo, situamos os artigos que abordam a análise das tentativas de se produzir um pensamento genuinamente americano (*Existe una filosofía de nuestra América?* é um título de A. Salazar Bondy), ou mais especificamente Latino-Americano, sobre o pano de fundo da idéia de origem européia presente na comemoração do Descobrimento. LOMBA SANTIAGO, contrapondo as atitudes de orgulho de um Oviedo y Valdés (primeiro historiógrafo das Índias: 1478-1557) da descoberta por um compatriota, com a de denúncia de Frei Bartolomeu de las Casas (1474-1565) do mal que a conquista constituiu (*História de las Indias*), procura "destacar as circunstâncias mais variadas que levaram à busca de nosso próprio pensar". Destaca as utopias que alimentaram a produção filosófica na América Latina e a têm levado a participar na descoberta de sua identidade (daí o título: REDESCOBERTA DA AMÉRICA). ZDENĚK KOUŘIM analisa as etapas da produção de Edmundo O'Gorman pela qual este autor, a partir da proposição ontológico-existencial de Heidegger, procura identificar a constituição do "ser histórico da América". ALAIN GUY destaca alguns momentos importantes da literatura que analisou a situação do novo mundo desde a descoberta até o século XX, assinalando o papel dos "fundadores" da filosofia ibero-americana a partir de 1910. Registra a especial importância de Leopoldo Zea na defesa da irredutibilidade e da "diferença" da América. Na linha da temática dos artigos anteriores, RUFINO VIEIRA aborda o problema da originalidade da Filosofia Latino-Americana.

Completam a presente matéria, dois outros artigos. MOURA TAVARES ressalta a importância da atividade dos museus no desenvolvimento latino-americano, assinalando a necessidade de superar as idéias de dependência diante da influência européia. Por fim, MARCONDES CESAR analisa o conceito atual de democracia a partir das teorias políticas de Platão e Aristóteles, com destaque para o conceito de *kairós* (justa medida).

AREDAÇÃO

EL REDESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Gabriel Lomba SANTIAGO
Instituto de Filosofia - PUCCAMP

Redescubrir América a quinientos años del viaje de Colón, significa comprender el mensaje que los pueblos que aquí vivieron legaron al género humano. Pero el europeo tenía muchos tabues respeto al nuevo continente y seguramente generaba en la mente europea imágenes de atracción y rechazo por lo desconocido, posiblemente un fuerte impulso de negar todo aquello que no cabía dentro de sus esquemas mentales a los que otorgaba valor de verdad. De forma que la carga de prejuicios mentales y tabues era imposible que consideraran a los aborígenes y su cultura como algo que armonizara con su concepción del hombre e imposible también cualquier intento de valorización de las culturas vencidas.

I. "LOS PUEBLOS FELICES NO TIENEN HISTORIA": UTOPIA O REALIDAD?

Desde el punto de vista de los descubridores, no había tiempo para tratar de entender al vencido y su lugar en la historia llevando con eso a innumerables contradicciones. Las más típicas de estas son el *soldado* (interesado en el poder y los valores materiales y enemigo del indio); el *sacerdote* (protector de los naturales, interesado por ellos aunque con las debidas precauciones)¹.

La visión que tenemos de la realidad está teñida por un color al que no es nada ajeno el punto de vista de nuestra visión ya que el contenido de ideas, preconceptos, gustos con que está condicionado nuestro pensamiento y sentimiento, se halla limitado por las circunstancias de espacio y tiempo en que nos ha tocado existir y que, aprendidas como la realidad, marcan nuestra posición ante las cosas. "Esta limitación en que la mayor parte de las veces no reparamos y con la que inconscientemente nos identificamos de manera apriorística, está dada en términos culturales"².

Las ideas de nuestra época determinaron nuestra visión, como nos ha dicho Hegel "somos hijos del tiempo, retenemos en nuestra mente el propio tiempo". Así los supuestos de la llamada civilización moderna son claramente occidentales y han terminado por invadir todo el mundo. De manera que nos olvidamos de nuestras propias tradiciones precisamente en el momento en que occidente hizo una ruptura con su propia tradición que llegó hasta el Renacimiento. Con eso el occidente conquistador ha desembocado de error en error al no aceptar o no querer comprender las tradiciones pre-hispánicas que universalmente son idénticas a las suyas a través de la historia. Así el occidente, soberbio de cartesianismo, rehusó las culturas que dicen que se oponían a un sólido progreso. Pero lo que se afirma hoy suele ser como que un paradigma para todos los tiempos.

No se trata aquí de la decadencia del occidente, sino de "desentrañar algunas concepciones propias de los estudiosos de lo americano, íntimamente relacionadas con su tiempo y cultura y que aun siendo propias de los **últimos siglos** tienden a ser atribuidas al **hombre universal** de todos los tiempos"³, es decir, a negar las formas vivas de culturas anteriores. Claro está que estos preconceptos se refieren a determinadas corrientes intelectuales nacidas de la ciencia positivista, heredera del racionalismo y el evolucionismo del siglo pasado.

Se hace necesario un gran esfuerzo para situarse en el ambiente de las culturas ajenas a la sociedad moderna,

especialmente con respecto al criterio que afirma que los indígenas no tenían historia y lo reconocen como un atraso o un defecto. Esto ocurre por que su modo de pensar, su cultura, no subraya lo sucesivo, fragmentado e individualizado (salvo en ciertos casos especiales) sino lo simultáneo, y viven así un **presente indefinido**, siempre nuevo. Efectivamente, "la visión histórica actual otorga al tiempo histórico una cronología horaria y lineal y le asegura una pretendida realidad objetiva, que no es tal sino en la mente de los contemporáneos"⁴.

II. EL PROCESO

El terruño del indio lleva ya bajo la ocupación enemiga mas de cuatro siglos: mientras vive dentro de sua propia comunidad el indio que a todo momento acata el código moral tradicional. Si se desarraiga y se le introduce en el mundo "occidental" parecerá inepto y degenerado. Entonces tal actitud hace el indio resistirse a la llamada del progreso, viene procurando conservar lo que le queda de su antiguo vivir. Así no es fácil convencer al indio de que las nuevas técnicas no son otras formas de exploración. El sociólogo y el pedagogo reformador tropiezan a menudo con una barrera de suspicacias e incomprensiones. "Las virtudes del ahorro y del ansia de medio personal, que han configurado a nuestra sociedad capitalista, no son verdaderamente las virtudes del indio"⁵.

Los conquistadores pertenecían a todas las clases sociales. No pocos eran hidalgos, pero sin mucho porvenir. En vista de las espetaculares fortunas que se hacían en México y Perú, a los vástagos de la mas alta nobleza les fué tentando también la aventura. Los alicientes que animaban a los conquistadores eran la posibilidad de enriquecerse pronto, el ganar fama, poder y el satisfacer su sed de aventuras. Pero los que hacían mas falta para la colonización provechosa y ordenada, los labradores y los granjeros, pasaron a las Indias en escaso número. "Y de los que conseguían pasar al Nuevo Mundo en

calidad de colonos, muchos cambiaban luego el arado por la espada y compartían la suerte de los soldados de fortuna"⁶.

El famoso soldado poeta Alonso de Ercilla y Zúñiga (1533-1594) nos dice que gran parte de su poema épico "La Araucana"(1569-1589) se hizo en los mismos sitios, escribiendo en cuero por falta de papel. El tema de este poema épico son las interminables guerras contra los indios. Para muchos constituye el mejor poema épico de la literatura española y se constituye como fundamento de la literatura latinoamericana. El primer historiógrafo de las Indias fué Fernandez de Oviedo y Valdés (1478-1557) donde abarca el inmenso campo de experiencias por el descubrimiento del Nuevo Mundo. Aunque censura la maldad de algunos conquistadores, Oviedo comparte el orgullo de sus compatriotas por las realizaciones de España. Muy distinta era la opinión de Fray Bartolomé de las Casas (1474-1565), el ex conquistador que se hizo religioso y que denunció la conquista como un mal en su "Historia de las Indias".

Claro és que "no puede negarse que muchos de los conquistadores fueron crueles al someter y explotar a los nativos, pues si sus hazañas fueron grandiosas, sus crímenes estuvieron a menudo a su altura"⁷. Las Casas creía con sincera pasión que solo por médios persuasivos y pacíficos debería llegarse a los indios. Pero el fracaso fué total. A partir de allí dedicó su vida a despertar la conciencia de sus compatriotas, incluidos el rey y sus consejeros para que favoreciesen al indio. Las Casas se enfrentó con Gines Sepúlveda, eminente jurisconsulto y comentarista de Aristóteles, quien sostenía que los indios pertenecían a la categoría de esclavos naturales. El conflicto nunca se resolvió entre ambos, pues reflejaba opuestas actitudes mentales y éticas.

Por otra parte, la fundación de las ciudades dieron un carácter urbano a la civilización colonial. "En las nuevas ciudades se habían fundado universidades que empezaron a titular a las largas series de abogados, teólogos y humanistas"⁸. Pero sus puertas se abrían solo a los hijos de la oligarquía y

sus enseñanzas no estaban a tono con las necesidades del ambiente americano, sino que respondían al patrón europeo. Era tanto así que la obra del mestizo inca Garcilaso de la Vega hubo de verterse en el molde de la cultura española.

La contrarreforma no permitía libertad completa en el campo de las ideas. La creatividad criolla no tenía más que variedades de formas externas. Ya se ponía el fenómeno del barroco. El barroco latinoamericano no resulta ya ajeno a nuestra mentalidad actual. Pero el barroco ha dejado su impronta, pues a pesar de casi dos siglos de enciclopedismo y de crítica moderna no nos alejamos aun del laberinto barroco. En efecto, pesa en nuestra sensibilidad estética y sobretodo en muchas formas de psicología colectiva. La obra de Alejandro Carpentier en "Pasos Perdidos" tiene un fondo barroco.

La arquitectura sin duda alguna, manifiesta y expresa el espíritu barroco. "En la ornamentación se han introducido motivos indios y las deidades locales reaparecen en forma de santos cristianos. Las mismas tendencias se notan en la pintura y en la escultura"⁹.

Las letras era una ocupación seria y se expresaba en formas que nos sorprenden por lo artificiosas e incomprensibles. Era un estilo literario esotérico que se cultivaba para una élite versada en clásicos dada a elaborar metáforas y conceptos. Para las masas menos letradas, estaban las procesiones, ceremonias de la Iglesia a par de autos sacramentales.

El barroco siguió floreciendo durante algun tiempo en latinoamérica, al paso que el espíritu científico y crítico de la Ilustración se había impuesto en Europa. Pero todavía en América seguía concibiéndose el saber como mera acumulación de datos establecidos en las autoridades, "solo las mentes más ateadas osaban poner en tela de juicio la consistencia de semejantes bases"¹⁰. Pero el espíritu de la nueva época invadía España y Portugal a través de escritos como Feijoo y algunos hombres del Estado del siglo XVIII incluso los ambientes intelectuales de las colonias.

El espíritu de la investigación científica, del cuestionar irreverente reforzaba los intereses de la Corona pero iba minando la autoridad en las colonias. Las Casas, por ejemplo, denunció la Ilustración como un brazo secular contra la doctrina católica; en cambio, los filósofos de la Ilustración atacaban el imperio español, reprochándole el oscurantismo político. Si esta imagen ponía España como un país reaccionario, el mismo gobierno español había inferido un duro golpe a la influencia clerical con la expulsión de los jesuitas en 1767. Era entonces una irónica paradoja, sin duda, con la Revolución Francesa y la invasión napoleónica en España, las colonias españolas fueron arrancadas de la rama por las tormentas que azotaron Europa. "No es de extrañar, pues, que el fruto de su independencia resultara amargo"¹¹.

III. UNA FILOSOFIA EN GESTACIÓN

El poder político pasó de las manos de los oficiales de la Corona a la oligarquía criolla a causa de la independencia. Los partidos liberal y conservador eran más que partidos "camarillas" que rodeaban a los dictadores. Así también la cultura latinoamericana copiará los intelectuales europeos, olvidando-se de su propia cultura en muchos puntos, produciendo un abismo entre los intelectuales y el pueblo: la realidad demuestra una realidad ficticia, esto es, la realidad europea una verdadera realidad.

De todo que dijimos hasta ahora, tentamos fundamentar las circunstancias más variadas que nos llevan y llevarán a la búsqueda de nuestro propio pensar filosófico, si es que lo tenemos.

"Existe una Filosofía de nuestra América"? pregunta Salazar Bondy, dando ese título a su libro. Bondy prosigue diciendo que nuestros pueblos sólo saldrán de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda sujeción que paralizaría su progreso. Se hace claro que la Filosofía que

hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy.

Durante los quinientos años, se han recibido de forma mas o menos desordenada las influencias de los escritos europeos a punto de que nuestra ruta intelectual se hizo a veces distinta del filosofar europeo. El conjunto de nuestras obras constituye un labor continuo de critica, comentarios, a punto de que muchas veces se osó refutar y perfeccionar a los europeos, examinando muy de cerca períodos cronológicos como la escolastica americana (1540-1750); la Ilustración entre el siglo XVIII hasta 1830; el positivismo y el antipositivismo y finalmente el periodo eclético-contemporáneo.

Creemos que la realidad Latinoamericana debe ser el centro del problema para el pensar filosófico, redescubriéndola. Para tanto hay que empeñarse en la enseñanza de la filosofía en América Latina haciendo equilibrar la forma contemplativa con el sentido practico: Como enseñarla, *que enseñar y para que enseñar?* son temas relacionados y necesarios que tienen en un primer momento la metodología, en un segundo momento la antropología del latinoamericano y el tercer momento la concientización seria, en síntesis, el camino, el contenido y el objetivo, o también la lógica, la teoría del conocimiento y la ética.

La historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica viene contribuyendo eficazmente a la definición autonómica de la filosofía latinoamericana y al mismo tiempo incorporada a la historia universal de la filosofía. Pero debe tenerse en cuenta que esa historia de las ideas son historia de las ideologías, "denominación que nos parece acertada y comprensiva, pues a la vez explicita la naturaleza del proceso, afirma inequívocamente una posición epistemológica"¹². La historia de las ideologías establecerá cuales han sido las ideologías dominantes en los mas diversos períodos estudiados, así se hará un aporte inestimable para el conocimiento histórico de nuestras sociedades.

A parte de esa anterior visión, muchos admiten que América Latina encierra utopias como "aquello-que-aun-puede-ser", entrelazandose el pasado, presente y futuro. De acuerdo

com Roberto Escobar,¹³ la utopía como constante filosófica en América, en que al menos hay cuatro clases de utopías: la *social*, como problema permanente en la solución adecuada a la ocupación del territorio; la *religiosa* que va del siglo XVI al XVIII como interpretación escolástica y de la posición del ser humano a la naturaleza americana; la *mítica*, en que los mitos de nuestra América se desarrollan como una interpretación del cosmos circundante; finalmente la utopía *intelectual*, sorprende la preocupación de nuestros filósofos por determinados filósofos europeos, que conduce a verdaderas proezas de erudición, crítica y comentarios, sin haber hermanado la elaboración intelectual europea con la realidad psico-física de América. En síntesis, América hay que invertirla para encontrarla y hasta ahora el único camino que se ha ofrecido a nuestros pensadores es de la utopía en sus diversas formas.

El redescubrimiento de su propia identidad hará que América participe activa y eficazmente de la cultura occidental, pero como un no-ser del ser europeo, quizá sea así la forma más real de su identidad. “Frente a los tiempos actuales y tal vez con especial urgencia para América Latina, el pensar filosófico ha de diversificarse y permearse con todas aquellas disciplinas y modalidades de pensamiento se esfuerzan por desentrañar y rearticular las raíces de la realidad histórica”¹⁴.

No se puede olvidar aquí el importante aporte de la “filosofía de la liberación” que ocupa un lugar destacado entre las producciones del pensamiento latinoamericano contemporáneo en que trata de asimilar filosóficamente los aportes de otras novedades aparecidas en la primera y segunda mitad de la década del 60 respectivamente: la “teoría de la dependencia” y la “teología de la liberación”. La “filosofía de la liberación” asumió decididamente a la realidad latinoamericana como problema por el pensar filosófico revisando las posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana comprometida con nuestros pueblos¹⁵. Pero la filosofía de la liberación tiene algunos aportes problemáticos que hay que aclarar con respecto al lenguaje y la tradición filosófica europea, instrumento irrechazable de nuestra reflexión filosófica y comprender que el pensar latinoamericano no puede vivir aisladamente como una sección especial de la filosofía. Así

podríamos complementar con Leopoldo Zea de que “los derechos del hombre, propios del discurso de la filosofía europeo-occidental, dejen de ser una abstracción y se expresen como algo encarnado, cualquiera sea el color y rasgos de esta carne; como lo igual, no entre iguales sino entre desiguales”¹⁶. Precisamente esa será la búsqueda del pensamiento original de América Latina.

Dando punto final a esta tarea, deseáramos que América Latina pudiese forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, “...haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y supervivencia”¹⁷. El mundo cambia aceleradamente, no hay duda que América Latina tendrá en un futuro no muy lejano su presencia cultural muy marcante.

NOTAS:

1. GONZÁLES, Federico; Los Símbolos Precolombinos, Barcelona, Ed. Obelico, 1989, pp. 101-103.
2. id. p.69.
3. id. p.70.
4. id. p.77.
5. CLISSOLD, Stephen; Perfil Cultural de Latinoamérica, Barcelona, Labor, 1967, p.42.
6. Id. p.46.
7. Id. p.53.
8. Id. p.57.
9. Id.p.58.
10. Id.p.62.
11. Id.p.65.
12. CLAPS, Manuel; La Historia de las Ideas como Historia de las Ideologías; in: Actas del IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Julio, 1979, Tomo I, pp.81-93.
13. ESCOBAR, Roberto; La Utopía como constante Filosófica en América; in: IX Congreso, pp.159-164.
14. JARA, José; El Lugar Histórico del pensar Latinoamericano; in: IX Congreso, pp.217-220.
15. GULDBERG, H. Cerrutti; Posibilidades y límites de una Filosofía Latinoamericana después de la “filosofía de la Liberación”, pp.189 a 192.
16. ZEA, Leopoldo; La Filosofía en América Latina; In: Rev. Reflexão nº26 pp.5-14.
17. BONDY, A. Salazar; Existe una Filosofía de nuestra América? Siglo veintiuno ed. México, 11ª ed. 1988, p.94.

AMERICA E APOCALISSE

Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo

"Tu (Cristo)... puoi anche non venire; oppure se non altro, non venire a disturbarci prima del tempo". Non solo parlano in questo modo, ma lo scrivono anche, per lo meno i gesuiti. L'ho letto io nei loro libri di teologia.

**F. Dostoevskij, I Fratelli Karamazov, parte II, libro V.
Adriano PROSPERI**

In un'opera pubblicata per la prima volta a Roma nel 1590, ma la cui composizione risaliva a molti anni prima, il gesuita José de Acosta si occupò del problema della fine del mondo e della possibilità di calcolarne la data¹. Si trattava di un argomento tutt' altro che insolito o peregrino. La certezza della fine del mondo e la speranza nel suo avvento per una scadenza più o meno ravvicinata sono, in quanto tali, strettamente legate alla tradizione cristiana². Tali attese si manifestarono, inoltre, in maniera particolarmente acuta e diffusa tra la fine del '400 e la prima metà del '500. Quando Acosta scriveva la sua opera, aveva alle spalle un'età in cui le immagini e i temi dell'Apocalisse erano stati spesso al centro delle angosce e dei sogni degli uomini³. L' occasione dello scritto, a quanto risulta dalla dedica al card. Agostino Valier, era stata la lettura di un'opera sullo stesso argomento, redatta in forma di "scholia" all'Apocalisse; Acosta l'aveva letta e vi aveva trovato molte affermazioni "nuove",

ciò erronee, ereticali. Si era sforzato di approfondire l'argomento attraverso l'esame delle Scritture, arrivando alla conclusione che in materia così difficile valeva più che mai l'obbligo di uniformarsi al "consensus" della Chiesa cattolica. Contemporaneamente, si era accorto però che temi come il giudizio universale e la fine del mondo potevano rivelarsi molto utili ed efficaci qualora, abbandonando ogni intento speculativo, se ne fosse fatto uso nelle prediche per commuovere e spaventare i fedeli e per distaccarli dall'amore per il mondo. Lo stesso Acosta se ne era reso conto in un ciclo di prediche da lui tenute, durante il periodo liturgico dell'Avvento, a Lima in Perù.

Il libro non si discosta da questa premessa. Fin dalle prime pagine, la tesi di Acosta è chiarissima: i ripetuti annunci della fine del mondo che si trovano nelle Scritture sacre vanno riferiti o a una misurazione divina del tempo non corrispondente ai criteri umani, oppure a quella fine privata e individuale del mondo che è, per ogni uomo, la sua morte. L'annuncio della fine del mondo, legittimo "ad mores corrigendos", non deve però mai fissare i tempi dell'avvenimento, pena l'eresia. Quelli di Acosta non sono, in generale, argomenti particolarmente nuovi né degni, in quanto tali, di venir ricordati fra quanti erano stati escogitati nel corso dei secoli dell'era cristiana per adattare gli annunci biblici alle speranze e alle delusioni dei fedeli. Uno almeno vale, però, la pena di una citazione più ampia. Nemmeno Acosta poteva vanificare fino in fondo la pertinenza degli annunci scritturali in un generico avvertimento morale; di conseguenza, non poteva rifiutarsi di esaminare i "segni" veri e indubitabili dai quali riconoscere l'avvento della catastrofe cosmica e la seconda venuta di Cristo. Nel capitolo XVI del primo libro si afferma che di tutti i segni il più certo è "praedicationem Evangelii in toto orbe completam", citando in appoggio i passi biblici di Matt. 24, 14 ("Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio") e di Ps. 18, 5 ("...in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum"). Il capitolo successivo dichiara fin dal titolo che questa predicazione universale del vangelo, necessaria premessa

della fine del mondo, non si è ancora compiuta. In questo capitolo il discorso di Acosta si arricchisce di una concretezza di riferimenti storici e geografici assente nel resto dell'opera, tale da suggerire che proprio qui si debba cercare l'occasione specifica della sua composizione. Si tratta, qui, delle scoperte geografiche avvenute nell'ultimo secolo e della conseguente e parallela predicazione del cristianesimo. Acosta nota subito, in tono di trionfo, che in seguito alle scoperte geografiche si è capito perché la fine del mondo non era avvenuta prima; gran parte degli uomini aspettavano ancora il compiersi delle promesse divine, la predicazione del vangelo. Si può allora ritenere che tutte le genti siano ormai state evangelizzate e, di conseguenza, prepararsi alla fine imminente? La risposta negativa, preannunciata nel titolo, è accuratamente argomentata: nelle terre scoperte dell'America ci sono popoli di cui si hanno notizie incerte e favolose, ai quali nessuno ha ancora predicato il cristianesimo; inoltre, per quel che se ne sa, ci possono essere molte terre ancora sconosciute nelle grandi distese oceaniche non esplorate. Soprattutto, continua Acosta, non si deve confondere il puro e semplice annuncio del cristianesimo con la penetrazione e la conquista vera e propria; nell'Apocalisse l'apostolo Giovanni dice di aver visto intorno al trono divino una folla sterminata "ex omnibus gentibus et tribus et populis et linguis" (Apoc., 7,9). Non bisogna soltanto predicare il vangelo, ma bisogna predicarlo in modo che le genti ne siano conquistate; non basta un monaco che predica a Canton per dire che in Cina si è annunziato il cristianesimo, bisogna conquistare la Cina. In conclusione, anche questo "segno", che doveva servire a riconoscere il momento tanto atteso del ritorno di Cristo, si trasforma in un'altra astuzia divina perché gli uomini operino rettamente; credendo di affrettare così quel ritorno, essi si adopereranno a conquistare in suo nome il mondo. Riconosciuto come illusorio anche il segno più sicuro, il gesuita conclude invitando a non spiare più nel cielo nessun segno e a operare attivamente in questo mondo finché dura⁴.

Si tratta di una conclusione diversa rispetto al tradizionale divieto di indagare i segreti divini, al "noli altum

sapere” con cui si era cercato in genere di sbarrare la porta ai ricorrenti annunci e computi apocalittici. Nelle pagine di Acosta si avverte un atteggiamento radicalmente estraneo, prima ancora che ostile, alle speculazioni apocalittiche. La durata possibile della storia mondana si allunga indefinitamente, e pure senza limiti si allargano le potenziali estensioni di terre abitate: spazi e tempi umani aperti alla conquista di chi vuol creare già in terra il regno sacerdotale dei cieli.

Tali argomentazioni meritano interesse per più motivi: l'autore, l'occasione immediata, la destinazione e il significato complessivo. José de Acosta aveva alle spalle, quando scriveva questo trattato, un lungo periodo trascorso in Perú come Padre Provinciale della Compagnia di Gesù in quelle terre da poco aperte alla attività dei gesuiti. Aveva collaborato in maniera determinante ai lavori del terzo Concilio provinciale di Lima. L'indirizzo da lui dato all'opera della Compagnia in questa parte del Nuevo Mondo aveva suscitato le reazioni e i sospetti delle autorità spagnole, che si attendevano da questi missionari la solita attività di evangelizzazione degli indigeni e li vedevano invece dedicarsi ai dominatori europei. Nel 1586 si era recato nel Messico (o Nuova Spagna), dove si era documentato sulla storia e i costumi di quei popoli; lì aveva conosciuto il gesuita A. Sanchez, di ritorno dalle Filippine verso la Spagna, dove andava a sostenere un progetto di guerra contro la Cina per aprirne le porte ai missionari (proposta aversata da Acosta). Insomma, un personaggio di prim'ordine, con un bagaglio di conoscenze geografiche e di esperienze missionarie su scala mondiale⁵. Quanto al trattatello *De temporibus novissimis*, uno dei prodotti minori della sua attività di scrittore, non è difficile identificarne l'occasione, che lo stesso Acosta indica, come si è visto, negli anonimi “scholia” alla *Apocalisse* letti anni prima in America. La lettura e l'interpretazione dell'*Apocalisse* era stata al centro del più importante caso di cui si era dovuto occupare nel suo primo decennio di vita il tribunale dell'Inquisizione di Lima: l'eresia del domenicano Francisco de La Cruz, mandato al rogo nel 1578. Non è difficile riconoscere nel seguaci di quest'ultimo alcuni di quei “millenarii” coi quali

Acosta polemizza nel suo trattato. Francisco de la Cruz si era conquistato un largo seguito annunciando un millenaristico regno di Cristo in Perù, dopo l'imminente fine della cristianità del vecchio mondo⁶. Acosta, come consultore dell'Inquisizione, aveva seguito l'intero processo, nel quale era stato implicato anche uno dei primi gesuiti giunti in Perù, il P. Luis Lopez⁷. Si può facilmente intuire quali fossero le cause per cui Acosta aveva scelto il commento all'Apocalisse come argomento del suo ciclo di prediche a Lima.

Ma se il primo abbozzo del trattato aveva avuto un'occasione americana, ciò non toglie che le sue due edizioni, a distanza di due anni, si erano di fatto inserite in un intreccio di idee, di speranze e di timori che avevano avuto nel vecchio mondo la loro prima origine e che in Europa continuavano a dibattersi. Alla ricostruzione, sia pure approssimativa, di questo intreccio sono dedicate le pagine seguenti.

1. America e Apocalisse si erano legate in un rapporto destinato a durare a lungo, fin dalla prima comparsa sull'orizzonte europeo delle terre scoperte da Colombo. Forse, non sempre i sogni sono stati più importanti delle realtà nei rapporti tra vecchio e nuovo mondo⁸; ma non c'è dubbio che, nella fase iniziale di quei rapporti, alcuni tra gli elementi noti ai quali si fece ricorso per raffigurare l'ignoto furono forniti da questo libro della Bibbia e dai sogni che esso aveva periodicamente alimentato. Colombo, com'è noto, si considerava il "mensaggero" scelto da Dio per annunciare il "nuevo cielo é tierra que hasía Nuestro Señor, escribiendo Sant Juan el Apocalís"⁹. Già alle origini dell'espressione "mondo nuovo" e della presa di coscienza della novità delle terre scoperte è possibile individuare la presenza di suggestioni bibliche: "Et vidi caelum novum et terram novam... Et ego Ioannes vidi sactam civitatem, Ierusalem novam"¹⁰. La novità attribuita al "mondo nuovo", prima ancora di indicare connotazioni geografiche e scientifiche, esprime un'emozione e una speranza, quella di una apocalittica palingenesi. Anche un dettaglio può essere rivelatore dello stato d'animo con cui si

leggevano le relazioni di viaggio, il genere letterario che conobbe allora una eccezionale fortuna. L'edizione del *Mundus Novus*, l'opuscolo pseudovespucciano che recava questo titolo giustamente definito "squillante"¹¹, recava tra le interpolazioni editoriali una citazione dell'Apocalisse: "Primum igitur, quoad gentes, tantam in illis regionibus gentis multitudinem invenimus quantam nemo dinumerare poterat (ut legitur in Apocalipsi)". L'allusione al passo di Apoc. 7 è assente nell'originale e serve ad accostare alla materia della relazione un lettore che proprio nelle scoperte geografiche trova uno stimolo per tornare a meditare su questo fra i libri della Bibbia¹². Ben lungi dall'esaurirsi, le attese escatologiche acquistano in questi anni un rinnovato vigore: profezie penitenziali e calcoli astrologici si moltiplicano e si incrociano con annunci che hanno in comune uno sfondo inquieto e tendenzialmente cupo¹³. Le scoperte geografiche fornirono un nuovo incentivo, nuovi "segni" da interpretare per la decifrazione del futuro. Quelle terre costituirono un mondo nuovo indipendentemente dalla loro estensione; per questo ancora per molti anni continuarono a sovrapporsi nell'ambito di uno stesso testo l'indicazione geografica di "isole" e quella complessiva e carica di suggestioni di "mondo nuovo"¹⁴. Quest'ultima aveva degli antecedenti classici oltre a quelli biblici, e non mancò chi li rese espliciti ricordando i "novos orbes" profetizzati nella *Medea* di Seneca¹⁵. Ma dalla tradizione letteraria greco-latina furono tratti solo dei moduli letterari, ivi compreso quello della mitica età dell'oro; la rappresentazione del mondo nella quale i nuovi dati dovettero cercar posto - contribuendo così ad allargarla e a metterla in crisi - fu quella cristiana tardo-medievale.

Come è noto, fu lo stesso Colombo ad aprire una discussione destinata a durare a lungo connettendo alla scoperta delle "isole" del mare Oceano il passo biblico tradizionalmente riferito alla universale predicazione del vangelo da parte degli apostoli: "In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum" (Ps. 18, 5).¹⁶. Ci incontriamo qui con la lunga tradizione gioachimita (Gioacchino da Fiore è citato più

volte negli scritti di Colombo). La scoperta delle nuove terre è, per Colombo, un evento previsto e profetizzato nelle scritture sacre. La predicazione del vangelo si estenderà finalmente a tutto il mondo e l'opera degli apostoli sarà completata grazie agli strumenti che la provvidenza divina ha preparato a tale scopo: in primo luogo lui, Colombo, e i sovrani di Castiglia e d'Aragona. A questi ultimi è riserbata la conquista di Gerusalemme e l'universale conversione delle genti al cristianesimo. In questo modo si manifesta la volontà divina di abbreviare i tempi dell'ultima fase della storia del mondo, risparmiando sofferenze agli eletti secondo la promessa evangelica: "...propter electos breviabuntur dies illi" (Matt. 24, 22). La necessità di tener presente un intervento divino per abbreviare la durata degli anni terribili che precederanno la fine si giustifica facilmente: si tratta di conciliare il calcolo, estremamente preciso e dettagliato, del numero di anni che mancano alla fine del mondo col fittissimo alone di mistero che su tale data era stato diffuso nella tradizione cristiana. La posizione di Colombo è esemplare per tutta una tradizione - quella contro la quale Acosta polemizza nelle pagine sopra ricordate - non solo per i singoli temi che la caratterizzano, ma soprattutto per l'atteggiamento di fondo che in essa si esprime: l'idea che la storia del mondo è già stata scritta e consegnata nella Bibbia, che si tratta ormai solo di saper collegare gli avvenimenti reali col loro significato riposto nelle pagine delle sacre scritture; atteggiamento "medievale" se altri mai ce ne sono stati, ma sopravvissuto molto a lungo e non marginalmente nell'età che si definisce convenzionalmente "moderna" e che si apre appunto con la scoperta dell'America.

Le idee di Colombo furono rapidamente conosciute. Le numerose edizioni a stampa delle relazioni sue e di altri sulle terre scoperte divulgarono anche le notizie sulla straordinaria disponibilità di quei popoli ad accettare il cristianesimo, nonché il significato provvidenziale che Colombo dava alla scoperta¹⁷. Ma alle relazioni le leggi proprie di quel genere letterario e le attese di lettori inclini al favoloso affidavano altri compiti, evasivi e dilettevoli; se Colombo aveva deluso quelle attese

quando aveva dovuto riconoscere di non essersi imbattuto in popolazioni fisicamente mostruose, gli editori erano pronti a sfornare stampe su stampe dei viaggi di Mandeville, della *Historia gentium septentrionalium* di Olao Magno e perfino a ripubblicare tale e quale l'*Orbis brevium* del vicentino Zaccaria Lilio dove non si trovava cenno dell'America ma in compenso i mostri non mancavano¹⁸. Spettava invece ai teologi e agli uomini di chiesa occuparsi dei problemi che la scoperta creava nella interpretazione della Bibbia, ed esaminare i sensi riposti che Colombo trovava nella propria impresa. Questi furono comunque ben noti. Alla insistenza di Colombo nel predicare la propria missione faceva riferimento una lunga glossa apposta dal domenicano genovese Agostino Giustiniani alla propria monumentale edizione del salterio, pubblicata nel 1516. Colombo vi era ricordato traendo spunto dal passo di Ps. 18,5: "Et in fines mundi verba eorum. Saltem temporibus nostris, quibus mirabili ausu Christophori Columbi Genuensis, alter pene orbis repertus est christianorumque cetui aggregatus. At vero quoniam Columbus frequenter predicabat se a Deo electum ut per ipsum adimpleretur hec prophetia, non alienum existimavi vitam ipsius hoc loco inserere"¹⁹. Nello stesso anno in cui uscì il Salterio del Giustiniani, venne stampata un'opera imponente che fin dal frontespizio prometteva di occuparsi della predicazione del vangelo nelle isole del gran mare Oceano. Era un trattato teologico, *De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor*, e ne era autore un teologo lombardo, Isidoro Isolani, appartenente anch'egli all'ordine domenicano²⁰.

L'Isolani non cita le sue fonti né fa il nome di Colombo. Il fatto che nella sua opera si parli di "insulae" e non di continente o "mondo" nuovo fa pensare che gli fosse sfuggita l'entità delle scoperte vespuciane e che non avesse letto il *Mundus novus*. Oltretutto, l'argomento delle terre scoperte non viene trattato così ampiamente e diffusamente come farebbero credere le promesse del frontespizio. Infatti se ne parla solo nella "quaestio secunda" del titolo sesto del primo libro: il titolo tratta "de latitudine imperii militantis Ecclesiae" e la "quaestio" proposta è "utrum imperium militantis Ecclesiae

remotissimas insulas magni maris Oceani (!) subiiciet aliquando secundum divinas litteras". Dall'estensione geografica dell'impero della chiesa militante il discorso si sposta alla sua durata nel tempo e agli eventi futuri, e l'Isolani rinvia al quarto libro dell'opera, che a tale argomento è completamente dedicato. Il contesto e il tipo di interesse suscitato qui dalle scoperte geografiche appaiono dunque molto simili a quelli del colombiano "libro de las profecías". D'altra parte, quello dell'Isolani non è certo un nome trascurabile. Teologo di professione, convinto che fosse dovere di un domenicano - come scrisse in una delle sue tante opere - studiare, scrivere "volumina" per insegnare ai popoli, adoprarsi nello "hereses evellere" in difesa della chiesa²¹, tradusse in pratica questa convinzione intervenendo assiduamente, con opere ponderose imbevute di dottrina scolastica, nelle questioni più varie dei suoi tempi. Da Huss a Lutero, dalla controversia coi francescani sull'immacolata concezione della Madonna alle visioni della beata Veronica milanese, dalla polemica col Pomponazzi sull'immortalità dell'anima alla interpretazione della congiunzione zodiacale del 1524 sotto il segno dei Pesci, non trascurò nessuna occasione per porre al servizio della Chiesa la sua penna²². Lo spirito con cui lo fece fu quello di un uomo profondamente scontento di come andavano le cose nella cristianità e convinto che la presenza diabolica nel mondo si facesse ogni giorno più evidente e pericolosa. Non era solo la diffusione della stregoneria e l'intensificarsi di roghi di streghe a convincerlo di ciò (e della repressione inquisitoriale promossa dal suo ordine egli fu almeno spettatore)²³: la maniera in cui a Roma si trattavano gli affari della chiesa era ben lontana dal piacergli. Solo con Adriano VI gli sembrò che le cose fossero cambiate; gli indirizzò allora un'opera nella quale mise in bocca a Cristo stesso le più aspre rampogne contro i papi e la curia romana, per concludere che finalmente con quest'ultimo pontefice, "vir angelicus", si sarebbe aperta un'"aurea... aetas", feconda di successi religiosi per i cristiani²⁴. Idee ed esigenze religiose di questo genere si riflettono ampiamente anche nel *De imperio militantis Ecclesiae* e nel modo in cui vi si affronta la questione della diffusione del

Vangelo nelle 'isole' dell'Oceano. Le circostanze in cui l'opera era stata composta erano, del resto, tali da sollecitare bilanci, riflessioni e proposte sulla situazione della Chiesa. Dal colophon si apprende che il volume era stato stampato a Milano il 14 ottobre 1516, e che l'autore ne aveva terminato la composizione il 25 luglio dell'anno precedente, nel convento di s. Anastasia a Verona; altri riferimenti cronologici interni permettono di datare la stesura in un arco di tempo che va dal 1513 al 1515. In quegli anni il punto di riferimento obbligato per chi si preoccupava delle sorti della 'chiesa militante' era il concilio Lateranense V; così avviene anche per il *De Imperio*, ma non certo per celebrare la vittoria del papato sul concilio né per accodarsi agli esaltatori di Leone X come papa "angelico", iniziatore dell'età aurea della chiesa. Qui il "pastor angelicus" è il vescovo di Tolone Denis Briçonnet al quale è indirizzata l'epistola dedicatoria. Sono ricordati con grandi lodi anche i due Guillaume Briçonnet, fratello e padre di Denis²⁵. Si trattava di ecclesiastici implicati nel concilio gallicano di Pisa-Milano. Ricordarli in questo modo voleva dire approvare implicitamente ciò che il Lateranense V era stato chiamato a condannare. Ma l'Isolani non era uomo da contentarsi dell'implicito. Esponendo al Briçonnet la materia trattata nell'opera, dichiara che il primo libro si occupa della dignità dell'impero della chiesa militante, il secondo "adversus eos loquitur qui Romani Pontificis Maiestatem non fatentur, ac Dei vices in terris gerentes non contremiscunt", il terzo tratta della "supremam potestatem" del concilio generale. Del resto, a quanto scrive l'Isolani, l'idea di scrivere l'opera gli era venuta assistendo alle guerre scatenate da Giulio II²⁶. Lo spettacolo delle lacerazioni interne della cristianità occidentale come pure l'ombra del pericolo turco si riflettono nelle considerazioni dell'Isolani sull'estensione geografica della chiesa militante e sulla diffusione del vangelo nelle "isole" oceaniche. Non c'è dubbio, per lui, che grazie ai re spagnoli il vangelo sarà annunciato in terre dove o non era stato mai predicato oppure se ne era perduta la memoria. Ma questo ampliamento verso occidente della chiesa avviene in un'età nella quale si devono attendere piuttosto sconfitte e

divisioni interne che non conquiste della chiesa. Le guerre di Giulio II, insieme al diffondersi di eresie e di culti diabolici, fanno credere all'Isolani che ci si avvii ormai alla fine dei secoli e al trionfo di Anticristo. È vero che dopo la morte di Anticristo si aprirà un'epoca felice per la chiesa militante, una vera età dell'oro che precederà il giorno del giudizio e durante la quale si convertiranno anche gli ebrei, come annunciato dal salmo 58 ("convertentur ad vesperam")²⁷. Ma l'immediato futuro è atteso con un pessimismo sul quale forse non mancorono di influire l'origine milanese e l'osservatorio lombardo dell'autore durante le guerre d'Italia nonché la sua appartenenza all'ordine domenicano negli anni della massiccia lotta contro la stregoneria²⁸. Nelle pagine dell'Isolani si perde del tutto la connessione istituita da Colombo tra evangelizzazione delle "isole" oceaniche e compimento dei tempi; si deve ricordare, d'altra parte, che mentre Colombo, in un ambiente pervaso dalle idee di crociata tipiche dell'epoca della "reconquista" spagnola, non ha incertezze nell'identificare i destinatari politici delle sue profezie, l'Isolani ha come punti di riferimento quelli medievali della chiesa e dell'impero, dei quali deve constare la corruzione e il disfacimento.

In quegli stessi anni, coincidenti con la prima fase del pontificato di Leone X e col concilio Lateranense V, era diffuso però un atteggiamento ben altrimenti ottimistico sulle sorti future della chiesa. Nei solenni discorsi tenuti durante il concilio non si trova cenno alcuno alle terre scoperte; gli orizzonti geografici dei padri conciliari non si spingono oltre il mediterraneo dominato dall'incombente pericolo turco²⁹. Ma c'è un tema sul quale si torna con particolare frequenza, dentro e fuori le aule del concilio, da parte di prelati e di uomini di cultura legati in qualche modo ai Medici e a papa Leone X: è quello della speranza in una prossima realizzazione della profezia giovannea "et fiet unum ovile et unus pastor" (Gio. X, 16). Era una profezia debitamente registrata da Colombo tra quelle che egli si era sentito chiamato a realizzare³⁰. Non era privo di significato il fatto che si ricorresse ad un simile testo per adulare ed esaltare il papa Medici. Un'impresa editoriale di eccezionale importanza, quale fu l'edizione manuziana delle opere di Platone nell'originale

greco, fu presentata a Leone X con una dedicatoria nella quale lo stesso Aldo Manuzio ricordava il passo giovanneo e lo collegava alle navigazioni portoghesi e alle scoperte degli spagnoli. La giovine età del nuovo papa, i suoi retti costumi, dice il Manuzio, fanno bene sperare; "additur et illud, quod maximi faciendum est, tantum terrarum, tantum maris, tot varios populos ante vel Romanis illis rerum dominis, nedum nobis incognitos, inveniri aetate nostra, et subiecti Christianis regibus, ita, ut te rectore Romanae Ecclesiae sperandum sit, unum futurum ovile sub uno pastore eodemque optimo, et pientissimo". Ma per questa conquista religiosa è necessario che si realizzi la pace tra i principi cristiani; il papa deve adoperarsi a questo scopo e, "restituta pace", prosegue il Manuzio tracciando a Leone X un programma d'azione, "curabis homines, ubicumque terrarum (sic) incogniti lateant, disquirendos, ad eosque subactos mittes Apostolos tuos ad praedicandum illis Evangelium, ut sacris Romanae Ecclesiae instituti, soli Deo nostro serviant. En potes iam ab Indis incipere, potes ab aliis populis, quos in oceano occidentali Hispani superioribus annis invenere"³¹. Quanto fosse desiderata, non dal solo Manuzio ma da tutta Venezia, un'attività del papato per la pace tra i cristiani dopo gli anni di Giulio II, è di per sé evidente. Non è un caso che il programma più ampio e dettagliato per la diffusione del cristianesimo nel mondo venisse presentato a Leone X in quegli anni da due monaci camaldolesi che erano stati, fino a poco tempo prima, personaggi eminenti del patriziato veneziano: Paolo, alias Tommaso Giustiniani e Pietro, alias Vincenzo Quirini. Nel loro *Libellus* risuona esplicita la contrapposizione tra gli interessi politici terreni - e italiani - della Sede apostolica e la sua missione universale: "non parvam aliquam terrae particulam, non quasdam hominum conditiones, sed orbem ipsum universum, totumque prorsus humanum genus regere, ac moderari"³². L'ampiezza ecumenica della visuale dei due monaci si riflette anche nel loro linguaggio: "universalem... matrem... ecclesiam", "universum terrarum orbem", "una humanarum omnium creaturarum... respublica",

“totum humanum genus, omnes scilicet gentes, populos, nationes, quase sub coelo sunt”, “evangelium omnibus creaturis in universo orbe praedicandum”, usque ad ultimum terrae”, e così via³³. Pochi anni prima Vincenzo Quirini, dall'osservatorio imperiale di Augusta, aveva raccolto dati e informazioni sulle Indie orientali e aveva potuto seguire di persona il progressivo ampliarsi del mondo conosciuto³⁴. Quella esperienza è ricordata nel *Libellus* per far presente a Leone X gli incredibili successi dei predicatori del vangelo presso gli abitanti delle terre occidentali (sulla cui natura geografica, di isole o di continente, è lasciato aperto l'interrogativo). I temi profetici e apocalittici sono completamente assenti o accantonati: lo stesso passo controverso di Psal. 18, 5, a cui Colombo si era riferito per presentarsi come colui che doveva compiere la predicazione apostolica nel mondo è citato e glossato con distacco: può darsi, per gli autori del *Libellus*, che ci sia stata una predicazione apostolica poi dimenticata, come può darsi che essa non sia mai giunta in quelle estreme terre occidentali³⁵. L'importante è che adesso si ponga mano all'immensa opera missionaria, per la quale viene allestito e presentato un programma molto ampio e lungimirante.

Quirini e Giustiniani consigliano al papa di provvedere alla salvezza eterna di quei popoli, se non vuole mettere a repentaglio la propria, mandando predicatori scelti tra gli ordini religiosi: questi, in un primo momento, si limiteranno forzatamente a predicare o per mezzo di interpreti o almeno “moribus, et vita, si minus sermone potuerint”. Si dovrà provvedere in seguito all'insegnamento di quelle lingue, applicando il decreto del concilio di Vienne ispirato da Raimondo Lullo (e dalla attesa tardo-medievale di una conversione pacifica dei mussulmani)³⁶.

In quegli anni un amico dei due camaldolesi rimasto, a differenza di essi, tra i ranghi del patriziato veneziano, Gasparo Contarini, criticò il profetismo savonaroliano pur condividendo del Savonarola l'attesa della riforma della chiesa³⁷; con un procedimento non dissimile, Quirini e Giustiniani non accolsero

le speculazioni apocalittiche e i temi profetici che si erano fin dall'inizio legati all'ampliarsi del mondo conosciuto, per insistere invece sull'urgenza dell'opera missionaria. Nelle loro pagine trova espressione in maniera emblematica l'ondata di entusiasmo e di ardore mistico che la scoperta delle disarmate e rozze popolazioni americane suscitò in mezzo agli ordini religiosi: l'impulso missionario, frustrato dalla vittoriosa resistenza mussulmana, trovava ora un terreno promettente:

“Quid enim alii facturi sint, nos ex animorum nostrorum ardore colligimus. Si enim nos, qui heri, aut nudius tertius, relictis saeculi vanitatibus, Christi iugum suscepimus, qui omnium monachorum postremi, annium religiosorum minimi sumus, omnibusque minus idonei, ut ad hoc opus vel postremi a te eligamur, id tamen non desiderare non possumus, et si a te nobis mitti contigerit, id magni muneris loco habituri sumus. Nihil enim in hac vita nobis optatius contingere posset, quam inter gentes, quae Christum minime cognoscunt, religiosum Christi nomen, non temere a nobis hoc praesumentes, sed a te missi praedicare. Quod etiam quamplurimos alios, quanto idonei magis sunt, tanto etiam ardentius desiderare non dubitamus”³⁸.

Vedremo piú avanti quanto fosse diffusa questa ondata di entusiasmo missionario e quali immagini alimentasse nella mente dei religiosi. Si deve ricordare intanto che il Libellus di Quirini e Giustiniani rimase inascoltato e senza apprezzabili effetti sull'opera di Leone X e del concilio Lateranense. Nelle aule del concilio i temi apocalittici furono invece accennati nell'orazione di apertura, tenuta da Egidio da Viterbo. Questi ricordò che la sua predicazione negli ultimi venti anni era stata dedicata tutta ai “prophetarum vaticinia” e alla “Joannis Apocalypsim de successu ecclesiae”³⁹. Di questa predicazione non ci restano documenti; ma è certo che Egidio da Viterbo fu costantemente attirato dalla possibilità di decifrare il futuro, della chiesa e dell'umanità, alla luce della tradizione gioachimita e di quella cabalistica⁴⁰.

Nell'orazione inaugurale del concilio Lateranense, Egidio sostenne la necessità di una riforma morale e disciplinare

della cristianità: riformare "homines per sacra, non sacra per homines". La minaccia turca andava fronteggiata anche con un rinnovamento interno della chiesa. Egidio aveva presenti, d'altra parte, i segni positivi di una tendenza espansiva del cristianesimo nel mondo, segni che facevano ritenere prossima l'unificazione religiosa dell'umanità. Le scoperte geografiche, allargando il mondo oltre ogni misura fino ad allora conosciuta, facevano sí, come egli aveva scritto nel 1508 a Giulio II, che il papa potesse dirsi titolare di un impero ben piú ampio di quello romano di Cesare⁴¹. Anche episodi come i contatti coi cristiani d'oriente in margine al concilio Lateranense, lo confermavano nella fiducia che i suoi tempi fossero destinati a vedere la ricomposizione unitaria del mondo in una sola chiesa⁴². In un primo momento, furono soprattutto le imprese dei Portoghesi in oriente ad interessarlo, anche per il significato mistico che rivestiva ai suoi occhi questo ritorno della chiesa verso le sue origini orientali proprio alla fine dei tempi⁴³. Ma, con l'impresa di Cortés, furono le eccezionali dimensioni delle conquiste spagnole nelle terre dell'oceano occidentale a colpire Egidio come tanti altri suoi contemporanei. Nella sua *Scechina* cosí paragonò l'età degli apostoli a quella di Carlo V: "per illos (gli apostoli) orbem notum per te incognitum acquisivere, per illos partem per te totum circuire, per illos ante oculos omnium positas terras subegere, per te tuamque actatem Hispanam familiam alium ac novum orbem venatae sunt". Carlo V diventava cosí il punto di riferimento di chi sognava l'unificazione del mondo sotto un solo pastore: "...congreges in ovile alias oves, congregatas ne pereant procures, serves, custodias, unus ad unum hoc accitus opus, unum ut ovile facias, unus pastor", scrive ancora Egidio nella *Scechina*⁴⁴. Anche Ludovico Ariosto, sotto l'impressione delle relazioni della conquista di Cortés, aveva scritto: "e vuol (la provvidenza) che sotto a questo imperatore/solo un ovile sia, solo un pastore"⁴⁵. Le querele d'Italia, con la loro dura realtà di stragi e di miserie, inclinavano gli animi ad aspirazioni di pace, al desiderio di veder finire i conflitti con l'affermazione di un solo dominio. Il messianismo imperiale serviva a questo scopo; le scoperte e le conquiste

extra-europee erano solo un dato secondario, anche se confortante. Ma per Egidio da Viterbo il discorso è piú complesso. Per lui, piú ancora di questo rivelarsi del mondo creato nella sua vera estensione, è importante la rivelazione che Dio ha fatto di sé attraverso la cabala; il teologo, in possesso delle lingue della Bibbia mette al servizio dell'unificazione del mondo questa superiore conoscenza della divinità, in modo da imporre il cristianesimo anche a ebrei e mussulmani, riluttanti finora davanti alle forme tradizionali di predicazione del cristianesimo. Naturalmente, né la tradizione dell'interpretazione cristiana della cabala né in particolare il contributo dato ad essa da Egidio da Viterbo sono riducibili ad un genere di apologetica piú efficace; né il nesso con le scoperte geografiche è così forte da riuscire predominante o esclusivo. È certo, però, che la realtà della guerra, delle divisioni religiose, della minaccia turca da un lato e dall'altro l'aspirazione alla pace, all'unità di fede conquistata senza crociate, con gli strumenti offerti dal rinnovamento delle lettere e degli studi, ebbero un certo peso nella fortuna della cabala e degli interessi per la lingua ebraica. Un amico e discepolo di Egidio da Viterbo, Johann von Widmanstadt, ricordò nella dedica della sua edizione del Nuovo Testamento in siriano stampata a Vienna nel 1555 non solo il suo maestro, ma Agostino Steuco, Pietro Galatino e, tra molti altri personaggi, Guillaume Postel; sua dedica all'arciduca Ferdinando si intitolava: "De illustribus signis christianae religionis brevi tempore universo terrarum orbi propagandae"⁴⁷. Questi segni erano due, secondo il Widmanstadt, allora illustre giureconsulto e cancelliere dell'Austria orientale: "Primum, quod universus terrarum orbis per hosce annos LX navigiis initio, deinde etiam classibus Hispanicis peragratus adeo sit, ut iam in Oceano, quacunq; terris amplissime circumfusus est, nulla fere ora sit, nullum littus, regio nulla aut insula, in quam christiani nominis fama non penetrarit: alterum, quod notitia earum linguarum, quae non modo coelestem nostram, verum etiam Hebraicae gentis religionem divinitus iam olim abrogatam, a principio christianae doctrinae complexae fuerunt, Latinae

ecclesiae privinciis prope omnibus sese mirabiliter insinuarit". Ormai nessuno può essere ritenuto dotto se non conosce quelle lingue. Il confronto e la descrizione dei due "segni" e le prove della loro eccezionalità occupano pagine e pagine della lunga dedica. Viene ricordata l'impresa di Magellano e l'ampiezza assunta dai traffici che portano i profumi delle spezie indiane nelle più oscure taverne del nord. Si fa presente anche la contemporaneità dei due "segni", che si sono verificati tra la fine del secolo XV e l'inizio del XVI, epoca che nella storia della chiesa corrisponde per Widmanstadt al trentunesimo anno di vita di Cristo e cioè all'inizio della predicazione del vangelo. Il demonio, che la tenuto diviso il mondo grazie alla confusione babilonica delle lingue, si vede ora tolte di mano le sue armi. L'edizione del Nuovo Testamento in siriano è uno di questi strumenti della vittoriosa espansione che il cristianesimo conosce ora, alla fine dei tempi, in tutto il mondo. In un contesto di tal genere compare anche e trova una collocazione meno casuale il genovese Agostino Giustiniani⁴⁸, e si affaccia anche come si è detto, un personaggio che si rese allora celebre per la sua conoscenza delle lingue orientali, strettamente legata in lui a temi mistici e profetici di unità e armonia del mondo: Guillaume Postel⁴⁹. Ma alla data in cui scriveva il Widmanstadt la conquista religiosa del mondo aveva trovato il suo strumento in un ordine religioso, che qui infatti è citato con ampia e precisa definizione: "(Pastores) quos ex Iesu Societate ad propagandum toto terrarum orbe, conservandumque religionis nostrae decus a decemviris theologis, Ignatio Laiola duce, ante annos decem inita, ad se missos iam audiunt (le genti d'Africa, Asia e delle isole oceaniche), submissisque Imperio Christi mentibus populariter consequuntur"⁵⁰.

Non per caso Widmanstadt parla di "conservazione" oltre che di propagazione della fede. A quella data la divisione "demoniaca" del mondo disponeva di forze ed eventi nuovi, e proprio nel seno della chiesa cristiana. Ai calcoli escatologici tradizionali, rinverdiati dall'emozione suscitata dalle scoperte geografiche, la Riforma e le lotte di religione dettero un nuovo e potente impulso. Proprio perché si trattava di conservare

prima e piú che di conquistare, i progetti missionari fecero costantemente cenno, a partire dal secondo decennio del '500, del problema luterano. Alle profezie tradizionalmente citate in chiave di "plenitudo gentium" e "plenitudo temporis", si aggiunse quella inquietante del turbine aquilonare predetto dal profeta Ezechiele.

2. Nel 1521 si tenne a Carpi il capitolo generale dei Frati Minori. Leone X, preoccupato dell'ingerenza dei senesi nella provincia francescana di Toscana, governata fino ad allora dal senese Bernardino Tolomei a cui stava per succedere Bernardino Ochino, vi fece mandare da Firenze Niccolò Machiavelli col compito di ottenere la divisione di tale provincia in due. È noto con quanto fastidio e malanimo Machiavelli assolvesse a tale compito e all'altro, che gli dettero i consoli dell'arte della lana, di trovare un predicatore per la quaresima. Mentre Machiavelli consumava il suo tempo architettando, d'accordo con Francesco Guicciardini, uno scherzo alle spalle di Sigismondo Santi da Carpi e scrivendo alcune tra le piú belle e amare delle sue lettere, il capitolo svolgeva i suoi lavori ascoltando tra l'altro una orazione inaugurale di fra Francesco da Castrocaro. L'orazione era uscita a stampa a Bologna il 14 maggio 1521, introdotta per l'occasione da una lettera all'autore dell'unamista Giovanni Antonio Framinio. Il Framinio riconosceva in essa l'opportunità di pubblicare il testo del discorso di fra Francesco dato che la chiesa si trovava "in tanto discrimine, ac verius incendio, quod Martini Luteri efferata rabies excitavit"⁵¹. Infatti il titolo dell' "oratio" prometteva una "in Martinum Luterum invectiva", che si legge nelle ultime pagine della stampa, dove si trovano affermazioni sulla cui lungimiranza non si possono, post eventum, nutrire dubbi" "... nullam maiorem tot retroactis seculis, ac magis formidabilem Ecclesia tulerit tempestatem, aut maiore unquam in discrimine eius maiestas versata sit"⁵². Ma l'interesse dell'opuscolo non risiede solo in questo né nella fantasticheria che esso abbia potuto risvegliare l'attenzione di un osservatore eccezionale come Machiavelli, pronto a ricavar lezioni anche dalla "repubblica de zoccoli". Prima di parlare di Lutero, frate Francesco si sofferma a lungo a considerare

quanto di mondo abbracci il cristianesimo dopo i viaggi portoghesi e spagnoli. L'ordine francescano, secondo lui, è impegnato in prima linea sia nell'espansione della "reformatio" cristiana nel mondo sia nella lotta contro l'incendio luterano. È un accostamento, questo tra Riforma protestante e conquiste missionarie della chiesa di Roma, che incontriamo qui per la prima volta e che conoscerà in seguito larga fortuna. Comunque, il bilancio di fra Francesco è ottimistico. Tanti popoli nuovi hanno abbracciato il cristianesimo, "tot ignotae antea, tot remotissimae gentes, quae Christum paulo ante non noverant, nunc amplecti Christum, et sanctam illius fidem summa cum animorum alacritate coeperunt". Lo sguardo è rivolto a oriente, anche se non si trascurano le conquiste occidentali: "Noti iam sumus facti Gedrosis, Bactrianis, Sogdianisque gentibus, et incolis Persici maris... Calicut regnum... Aut quid restat amplius, nisi ut tot populis, tot insulis, tot pene innumerabilibus ignotis antea nobis gentibus facti iam noti ultra Javam maiorem, totum cum suo ambitu terrarum orbem circumeamus?"⁵³. Questo senso dell'espansione mondiale del cristianesimo come dato sostanzialmente acquisito si diffonde proprio negli anni intorno al capitolo do Carpi anche a livelli meno professionalmente attenti all'opera di conquista religiosa. In un opuscolo in volgare, appartenente a quell'anonima letteratura di "pietà" che conobbe allora sí larga fortuna, stampato a Venezia nel 1534, si legge una osservazione come la seguente: "... Ne la Chiesa di Dio, la quale è diffusa per tutto il mondo, ogni hora si offerisce, peroché sempre è mattina in qualche luoco per la rotundità de la terra, et ogni hora si fa questo sacrificio, anchor che non si faccia se non la mattina, et medesimamente lo evangelio si legge ogni hora"⁵⁴. Si è già visto quali deduzioni potevano essere tratte da questo compimento della predicazione del vangelo sulla terra; ma fra Francesco non le trae. Ci parla invece dell'entusiasmo che ha pervaso il suo ordine e dell'ardore con cui molti suoi confratelli si sono recati in quelle terre lontanissime e fino a poco prima completamente ignote o quasi.

A questa data, infatti, il problema della evangelizzazione dei popoli recentemente scoperti o comunque raggiunti

dall'espansione marittima e commerciale dell'Europa cominciava a trovare risposte concrete. La disponibilità al cristianesimo delle popolazioni americane era stato un tema obbligato nelle relazioni sulle nuove terre da Colombo in poi e fra le tante immagini proiettate dal vecchio mondo sullo schermo del nuovo era stata quella piú immediatamente ricca di conseguenze. Colombo aveva immediatamente avvertito i suoi committenti spagnoli delle ricchezze che si potevano ricavare dalle isole scoperte, aggiungendo (come suonavano le sue parole nella volgarizzazione in versi di Giuliano Dati): "Ma quel ch'io so che molto piú prezate, / son queste genti a Christo preparate"; talmente preparate e disposte "che par che util cosa questa sia / a convertirgli a nostra santa fede; / ché, como scrivo a vostra Signoria, / ciascun disposto ci `e, e già la crede, / di que' c'han vista la presenti mia"⁵⁵.

Tale disponibilità si rivelava, per Colombo, nella mitezza e docilità di quei popoli piú che non in precisi riti o credenze religiose; ché anzi, da quest'ultimo punto di vista, la sua relazione parlava semmai di assenza di religione. Anche il Vespucci e altri viaggiatori furono d'accordo a tal riguardo: "Né si posson dire Mori, né Giudei, et piggior che gentili... la loro vita giudico essere epicurea", si leggeva nella Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate⁵⁶. Ma tali affermazioni furono semplicemente ignorate da tutta la successiva tradizione apologetica ispirata al tomismo, che volle presentare la religione come un fatto naturale universalmente diffuso⁵⁷. Per Colombo, comunque, come per i suoi lettori spagnoli, l'assenza di somiglianze con mori e giudei era senz'altro un fatto positivo e di buon auspicio per la futura evangelizzazione: da questo punto di vista, meglio nessuna religione piuttosto che una religione non cristiana ben radicata e difficile da estirpare.

È noto quanto strettamente si unirono la conquista politico-militare e quella religiosa nel nuovo mondo. Dalle bolle di Alessandro VI alla interpretazione che se ne dette in Spagna negli ambienti della corte, la predicazione del vangelo costituí la giustificazione piú solida per il nuovo impero⁵⁸. Dall'unione

di religione e politica, inscindibilmente legate nell'impresa delle Indie tanto da dar vita a quella "pietosa crudeltà" di cui parlava Machiavelli a proposito di Ferdinando il cattolico, nacquero imprese come quella di Pedrarias Dávila del 1514 e documenti come il famigerato "requerimiento"⁵⁹. Né fece difetto il personale ecclesiastico disposto ad assumersi il compito della conversione dei popoli americani. Essi furono di origine per lo più spagnola, dato il controllo esercitato dalle autorità politiche della Spagna sulla immigrazione nel nuovo mondo⁶⁰. Furono, inoltre, soprattutto membri del clero regolare. Dal monaco geronimita Roman Panes, al quale Colombo affidò il compito di raccogliere notizie sulle credenze religiose delle popolazioni caraibiche, la presenza di religiosi dei vari ordini in America è un dato costante. Per buona parte del secolo XVI essi controllarono anche la struttura ecclesiastica ordinaria del nuovo mondo. La loro partecipazione alla conquista religiosa delle nuove terre, oltre a rispondere agli scopi istituzionali degli ordini religiosi a cui appartenevano, fu favorita da altri fattori. Tra questi non si può trascurare il favore delle autorità spagnole, dal francescano cardinal Ximenes de Cisneros a Fernando Cortés il quale, nel corso della sua impresa messicana, chiese l'invio di missionari appartenenti agli ordini religiosi e non di chierici secolari: questi sarebbero venuti a costare troppo, data la loro avidità, e non avrebbero dato un buon esempio agli indigeni. Ma ci fu anche un altro fattore, e precisamente quella spinta entusiastica verso l'attività missionaria di cui parlava nel 1521 a Carpi fra' Francesco da Castrocaro.

Al capitolo generale di Carpi partecipò, fra gli altri, fra Francisco de los Angeles de Quiñones⁶¹. L'elezione a generale dell'ordine gli impedì, a quanto pare, di recarsi in America seguendo l'impulso entusiastico di cui parla Francesco da Castrocaro. Ma, in questo caso, è almeno possibile dare una fisionomia storicamente più definita a tale entusiasmo e vedere di quali convinzioni si alimentasse. Toccò al Quiñones rispondere alla richiesta di Cortés e scegliere un certo numero di frati da mandare in America. Ora, proprio la conquista del Messico e l'epopea cortesiana aprirono - com'è noto - una fase nuova

nella storia dei rapporti tra vecchio e nuovo mondo. Solo a partire da questa data la scoperta e la conquista dell'America apparvero in tutta la loro importanza e si cominciò a parlarne come dell'evento piú importante dopo la creazione del mondo e la prima venuta di Cristo sulla terra⁶². Per gli ordini religiosi, fu solo dopo questa data che l'impegno missionario verso occidente si configurò come la conquista di un vero e proprio mondo e non di isole. Inoltre, la coincidenza cronologica tra l'esplosione della Riforma e le conquiste extra-europee - coincidenza registrata, come si è visto, da fra Francesco da Castrocaro - contribuì anch'essa a caratterizzare in un certo modo l'opera di evangelizzazione. Il Quiñones dunque, in seguito alla richiesta rivoltagli da Carlo V, scelse un certo numero di religiosi. Ne scelse dodici, "quoniam hic fuit numerus discipulorum Christi pro mundi conversione", come scrisse loro il 30 ottobre 1523⁶³. Questa ricomparsa figurale degli apostoli sulla terra avveniva in un momento del tutto particolare secondo il Quiñones: "Nunc autem, cum inclinata est iam dies, hora XI vocati vos estis a Patrefamilias, ut in eius vineam eatis". La scansione del tempo della parabola di Matt. 20 è rapportata alla durata del mondo: si è giunti ormai all'undecima ora, "iam instante saeculi senescentis interitu", e i francescani sono esortati all'opera missionaria nei tempi brevi che li dividono dalla fine. Il generale dell'ordine francescano esprime così due convinzioni: che i suoi frati siano chiamati a ripercorrere le gesta degli apostoli e che ciò avvenga in un'epoca posta alla fine dei tempi, caratterizzata non piú dai segni trionfali dell'espansione della chiesa ma da quelli tristi di una sua grave crisi: "Ad vos igitur, o filii,... clamito pater, atque vestras excito mentes, ut Regis aciem iam labentem, iam iamque ab hostibus fugientem defendatis..."⁶⁴. La Riforma estende ormai la sua ombra sulle conquiste d'oltre Oceano, è l'avvenimento che caratterizza l'epoca e permette di identificarne la collocazione nel piano divino.

È difficile pensare che la cupezza del quadro disegnato dal Quiñones sia dovuta a una specie di meccanico riflesso della realtà. Nel 1523, certo, la Riforma in Germania aveva

assunto dimensioni notevoli e un uomo di fiducia di Carlo V, come era il generale dei francescani, non poteva ignorarlo. Ma lo stesso non si potrebbe dire per Francesco da Castrocaro nel 1521. Inoltre, va aggiunto che il capo del gruppo dei dodici missionari ai quali era indirizzato il messaggio del Quiñones, fra Martin de Valencia, aveva lungamente meditato in gioventù sul versetto 15 del salmo⁵⁸: “convertentur ad vesperam et famem patientur ut canes”. Questo passo, tradizionalmente riferito alla conversione degli ebrei alla fine dei tempi, egli lo aveva collegato coi popoli del nuovo mondo e aveva inteso quella “fame” come riferita al bisogno di evangelizzatori che giungessero in tempo ad annunciare la parola di Dio. L’episodio è riferito dal confratello e biografo di fra Martin, Francisco Ximenez⁵⁹. Gli studi del Bataillon inoltre hanno rivelato i contatti giovanili tra fra Martin e ambienti “alumbrados” spagnoli⁶⁰. Se oltre a questo si tiene presente che l’atteggiamento del Quiñones trovò piena rispondenza nella storiografia francescana contemporanea (come vedremo più avanti), risulta chiaro che ci si trova davanti a un intero ordine religioso profondamente permeato da correnti di profetismo apocalittico, e per il quale la Riforma costituisce solo una conferma di quanto si sa che deve avvenire. Con questo, non si vuol naturalmente negare l’impressione suscitata da Lutero e dal moto della Riforma; ma, intanto, quel moto era nato come risposta a una crisi profonda, di cui le tendenze profetico-apocalittiche erano pure un’espressione. Inoltre, una volta configuratosi come una frattura dell’unità religiosa, esso trovò una collocazione definitiva negli schemi metastorici del profetismo gioachimitico. È nota la fioritura in questo periodo di edizioni di testi gioachimiti, specialmente negli ambienti monastici (agostiniani e francescani)⁶¹. Tra i francescani osservanti era ancora viva la tradizione degli “spirituali”, si leggevano i testi di Pietro di Giovanni Olivi, di Angelo da Clareno⁶². Le sollecitazioni offerte dalla espansione portoghese a oriente e dalle scoperte spagnole a occidente crearono il terreno più adatto perché risorgesse con forza un’idea mai del tutto spenta, quella che è stata giustamente definita “l’alternativa gioachimita alla crociata”:

che é meno noto è che lo stesso schema interpretativo si riaffaccia costantemente nelle narrazioni francescane dedicate allora alle missioni americane. La biografia di Martin de Valencia scritta dal suo confratello e compagno nella spedizione in Messico Francisco Ximenez ebbe una notevole circolazione all'interno dell'ordine e fu anche divulgata a stampa⁸³. In essa si raccontava come fra Martin, ossessionato dall'attesa della fine del mondo e dall'urgenza della evangelizzazione dei popoli di recente scoperti, avesse peregrinato dalla Spagna al Messico e fosse morto mentre si preparava a un viaggio verso altri cristiani "dell'undecima ora", forse verso la Cina. Questo testo fu conosciuto e parzialmente riprodotto da un altro compagno di fra Martin, Toribio de Benavente, piú noto coll'appellativo nauhatl di Motolinia (cioè "povero"). Della sua abbondante produzione letteraria, che rimase allora manoscritta, ci resta, fra l'altro, la *Historia de los Indios de la Nueva España*, compendio di un'opera assai piú ampia ora perduta⁸⁴. Questa *Historia*, o "Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los Indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado", è uno dei risultati piú notevoli dell'impegno di documentazione etnografica con cui i missionari cercarono di conoscere riti e religioni "pagane" per estirparli meglio. L'attività di studio paziente e analitico è anche il prodotto della delusione diffusasi dopo gli entusiasmi iniziali. La conversione degli indios al cristianesimo risultava piú apparente che reale. Come Martin de Valencia voleva andare a evangelizzare altre terre piú promettenti, cosí Toribio Motolinia abbandonò in parte le attese di una rapida e facile evangelizzazione per dedicarsi a un lavoro piú lungo e paziente di estirpazione dell'idolatria. "Ya que pensaban los frailes - scrive Motolinia - que con estar quitada la idolatría de los tempos del demonio y venir a la doctrina cristiana y al bautismo era todo hecho, hallaron lo más dificultoso"⁸⁵. La prospettiva per i francescani di collaborare ai disegni provvidenziali e di affrettare la "plenitudo temporum" realizzando con la loro predicazione la "plenitudo gentium", si allontanava, anche se non scompariva del tutto. Infatti, descrivendo la peregrinazione del cristianesimo

da oriente verso occidente, Motolinia dice: "... Y como floreció en el principio la iglesia en oriente, que es el principio del mundo, bien así ahora en el fin de los siglos tiene de florecer en occidente, que es fin del mundo"⁸⁶. Le difficoltà impreviste finirono anche col fargli dare maggior importanza agli aspetti di crociata della conquista religiosa, mettendo la sordina alle attese di una rapida e pacifica conversione. Nel 1555 scrisse infatti a Carlo V, polemizzando con Bartolomé de las Casas a proposito dell'uso della forza nell'opera di evangelizzazione: "...dice el Señor: 'será predicato este Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo'. Pues a V. M. conviene de oficio darse priesa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, se por fuerza; que aquí tiene lugar aquel proverbio: más vale bueno por fuerza que malo por grado"⁸⁷. Anche l'opera principale di Bernardino de Sahagún, e cioè l'Historia general de las cosas de Nueva España, capolavoro di una vita dedicata alla raccolta di materiali etnografici e ancora fonte preziosa per la storia delle civiltà precolombiane, è in qualche modo il risultato di una delusione analoga a quella di Motolinia. I primi evangelizzatori del Messico, scrive fra Bernardino, sono stati "semplici come colombe" ma si sono dimenticati di essere anche "astuti come serpenti" e hanno creduto con troppa facilità alla conversione degli indios come cosa fatta⁸⁸. Di conseguenza, egli mette la sordina alle attese apocalittiche. La conversione di questa parte del mondo, dove il cristianesimo si è trasferito nella sua secolare peregrinazione da oriente a occidente, è un problema ancora aperto. I piani provvidenziali di Dio si rivelano semmai, per Sahagún, nel fatto che per opera di fra Martin la chiesa viene ricompensata ampiamente in America di ciò che un altro Martino le ha tolto in Europa. L'accostamento dei due nomi come spiraglio per intravedere i disegni misteriosi di Dio venne proposto, nello stesso periodo in cui fra Bernardino componeva la sua opera, nello scritto a stampa di un altro francescano: la *Rethorica christiana* di Diego de Valadés⁸⁹. Nella fase di ricostruzione storiografica complessiva dell'opera dell'ordine

francescano in America - fase che si apre col tardo '500 - i temi profetici costantemente presenti tra i missionari⁹⁰ vennero di nuovo in primo piano. Il generale dell'ordine Francesco Gonzaga raccolse, nella sua compilazione sull'origine e i progressi dei francescani, le biografie dei missionari, compresa quella di fra Martin de Valencia, e altri documenti ad essi pertinenti⁹¹. Circa mezzo secolo dopo, gli *Annales Minorum* del minorita irlandese Lukas Wadding dettero larghissimo spazio a temi e interpretazioni di tipo gioachimitico e spirituale per tutta l'attività missionaria dell'ordine in America⁹². In quell'arco di tempo erano state redatte le due opere più significative a tal riguardo: la *Historia Eclesiástica indiana* di Geronimo de Mendieta e la *Monarquía Indiana* di Juan de Torquemada. La prima, redatta per incarico ufficiale del generale dell'ordine tra il 1571 e il 1596, rimase manoscritta fino all'800, ma fu largamente utilizzata in opere a stampa contemporanee, come la già ricordata cronaca del Gonzaga; lo stesso Torquemada vi attinse a piene mani per la redazione della *Monarquía Indiana*, pubblicata a stampa a Siviglia nel 1615⁹³. Sulla interpretazione di tipo profetico-millennaristico proposta da Mendieta e sostanzialmente ripresa quasi alla lettera da Torquemada non è necessario soffermarci⁹⁴. Semmai, bisogna ricordare che il punto di vista adottato e le soluzioni proposte relativamente a specifici problemi concernenti la storia e le tradizioni delle popolazioni americane sono strettamente connessi. Il materiale etnografico - raccolto pazientemente dai francescani per documentarsi sugli inganni diabolici coi quali Satana aveva tenuto fino ad allora in suo possesso quella parte del mondo - viene interpretato in funzione di una storia della quale il senso e la conclusione sono già noti. Ciò è particolarmente evidente quando si tratta di spiegare l'origine delle popolazioni americane. Mendieta sostiene a tale riguardo la tesi di una discendenza diretta dalle dieci tribù di Israele della cui ricomparsa alla fine dei tempi si parla nel libro IV di Esdra. In tal modo tutto il disegno della conversione apocalittica appariva completo. Gli indios, ultimi a convertirsi prima del compimento dei tempi, erano in realtà gli ebrei, come voleva una antica e concorde tradizione interpretativa

cristiana, e come volevano le profezie bibliche (nonché le tendenze messianiche allora diffuse nel mondo ebraico)⁹⁵. Su questo punto Torquemeda non seguì Mendieta ma preferì distaccarsene; le critiche rivolte da José de Acosta a quella spiegazione dell'origine degli indiani lo avevano colpito⁹⁶.

La vitalità di questa specifica tradizione gioachimita applicata da religiosi francescani alla evangelizzazione delle popolazioni extra-europee e in particolare a quelle americane trova ulteriore conferma in un'altra storia missionaria, quella raccontata dal cappuccino francese Claude d'Abbeville all'inizio del '600. All'indomani della spedizione francese nell'isola di Marañhão del 1612 il p. Claude scrisse la sua *Histoire de la mission des pères capucins*, stampata due anni dopo a Parigi⁹⁷. Fin dal frontespizio, l'opera recava a mo' di impresa la profezia di Matt. 24, 14 relativa alla predicazione universale del vangelo come antefatto necessario della fine del mondo. Il testo si incaricava poi di chiosare ampiamente questa e simili profezie. "Ne voyez vous pas - scriveva il d'Abbeville - maintenant l'accomplissement de ceste prophétie? Ce grand Dieu cognoissant bien que nous sommes comme à la veille de ce jour si horrible et espouvantable du grand Jugement, desirant assembler tous ses esleus, comme un lion rugissant, a fait ces jours passez retentir sa voix jusques dans les isles maritimes des Indes occidentales"⁹⁸. Lo strumento scelto da Dio per raccogliere i suoi eletti sotto una grande monarchia non è piú, naturalmente, il re di Spagna o l'imperatore del sacro romano impero, ma il re di Francia. Ma l'idea centrale era ancora quella di Colombo, che cioè "la consommation des siècles ne viendroit point, que son saint Evangile n'eust esté presché par tout". "Ce monde nouveau, sur le declin du monde", è nuovo soprattutto per la chiesa che vi sta nascendo, o piuttosto "rinascendo", diversa da quella europea, migliore di essa: è una "nouvelle naissance de l'Eglise romaine en ce monde nouveau, n'ayans jamais veu que sa decadence par les corruptions en ce pays icy"⁹⁹. Nonostante si avverta chiaramente in tutta la narrazione quel che di nuovo è successo in Europa, con la Riforma e la Controriforma, e vi si

incontri costantemente una preoccupazione di ortodossia e di precisione dottrinale, sopravvive ancora qualcosa della grande ondata di speranze di rinnovamento che circa un secolo prima avevano trovato un veicolo nella predicazione profetica.

4. La proposta del modello della chiesa primitiva, l'aspirazione a un ritorno all'età apostolica si trovano documentati a ogni passo in questa prima fase dell'attività missionaria in America. Non diversi appaiono, considerati a un livello così generale (anzi generico), i modelli e le aspirazioni che il grande moto di rinnovamento religioso diffuse in quel periodo in Europa. Ma le analogie sembrano arrestarsi qui. Se le vicende europee erano ben presenti ai protagonisti della conquista religiosa dell'America che ad esse erano legati da vincoli molteplici, non ugual peso sembra aver esercitato quel che avveniva in America su chi trovava allora impegnato nei conflitti religiosi in Europa. Tutt'al più, affiora l'immagine del "novo mondo" per configurare con scandalo e spavento il disordine e la sfrenata libertà predicate dai riformatori più radicali: forse un'eco dei quadri di vita pagana di cui abbondavano le relazioni dei primi viaggiatori europei in America¹⁰⁰. Nell'età della Riforma, il profetismo del "secolo apocalittico" nei suoi innumerevoli tentativi di individuare l'avvento del prossimo millennio felice o della imminente fine del mondo ha sentito più l'urgenza della minaccia turca e la gravità delle lacerazioni religiose e militari tra i cristiani che non l'emergere di altre chiese e altri mondi otre Oceano¹⁰¹. Più che le conquiste extraeuropee, è la crisi del cristianesimo nella sua vecchia sede che colpisce i contemporanei, tanto più quanto maggiormente essi sono impegnati nei conflitti per la riforma della chiesa. Per Alfonso de Valdés che scrive subito dopo il sacco di Roma, la cristianità occupa ormai solo un angolino del mondo, "un rincencillo del mundo"¹⁰². Ancor più esplicito è un testo stampato un trentennio più tardi sotto il nome del cardinal Gasparo Contarini: "La fede di Christo Giesú nostro Signore è ristretta in un fianco dell'Europa, et quello mal sano, putrido, ulceroso, ha bisogno d'espediti rimedii

et peritissimi medici”¹⁰³. Si fa strada l’esigenza di misurare l’estensione della cristianità e della fede, e non è da escludere che questa impressione di angustia, di spazi ristretti, fosse suggerita - oltre che dalla frammentazione politica e religiosa e dalle minacce esterne - anche dalla scoperta di un mondo dalle dimensioni molto più ampie. Il riferimento alle scoperte geografiche e alle conquiste di spagnoli e portoghesi si fa esplicito negli scritti di membri di ordini religiosi, come ad esempio lo Herborn, i quali avevano un contatto più stretto colla conquista religiosa in atto fuori d’Europa, ed erano anche più direttamente chiamati a difendere la chiesa romana e il papato dagli attacchi dei riformatori. Non è un caso, quindi, che la letteratura apologetica e controversistica, nel ribattere gli argomenti dei polemisti luterani e di altre confessioni, faccia sempre più ricorso all’argomento della estensione geografica come “segno” per identificare la vera chiesa. Anche se non è più il tempo dei bilanci trionfali dell’inizio del secolo, si tratta purtuttavia di far valere contro i polemisti della Riforma i criteri della continuità temporale e della maggior estensione geografica, della “cattolicità”, come segni distintivi della vera chiesa¹⁰⁴. In questo senso gli orientamenti dallo scritto di Francesco da Castrocaro - combattere Lutero ed espandere il cristianesimo nel mondo - convergono sostanzialmente in uno solo, una volta che la Riforma si è stabilmente insediata in Germania: le nuove conquiste della chiesa cattolica nel resto del mondo sono presentate come compensi divini per le perdite subite e come prova che solo la chiesa romana possiede il segno della cattolicità. La letteratura francescana è quella che per prima e con maggiore frequenza ha utilizzato questo argomento polemico. Lo Herborn, nello scritto già citato, insiste molto sull’argomento dell’espansione universale per dimostrare che solo la chiesa romana è l’unum ovile” di cui parlano le scritture: “Pastor Christus est, ovile Ecclesia est una, ad quam adduxit complures, alios per se, alios per Apostolos, plerosque per horum successores Episcopos, Martyres et Doctores. Novissime vero diebus istis per Fratres minores adducit multos in maiore Asia”¹⁰⁵. Le gesta americane dell’ordine trovarono

una utilizzazione polemica nella contrapposizione dei due Martini, Lutero e M. de Valencia, il primo nato a sottrarre domini alla chiesa, il secondo per ricompensarla ad abundantiam. Formulata dal famoso certosino di Colonia Lorenzo Surio nel suo *Commentarius*, l'immagine trovò largo impiego, soprattutto tra i francescani. Valadés la raccolse e la sviluppò, osservando con particolare interesse come “eodem anno quo Martinus Lutherus archihaereticus maledictus in Germania suum virus emittere coepit, frater Martinus Valentinus in Hispania exhortus est, qui Indis christianam doctrinam inculcaret... Quare non iniuria possumus dicere, si impius ille Martinus perversis dogmatibus suis totas provincias et civitates evertit, totos vicissim orbes a pio ille cognomine Martino ad suam fidem revocatos, cum professione humilitatis, paupertatis et divinae doctrinae...”¹⁰⁵. Da Valadés la riprese Juan de Torquemada nella sua *Monarquía Indiana*: “... si Martin Lutero pervirtió con su falsa y abominable doctrina tantas, y tan grandes provincias de gentes, fr. Martin de Valencia convirtió a Jesu-Christo otras tantas, y muchas más”¹⁰⁷. Naturalmente, l'identità dei nomi e la contrapposizione delle gesta rendevano l'immagine particolarmente comoda in sede apologetica, tanto da renderla un 'topos' di tale letteratura: all'inizio del ‘600 la troviamo impiegata, ad esempio, da Florimond de Raemond¹⁰⁸. Ma non era tanto questo ad attirare quella particolare tradizione storiografica francescana di cui si è parlato nel paragrafo precedente, quanto piuttosto la possibilità di decifrare i disegni divini attraverso un particolare ‘segno’. Tale segno poteva essere l'identità del nome, come nel caso suddetto, oppure l'identità dell'anno di nascita, ottenuta magari correggendo la data effettiva della nascita di Lutero. Questo fu il procedimento seguito da Geronimo de Mendieta per esaltare la missione provvidenziale di Cortés. Convinto che Cortés fosse stato scelto da Dio come il Mosé del nuovo mondo per aprire la strada a quella conquista spirituale operata dai francescani che a sua volta costituiva la premessa necessaria per il compiersi dei tempi, Mendieta trovò l'annuncio di questa missione nel fatto che il “conquistador” fosse nato (secondo lui) nello stesso anno di Lutero:

“Débese aquí mucho ponderar - scrive Mendieta - cómo sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés en Medellín, villa de España”¹⁰⁰.

Negli anni in cui scriveva Mendieta, la letteratura storiografica e controversistica di parte romana aveva ormai fatto suo l'argomento della espansione mondiale, della cattolicità, come segno valido per identificare la vera chiesa, e i bilanci complessivi di profitti e perdite del secolo sedicesimo che si cominciavano a trarre presentavano un attivo (o almeno un pareggio, del genere di quello registrato appunto da Mendieta)¹¹⁰. Ma il contesto all'interno del quale si faceva ricorso a tali calcoli ed immagini era sostanzialmente diverso da quello di tipo profetico della storiografia francescana. Era quello della grande 'summa' bellarminiana della scienza controversistica o della pur monumentale opera dell'oratoriano Tommaso Bozio sui "segni" della vera chiesa¹¹¹: prodotti, certo considerevoli, di un settore della teologia ormai ricco di una propria tradizione, consolidatasi insieme alla frattura dell'unità del cristianesimo medievale. La guerra da tavolino di cui quelle opere costituivano gli arsenali era combattuta con freddezza e sistematicità, in attesa di una vittoria procurata non tanto da un intervento divino finale e apocalittico del genere di quello atteso dai missionari francescani, quanto piuttosto dalle capacità di penetrazione di una riconquista religiosa sempre piú abile e aggressiva. É questo il periodo in cui un gesuita, Antonio Possevino, elaborava i suoi piani di espansione armata del cattolicesimo e faceva notare come il suo ordine andasse progressivamente "riguadagnando i popoli a Dio" anche nelle terre conquistate dalla Riforma¹¹².

Si tenga inoltre presente che, negli stessi anni in cui le attese apocalittiche e gli entusiasmi profetici dei primi missionari francescani d'America vengono tradotti in freddi moduli controversistici, si ha anche la redazione dell'opera di Acosta da cui hanno tratto spunto queste brevi note. È evidente, dunque, che quel modo di interpretare la propria attività missionaria non veniva ripreso né condiviso all'interno dell'ordine che più di ogni altro, alla fine del '500, era all'avanguardia nell'azione di conquista religiosa, in Europa e altrove. Non si tratta naturalmente, di contrapporre con facile quanto abusata ipotiposi l'entusiasmo del francescano alla freddezza del gesuita, quanto piuttosto di cercar di capire come era venuto consumandosi quel modo di interpretare il senso della propria attività che aveva caratterizzato la prima ondata missionaria in America. E, poiché la scena europea conserva sempre un'importanza fondamentale come quella in cui gli ordini missionari reclutano proseliti e dibattono i loro metodi e le loro esperienze, si può partire da qui.

Non molta parte, come si è detto, della produzione a stampa del "secolo apocalittico" è dedicata alla riflessione sul nuovo mondo e sull'espansione missionaria fuori d'Europa. Questa è almeno l'impressione che si ricava da una esplorazione non sistematica né esauriente. Tanto più interessanti risultano quindi i pochi casi nei quali l'annuncio degli eventi apocalittici viene sostanziato da riferimenti alle nuove realtà d'oltre Oceano. Ne prenderemo in esame due.

Nel 1538 venne pubblicato un opuscolo in volgare, opera del canonico regolare lateranense Serafino da Fermo. S'intitolava: Breve dichiarazione sopra l'apocalipse de Giovanni, dove si prova esser venuto il precursor di Antichristo et avvicinarsi la percossa da lui predetta nel sesto sigillo. Ristampato poco dopo a Venezia, lo scritto seguì poi la costante fortuna editoriale delle opere di Serafino da Fermo¹¹³. L'autore, nato a Fermo nel 1496, fu predicatore di una certa fama, ma fu importante soprattutto come autore di scritti di pietà. In questi propose e difese un modello di vita religiosa basato sulla "discrezione",

o ricerca di un giusto mezzo lontano dagli eccessi dell'eresia e della superstizione, e sulla ricerca di una perfezione facilmente raggiungibile attraverso la "cognitione et vittoria di se stesso"¹¹⁴. Vicino agli ambienti dei primi barnabiti, di A. M. Zaccaria (da lui conosciuto probabilmente a Padova durante gli studi universitari) e di Battista da Crema, della cui dottrina compose un'Apologia, diffuse coi suoi scritti quei temi quietistici che vi erano così largamente presenti, e li difese dai sospetti di eresia che non risparmiarono in seguito nemmeno la sua opera¹¹⁵. Si trattava di "eresie" di provenienza più lontana e di segno opposto rispetto all' "eresia" luterana, alla quale Serafino da Fermo dedicò qualche cenno polemico qua e là, in contesti di tipo non controversistico. I cenni più consistenti e significativi si trovano proprio nell'opuscolo sopra citato.

La Breve dichiarazione si apre con una dedica dell'autore a Lucrezia Pica Rangona. Affronta poi la dimostrazione dell'assunto dichiarato nel titolo, che cioè la venuta di Anticristo è imminente, essendo già comparso il suo precursore. Questo precursore è Lutero, col quale si sono adempite le profezie di "Gioachino, Ubertino et molti altri..., et tra gli altri santo Vincentio..."¹¹⁶. Adottando la divisione della storia della chiesa in sette stati proposta da Ubertino da Casale, Serafino da Fermo considerava l'età contemporanea sua come corrispondente al quinto stato, lo "status afflictionis"¹¹⁷. Lutero e l'intricata ramificazione ereticale a lui collegata costituiscono la prova dell'approssimarsi di Anticristo: "El Lutero...è apparso nel fin del quinto sigillo, come Macometto apparse nel quarto, acciò continuar se possi l'apparecchio d'Antichristo qual è per venir nel sesto; et se tu raccogli tutti gli errori che dopo il cadimento di questa stella sonno usciti dal pozzo infernale, cioè di Ecolampadio, Ruiglio, Carostadio, Melantone, et molti altri chiamati rebattizzati, troverai che più se discosta da Cristo chella setta Macomettana, la qual almeno ricetta alchuni evangelii, et riveriscono alchuni santi, dove alchuni de quelli et tutte le scritture et tutti li santi hanno sterpato"¹¹⁸. Ma i luterani, i "rebattizzati" e gli altri "eretici", se sono collegabili con l'arrivo dell'anticristo, non sono però per questo i nemici più pericolosi,

a giudizio dell'autore. Commentando il cap. XVI dell'Apocalisse, egli istituisce questo rapporto tra gli oggetti sui quali vengono versate le sette coppe dell'ira di Dio e determinate categorie di uomini. La terra su cui viene versata la prima coppa sta a simboleggiare gli Ebrei; il mare corrisponde agli idolatri; il terzo angelo "sparge l'ira sopra li fiumi et sopra le fonti, cioè sopra quelli che sempre correno d'una scientia curiosa in l'altra, et magnificano la setta d'Aristotele, et del commentatore, et per tal modo occideno lo spirito delle scritture sacre; et perché pongono in dubbio l'immortalità dell'anima dalla qual dipende tutta la fede christiana, saranno da Dio percossi de sangue, come de sanguigne dottrine sonno dilettaati..."¹¹⁹. Dopo i seguaci delle teorie del Pomponazzi è il turno dei "prelati, grandi et signori": "il quarto vaso se sparge sopra il Sole, cioè sopra gran maestri, quali dovebbero esser come sole a porger luce con la vita et con la dottrina, et dice che li fu dato tormentar gli huomini di ardor eccessivo, come si vede che danno scandolo a tutto il mondo, et sonno come flagello de Dio sopra il popolo...". Seguono poi al quinto posto i luterani e al sesto i maomettani. Al settimo troviamo una categoria di non facile identificazione, la quale sembra essere per Serafino da Fermo anche la più pericolosa: quella degli "spirituali". Il settimo angelo percote l'aere per il qual io intendo li falsi spirituali membri del dracone". Qui il lettore viene rinvio alla profezia di s. Vincenzo Ferrer "che in questo tempo gran turba de spirituali, overo spiritati se dilettaano de sogni, et visioni, et prophetie, et miracoli, li quali (come dice) apparechiano la sedia ad Antichristo che verrà pieno de sí fatte maraveglie"¹²⁰. Ma a chi pensasse Serafino da Fermo non è chiaro. È vero che dedicò un'opera appositamente alla questione del discernimento degli spiriti, nella quale sostenne che "hora bisogna disprezzare ogni mezzo soprannaturale, come sono visioni, miracoli, fervori eccessivi" in quanto strumenti di anticristo¹²¹; il tipo di perfezionamento religioso prospettato nelle sue opere fa ricorso solo alle capacità normali dell'uomo ed è lontano dalla ricerca di conferme esterne, miracolose ed eccezionali, della santità. Non c'è dubbio che non mancavano

in quegli anni, in Italia e altrove, casi di predicazione ispirata, di aspiranti "papi angelici" e di rivelazioni profetiche; anche Ignazio di Loyola dovette, qualche anno dopo, agire con decisione per eliminare dalla sua Compagnia una potenziale fioritura devota di quel tipo¹²². Ma resta purtroppo oscuro l'oggetto della allusione di Serafino da Fermo. Naturalmente, i miracoli di cui parla sono per lui reali, non finti; solo, sono opera diabolica e preannunciano l'arrivo di Anticristo il quale coi suoi miracoli "trarrà a sé gran moltitudine"¹²³. Quanto a Lutero, si riconosce in lui il profeta dell'Anticristo, non l'Anticristo stesso, proprio perché non ha fatto miracoli durante la sua predicazione.

Commentando il cap. 10 dell'Apocalisse, Serafino da Fermo scrive:

"Poi prende Giovanni el libro di mano dell'angelo, et devorandolo el trovò dolce in bocca et amaro nel ventre: dove se dimostra in quel tempo el verbo de Dio doverli ascoltar con molto contento, ma chi vorrà digerir quella dottrina et ponerla in opra sentirà molta amaritudine per la guerra de' persecutori. Et poi soggiunge: "Bisogna che un'altra volta tu predichi a diversi popoli et genti de varie lingue et a signori". Questa predicatione non può essere quella delli apostoli, sí perché quella fu nel primo signacolo, sì perché dicendo "un'altra volta" referisce già prima essere stato predicato. Sarà adonche nel tempo d'Antichristo, peroché alhora s'adempirà quel che dice Paulo: quando la plenitudine delle genti sarà intrata alhora tutto Israel sarà salvo, et cosí gli Hebrei, quali furono primi, saranno gli ultimi. Et perché se conosca questo tempo avvicinarsi, ha permesso Dio che da pochi anni in qua sia ritrovato il nuovo mondo, qual secondo la fidel relatione de molti che scriveno, non è menor che tutta l'Europa cosí de grandezza de sito come de copia de persone, dove ogni anno navigano dalla parte de Spagna. Et hora se vi predica el vangelo, dove mai fu cognition d'alcuna legge, et già molti se converteno, acciò che, come la cecità de gli Hebrei fu occasion della salute nostra, cosí la cecità nostra costrenga Christo andare in altro paese, et al presente se verifichi quel che delli apostoli fu profetato, che in ogni terra la lor voce penetraria.

Ché, essendo spesso nelle scritture nominate le quattro plage over parti delle terre, et havendo già el vangelo penetrato l'Asia, l'Africa et l'Europa, restava sol che alla quarta parte novamente ritrovata, chiamata America fusse trasportato"¹²⁴.

L'eco delle relazioni dei missionari francescani in America è qui avvertibile in maniera netta e chiara. Così pure è evidente la consonanza tra la migrazione di Cristo dall'Europa in America qui profetizzata e la minaccia della traslazione della chiesa fuori d'Europa fatta dallo Herborn al termine della sua Epitome. Il quadro nel quale la scoperta di nuove terre e la predicazione del vangelo in tutto il mondo si inseriscono è comunque roseo. C'è, è vero, la possibilità che Anticristo sia già nel mondo; c'è Lutero, suo profeta (e sul fatto che Lutero fosse un profeta Serafino da Fermo non faceva che riprendere una tradizione largamente diffusa senza distinzioni confessionali)¹²⁵. Tutto questo sembra contrastare con quanto di positivo è segnalato fuori d'Europa; ma la contraddizione, spiega Serafino da Fermo, è solo apparente:

"Non te maravigliar se in un tempo medesimo s'apparechia dall'una parte la renovation della fede, dall'altra la disposition alla venuta d'Antichristo, et hora (come detto habbiamo) sono comparsi gl'inditii evidenti dell'uno et dell'altro, peroché un contrario si vede al paragon dell'altro. Così la perfidia de'Giudei ha risvegliato la fede delli apostoli et la crudeltà de' tyranni ha fortificato la costantia de martyri, et l'impugnation delli heretici ha chiarito meglio le sacre scritture. Molto piú hora che s'approssima l'ultimo conflitto tra boni et rei, ciaschum s'apparechia nel grado suo al combattere"¹²⁶.

La battaglia ci sarà molto presto e Anticristo sarà sconfitto. la Chiesa, che durante il breve regno di quest'ultimo si sarà nascosta "nella solitudine delle genti", si rinnoverà secondo l'immagine apostolica e farà sorgere "un popolo santo et per particular privilegio amato da Dio". Si convertirà anche definitivamente, a questo punto, "la setta Macomettana" e si aprirà un'era felice¹²⁷. Il testo di Serafino da Fermo si colloca dunque chiaramente nella tradizione gioachimita. Quel

che lo rende particolarmente interessante è il fatto che esso documenta la presenza nella letteratura religiosa dell'età della Riforma di un nucleo consistente di quelle idee e aspirazioni che animarono i primi evangelizzatori del nuovo mondo. Naturalmente, nel contesto in cui apparvero, le affermazioni di Serafino da Fermo avevano un sapore tanto più evasivo quanto più la realtà di quegli anni di crisi e di conflitti "religionis causa" sembrava escludere prospettive confortanti nell'immediato futuro¹²⁸. Questo, in parte, si deve anche al modo in cui il canonico marchigiano si pone davanti alla crisi dei suoi anni: contrario alle idee di Lutero, che urtavano in lui concezioni teologiche radicalmente opposte, non lo considerava però l'unico problema della chiesa, come si è visto. Proprio la cupezza, senza aperture o spiragli, che caratterizzava ai suoi occhi la situazione in seno alla "vecchia" chiesa rendevano possibile il sorgere di evasive speranze in nuovi popoli e nuove chiese fuori d'Europa.

Molti altri trovarono allora conforto all'intollerabile presente nella speranza e nell'attesa di una imminente venuta riparatrice di Cristo. Anche per loro la predicazione del vangelo fuori d'Europa stava a certificare che la "plenitudo gentium" e la "plenitudo temporum" erano ormai realizzate. Un'indagine più attenta potrà forse rivelarci che simili evasioni mistiche dalla durezza dei conflitti furono più numerose di quanto si possa immaginare; ad esempio, il gruppo di monache che si raccoglieva intorno al medico reggiano Basilio Allobrisio, processato nel 1559, pregava per la conversione dei "gentili in uno et l'altro emisferio", e attendeva la prossima fine del mondo meditando sull'Apocalisse e su Gioacchino da Fiore¹²⁹. Un'altra traccia la troviamo in una Comedia piacevole della vera, antica, romana, cattolica et apostolica Chiesa..., stampata negli anni successivi al concilio di Trento: in essa Cristo rassicura gli uomini disorientati dal moltiplicarsi delle eresie assicurandoli che la sua venuta è vicina.

"Cristo: "Cosí sarà, e ben dici, percióché l'Evangelio mio è predicato già da per tutto, in testimonio della salute, ch'è

fatta a tutti. Ora non manca se non di fare il fine, che si farà in un momento, perché, sí come fulgore che va da l'oriente in occidente, sarà la mia venuta"¹³⁰.

Era quello che aveva capito Serafino da Fermo, scrivendolo a chiare lettere nella sua Breve dichiarazione come postilla all'Apocalisse:

"Dice la visione che in quelli tempi gli huomini cercaranno la morte et la morte fuggirà da loro: il che hora si verifica, conciosiaché tanta mutation di fede vediamo et tanti inviluppi d'errori che hormai non sappiamo piú a cui credere, et piú desiderabil cosa sarebbe morire che vivere fra continui labirinti, con tanta perdition d'anime"¹³¹.

In un quadro analogo si iscrive anche il secondo caso a cui si è fatto allusione. È quello di un oscuro - ma allora non tanto - chierico e letterato dei Paesi Bassi, Giovanni Federico Lummen, o Lumnius, autore di un'opera *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*. Stampata per la prima volta a Anversa nel 1567, venne repubblicata due anni dopo a Venezia all'insaputa dell'autore, il quale la ristampò alla fine del secolo dandole un titolo ancora piú esplicito: *De vicinitate extremi iudicii Dei, et consummationis saeculi, libri duo*. L'urgenza estrema del giorno finale è annunciata dal versetto biblico che ricompare nelle tre edizioni sul frontespizio dell'opera: "luxta est dies perditionis, et adesse festinant tempora"(Deut. 32)¹³². Il Lummen - cosí chiamato dal nome del suo paese natale, Lummen nel Limburgo - nacque nel 1533 e fu ordinato sacerdote intorno al 1560. Ebbe una parrocchia ad Anversa. Emigrò a Liegi durante la guerra dei Paesi Bassi, per tornarsene poi alla sua parrocchia, dove morí il 27 agosto 1602. Scrittore prolifico di opere ascetiche e edificanti, in latino e in fiammingo, in versi e in prosa, non rinunciò a consegnare ai suoi scritti i ricordi angosciati degli anni dell'esilio e della guerra¹³³. Dedicando il *De extremo Dei iudicio* al nobile Antonio de Lalaing, contrappose la fiorente vita economica di Bruxelles, "totius Europae emporium", alla rovina dei cittadini di Anversa che, incuranti degli esempi offerti da tanti altri paesi, si erano ribellati alla

religione dei padri; se non l'avessero fatto, scrive Lumnius, "negotia crescerent mercatorum, auferentur familiarum opes" e verrebbero pagati senza difficoltà i tributi al re di Sagna¹³⁴. Ora invece la ribellione politica e religiosa ha dato i suoi frutti avvelenati, come già in germania, in Inghilterra, in Scozia e in Francia. Lo spettacolo della cristianità desolata dei lutti e delle feroci discordie religiose - "pater in filium, et filius in patrem suum, mater in filiam et filia in matrem"- ritorna anche nella prefazione dell'opera, a giustificazione dei calcoli e delle attese apocalittiche dell'autore. I segni del ritorno di Cristo, a giudizio del Lumnius, sono ormai evidenti, e il più indiscutibile è proprio quello della predicazione del vangelo in tutto il mondo. Mosso da tali indizi, egli aveva scritto cinque anni prima un opuscolo *De probabili certificatione instantis iudicii*¹³⁵ che, successivamente rielaborato, veniva ora dato alle stampe. In quegli anni aveva raccolto altre autorità e arricchito di argomenti il suo assunto. Ma anche in questa redazione a stampa, piena di dottrina, continua a risultare evidente il motivo fondamentale di queste attese apocalittiche: una "protestatio et oratio authoris", che costituisce il capitolo X del primo libro, interrompe l'elenco delle prove in base alle quali si deve ritenere prossima l'apocalisse per implorare Dio affinché l'attesa della fine del mondo non sia delusa: gli altari sono senza sacerdoti, le chiese senza pastori, i monasteri sono vuoti di religiosi e le diocesi sono prive di vescovi. I pochi che sono rimasti fedeli all'antica chiesa rischiano di perdersi se Dio non affretta i tempi della fine: "Te igitur, benignissime Deus, et nos supplices oramus, fac cito vindictam electorum tuorum... ne tota gens pereat"¹³⁶. Questo spiega anche, senza bisogno di seguire le non semplici argomentazioni del Lumnius, perché egli dia tanta importanza al concetto della "abbreviatio temporum". Già Colombo, come si è visto, ne aveva parlato; del resto, Lumnius si rifà alla stessa tradizione di Colombo nel calcolare la durata del mondo. Assumendo gli eventi dalla creazione del mondo fino al diluvio come "figura" di quelli compresi tra l'incarnazione di Cristo e la fine del mondo e valutando in 656 gli anni di ciascuna delle due epoche, la promessa evangelica (Matt. 24, 22) di abbreviare i

tempi terribili della fine per salvare gli eletti permette appunto al Lumnius di far intravedere molto vicina l'apocalisse, rispettando nello stesso tempo il divieto biblico relativo alla conoscenza del momento preciso, del giorno e dell'ora. Quanto alle prove del rapido avvicinarsi della fine, esse sono identiche a quelle citate da Serafino da Fermo. Rispetto a un trentennio prima, però, i precursori di Anticristo si sono moltiplicati; non si parla più del solo Lutero, ma di Zwingli, Calvino e altri ancora. Il primo ha seminato la zizania, "Zwinglius rigavit, Calvinus dilatavit, Balthasar plantata, rigata, et dilatata replantavit; quorum fermento Antichristus cum venerit incrementum dabit"¹³⁷. Ma il segno senza dubbio più sicuro della "consummatio saeculi" è l'altro: la predicazione del vangelo in tutto il mondo¹³⁸. Il passo di Matt. 24, 14, è lungamente chiosato dal Lumnio per mostrarne l'importanza esclusiva e il consenso degli interpreti nell'attribuirgliela. Egli ricorda come già nel passato si siano diffuse attese e speranze nel ritorno finale di Cristo, la cui mancata verifica ha causato delusione. Ma noi contemporanei, dice Lumnio, possiamo renderci conto del perché.

"Caeterum nos, qui modo vivimus, rationem dilationis extremi iudicii cognoscimus, quia haec prophetia, non ipsorum temporibus qui ante annos vixerunt mille ducentos, aut trecentos, impleta fuit, sed hisce nostris temporibus adimplendam audimus. lam enim alius quodammodo et novus et postremus Indorum mundus inventus est"¹³⁹.

Il nuovo mondo è dunque anche l'ultimo, "postremus", e non se ne dovranno cercare altri. Inoltre, Lumnio precisa fin dall'inizio il suo modo di intendere la predicazione del vangelo:

"Sufficit enim pro manifestatione divinae miserationis ut in genere omnibus mundi partibus Evangelii sacramentum, pax, gratia, salus praedicetur, licet singuli quique ex omnibus gentibus non crediderint"¹⁴⁰.

Un semplice annuncio, quindi, è sufficiente; infatti si salveranno solo quelli "praeordinati" alla vita eterna. Una citazione agostiniana traduce quel "praeordinati" in "electi"; il

Lumnio, che aveva all'inizio sostenuto la libertà dell'arbitrio umano per dimostrare che gli uomini potevano influire con la loro libera scelta sull' "abbreviatio" divina dei tempi, sembra scivolare qui nel più rigido predestinazionismo. In realtà, quel che gli preme è garantire agli altri e a sé stesso che non siano possibili ulteriori dilazioni o incerteze: esattamente il contrario di quanto farà Acosta, il quale lascerà tutto il suo valore all'annuncio biblico ma lo svuoterà di ogni riferimento concreto ai suoi tempi e a ogni futuro men che remoto. Lumnio invece, convinto di aver trovato la risposta definitiva a tutti gli interrogativi che nella tradizione cristiana erano sorti a questo proposito, mette alla prova la validità di tale risposta sulla base di diverse profezie. La parabola evangelica (Luc. 14) della cena viene da lui spiegata in questi termini: i primi invitati, che hanno rifiutato l'invito, sono gli Ebrei; quelli raccolti per le vie e le piazze corrispondono alle genti d'Asia, Africa ed Europa; gli ultimi, costretti a entrare ("compelle intrare"), sono gli abitanti del nuovo mondo, la cui conversione avviene appunto alla fine dei tempi con l'aiuto delle armi spagnole¹⁴¹. Con questo non contrasta la profezia della conversione degli Ebrei per opera di Elia alla fine dei tempi (Mal. 4, 5-6). Infatti, essa occuperà un brevissimo spazio di tempo, e d'altra parte gli Ebrei dispersi nel mondo e appartenenti alle dieci tribú scomparse sono in parte passati nelle Indie dove si convertono ora con gli altri¹⁴². Le tradizioni e le attese messianiche diffuse tra gli Ebrei sembrano essere state ben presenti al Lumnio, il quale riferisce e discute la notizia della ricomparsa dalle montagne del Caucaso di torme innumerevoli di uomini: questi sarebbero ebrei ivi imprigionati da Alessandro Magno e ora liberatisi e intenzionati fra l'altro a riconquistare la terra promessa¹⁴³.

Non poteva mancare l'applicazione agli abitanti del nuovo mondo della parabola degli operai della vigna: essi sono gli operai dell'undecima ora e, pur chiamati per ultimi, sono però i primi se paragonati ai cristiani d'Europa la cui fede è invecchiata e fiacca¹⁴⁴.

Le fonti di cui Lumnio si è servito sono puntualmente annotate in margine o citate nel testo. La Glossa ordinaria di

Nicolò da Lira fu naturalmente anche per lui come per larga parte della tradizione gioachimita il repertorio di immediata consultazione. Degli esegeti cinquecenteschi, compaiono i nomi di Erasmo e di Sante Pagnini, accanto a quello a lui piú congeniale di Francisco Foreiro (o Forerius)¹⁴⁵. Quanto alla scoperta e conquista del nuovo mondo, la bibliografia citata non è certo completa né passabilmente ricca: Paolo Giovio, e la relazione di Massimiliano Transilvano sull'impresa di circumnavigazione di Magellano. Proprio quest'ultima sembra aver affascinato in maniera particolare il Lumnio, che se ne serve per datare l'inizio dell'ultima età del mondo (insieme, naturalmente, all'inizio dell'attività pubblica di Lutero)¹⁴⁶. Piú abbondanti sembrano essere state invece le fonti sulla predicazione del vangelo fuori d'Europa. Purtroppo, le indicazioni a tal proposito sono piuttosto sommarie e non soddisfacenti. È molto probabile, dato l'interesse con cui Lumnio seguiva queste cose, che gli fosse capitata tra le mani la "Cronica compendiosissima ab exordio mundi" stampata ad Anversa nel 1534 e ristampata nel 1553, ricca di documenti e di informazioni sull'attività dei francescani in America¹⁴⁷. All'opera di francescani domenicani nella propagazione del vangelo Lumnio dedica però solo un cenno distratto: "Sunt, nihilominus, nunc ibi et alii Patres, ex iis qui sanctorum Dominici et Francisci piis institutis se manciparunt, qui pro sua magna devotione et praedicationis studio non exiguum referunt fructum"¹⁴⁸. I protagonisti quasi esclusivi di questo annunzio del vangelo "circa mundi vesperam" appartengono a un altro ordine religioso: la Compagnia di Gesù. Ad essa si riferisce, secondo l'autore, la profezia di Isaia dove si parla di messaggeri divini volanti come colombe verso isole remote¹⁴⁹. All'elogio della Compagnia è dedicato l'intero capitolo sesto del secondo libro; essa, racconta Lumnio, dopo alcuni anni trascorsi in Europa a piangere l'ingratitude dei cristiani verso la Chiesa, ha ricevuto l'ordine di volare verso i popoli stranieri per riempire le sedi celesti ancora vacanti alla vigilia della fine del mondo. All'opera dei gesuiti è collegata qui, dunque, una interpretazione messianica e apocalittica molto simile a quella di cui si erano fatti forti i francescani per

le missioni americane. Tale interpretazione era forse ripresa dalle fonti usate dal Lumnio relativamente all'attività missionaria dei gesuiti? Qui il controllo è reso possibile dalla puntuale citazione che troviamo nel *De extremo Dei iudicio*: sono i "tomos epistolarum, quas Patres societatis Iesu ab extremis mundi partibus in Europam transmiserunt"¹⁵⁰. È vero che Lumnio addita queste raccolte di lettere a chi voglia saperne di più "de situ naturaque regionum Indicarum", ma è anche vero che da lì egli riprende notizie, come quella della presenza di ebrei nelle Indie¹⁵¹ che gli servono per adattare le profezie bibliche sulla fine del mondo ai suoi tempi.

5. L'indicazione di Lumnio è preziosa per capire fino a qual punto fossero ormai diffuse le relazioni a stampa dei gesuiti, un genere letterario destinato ad assumere sempre maggiore importanza nel secolo successivo. Per il parroco di Anversa esse hanno ormai sostituito, unificandole, le relazioni di viaggio dedicate alla flora, alla fauna e agli abitanti delle terre extraeuropee, e le relazioni dei missionari sui progressi della predicazione del vangelo. La quantità di raccolte a stampa edite dalla metà del '500 in poi in tutta Europa, da Parigi ad Augusta, da Coimbra a Barcellona a Roma a Venezia, da Lovanio a Ingolstadt a Magonza, è come un fiume che ricopre e allarga sistematicamente i confini raggiunti dall'esile rigagnolo delle relazioni francescane, riempiendo l'alveo occupato prima dalla letteratura di viaggi (almeno nell'Europa cattolica)¹⁵². Allo stato attuale degli studi non possediamo però nemmeno un elenco completo di questi libri e opuscoli, che da soli costituiscono un importante capitolo della storia della stampa e della propaganda religiosa. Se in essi è assente (almeno a quanto risulta da un'indagine non esauriente) l'interpretazione messianico-apocalittica dell'opera missionaria dell'ordine, quale il Lumnio aveva proposto, è però vero che l'entusiasmo per i successi dell'attività evangelizzatrice dei gesuiti si spiega solo alla luce delle informazioni ivi contenute.

L'entusiasmo suscitato non era solo un effetto di quelle relazioni: esso ne costituiva il presupposto fondamentale, il consapevole obiettivo. È nota la cura con cui Ignazio di

Loyola per primo regolò la materia separando rigorosamente le cose da dire nelle lettere destinate alla esclusiva circolazione interna da quelle di cui si poteva parlare nelle lettere da mostrare anche a estranei. Le norme dettate dal fondatore, riprese e sviluppate in seguito¹⁵³, non sono prive di giustificazioni e motivazioni di tipo religioso, talché sarebbe difficile vedervi soltanto espedienti censori per garantire una certa immagine pubblica della Compagnia. Bisognava edificare i lettori e tutte le persone che si interessavano alla vita dell'ordine. Ma proprio in questo modo attentamente ragionato di affrontare la questione dei rapporti esterni della Compagnia, e negli strumenti scelti per influire sull'opinione pubblica - in primo luogo, la stampa - è documentata la modernità dell'ordine, più rapido e lungimirante degli altri nell'adattarsi ai condizionamenti e alle possibilità offerte dai propri tempi. Naturalmente, questo fa sì che le relazioni a stampa edite dai gesuiti nel corso de '500 e del '600 sulla loro attività missionaria debbano essere lette scontando in partenza certe assenze o deformazioni di notizie: ne hanno dovuto tener conto tutti coloro che se ne sono serviti come fonti per la storia dei paesi in cui i gesuiti operavano¹⁵⁴. Sta di fatto che il risultato che ci si era prefisso fu raggiunto: Lumnio non fu il solo a identificare nei Gesuiti i protagonisti dell'espansione missionaria, l'ordine destinato a realizzare profezie tipiche della tradizione gioachimita. Inoltre, l'entusiasmo suscitato da quei resoconti ebbe un indubbio riflesso nel reclutamento di nuovi adepti¹⁵⁵. Quanto al contenuto, largo spazio era dedicato all'informazione vera e propria sui paesi e popoli non europei, dalle forme di governo alla flora e alla fauna, dai costumi alle idee religiose; l'eccezionale larghezza di notizie relative alle divinità e ai culti di quei popoli come pure alle obiezioni che essi muovevano alle nozioni fondamentali del cristianesimo fece scattare talvolta la censura nei paesi cattolici dove la stampa era più attentamente sorvegliata e temuta come possibile veicolo di germi ereticali¹⁵⁶. Abbondanza di informazione significa anche che all'origine di essa c'era una curiosità desta e vigile sulla religione dei popoli da evangelizzare; questo ci porta direttamente alla questione dei

metodi missionari, dato che solo per questa via si comprende l'importanza attribuita dai Gesuita alla conoscenza della cultura e della religione dei popoli presso i quali operavano.

Sul metodo missionario dei Gesuiti, dagli inizi con s. Francesco Saverio fino alla conclusione della questione dei riti, si è scritto molto e si continua a scrivere¹⁵⁷. 'E certo che in esso ebbe grande importanza lo studio delle forme di culto e delle credenze diffuse presso i non cristiani. Partendo dal presupposto di una lontana diffusione del cristianesimo presso le popolazioni dell'Estremo Oriente, dove operarono appunto le prime missioni gesuitiche, se ne ricercarono le tracce nelle analogie riscontrabili tra quelle religioni e quella dei missionari, per partire da lí nell'edificare la nuova chiesa. Questo metodo dell'adattamento si imponeva, d'altra parte, dal momento che i missionari non potevano contare che sulle loro capacità di penetrazione e di convinzione, senza l'appoggio delle armi europee. In queste condizioni, posto di fronte a popoli di cui gli era sconosciuta la lingua e la cui cultura e organizzazione sociale si presentavano dotate di tale complessità da togliere a quelle europee e cristiane ogni pretesa superiorità, s. Francesco Saverio lanciò ai suoi confratelli il suo appello famoso a farsi "come i fanciulli" per imparare tutto, faticosamente e dall'inizio, prima di poter prendere l'iniziativa¹⁵⁸. La capacità di distacco e di controllo intellettuale che ciò poteva implicare si vide ben presto, nella elaborazione di metodi per la conquista religiosa che passavano attraverso una riduzione del cristianesimo ai "fundamentalia fidei" e nella approssimazione da parte dei gesuiti di tutti quegli elementi culturali, folklorici, religiosi dei paesi in cui operavano di cui si potesse dire che non contrastavano col cattolicesimo. Ben diversamente si comportarono i membri di altri ordini impegnati allora in America e nelle Filippine: qui fu scelta la soluzione di fare "tabula rasa" delle religioni precristiane, con la distruzione materiale di templi e oggetti di culto e con la repressione di ogni ritorno alle antiche divinità. Non furono solo i diversi rapporti di forza tra conquistatori e conquistati a produrre simile effetti. Si può anzi affermare che i metodi della conquista religiosa sono strettamente legati ai

presupposti, alle ipotesi generali che i missionari si portavano dietro dall'Europa, prima ancora e spesso piú che non alle concrete caratteristiche dei popoli da evangelizzare. L'appello alla necessità di diventare come fanciulli per assimilare una nuova lingua, una nuova cultura e mentalità, lanciato da Francesco Saverio può rappresentare emblematicamente il tentativo piú consapevole e piú ricco di conseguenze di disfarsi dei presupposti maturati in Europa per adeguarsi a quel che si trovava in modo da rendere piú efficaci di metodi di penetrazione. Non basta cioè limitarsi a constatare che i francescani collaudarono i loro metodi "in Mexico, Peru, and the Philippines, or for that matter in Portuguese Brazil, where the comparatively backward native cultures could be largely ignored, and a clean sweep made of all existing beliefs and prejudices, in order to sow the Gospel seed. Such drastic methods were doomed to failure when applied to the inhabitants of Japan, China, and Hindustan, the culture of which was in all cases older, and in many ways superior, to that of the West. The Jesuits had realized this fact earlier than their colleagues as a whole"¹⁵⁹. La conclusione di Boxer non tiene conto del fatto che la drasticità dei metodi dei francescani era anche dovuta al modo in cui essi concepivano la loro opera, al senso che le davano. I culti e le religioni che cercavano di sradicare erano per loro inganni demoniaci, che dovevano essere svelati e cancellati completamente e subito in modo che il compiersi dei tempi non tardasse ancora; ciò serve a capire, ad esempio, la drastica reazione ai tentativi di mantenere o richiamare in vita le antiche religioni. Il "cacique" Carlos Chichimecatecutli di Texcoco pagò con la vita un tentativo del genere, dopo un processo inquisitoriale tenutosi nel 1539 davanti al vescovo di Messico, il francescano Zumárraga, e a Bernardino di Sahagun¹⁶⁰. Anche i gesuiti, per bocca di Acosta, riconobbero che singole analogie tra i culti precristiani e quello cattolico - come le pratiche che ricordavano da vicino la confessione dei peccati - potevano essere spiegate ricorrendo alle arti ingannevoli del demonio; ma ne ricavarono la conclusione che, esistendo tali analogie, sarebbe stato meno difficile spiegare e fare accettare

i misteri del cristianesimo¹⁶¹. I tempi diversi entro quali si collocava la loro azione comportavano metodi diversi.

Ma dove si coglie piú chiaramente la presenza di uno stretto legame tra i metodi missionari e quelli che possano chiamare con una certa approssimazione i presupposti, è nella tendenza dei francescani a ricorrere il piú possibile ai battesimi di massa. Si è già notata l'importanza delle cifre altissime, mirabolanti, con cui i francescani quantificarono i frutti della loro evangelizzazione. Mendieta riferisce che secondo fra Toribio Motolinia i battezzati nella prima fase dell'attività francescana in America furono circa 5 o 6 milioni, numero al quale "ninguno le ha llegado desde el principio de la primitiva Iglesia"¹⁶². Naturalmente, per raggiungere simili risultati si ricorreva a cerimonie sommarie. Ciò suscitò le critiche degli agostiniani e dei domenicani i quali affermavano - a quanto riferisce Mendieta - "que el sacramento del baptismo no se debía dar a los indios sino con toda la solemnidad y ceremonias que la Iglesia tiene ordenadas y usa en España y en las demás partes de la cristiandad"¹⁶³. La questione fu affrontata nella "giunta" ecclesiastica riunitasi appositamente nel 1536 e fu risolta formalmente con una bolla di Paolo III¹⁶⁴. Nonostante le limitazioni poste da questa bolla i francescani continuarono a ricorrere ai battesimi di massa; frate Francesco da Bologna ne dà prova quando scrive, intorno alla metà del '500: "Del battesimo: egli ci danno tanta fede che horamai non bisognano piú miracoli, perché vengono li suoi principi alcuna fiata con trenta mila huomini, alcuna fiata con quaranta milia a battezzarsi..."¹⁶⁵. La semplificazione del rito non dipendeva naturalmente, come notava puntigliosamente Mendieta, da ignoranza teologica. Per i francescani si trattava di completare quanto prima l'annuncio del vangelo ottenendo attraverso il battesimo la salvezza eterna di questo popolo che si affacciava al cristianesimo alla fine della storia. Quindi il battesimo era il punto di arrivo piú che quello di partenza per la costruzione della nuova cristianità. L'alternativa tra qualità dei convertiti, o meglio tra concentrazione delle forze missionarie su obiettivi ristretti o dispersione per una conquista numericamente piú

elevata si pose piú tardi ai gesuiti attivi in Giappone¹⁶⁶. Ma è significativo che per i francescani in America non si ponesse affatto e che si avvertisse solo l'urgenza di far presto e di raggiungere tutti col battesimo e la predicazione. L'insistenza esclusiva sul battesimo era una conseguenza di tale impostazione, che portava a trascurare di fatto gli altri sacramenti e a raggiungere il livello minimo per garantire a tutti la salvezza eterna. Sui risultati di un'attività cosí impostata Acosta si mostrò molto dubbioso: "¿Quién no se dolerá de que se haya dado el bautismo en los primeros tiempos a muchos, y aun ahora a no pocos, antes de que sepan medianamente la doctrina cristiana, y sin que conste de que está arrepentido de su vida criminal y supersticiosa, y ni siquiera de que desean recibir el bautismo?"¹⁶⁷.

A questa domanda retorica segue, nel *De procuranda Indorum salute*, l'elenco di tutte le complicazioni derivate dalla pratica di amministrare largamente e senza controlli quel sacramento, escludendo invece gli indios dalla comunione. L'accento viene posto qui sulla qualità della "conversione" al cristianesimo e sull'importanza di spiegare e far accettare agli indios un certo nucleo dottrinale, contro l'opinione di chi, come l'eretico fra Francisco de la Cruz, sosteneva "que a las naciones de indios y a los demás pueblos rudos no es necesario para la salvación creer explícitamente en el misterio de la Trinidad, ni aun el misterio de Cristo, sino que les basta saber que hay un solo Dios y que da premio a los buenos y castigo correspondiente a los malos"¹⁶⁸. Certo, non per caso idee di questo genere si accompagnavano a un millenarismo incentrato sui creoli, sui conquistatori. Esse erano anche il punto d'arrivo di un'attività missionaria che aveva presto esaurito gli entusiasmi iniziali, finendo col considerare la "semplicità" degli indios un insuperabile dato di natura. Con Acosta e coi gesuiti invece il problema della conquista spirituale si ripropose in termini nuovi, come impresa di lunga durata che comportava anche trasformazioni nell'organizzazione della società indigena. Bisognava "reducir los indios a pueblos para que no vivan esparcidos como fieras, sino reunidos en común", per superare

l'ostacolo che la "habitación muy diseminada" frapponeva a un indottrinamento efficace e duraturo¹⁶⁹. Per questa via si giunse fino alle famose "riduzioni" del Paraguay e al rovesciamento della prassi sacramentale dei primi missionari. Alla metà del '600 fu presentata alla Congregazione "de propaganda fide" una relazione sullo stato delle missioni gesuitiche del Paraguay, Cile e Tucumàn dove fra l'altro si leggeva:

"Non battezzano gli adulti se prima non si riducono ad habitare nelle città et altri luoghi, poiché per esser gente vagabonda vogliono i Gesuiti che prima imparino a vivere con qualche stabilità, onde danno il battesimo solamente ai figliuoli. Che il fine di queste loro conversioni non è solo di acquistare anime a Cristo, ma di soggettare ai spagnoli tutto quel tratto di paese che comprende la loro missione, e perciò persuadono quei barbari di vivere ne'luoghi abitati".

La Congregazione impose "sacramentum Baptismi esse praestandum etiam adultis... etiam in civitatibus non commorantibus"¹⁷⁰, moderando il carattere eccessivamente consequenziario di una impostazione che risaliva ad Acosta. Le proposte di quest'ultimo relative al metodo missionario lasciarono dunque un segno durevole nella storia dell'America latina; esse poggiavano sull'esperienza accumulata dall'intera Compagnia di Gesù in diversi decenni di attività svolta alle più diverse latitudini. Ma non se ne capirebbe lo spirito se si dimenticasse che alla loro origine c'è l'abbandono di ogni attesa apocalittica, la scelta di una prospettiva e di un tempo terreno per programmare la conquista spirituale. Fin dall'inizio della *Historia natural y moral de las Indias* si ricorda che la profezia "que se predicará el evangelio en todo el mundo, y que entonces vendrá el fin" per essere rettamente intesa deve essere rovesciata così: "en quanto dura el mundo hay todavía gentes a quien Cristo no esté anunciado"¹⁷¹. Sempre all'interno di questa prospettiva si comprende agevolmente perché Acosta, a differenza dei francescani, non senta il bisogno di miracoli che vengano a ratificare il carattere apostolico della impresa

missionaria. I miracoli, egli scrive, erano utili nell'età apostolica come segno del soccorso divino a poveri e ignoranti pescatori alle prese coi colti e raffinati pagani della Grecia e di Roma. Oggi invece, in America, il rapporto di forza si è rovesciato: sono i predicatori del Vangelo ad avere dalla loro "la antigüedad y prestigio de la religión", la "muchedumbre", "l' "ingenio", la "erudición", per cui risultano a un confronto "my superiores a los antiguos"¹⁷². Anche il modello apostolico è attentamente analizzato e giudicato non più attuale¹⁷³. Naturalmente, a proposito di atteggiamenti di questo tipo sarebbe improprio insistere eccessivamente sulle componenti razionali, immanentistiche, dimenticando che si tratta pur sempre di uomini impegnati entusiasticamente in una impresa di conquista religiosa su scala mondiale, per la maggior gloria di Dio. Nel caso di Acosta, il suo intervento polemico contro ogni atteggiamento profetico e millenaristico fu motivato anche dal fatto che fra gli stessi gesuiti si erano avute infiltrazioni di idee di quel tipo. Francisco de la Cruz aveva trovato fra di loro dei seguaci e, come se questo non fosse già abbastanza grave, si ebbe anche il caso di un gesuita autore di un trattato sull'Apocalisse di sapore millenaristico. Questi, che si chiamava Lope Delgado, inviò nel 1585 i suoi scritti al generale Aquaviva dopo averli fatti leggere ad Acosta. Il parere di quest'ultimo, estremamente negativo, trovò ascolto a Roma e gli scritti furono bruciati col consenso dell'autore. Non c'è rimasta nessuna indicazione sul loro contenuto, salvo il titolo sommario che però è già abbastanza significativo¹⁷⁴. Acosta li giudicò estremamente pericolosi e anche per reagire contro simili tendenze compose l'opera *De temporibus novissimis*. Le tendenze millenaristiche, che altri gesuiti combattevano in quegli anni in Europa, erano pericolose non solo perché impedivano una efficace azione di conquista spirituale, di costruzione su salde fondamenta della "chiesa nuova", americana, ma anche perché minacciavano l'esistenza e le strutture, ormai rinsaldate, della chiesa "vecchia", europea¹⁷⁵.

6. Negli ultimi anni del secolo sedicesimo, le attese di un rinnovamento apocalittico del mondo all'attività missionaria

in America non subirono solo la critica teologica di Acosta ma anche quella, ben altrimenti pesante, dei tribunali inquisitoriali. Questo vale, almeno, per i processi intentati contro il domenicano fra Francisco de la Cruz a Lima e, in Spagna, contro Luis de León e il gruppo divisionari in contatto con lui¹⁷⁶. Tutti questi casi hanno in comune non solo la presenza di profezie sulle sorti future della Chiesa e del cristianesimo fondate sui "segni" della scoperta del nuovo mondo e della sua evangelizzazione, ma anche un quadro politico di riferimento che è sensibilmente diverso da quello del primo '500. Sia Francisco de la Cruz che Luis de León riprendono con particolare insistenza la profezia del trasferimento della chiesa cristiana nel nuovo mondo, affidando alle minoranze spagnole in America la stessa funzione che avevano avuto gli ebrei cristiani nell'impero romano nell'impero romano nell'età apostolica. È totalmente assente per essi, ormai, il punto di riferimento dell'imperatore destinato a realizzare l' "unum ovile et unus pastor"; la crisi della potenza spagnola alla fine del '500, la sconfitta della invincibile armata, si avvertono anche in queste modifiche interne alle correnti del profetismo di tipo gioachimita. La minaccia del trasferimento del cristianesimo in altre terre non è più rivolta alla Germania pervasa da idee luterane ma alla Spagna affamata di oro e argento americano, sconfitta dalle navi inglesi. Questo senso della imminente perdita della supremazia in Europa si avverte più chiaramente nel gruppo di visionari legati a quel Miguel de Piedrola, protetto da Luis de León, che diffondeva presagi di sconfitte e di morte per Filippo II. Ma anche la predicazione del domenicano Francisco de la Cruz aveva sostanzialmente un significato analogo, incentrata com'era sul tema del trasferimento non solo della chiesa ma anche dell'impero spagnolo al di là dell'Oceano. Trovavano espressione, per questa via, le tendenze separatistiche creole, alle quali si doveva collegare più tardi anche in Messico un nucleo di temi profetici ed escatologici molto simili¹⁷⁷. La crisi delle potenze iberiche alla fine del '500 trova espressione nel diffondersi di annunci profetici e di attese collettive, rivolte verso il ritorno a una perduta grandezza imperiale - come è il caso del sebastianismo portoghese - oppure verso i segni premonitori della fine¹⁷⁸.

Non è quindi solo effetto della critica di Acosta la cautela che si diffonde a proposito dei temi apocalittici e millenaristici, e di cui si coglie un'eco molto chiara nella grande "summa" sull'Anticristo pubblicata dal domenicano T. Malvenda all'inizio del '600¹⁷⁹. Tutto il quarto libro dell'opera è dedicato al tema: "De praedicatione Evangelii in toto orbe, quod erit signum adventus Antichristi". Non casualmente si parla di questo "signum" al futuro: la scoperta del nuovo mondo, che pure è celebrata dal Malvenda coi toni piú entusiastici¹⁸⁰, non significa per lui che tutto il mondo sia ormai conosciuto né tantomeno che in tutto il mondo sia stato predicato il vangelo:

"Quando vero hoc signum, nempe praedicatio Evangelii in toto simpliciter orbe terrarum, adimplendum sit, latet adhuc in divini pectoris arcano: cum sciri non possit quod adhuc in orbe terrarum regiones nondum apertae et patefactae supersint, quibus primum debeat praedicari Evangelium"¹⁸¹.

Un'altra tesi di Malvenda, che come quella sopra citata è con ogni evidenza ripresa da Acosta, è quella relativa al millennio felice di cui si parla nell'Apocalisse, durante il quale Satana resterà legato e il regno di Cristo non avrà nemici. L'intero libro XII del De Antichristo è dedicato da Malvenda a tale argomento per dimostrare che il passo biblico è da intendere in senso figurato, come riferito cioè non a un regno terreno ma a quello de cieli.

Pochi anni prima un altro domenicano, suddito del re di Spagna, era stato arrestato e torturato, ed era stato infine cacciato in prigione dove doveva passare larga parte della sua vita. Egli non solo aveva fatto sue le idee e le attese contro le quali polemizzavano Acosta e Malveda, ma si era adoperato per realizzarle, e non in America ma in Calabria. Tommaso Campanella, arrestato subito dopo la scoperta e il fallimento della congiura a cui legò il suo nome, tornò a varie riprese sul nucleo di convinzioni dalle quali era stato mosso a quella impresa. In un primo momento, mentre ancora stava impostando la propria linea di difesa, mise per iscritto una serie di "articuli prophetales", molti dei quali risultano assai familiari a chi

conosca le attese apocalittiche che nel corso del '500 si erano collegate con la scoperta del nuovo mondo. Dopo avere premesso che "quidquid fuit aut erit in Ecclesia Dei est scriptum in lege, et prophetis, et Evang. usque ad beatitudinem"¹⁸², Campanella passa a elencare le profezie bibliche che parlano del millenio di regno divino sulla terra prima della fine del mondo:

"Scriptum est: reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Ergo in terra (la glossa è riferita polemicamente a chi interpretava questo e i passi successivi come riferiti al regno dei cieli). Et: universae familiae gentium. Et: confluent ad eum omnes gentes. Et: erit unum ovile et unus pastor" e così via. Il re chiamato a liberare la chiesa da Turchi ed eretici è il re di Spagna, che ha cacciato i mori e convertito il nuovo mondo. Quanto ai segni che mostrano l'imminenza della fine del mondo e della realizzazione delle profezie, il principale fra di essi è appunto la scoperta dell'America e la sua evangelizzazione: "Item Evangelium praedicatum est in novo orbe, quo invento finem mundi praedixit s. Brigida futurum. Et per s. Matthaeum tunc erit consummatio"¹⁸³. Gli "articuli prophetales" non servirono allora a molto al Campanella che, per evitare la condanna a morte, dovette seguire con eroica determinazione la via del fingersi pazzo. Anni dopo, nel carcere di Castel Sant'Elmo, riprese i temi di quegli "articuli" per la stesura di un'opera che fu terminata e dedicata a Paolo V nel 1618. Rimasta allora forzatamente manoscritta e stampata solo ai nostri tempi, l'opera si presenta come un grande trattato apologetico rivolto, come scrisse Campanella, "ad quatuor magnas mundi nationes, christianam, gentilem, iudaicam et machomettanam", onde affrettare l'unificazione del mondo nell'unico ovile e sotto l'unico pastore profetizzato nella Bibbia¹⁸⁴. Il precursore di Anticristo è già comparso con Lutero, afferma Campanella rifacendosi a Serafino da Fermo; la predicazione universale del Vangelo è ormai avvenuta grazie alla scoperta dell'America, "unde credimus instare tempora congregandi omnes gentes, ut fiat unum ovile et unus pastor"¹⁸⁵. Si aprirà allora l'era felice in cui "omnes nationes, pacificatae sub una religione, conflabunt gladios suos in falces, et lanceas in vomeres... et omnes pascentur a pastore uno"¹⁸⁶.

Ritroviamo in Campanella tutti i temi che da Colombo in poi erano stati collegati alla scoperta del nuovo mondo: conversione universale e pacifica al cristianesimo, "unum ovile et unus pastor", predicazione del vangelo in America come segno dell'approssimarsi della fine dei tempi, attesa di un'età felice in un mondo diverso e rinnovato. "Mundum reformare et iustum reddere"¹⁸⁷: questo mondo, e per intero (non solo quello d'America). La congiura di Stilo, com'è noto, aveva trovato giustificazione e origine in questa miscela esplosiva di attese apocalittiche e di aspirazioni a una vita migliore e più giusta. Dal Nuovo Mondo a un mondo rinnovato e riformato: ma questo rimase - allora e per molto ancora - un desiderio.

NOTAS

(1) I. Acosta, *De temporibus novissimis*, Romae 1590. Su Acosta cfr. L. Lopetegui S. I. *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*, Madrid 1942 (v. in particolare pp. 226s. 459s). nonché l'"estudio preliminar" premesso da F. Mateos S. I. alla sua edizione delle *Obras di Acosta* nella "Biblioteca de autores españoles", vol. 73, Madrid 1954. Sulla sua attività missionaria in America sono ora disponibili i volumi dei "Monumenta Peruana" e dei "Monumenta Mexicana" editi nell'"ambito dei "Monumenta historica Societatis Jesu". Sulla sua intensa opera diplomatica nei conflitti che agitarono la Compagnia alla fine del "500 cfr. Miguel de la PINTA LLORENTE O.S.A., *Actividades diplomaticas del P. José de Acosta En torno a una política y a un sentimiento religioso*, Madrid 1952.

(2) In quanto tali e nel loro nesso, naturalmente. Quanto all'attesa di una fase discendente della storia umana e di una fine del mondo sulla base dei dati delle scienze naturali, si vedano le pagine di S. TIMPANARO, Engels, materialismo, "libero arbitrio". in "Quaderni Piacentini", a. VIII, n. 39, nov.1969, pp. 86-122 (cfr. in particolare le pp. 99-102).

(3) Dei sogni anche in senso non metaforico; valga per tutti quello famoso di Albrecht Dürer, che nella notte tra il mercoledì e il giovedì prima della Pentecoste del 1525 sognò il terribile diluvio che gli astrologi prevedevano per quell'anno e lo descrisse in un disegno (oggi conservato all'Albertina di Vienna).

(4) "Illud perspicuum est, hoc saeculo ab anno propemodum quingentesimo supra millesimum, plus terrarum atque hominum esse detectum, quo Evangelii nuntius intraverit, quam totis mille superioribus annis. Itaque tempora divino consilio definita plurimum festinare, omnis vir sapiens conicere non temere potest. At... videor equidem mihi habere nonnullas easque non leves coniecturas,

quibus magis adducor, ut nondum esse arbitrer absolutam Evangelii pociendam. quam Dominus dixit in toto orbe faciendam praedicationem, Primum, multae adhuc regiones sunt eaeque amplissimae in quibus non est fides christiana proposita. In hac ipsa America accepimus a testibus fide dignis, atque in iis frate quodam nostrae Societatis, occurrise iam pridem populos perquam frequentes... quos ne salutarit quidem" (J. ACOSTAE, De temporibus novissimis cit., p. 31)."Ita fit, ut hoc signo praedicationis evangelicae sic nos Christus animare voluerit ad salutem infidelium procurandam, ut quandiu mundus consistit ab eo opere non cessandum intelligamus"(ibidem, p. 34).

(5) Cfr. l'edizione citata di Mateos, p. XIX e i docc. IX e X ivi pubblicati tra gli "Escritos menores" (pp. 331-345).

(6) Il caso di Francisco de la Cruz è uno dei piú noti e piú importanti tra quelli trattati dal tribunale dell'inquisizione di Lima: cfr. J. MEDINA, Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820), Santiago de Chile 1956, v. I, pp. 63-114, e M. BATAILLON, La heresia de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana, in Etudes sur Bartolomé de las Casas, Paris 1965, pp. 309-324. Il processo ebbe un'eco molto forte nella Compagnia di Gesù che vi ebbe coinvolti dei membri e che dovette "a la divina bondad y a la de esos señores Inquisidores del Santo Oficio" l'aver potuto superare "la tempestad... con menos pérdida de la que se temía", come scriveva il generale Claudio Aquaviva il 21 nov. 1583 (Monumenta Peruana III (1581-1585), a cura di Antonio de Egaña S.I., Romae 1961, p. 299). Acosta, che seguì personalmente il processo di Francisco de la Cruz, ne dà un ampio resoconto, pur tacendo il nome dell'imputato, nel capitolo XI del secondo libro del De temporibus novissimis: "Itaque et serio affirmabat se et Regem futurum, et Pontificem summum, Sede Apostolica ad haec regna translata: concessam quoque sibi sanctitatem super omnes angelos et choros caelestes, atque apostolos omnes, quin etiam oblatam ipsi a Deo unionem hypostaticam sed ab ipso non esse admissam: datum quoque se redemptorem orbis, quoad efficaciam ut ille loquebatur, quod Christus solum quoad sufficientiam fuisset; omnem statum ecclesiasticum abrogandum; leges vero alias se editurum faciles et apertas, secundum quas caelibatus clericorum tolleretur, multitudo uxorum concederetur, confessionis necessitas excluderetur... Scripturae autem testimoniis longe se apertius atque efficacius probasse, quam probaverit Paulus Iesum Christum fuisse verum Messiam. Miracula autem se perpetrasse plurima eaque tanta, ut Christi resurrectio non fuerit maius. Nam et se verissime esse mortuum, et resurrexisse, atque id evidentissime, aiebat ille, esse ostensum, Scripturas vero proferebat memoriter (cum nullum librum haberet, atque ipso etiam breviario spoliatus esset) tot et tam longas ex Prophetis, ex Apocalypsi, ex Psalmis, et aliis locis, ut vel memoria esset admirationi. Eas vero ita ad sua commenta adaptabat, ita allegorizabat, ut quivis vel rideret vel fleret... Per revelationem sibi innotuisse iactabat Serenissimum

Ioannem Austriae bello navali a Turca esse superatum, et regnum Hispaniae a Philippo invictissimo iam pene amissum, et Concilium Romae habitum ut de deponendo Gregorio et alio subrogando ageretur... Ad publicum spectaculum... delatus, intuebatur semper in coelum, ignem in inquisitores et omnes grassaturum coelitus expectans, ut illi erat pollicitus Diabolus: atque ignis quidem nos nullus ex alto corripuit. Illum vero et regem et pontificem et redemptorem et novum legislatorem ex imo flamma rapuit atque redegit in cineres" (pp. 55-56). Quanto alle annotazioni sull'Apocalisse che Acosta indica come occasione dell'opera, furono probabilmente, come indica anche il Mateos (Acosta, Obras cit., p. XXIII), quelle redatte dal gesuita Lope Delgado e bruciate dietro consiglio di Acosta, come si dirà più avanti. Non c'è dubbio però che il caso di Francisco de la Cruz era stato quello che aveva fatto comprendere ad Acosta la pericolosità delle tendenze millenaristiche. Su tale caso e sui gesuiti in esso implicati si veda anche: Rubén VARGAS UGARTE S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos 1963, I, pp. 144 ss.; e A. MILLÉ, *Derrotero de la Compañía de Jesús en la conquista del Perú, Tucumán y Paraguay y sus iglesias del antiguo Buenos Aires 1567-1768*, Buenos Aires 1968, p. 56 n.

(7) Fu arrestato nel 1578; cfr. J. T. MEDINA, op. cit., I, p. 104 n. Sulle sue vicende successive si veda il citato volume dei Monumenta Peruana III, ad nomen.

(8) "And perhaps dreams were always more important than realities in the relationship of the Old World and the New": è la conclusione dello studio, peraltro molto acuto, di J. H. ELLIOT, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge 1970, p. 104.

(9) Lettera di Cristoforo Colombo all'aia del principe Don Giovanni, della fine del 1500, edita in *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana*, Roma 1892 ss., Parte I vol. II, *Scritti di Cristoforo Colombo pubblicati ed illustrati da Cesare de Lollis*, p. 66.

(10) Apoc. 21, 1.

(11) La definizione è di L. Firpo. Cfr. *Prime relazioni di navigatori italiani sulla scoperta dell'America: Colombo-Vespucci-Verazzano a cura di L. FIRPO*, Torino 1966, p. 79.

(12) Cfr. R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli 1954, pp. 15-16.

(13) È il Romeo che parla, a proposito di Colombo, di "ultime manifestazioni dell'ormai esaurito filone escatologico" (op. cit., p. 44). Sulle profezie più diffuse all'inizio dell'età moderna esiste ormai una ricchissima bibliografia che va dal vecchio saggio di J. ROHR, *Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung* (in "Historisches Jahrbuch", XI 1898, pp. 29-56, 447-466) a M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969), e registra continuamente nuovi contributi.

(14) L. Olschki (Storia letteraria delle scoperte geografiche, Firenze 1937) ha parlato di "romanticismo insulare". Ma cfr. anche a proposito di testi importanti come l'Isolario di Benedetto Bordone il saggio di CARHCl Garaci, Colombo, Vespucci ed il "miraggio insulare". in Studi in onore di Pietro Silva a cura della Facoltà di Magistero dell'Università di Roma. Firenze s.a., pp. 43-65.

(15) Così fece, ad esempio, Pier Vincenzo 'Dante' dei Rinaldi nelle sue annotazioni alla Sfera del Sacrobosco (v. Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana, cit., parte III, vol. I. p. 112).

(16) Sulla questione cfr. Romeo, op. cit., pp. 45 s.

(17) Tra i repertori bibliografici piú ricchi per seguire la fortuna di questa letteratura di viaggi si ricordano il catalogo della biblioteca Colombina di Siviglia, quello della John Carter Brown Library e la vecchia ma ancora utile Bibliotheca Americana di J. Sabin (New York 1869-1936, ediz. anastatica, Amsterdam 1961-62).

(18) L'Orbis Breviarium è ristampato inalterato e senza aggiunte ancora nel 1552 a Venezia per Giolito de 'Ferrari.

(19) Seguiva a questo punto la biografia e il racconto delle imprese di Colombo (A. IUSTINIANI..., Psalterium, Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaeum, cum tribus Latinis interpretationibus et glossis; col. Impressit miro ingenio Petrus Paulus Porrus, Genuae in aedibus Nicolai Iustiniani Pauli, nov. 1516, a C VII r e ss). Certo, l'interesse del Giustiniani per Colombo è dovuto a questa specifica profezia della diffusione universale del vangelo e non al solo patriottismo municipale. A quest'ultimo si deve invece il ricordo di Amerigo Vespucci inserito dal fiorentino Francesco Albertini nell'Opusculum de mirabilibus nove et veteris urbis Romae, Romae per Iacobum Mazochium 1515, c. 103r (il Sabin ne ricorda un'edizione Roma 1505).

(20) I. ISOLANI, De imperio militantis Ecclesiae libri quattuor, Mediolani 1516.

(21) L'affermazione compare nella dedica "ad Jafredum Carolum Senatus Mediolanensis Praesidem dignissimum" del Libellus adversus magos, divinatores, maleficos eosve qui ad religionem subeundam maleficis artibus quempiam cogi posse asseverant, Milano, J. A Scinzenzeler 1506, c. A II r.

(22) Si ricordano qui solo le principali tra le molte opere dell'Isolani, alcune delle quali sono state piú volte ristampate fino ai nostri giorni: De regum principumque omnium institutis. Mediolani apud Mantegatos, 1497; Explanatio immortalitatis humani animi secundum philosophos, Mediolani, Gotardus 1509; Opus de veritate conceptionis immaculate virginis matris Dei..., Mediolani apud Gotardum de Ponte 1510; Beatae Veronicae Monasterii Sanctae Marthae urbis Mediolanensis... vita..., Mediolani apud Gotardum Ponticum 1518; Revocatio Martini Lutherii Augustiniani ad sanctam Sedem, Cremonae 1520; Summa in quatuor secta partes de donis Sancti Joseph..., Papiae apud Jacob Paucidrapium 1522; Disputata catholica..., Papiae 1522; Ex humana divinaque sapientia,

tractatus de futura, nova mundi mutatione..., Bononiae, Hieronymus de Benedictis 1523. Cfr. sull'Isolani la voce dell'Argelati nella Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium, vol. XX, coll. 744-747, e quella di P.-M. SCHAFF, in Dictionnaire de Théologie catholique, vol. VIII, Paris 1924, coll. 112-115.

(23) "... Libertatem novam accepit diabolus quam nunquam antea accepisse legimus. In multis namque christianorum partibus habet novam sectam diabolus hominum et foeminarum abnegantium praecepto suo cui sunt familiares fidem catholicam, abutentium sacramentis Ecclesiae, praecipue sanctissimo Eucharistiae sacramento, et plaeraque turpia agentium quae meminisse animus horret. Neque ista sunt parvipendenda, cum in diocesi Comensi provinciae Lombardiae ducatus Mediolani, anno Domini MDXIII plusquam sexaginta ex talibus maledictis hominibus sint ignibus cremati, me eodem anno existente lectore in coenobio sancti Ioannis Ordinis Praedicatorum eiusdem urbis" (De imperio cit. c. b IV r). Sulla stregoneria nel comasco, un breve di Adriano VI del 1523 è citato da L. FUMI, L'Inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato, in "Archivio storico lombardo", s. IV, voll. XIII-XIV (1910), p.99.

(24) Ex humana divinaque sapientia, tractatus de futura, nova mundi mutatione cit., cc. 19v ss. Sulla congiunzione del 1524 e la letteratura astrologica relativa cfr. C. PIANCASTELLI, Pronostici ed almanacchi. Studio di bibliografia romagnola, Roma 1913, pp. 31-44, e C. GINZBURG, Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500, Torino 1970, pp. 31 ss. (e bibliografia ivi citata).

(25) Cfr. L. FEBVRE, Idee per una ricerca di storia comparata: il caso Briçonnet, in Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica, Torino 1966, pp. 170-186.

(26) "Interea, cum duros superans labores, Reverendissime Praesul, post ardua itinera quibus multas Italiae Galliarumque praeclaras urbes ac provincias vidi, certantibus invicem terreni divinique imperii principibus, maiestatem ecclesiae militantis variis voluminibus intelligere studui..." (dalla dedica del De Impero militantis ecclesiae, c.n.n.).

(27) Ibidem, cc. b. IIIr-b. IVr (lib. I, tit. VI). Alla "tempesta intermedia" tra la morte dell'Anticristo e il giorno del giudizio è dedicata la "quaestio secunda" del tit. VII del quarto libro.

(28) Cfr. H. R. TREVOR-ROPER, Protestantismo e trasformazione sociale, Bari 1972, p. 180 e passim.

(29) Cfr. E. GUGLIA, Die Türkenfage auf dem Laterankonzil, in "Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung", 21. 1900, pp. 679-691; N. H. Minnich S. I., Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council, in "Archivum Historiae Pontificae", 7. 1969, pp. 163-251.

(30) Libro de las profecias, in Scritti di Cristoforo Colombo cit., parte I, vol. II, p. 143.

(31) *Omnia Platonis Opera*, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, mense septembris 1513, c. lrv.

(32) G. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, vol. IX, Venetiis 1763, col: 615. Il contributo piú recente sui due camaldolesi e il gruppo veneziano ad essi legato è quello di G. ALBERIGO, *Vita attiva e vita contemplativa in un'esperienza cristiana del XVI secolo*, in "Studi veneziani", XVI, 1974, pp. 177-225. Le proposte del *Libellus* relativamente alla predicazione del cristianesimo in America sono state analizzate da H. JEDIN, *Ein Vorschlag für die Amerika-Mission aus dem Jahre 1513*, in "Neue Zeitschrift für Missionenwissenschaft". II, 1946, pp. 81-84.

(33) Sono solo alcune delle espressioni ricorrenti nella col. 615 della citata edizione del *Libellus*; il discorso riguarda la suprema dignità del papato e i compiti del pontefice.

(34) Cfr. H. LUTZ, Vincenzo Querini in Augsburg 1507, in "Historisches Jahrbuch", 74, 1955, pp. 200-212, e la bibliografia ivi indicata.

(35) *Illarum vero extremarum orbis partium incolae ideo Christum non colunt, quoniam ipsum Christi nomen ad hanc usque diem nunquam audivisse recordantur. Quod tamen ita omnino esse non obstinati contenderimus. Nam, licet eam Prophetae vocem, qua attestatur in omnem terram exiisse Apostolorum sonum, ad futurum trahere possemus; facile tamen et id evenire potuisse existimamus, ut vocem Dominum Iesum praedicantium in omnem terram iam olim exiisse credamus, temporum autem iniuria factum esse, ut illis in locis oblitteratum ex omni memoria ita sit ac si nunquam ibi Christus annuntiatus fuisset*" (MITTARELLI - COSTADONI, *Annales cit.*, col. 622).

(36) *Ibidem*, coll. 628-629. Cfr. R. J. BURNS S.I., *Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversion*, in "The American Historical Review". 74, 1971, pp. 1386-1434.

(37) Cfr. F. GILBERT, *Contarini on Savonarola. An Unknown Document of 1516*, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 59, 1968, pp. 145-150.

(38) MITTARELLI - COSTADONI, *Annales cit.*, coll. 628-629.

(39) MANSI, XXXII, col. 669. Cfr. su Egidio J. W. O'MALLEYS. I., *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968.

(40) Cfr. F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964; id., *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris-La Haye 1964. Sui rapporti colla tradizione gioachimita cfr. O'MALLEY, *op. cit.*, p. 61 e M. REEVES, *The Influence cit.*, ad nomen.

(41) Cfr. O'Malley, *op. cit.*, p. 127.

(42) V. la lettera di Egidio a G. M. Giberti e la risposta di quest'ultimo in E. MARTÈNE - U. DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio*, III, Parisiis 1724, coll. 1259-1261.

(43) Cfr. O'MALLEY, *op. cit.*, p. 114.

- (44) EGIDIO DA VITERBO, *Scechina e Libellus de litteris hebraicis*, a cura di F. Secret, Roma 1959, vol. I, pp. 160-161.
- (45) *Orlando furioso*, canto XV, 26. Non si trova invece cenno delle scoperte americane in testi della letteratura profetica popolare, come l'opuscolo a stampa *Questa è la vera prophetia de uno Imperatore*, Venezia s.a. (indicato come "componimento profetico inedito" da A. MESSINI, *Profetismo e profezie ritmiche italiane d'ispirazione gioachimito-francescana nei secoli XIII, XIV e XV*, in "Miscellanea francescana", 39, 1939, p. 130). Ma v. su questo testo e su questa letteratura le penetranti osservazioni di C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, in "Lettere italiane", XVI, 1964, pp. 233-250 (ora in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 163-182).
- (46) Sulla cabala ebraica e la sua interpretazione cristiana nel Rinascimento cfr. J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944; G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965, v. bibliografia in F. SECRET, *Le Zóhar* cit., pp. 5ss, 142.
- (47) *Liber sacrosancti Evangelii de Iesu Christo...*, col. In Urbe Vienna, 1555. Cfr. ora su questi ambienti A. ROTONDO; Guillaume Postel e Basilea, in "Critica storica", X, 1973, pp. 114-159.
- (48) Da ricordare che il Giustiniani scrisse degli "scholia super Apocalypsim" da lui ricordati nella sua edizione del *Psalterium* già citata, a c. II r; ma non ne abbiamo trovato traccia. Cfr. su di lui QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, vol. II, pp. 96-100.
- (49) Cfr., oltre al saggio di Rotondò sopra citato, W. J. BOUWSMA, *Concordia mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge Mass., 1957; il nome di Postel è citato dal *Widmanstadt in Liber* cit., c. a xxx 3r.
- (50) *Ibidem*, c. a xxx 4v.
- (51) *Oratio Venerandi P. Fratris Francisci de Castrocaro Ordinis Minorum Observam provinciae Bonon, habita in comittis Carpensibus praesertim adversas Martinum Luterum, Bononiae per H. de Benedictis*, 1521.
- (52) *Ibidem*. c. B IV v.
- (53) *Ibidem*, cc. B IIIr. B IV r.
- (54) *Pratica de li Sacramenti...*, Venezia, per Stefano da Sabio, 1534, c. b V v. L'opera, comparsa anonima, è in realtà di Tullio Crispoldi da Rieti, sul quale cfr. P. PAVIGNANI, *Tullio Crispoldi da Rieti e il suo 'Sommario' di pradiche*, in "Rivista di storia della chiesa in Italia", 28, 1974, pp. 536-562.
- (55) Cfr. *Fonti italiane per la storia della scoperta del Nuovo Mondo dal 1492 alla metà del sec. XVI*, a cura di G. Berchet (*Raccolta di documenti e studi cit.*, parte III, vol. II), pp. 22. 24.
- (56) *Prime relazioni di navigatori italiani* cit., p. 101. Anche Giovanni da Verazzano scrive: "Stimiamo non tenghino fede alcuna e vivino in propria libertà..." (*ibidem*. p. 180).

(57) Significativa in questo senso è l'annotazione di Gasparo Contarini: "Nam neque ullis unquam temporibus gentem aliquam fuisse, neque hac tempestate inveniri, vel in extremis oceani littoribus, vel in insulis penitus a reliquo orbe divisis, memoriae proditum est, apud quem nullus esset deorum cultus; licet de diis alia alii sentiant, maluntque bovi aut igni, aut saxeo vel aeneo simulacro divinum cultum praestare, quam omni prorsus religione carere. Quamobrem nulli dubium relinqui posse existimu, religionem naturaliter homini insitam esse..."(G. CONTARENI, *Opera*, Parisiis 1571, pp. 414). Nel secolo successivo l'argomento ebbe fortuna soprattutto presso i gesuiti, che se ne servirono nella polemica sui riti cinesi. V. Anche P. DE ACHUTEGUI, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús (1534-1648)*, Madrid 1951.

(58) P. LETURIA, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI*, in "Bibliotheca Hispana Missionum", I, 1930. Cfr. anche P. Castañeda, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria 1968. Quando all'interpretazione che si dette allora in Spagna della missione da compiere nel Nuovo Mondo, cfr. i trattati di Palacios Rubios e Matias de Paz nella recente edizione di S. ZAVALA: *De las islas del mar Océano*, por Jan Lopez de Palacios Rubios; *del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, por fray Matias de Paz, introd. di S. ZAVALA, México 1954. Quanto ai teologi spagnoli cfr. D. VENANCIO CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951.

(59) Cfr. M. SERRANO Y SANZ, *Orígenes de la dominación española en America*. *Estudios históricos*. I (NBAE, 25) Madrid 1918, pp. CCLXXIX ss.; L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe. siècle*, Paris 1957.

(60) Cfr. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, voll. 2, Barcellona 1954-1963; P. LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1453-1835*. vol. I: *Epoca del Real Patronato 1493-1800*, Roma 1959. Norme restrittive di Carlo V per i religiosi che volevano recarsi nell'America spagnola si trovano edite nel vol. IX della *Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-America*. Madrid 1930, pp. 301 ss.

(61) Cfr. J. MESEGUER FERNANDEZ D. F. M., *El P. Francisco de los Angeles de Quiñones O F M.*, al servizio del Emperador y del Papa (1526-29), in "Hispania", 18, 1958, pp. 651-689. Sul capitolo di Carpi v. L. WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI, Quaracchi 1933, pp. 135 ss.

(62) "Post mundi fabricam, eiusque per Christum instaurationem nullum maius et praestantius opus extat in rerum natura, quam Novi Orbis occidui apertio et inventio" (T. MALVENDA, *De Antichristo*, Lugduni 1647, p. 268). È il giudizio ricorrente nella storiografia delle scoperte, specialmente in quella spagnola da Lopez de Gomara in poi.

(63) Wadding, *Annales Minorum*, vol. XVI, p. 188.

(64) *Ibidem*. p. 184. Cfr. J. L. PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley e Los Angeles 1970², p. 23.

(65) Edita da P. A. LOPEZ in "Archivo Ibero-Americano", 26, 1926, pp. 48 ss.

(66) Mi riferisco in particolare al saggio *Evangelisme et Millénarisme au nouveau monde*, comparso in *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début de XVIe siècle* (Colloque de Strasbourg 1957), Paris 1959, pp. 25-36. Ma si veda anche, dello stesso autore, *Nouveau monde et fin du monde*, in "L'education nationale", n. 32, Paris 11 dic. 1952, e l'appendice *Erasmus y el nuevo mundo a Erasmo y España, México* 1966. Cfr. anche V. BELTRAN DE HEREDIA O. P., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941.

(67) Cfr. REEVES, op. cit., pp. 262 ss. Si tenga presente anche un altro testo che entra in circolazione in questi anni grazie alla stampa ma che risale al secolo precedente: *Prophetie seu Apocalipsis Beati Iohannis Apostoli et Evangelistae cum vulgari expositione*, Milano, Scinzenzeler 1520 (un'ediz. Venezia 1515 per Aless. Paganino è posseduta dalla Bibl. Vaticana).

(68) Cfr. F. CALLAËY, *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les Frères-Mineurs Capucins au XVIe siècle*, in *Miscellanea F. Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 388-406.

(69) Cfr. E. R. DANIEL, *Apocalyptic Conversion: the Joachite Alternative to the Crusades*, in "Traditio", 25, 1969, pp. 127-154.

(70) Si rinvia alla citata raccolta del Sabin. Per l'Italia, si ricorda la traduzione della seconda relazione di Cortés (*La preclara narracione di Ferdinando Cortese della nuova Hispagna del mare Oceano*, Venezia 1524), l'edizione dell'epistola di Massimiliano Transilvano sull'impresa di Magellano (*Maximiliani Transilvani Caesaris a secretis Epistola, de admirabili et novissima Hispanorum in Orientem navigationem, Romae in aedibus F. Minitii Calvi*, 1524), e una relazione dal Perù: *letera de la nobil ciptà novamente ritrovata alle Indie con li costumi et modi del suo Re et soi populi, li modi del suo adorare con la bella usanza de le donne loro et de le dua persone ermafrodite donate da quel Re al capitano de l'armata*, data in Perù adí 25 de novembre del 1534, s.l.n.a.

(71) Cfr. il testo edito da J. W. O'MALLEY S. I., *Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo*, 1507, in "Traditio", 25, 1969, pp. 265-338.

(72) Il testo è riprodotto da L. WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI, pp. 360-372.

(73) Fu edito nella raccolta di testi pubblicata a Colonia e comprendente scritti di Cortés, Pietro Martire d'Anghiera, una lettera di fra Martin de Valencia e una di Zumárraga: *De insulis nuper inventis Ferdinandi Cortesii ad Carolum V Rom. Imperatorem narrationes, cum alio quodam Petri Martyris ad Clementem VII. Pontificem Maximum consimilis argumenti libello. His accesserunt epistolae duae de felicissimo apud Indos Evangelii incremento, quos superioribus hisce diebus quidam fratres Mino. ab India in Hispaniam transmiserunt. Item epitome de inventis nuper Indiae populis idolatris ad fidem Christi, atque adeo ad Ecclesiam*

Catholicam convertendis, autore R. P. F. Nicolao Herborn..., Coloniae ex officina M. Novesiani 1532. La stessa silloge comparve piú tardi a Basilea: *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum una cum tabula cosmographica, et aliquot aliis consimilis argumenti libellis, nunc novis navigationibus auctus...*, Basileae apud Io. Hervagium 1555. Per uno di questi testi, la lettera di fra' Juan de Zumárraga, è stato fatto uno studio bibliografico presumibilmente esauriente che ha rivelato ben ventuna edizioni nel corso del '500: cfr. G. GARCIA ICAZBALCETA, *Fr. Giovanni di Zumarraga dell'Oss, di San Francesco primo vescovo e arcivescovo di Messico. Studio biografico e bibliografico*, trad. it. (abbreviata) Quaracchi 1891, pp. 381 ss.

(74) Dalla prefazione di Simon Grynaeus alla citata raccolta baliseese *Novus orbis regionum*.

(75) WADDING, *Annales Ninorum*, vol. VI, pp. 371-372.

(76) Cfr. REEVES, *op. cit.*, pp. 198 ss.

(77) *Venetiis*, per Lazarum de Soardis, c. 2v.

(78) "Adeo enim crescit, adeo grassatur haereticorum pestiferum hoc virus, ut haud parum sit formidandum, id quod Romanae atque occidentali ecclesiae per divam Brigittam Dominus interminatus est, futurum aliquando (quod iam videtur instare) ut quemadmodum olim a Iudaeis, et nunc a Christianorum cordibus eiectus est: ita a nobis ad novam et hactenus incognitam gentem et fidem et ecclesiam suam transferat. Satis superque satis profecto eo nunc confluent omnia, quo fides a Germania explodatur; tanta est ubique et scribendi et sentiendi licentia, tam pertinax furor haereticorum, tanto piorum ac vere Christianorum oppressio, tanta denique superiorum, praesertim eorum qui resistere debent, dormitantia" (dalla dedica del vicario della certosa, Teodorico Loer "a Stratis" a Thomas Cromwell, premessa a D. Dionysii Carthusiani *Enarrationes piae ac eruditae in quinque libros sapientiales*, Coloniae 1533. Il Loren tornò su questi temi in un'altra epistola dedicataria, datata 1° genn. 1535, ora in D. Dionysii Carthusiani *Opera omnia*, t. II, Montrolii 1897, pp. XIII-XIV). Sulla profezia di s. Brigida cfr. REEVES, *op. cit.*, ad nomen. Tra le rivelazioni di s. Brigida che furono interpretate come relative all'evangelizzazione del Nuovo Mondo c'è quella secondo la quale "prius quam Antichristus venerit, gentibus aliquibus aperietur porta fidei" (*Revelationes celestes perelecte sponse Christi beate Brigitte vidue de regno Suecie, octo libris divise*, in officina Federici Peypus, Norimberga 1517, c. 122r; la copia della Guicciardiniana presso la Biblioteca Nazionale di Firenze reca una nota di possesso di Galeotto Pica).

(79) Cfr. E. R. Daniel, *Apocalyptic Conversion cit.*, p. 145 e n.

(80) Una lettera di Martin de Valencia e dei suoi confratelli a Carlo V del 17 novembre 1532 parla lo stesso linguaggio fatto di grandi numeri: ciascuno di loro ha battezzato "más de cada cient mill" (*Cartas de Indias* (BAE 264), Madrid 1877,

p. 56). Di "conquista spirituale" parla il bel libro di R. Ricard, *La "conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933.

(81) *Chronica compendiosissima ab exordio mundi usque ad annum Domini millesimum quingentesimum trigesimum quartum, per venerandum patrem F. Amandum Zierixensem, ordinis Fratrum Minorum regularis observantiae...*, eiusdem tractatus de septuaginta hebdomadibus Danielis. Adiectae sunt epistolae duae Christiani regis Aethiopiae, Davidis, ad Clementem septimum Rhomanum pontificem... Aliae quoque tres epistolae ex nova maris Oceani Hispania ad mos transmissae, de fructu mirabili illic surgentis novae Ecclesiae, ex quibus animus christianus merito debeat laetari, Antverpiae apud Simonem Cocum, 1534. Le lettere sono ancora quelle di Martin de Valencia e di Juan de Zumárraga inviate al capitolo di Tolosa, con in più una lettera di fra Pietro di Gand (sul quale cfr. RICARD, op. cit., ad nomen) del 27 giugno 1529, anch'essa tutta squillante di grandi numeri: "Et baptizavimus ego cum socio fratre meo, in hac provincia Messico, ultra bis centena milia, imo adeo multos ut mihi de numero constare non possit. Frequenter una die baptizavimus quatuordecim milia hominum, interdum 10 milia, interdum octo milia..." (c. 124v). Il commento dell'editore rivela il quadro profetico nel quale l'ordine francescano collocava allora l'attività missionaria: una serie di passi biblici posti alla fine dell'opera suggerivano la lettura da fare di quelle lettere. Erano i passi di Matt. 21, 43 ("Dico vobis, auferetur vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eius"), Atti 13, 46 ("Vobis oportebat primum loqui verbum Dei. Sed quoniam repellitis illud et indignos vos iudicatis vitae aeternae, ecce convertimur ad gentes") e Matt. 24, 14 ("Praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio"). Un altro opuscolo relativo alle imprese missionarie francescane venne stampato nel 1532: *Histoire et lettres du glorieux et bienheureux frère André de Spolète de l'ordre des frères mineurs de la régulière observance lequell a souffert martyre en la cité de Fez en Afrique l'an MDXXXII...* Est contenu aussi la teneur de aultres certaines lettres de la miraculeuse conversion et augmentation de la foy catholique au pays de Huketan aultrement dict terre neufve, ou bien neufve Hespaigne, s.l.

(82) Fray Geronimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, intr. di J. Garcia Icazbalceta, México 1945. Cfr. PHELAN, *The Millennial Kingdom* cit.; a questo gruppo di missionari è dedicato anche lo studio di J. A. MARAVALL, *La utopia político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España*, in "Estudios Americanos", I, 1948-49, pp. 199-227.

(83) Utilizzata da Mendieta e, prima ancora, da fra Toribio de Benavente "Motolinia" (*Historia de los indios de la Nueva España...*, a cura di E. O'Gorman, México 1973, pp. 119-129), fu largamente conosciuta all'interno dell'ordine, prima della pubblicazione e utilizzazione parziale fatta dal generale Francesco

Gonzaga (De origine seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus..., Venetiis 1603, vol. II, pp. 1462 ss.; ma la prima edizione è del 1575) e dal Wadding (Annales Minorum, vol. XVI, pp. 411 ss.).

(84) Oltre all'edizione sopra ricordata, cfr. Fr. Toribio MOTOLINA OFM, Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España, a cura di Fidel de Lejarza ofm, (BAE, 240) Madrid 1970.

(85) Fra Toribio MOTOLINA, Historia de los indios de la Nueva España, Mexico 1973, p. 25.

(86) Ibidem, p. 157.

(87) Ibidem, p. 211. Su Las Casas e la cristianizzazione pacifica degli indios cfr. BATAILLON, Etudes sur Bartolomé de las Casas cit., e A. SAINT-LU, La Vera Paz, esprit évangélique et colonisation, Paris 1968. Anche in Las Casas è possibile cogliere un passo di sapore apocalittico: in una lettera al Consiglio delle Indie del 20 gennaio 1531 egli perora la causa di "estotras gentes, llamadas por Cristo a la hora ya undécima de la tarde para salvarlas eternamente" (Bartolomé de LAS CASAS, Obras escogidas, V. Opusculos, cartas y cemorales, a cura di Juan Perez de Tudela Buesco (BAE, 110), Madrid 1958, p. 43.

(88) Fr. Bernardino de SAHAGUN, Historia general de las cosas de Nueva España, Mexico 1969; il giudizio di Sahagún sui primi missionari è riportato da Fr. José M. Pou y Martí ofm, El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México, in Miscellanea Fr. Ehrle, III, Roma 1924, pp. 281-333: v. p. 286. Su Sahagún cfr. W. JIMENEZ MORENO, fray Bernardino de Sahagún y su obra, México 1938.

(89) "Cierto, parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina". (SAHAGUN, Historia general, cit., I, p. 31). Per Valadés cfr. Rhetorica christiana ad concionandi, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis, quae quidem ex Indorum maxime deprompta sunt historiis,... auctore... P. F. Didaco Valades, Perusiae 1579, p. 223. Su Valadés cfr. P. L. OLIGER OFM, De vita et scriptis Didaci Valades, OFM, Missionarii in México et generalis procuratoris Ordinis (+ post 1579). Cum tribus tabulis, in "Archivum Franciscanum historicum", 36, 1943, pp. 32-53.

(90) Se ne trova traccia anche in una lettera di fra Juan de la Puerta e altri francescani dello Yucatan al Consiglio delle Indie, datata 1 febr. 1547, dove si legge: "Para effeuar nuestros deseos y complir la obediencia, paseamos la mayor parte de lo que está sujetado, por ver si en ella se podia ensanchar la Yglesia cathólica y multiplicar la vinia del Señor 'ut sit unus pastor et unum ovile". (Cartas de Indias cit., 67 s.).

(91) È la già citata opera De origine seraphicae religionis.

(92) Le simpatie del Wadding per la tradizione gioachimita sono note: cfr. REEVES, op. cit., ad nomen.

(93) Sui prestiti di Torquemada dalla Historia di Mendieta cfr. l'introduzione di J. Garcia Icazbalceta alla edizione México 1945 di quest'ultima. Della Monarquía Indiana di fra Juan de Torquemada, unica a venir pubblicata di tutte queste cronache francescane, non esiste ancora un'edizione critica; recente è stato riprodotto il testo della seconda edizione, Madrid 1723, a cura di M. Leon Portilla: Fray Juan de TORQUEMADA, Monarquía Indiana, México 1969.

(94) Cfr. PHELAN, op. cit.

95 Sempre utile la 'summa' di G. García. Origen de los indios de el nuevo mundo, e Indias occidentales, Valencia 1607; sul problema cfr. ora L. ELDRIDGE HUDDLESTON, Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729, Austin 1967.

(96) Alla questione è dedicato il cap. IX del libro I della Monarquía Indiana.

(97) Claude d'ABBEVILLE, Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins, Paris 1614 (ediz. anastatica con intr. di A. Métraux e J. Lafaye, Graz 1963). Sui precedenti tentativi di espansione francese in questa zona cfr. P. GAFFARE, L'Histoire du Brésil français au seizième siècle, Paris 1878, che dedica molto spazio all'impresa di Villegagnon e riproduce i brani ad esso relativi del martirologio protestante di Jean Crespin. Sulle iniziative missionarie, peraltro assai scarse, di parte protestante cfr. P. E. H. Hair, Protestants as Pirates, Slavers and Protomissionaries: Sierra Leone 1568 and 1582, in "Journal of Ecclesiastical History", 21, 1970, pp. 203-224.

(98) Claude d'ABBEVILLE, Histoire cit., cc. 4v-5r.

(99) Ibidem, cc. 2v, 116r, 129v.

(100) "Egli era aspettato in questa terra - scriveva il 20 gennaio 1541 da Modena Domenico Sigibaldi al vescovo Morone, a proposito di un ecclesiastico sospetto - come heresiarcho... per far cum luy de li conciliabuli, conventicule e far un novo mondo in predicar che 'l non è purgatorio, che non bisogna confessarci... et simili insogni" (Perugia, Archivio di Stato, Carte Luigi Manzoni, Lettere di G. D. Sigibaldi al card. Morone, c. 27v).

(101) La pressione turca si traduce, com'è noto, in una più intensa attività editoriale di quella che si registra per i temi del Nuovo Mondo: cfr. G. ATKINSONI, Les nouveaux horizons de la Renaissance française, Paris 1935. V. ora la raccolta di C. GOLLNER, Turcica. Die Europäischen Turkendrucke des XVI. Jahrhunderts, Bucuresti-Berlin 1961 ss. Quanto all'attesa della fine del mondo che pervade la Riforma cfr. T. F. TORRENCE, Les réformateurs et la fin des temps, Neuchâtel 1955; H. Preuss, Die Vorstellungen vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. Di "secolo apocalittico" parla W. E. PEUCKERT, Die grosse Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther, Darmstadt 1966. Su un personaggio come Osiandro si veda M. STUPPERICH, Das Augsburger Interim als apokalyptisches Geschehms nach den Königsberger Schriften Andreas Osianders, in "Archiv für Reformationsgeschichte", 64, 1973, pp. 225-244.

(102) Alfonso de VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid 1946, p. 22.

(103) Quattro lettere di Monsig. Gaspare Contarino cardinale, Firenze, Torrentino 1548, p. 49; la lettera, qui attribuita al Contarini e retrodatata al 1535, è con ogni probabilità di Marco Antonio Flaminio ed è posteriore all'apertura del concilio di Trento.

(104) Si vede J. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux 1932, e soprattutto G. THILS, *Les notes de l'Eglise*, Gembloux 1937. Per la controversistica italiana, cfr. F. LAUCHERT, *Die Itaiienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg im Breisgau 1912.

(105) WADDING, *Annales Minorum*, vol. XVI, p. 368.

(106) VALADES, *Rhetorica Christiana* cit., p. 223. Nel *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum...* per F. Laurentium Surium, Coloniae 1566, si legge: "Porro vero, cum praevideret Deus fore ut in Europa brevi existerent prodigiosae haereses et horrenda schismata... animum Lusitani regis potentissimi excitavit ad inquirendas regiones ad Austrum sitas. Iam aetate Castellani novum repererant orbem..." (p. 6). "In illis certe regionibus im fervet religio christiana, dum interim nobis aufertur regnum Dei, et datur genti facienti fructus illius..." (p. 10). "Eodemque anno (1524) praedicavit ille (Martin de Valencia) in novi orbis terra continente Evangelium Christi, et magnos ille progressus magnaue incrementa fides Christi accepit, et quidem ea ipsa fides, quam Germani et plerique alii Europaei, a Martino Lutero et aliis sectariis male persuasi ut papisticam reiiciunt. Baptizabantur illic multa hominum millia..." (p. 585). In altri casi questo 'topos' si presenta come una partita doppia pura e semplice, come in questo bilancio degli avvenimenti più importanti del secolo: "Religionis in deterius mutationes..., apud Christianos per Lutherum in Germania, per Calvinum in Gallia per alios alii in locis; in melius per Lusitanos in Indiis, per Hispanos in novo orbe, ut quando in aliquibus locis fides deficit, in aliis proficiat" (Gilb. GENEBRARDI... *Notae chronicae...*, Parisiis 1584 c. 161r).

(107) TORQUEMADA, *Monarquía Indiana* cit., to. III: p. 3.

(108) *Ūnus Martinus tonat, fulgurat, ignem et flammam vomit; hoc denique omnibus modis agit, ut Ecclesiam in Europa subvertat: alter Martinus Franciscani Ordinis monachus, et primus Universalis Vicarius, Evangelium in novo orbe disseminat et novam quasi, maximo cum labore, aedificat Ecclesiam*" (riportato da WADDING, *Annales Minorum*, XVI. p. 214).

(109) MENDIETA, *Historia* cit., II, pp. 12-13. Con procedimenti analoghi si corregeva la data di nascita di Lutero per farla coincidere con la congiunzione astrale del 1484: cfr. A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. BING, Firenze 1966, pp. 338 ss.

(110) Cfr. THILS, *Les notes* cit. Ma ancor più che nei trattati ufficiali è possibile trovare in annotazioni incidentali il segno di questa idea della cattolicità della

chiesa. In una glossa marginale della Vita di Giesú Christo... scritta da Landolfo di Sassonia... et fatta volgare da M. Francesco Sansovino, Venezia presso Altobello Salicato 1589, si legge a commento dei passi biblici sulla predicazione universale: "Hoggi per l'acquisto o cognitione del mondo nuovo ritrovato, si è allargata la fede nostra per tutto il mondo" (c. 92r).

(111) Il Bellarmino accoglie posizioni come quelle di Acosta sull'ampiezza del compito che ancora attende i missionari: "Denique, quod etiam nostro tempore non sit praedicatum Evangelicum in toto mundo, experientia docet. Inventae sunt enim in Oriente et Occidente regiones vastissimae in quibus nulla extat memoria Evangelii. Neque dici potest fuisse ibi fidem sed postea esse extinctam" (Disputationum Roberti BELLARMINI Politiani SRE Cardinalis De Controversiis christianae fidei..., I, Milano 1721, col. 714). Quanto al Bozio (T. BOZIO, De signis ecclesiae Dei libri XXIV, Romae 1591) cfr. C. PONI, Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio, Bologna 1966.

(112) Cfr. D. CANTIMORI, Storici e storia, Torino 1971, p. 670.

(113) L'edizione di Milano, per Cantaloro et comp. 1538, è segnalata da G. FEYLES, Serafino da Fermo, canonico regolare lateranense (1496-1540). La vita, le opere, la dottrina spirituale. Torino 1942, pp. 58 s. L'edizione veneziana del 1541 è di Comin da Trino: un esemplare è conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Un ampio elenco delle edizioni di opere di Serafino da Fermo si trova in O. M. PREMOLI, Storia dei Barnabiti nel Cinquecento, Roma. 1913, pp. 109 ss.

(114) "Discretione, è l'occhio dell'intelletto nostro col quale discerne tra 'l più e 'l meno, et non lascia eccedere la via del mezzo né cascar negli estremi vitiosi" (che sono appunto quelli dell'eresia della superstizione: Trattato della discretione, in Opere, Venezia 1556, c. 179v). Il Trattato della cognitione et vittoria di sé stesso, comparso a Bologna nel 1541, è un compendio della dottrina di Battista da Crema.

(115) Sulle vicissitudini degli scritti di Serafino da Fermo attraverso gli indici dei libri proibiti, cfr. H. REUSCH, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen - und Literaturgeschichte, Bonn 1882, ad nomen. Noto e tradotto soprattutto in Spagna, raccomandato da autori di scritti di pietà come Ludovico da Granata, compare negli indici dell'Inquisizione spagnola fin dal 1559; cfr. PREMOLI, op. cit., p. 109 n.

(116) Serafino da Fermo, Breve dichiarazione..., Venezia 1541, c. 31v.

(117) Questo è stato rilevato anche dalla REEVES, op. cit., p. 470.

(118) Serafino da Fermo, Breve dichiarazione..., c. 29v.

(119) Ibidem, cc. 50v - 51r. Il "commentatore" è naturalmente Averroè.

(120) Ibidem, c. 52v. Per la diffusione delle profezie di s. Vincenzo Ferrer e il loro collegamento colle scoperte geografiche cfr. REEVES, op. cit., pp. 173-174, 275-276.

- (121) Serafino da Fermo, *della cognitione degli spiriti interiori...*, Ravenna 1648, p. 36.
- (122) I rapporti tra s. Ignazio di Loyola e le tendenze "illuminate", "spirituali", nel periodo della sua giovinezza e in quello in cui si trovò a capo della Compagnia di Gesù sono da tempo al centro dell'attenzione della storiografia dell'Ordine, impegnata a dimostrare che a tali tendenze egli fu assolutamente estraneo: cfr. P. PENNING DE VRIES, *Protestants and Others Spirituals. Ignatius' Vision and why he took this position*, in "Archivum historicum Societatis Iesu". 40, 1971, pp. 463-482; M. RUIZ JURADO S. I., *Un caso de profetismo reformista en la Compañia de Jesús. Gandía 1547-1549*, comparso *ivi*, 43, 1974, pp. 217-264. Ma v. anche BATAILLON, *Erasmus y España cit.* pp. 212-214.
- (123) Serafino da Fermo. *Della cognitione cit.*, p. 32.
- (124) Serafino da Fermo, *Breve dichiarazione ...* 34v 35v.
- (125) Cfr. WARBURG, *La rinascita cit.*, pp. 338 s.
- (126) Serafino da Fermo. *Breve dichiarazione c.* 36v.
- (127) *Ibidem*, cc. 38v e ss. Sulla profezia della conversione dei maomettani, cfr. J. DENY, *Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI^e siècle*, in "Revue des études islamiques", 10, 1936, pp. 201-220.
- (128) Di "evasività" ha parlato C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente cit.*, per la letteratura profetica popolare sui Turchi.
- (129) Sul caso dell'Allobrisio cfr. N. CAMPANINI, *Un eretico reggiano nel secolo XVI*, Reggio Emilia 1883; il suo processo, di recente ritrovato, è oggetto di uno studio di prossima pubblicazione.
- (130) *Comedia piacevole della vera, antica, romana, cattolica et apostolica Chiesa*, nella quale da gl'interlocutori vengono disputate e spedite tutte le controversie che hoggidi sono fra i cattolici romani, luterani, zingliani, calvinisti, anabattisti, svenfeldiani et altri per conto della religione Opera all'huomo veramente cattolico di gran contento e utile, Romanopoli s.a. (l'opera mi è stata segnalata dal prof. Benedetto Nicolini, che ringrazio vivamente).
- (131) Serafino da Fermo, *Breve dichiarazione...*, c. 24v.
- (132) L'edizione di Anversa compare "apud Antonium Tilenium Brechtanum", quella veneziana del 1569 "apud Dominicum de Farris". Nella copia di quest'ultima posseduta dalla Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna una mano coeva ha segnato la cifra risultante dai numeri suggeriti con lettere in tondo negli ultimi versi della "elegia... de praesenti calamitate" che conclude l'opera: l'anno risultante è il 1565. L'edizione di Anversa 1594 compare "apud Ioannem Keerbergium in sole aureo".
- (133) Per esempio, nella dedica all'arcivescovo di Colonia della sua opera *Thesaurus christiani hominis...*, Antverpiae ex officina C. Plantini 1588. Una biografia sommaria e un elenco delle sue opere si trovano nella voce *Lumnius* di F. ALVIN, in *Biographie nationale publiée par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, to. XI, Bruxelles 1892/95. coll. 572-73.

- (134) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio...*, Antverpiae 1567, pp. 4, 9. La dedica è datata 8 gennaio 1567.
- (135) *Ibidem*, p. 29; l'opuscolo, che costituirebbe il primo abbozzo manoscritto del *De extremo Dei iudicio*, è noto solo da questo cenno.
- (136) *Ibidem*, p. 81.
- (137) *Ibidem*, p. 128.
- (138) All'argomento è dedicato il capitolo XI del I libro, che si intitola: "Praedicatio Evangelii in omnes et postremas gentes, consummationis saeculi indubitata certificatio est" (*Ibidem*, pp. 82-86).
- (139) *Ibidem*, p. 85.
- (140) *Ibidem*, p. 83.
- (141) *Ibidem*, pp. 86-91.
- (142) *Ibidem*, pp. 94 ss., 170 ss.
- (143) Lumnio dà anche l'indicazione della sua fonte: "Vidi ego nuper quaternionem unum impressum Antverp. apud Ioannem Mollijns, cui titulus erat Nieuwe Küdinghe wt Pera ghecomen..." (*Ibidem*, p. 176); ma il testo mi è risultato finora irreperibile.
- (144) *Ibidem*, pp. 183 ss.
- (145) Di Francesco Forerius o Foreirus, Lumnio cita la versione del profeta Isaia (*lesatae Prophetiae vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario...* F. Francisco Forerio Ulyssiponensi s. Theologiae professore dominicano et concionatore regio auctore, Venetiis ex officina I. Zileti 1563; ristampata a Anversa, dal Plantin, nel 1566). Il Foreiro partecipò ai lavori del Concilio di Trento, dove giunse come teologo dell'arcivescovo di Braga Bartolomeo de Martiribus e come inviato del re Sebastiano, del quale era il predicatore di corte. Si occupò dell'Indice dei libri proibiti, in una tarda edizione del quale (Lisbona 1624) doveva figurare in seguito anche la sua versione di Isaia (*Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum tractatum nova collectio*, Freiburg i.B. 1901 ss., voll. II, VIII, IX, ad nomen; REUSCH, op. cit. p. 574). Il discorso da lui tenuto ai padri del concilio di Trento la prima domenica dell'Avvento del 1563 fu pubblicato l'anno dopo a Brescia. Un passo del commento a Isaia suona molto vicino alle idee e alle attese del Lumnio: "(La chiesa) spiritualis enim civitas est, quae licet oppugnetur, nunquam tamen expugnabitur, neque portae inferi praevalerunt adversus eam. Quid? Quod multi ad haereticos deficiunt, et multa regna ecclesiam. Dei ignorant? Verum id quidem, sed ecclesia integritate graesit; muros integros habet; omnia sua bona possidet, semperque possidebit. Si deficiunt nonnullae nationes, aliae succedunt. Si Europa neget, Asia confitebitur. Et prius adierit filius hominis quam omnes deficiant". (*Isaiae prophetiae cit*, ed. Venezia 1563, c. 216v).
- (146) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio* pp. 217 ss.
- (147) V. sopra, nota 81.

- (148) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio...*, p. 164.
- (149) *Isa.*, 60, 8-9.
- (150) LUMNIUS, *De extremo Dei iudicio...*, p. 149. Una glossa marginale cita con precisione il volume di lettere gesuitiche edito a Lovanio nel 1564.
- (151) "Hoc patet ex literis, quas P. Gaspar Belgae Societatis Iesu fratribus, in Europa existentibus, ab Ormutio scripsit" (*Ibidem*, p. 165).
- (152) Non è facile ricostruire la serie di queste relazioni. Esse si trovano indicate sparsamente in molte bibliografie, da quella del Sommervogel, alla *Bibliotheca Americana del Sabin* (ma, ovviamente, solo per le relazioni relative all'America), alla *Bibliotheca Missionum*. Una "tentative List of the principal editions of the Jesuit letters from India, 1542-1773", si trova in appendice al libro di J. CORREIA-AFONSO S. I., *Jesuit Letters and Indian History. A Study of the Nature and Development of the Jesuit Letters from India (1542-1773) and of their Value for Indian Historiography*, Bombay 1955, pp. 176 ss.
- (153) Un abbozzo di una tale regolamentazione si trova in una lettera di s. Ignazio del 10 dic. 1542: "Yo me acuerdo muchas vezes haver hablado en presencia, y otras muchas vezes haver escrito en ausencia, es á saber, que cada uno de la Compañía, quando quiziesse escribir por acá, escribiesse una carta principal, la qual se pudiesse mostrar á qualquier persona: porque á muchos que nos son bien aficionados, y dessean veer nuestras cartas, no las osamos mostrar por no traher ny guardar orden alguna, y ablando de cosas impertinentes en ellas. Lo que se escribe es aún mucho más de mirar que lo que se habla; porque la escritura queda, y da siempre testimonio, y no se puede assí bien soldar ny glosar tan fácilmente como quando hablamos" (*Monumenta Ignatiana, Epistolae et instrucciones*, I. Matriti 1903, pp. 236 s.). Sulla cura costantemente dedicata dalla Compagnia a tale argomento cfr. J. WICKI, *AUSZUGE aus den Briefen der Jesuitengenerale an die Obern in Indien (1549-1613)*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", 22, 1953, pp. 114-169, e CORREIA-AFONSO, *op. cit.*, pp. II ss.
- (154) Oltre a CORREIA-AFONSO, *op. cit.*, cfr. L. POULIOT, *Etude sur les relations des Jésuites de la Nouvelle France (1632-1672)*, Montréal-Paris 1940, e G. SCHURHAMMER, *Die Zeitgenossen und die Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens*, Leipzig 1932. Fondamentale ancora è F. de DAINVILLE, *La géographie des humanistes*, Paris 1940.
- (155) Sugli entusiasmi suscitati dalle lettere dei Gesuiti dalle Indie v. i documenti citati da R. DE MAIO, Alfonso Carafa, cardinale di Napoli (1540-1565), *Città del Vaticano* 1961, p. 140 n. Ma v. soprattutto il caggio di M. BATLLORI S. I., *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 83-89.
- (156) Cfr. C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Cambridge Mass. 1951, p. 49.

- (157) Anche dietro lo stimolo delle tendenze "ecumeniche" contemporanee. Gli ultimi studi su Roberto de' Nobili si presentano, ad esempio, come un contributo al "dialogo" con l'induismo: v. P. R. BACHMANN, Roberto Nobili. Ein Missionsgeschichtlichen Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus, Roma 1972, riecheggiato in N. TORNESE S. I., Roberto de' Nobili. Contributo al dialogo coi non cristiani. Cagliari 1973.
- (158) "E adesso ci bisogna esser come fanciulli per imparar la lingua, e piaccia a nostro Signore che in vera purità e semplicità di cuore gli invitiamo" (lettera di Francesco Saverio del nov. 1549 nel testo italiano edito da G. B. RAMUSIO, Navigazioni et viaggi. Venezia, Giunti. 1563'. cc 381r 382r; cfr. Epistolae S. Francisci Xaverii... ed. G. SCHURHAMMER S. I. e I. WICKI S.I. to II (1549-1552), Roma 1945, p. 201).
- (159) BOXER. Christian Century cit., p. 162.
- (160) Il processo è stato edito in Publicaciones de la comisión reorganizadora del Archivo general y publico, I. Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, México 1910. Cfr. R. E. GREENLEAF, Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543, Washington 1961.
- (161) Cfr. RICARD. La "Conquête spirituelle", cit., p. 47.
- (162) MENDIETA, Historia eclesiástica cit., vol. II, p. 124.
- (163) Ibidem, p. 115.
- (164) Cfr. C. CECCHERELLI, El bautismo y los franciscanos en México, (1521-1539), in "Missionalia Hispanica", XII, 1955, pp. 209-289; J. SPECKER. Die Missionsmethode in Spanish-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. Schöneck-Beckernaied 1953, p. 139.
- (165) La lettera mandata dal r. Padre frate Francesco da Bologna da l'India over nova Spagna et dalla città di Mexico al R. P. frate Clemente da Monelia..., in Bologna per Bartolomeo Bonardo et Marco Antonio Grosco s.a., c. 4r. L'opuscolo, molto raro (se ne conosce una copia al British Museum) fu riprodotto da F. C. - MARMOCCHI, Raccolta di viaggi dalla scoperta del nuovo continente à dí nostri, to. XI: Viaggi, lettere, relazioni e memorie..., Prato 1843, pp. 554-556.
- (166) Cfr. J. LOPEZ GAY S.I., El catecumenado en la misión del Japon del s. XVI. Roma 1966. V. anche sul problema in generale P. CHAUNU, Une grande financière économique et francière: les débuts de la Compagnie de Jesus au Japon (1547-1583). in "Annales ESC", S, 1950, pp. 198-203; P. BORGES OFM. Metodos misionales en la cristianización de América Siglo XVI, Madrid 1960.
- (167) Acosta, Obras (BAE, 73), Madrid 1954, p. 581.
- (168) Ibidem, p. 551 (il nome di Francisco de la Cruz non viene fatto, si allude a lui come un "grande hereje"). Sul problema dell'ammissione degli indios alla comunione cfr. C. BAYLE, La comunión entre los indios americanos, in "Missionalia Hispanica" 1944, pp. 13-72. Sull'attività de i gesuiti in Perú cfr. P.

DUVIOÓS, La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L' "extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660, Lima 1971.

(169) ACOSTA, Obras cit., p. 416. Cfr. A. ECHÁNOVE, S.I. Origen y evolución de la idea jesuítica de "Reduccionnes" en las misiones del Virreinato del Perú, in "Missionalia Hispanica", XII, 1955, pp. 95-144.

(170) P. Revelli, Terre d'America e archivi d'Italia, Milano 1926 pp. 157-158.

(171) Acosta, Obras cit., p. 26.

(172) Ibidem, 446.

(173) Il capitolo VIII del libro II del De procuranda Indorum salute si intitola: "No se puede observar exactamente entre los bárbaros la manera antigua y apostólica de predicar el evangelio" (Ibidem, p. 442).

(174) "Scriptorum catalogus hic est: in totum Testamentum Novum breves expositiones aut enarrationes in quatuor Evangelia, in omnes Epistolas canonicas, in Apocalipsim, deinde in caput primum Genesis, in Iob, in omnes Psalmos, in Cantica, in quatuor Prophetas Maiores: Isaiam, Ieremiam, Ezechielem et Danielem et duodecim minores. His adduntur varia opuscula ad horum etiam maiorem intelligentiam, qualia sunt de duratione Ecclesiae, de statu Ecclesiae, de luterana haeresi, de miseris nostrorum temporum, de Societatis Iesu censura, de Sancti Vincentii Ferrer censura in Societatem praenunciata, de Patris nostri Ignati vita et gestis, de praedicationis Evangelii consumatione et alia nonnulla minoris momenti" (dalla lettera di Delgado al generale Aquaviva, 13 gennaio 1585, in Monumenta Peruana III cit., pp. 501-502). Soprattutto i commenti all'Apocalisse sembrarono pericolosi ad Acosta, che scrisse al generale il 24 aprile 1585: "... A mí me parece llanamente que tienen muchas cosas ajenas de la verdad y de la doctrina común y recebida, especialmente sobre el Apocalipse, y siento que podría resultar mucho perjuicio de semejantes escritos y opiniones" (ibidem, p. 644). Tutti i documenti che avrebbero potuto informarci sul contenuto di tali scritti, come una "summula" che il Delgado dice di aver inviato al generale (Ibidem, p. 501), risultano perduti. Anche la storiografia gesuítica ha steso una cortina di silenzio sul caso. Solo F. Mateos, nella citata introduzione alle Obras di Acosta, menziona il Delgado in relazione al De temporibus novissimis.

(175) 'E del 1593 la pubblicazione di un trattato del gesuita N. Serario contro il "nuovo pelagiano e chiliasta" Francesco Pucci: cfr. D. CANTIMORI, Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche, Firenze 1967², p. 394n.

(176) Per Luis de Leon cfr. K. A. KOTTMAN, Law and Apocalypse: the Moral Thought of Luis de Leon (1527?-1591). The Hague 1972; per il gruppo di visionari a lui legati v. V. BELTRAN DE HEREDIA, Un grupo de visionarios y pseudoprofetas que actúa durante los últimos años de Felipe II, in "Revista Española de teología", 7, 1947, pp. 373-397, 483-534. Cfr. inoltre B. REKERS, Benito Arias Montano (1527-1598), London-Leiden 1972.

- (177) In questo secondo momento i gesuiti sono tra i protagonisti nella elaborazione e diffusione di tali temi: cfr. J. LAFAYE, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813)*, Paris 1974.
- (178) Per il sebastianismo cfr. C. R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, London 1973, pp. 369-380.
- (179) Su Malvenda cfr. QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, pp. 454-457; REEVES, op. cit., ad nomen.
- (180) Cfr. sopra, nota 62.
- (181) MALVENDA, *De Antichristo* cit., I, p. 320.
- (182) L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli 1882, vol. III, p. 489.
- (183) *Ibidem*, pp. 490, 495.
- (184) T. CAMPANELLA, *Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae* (Psal. XXI), ediz. a cura di R. AMERIO, Padova 1939 - Firenze 1960.
- (185) CAMPANELLA, *Quod reminiscuntur*, I, p. 14.
- (186) *Ibidem*, p. 22.
- (187) *Ibidem*, p. 258.

EDMUNDO O'GORMAN ET "LA INVENCION DE AMERICA"

Zdeněk KOUŘIM
(CNRS)

1. Introduction: programme d'une oeuvre

Il y a quelques années, la Gaceta de l'UNAM a présenté la personnalité d'Edmundo O'Gorman (1906) de la manière suivante: "Historien de renommée internationale, dont l'activité académique dans l'UNAM s'exerce d'une façon constante depuis presque cinquante ans; ses publications et ses livres constituent un ensemble théorique sur le Mexique et l'Amérique, unique par sa qualité et sa méthodologie d'investigation"¹.

L'appréciation me paraît juste mais incomplète, car la construction d' "un ensemble théorique" appuyée sur une "méthodologie d'investigation" appropriée dépasse la tâche que l'on attribue généralement à un historien, à moins que celui-ci ne l'accompagne par une réflexion conséquente de justification et systémisation l'insérant par là dans un continu de la pensée à la fois plus vaste et plus spécifique, dans la philosophie de l'histoire. Le principal apport d'E. O'Gorman concerne effectivement ce domaine, revendiqué d'ailleurs comme le sien par lui-même.² L'oeuvre qui s'y réfère s'inscrit, dans sa première étape, dans le courant d'idées qui dominèrent la pensée latino-américaine pendant les années quarante et cinquante et dont l'influence - en tant qu'impulsion pour se libérer des idéologies imposées et non assimilées occultant

l'être authentique de l'homme américain- persiste, parfois même avec une vigueur certaine, jusqu'aujourd'hui. Il s'agit d'un mouvement intellectuel ayant pour dénominateur commun la prise de conscience de la spécificité de la réalité latino-américaine, étendu pratiquement sur tout le continent, quoique d'une façon inégale, le rôle primordial ayant incombé en l'occurrence aux penseurs mexicains. Le travail théorique consistait en l'application qui se voulait (et souvent l'était) créatrice de la grille conceptuelle et méthodologique des doctrines philosophiques issues de la phénoménologie et désignées sous le terme générique d'existentialisme et auxquelles s'apparente par certains côtés -même si par d'autres elle s'y oppose résolument- la philosophie de José Ortega y Gasset, diffusée (et adaptée) en Amérique Latine par ses disciples "transterrados". L'activité du groupe philosophique Hiperión, fondée en 1948 au Mexique et dirigée par Leopoldo Zea en est l'exemple le plus connu et incontestablement le plus important.³

Malgré ces inspiration et préoccupation communes, une lecture comparée des premiers ouvrages, chronologiquement quasi identiques, révèle déjà certaines différences symptomatiques dans la démarche d'E. O'Gorman et de L. Zea. Tandis que ce dernier cherche à expliciter l'histoire, trouver sa raison d'être philosophique d'une manière que l'on pourrait désigner comme interrogation récurrente, où l'histoire faite sert de support vivant à celle qui est en train de se faire - jusqu'au point de se confondre parfois avec elle -, E. O'Gorman ne s'intéresse qu'à la gestation de l'archéo-logos (a priori) historique, dans la mesure où il reste identifiable avec celui de notre propre existence. C'est pourquoi à la question de Zea sur la possibilité d'élaborer une philosophie américaine fait pendant la sienne, certes analogue, mais d'un ordre distinct : "... comment cette réalité que nous nommons Amérique est-elle devenue et devient-elle"?⁴ Ainsi d'un côté nous sommes devant une histoire qui est la nôtre mais qui doit être révalorisée, voire reconstruite pour que nous puissions l'intégrer pleinement en tant que sujet-agent et en même temps son porte-parole (la voix d'intérêt collectif, du progrès); de l'autre coté l'historien-

philosophe tente de l'éclairer de l'intérieur en démontant ses mécanismes mentaux (croyances), c'est-à-dire en l'historisant, en la relativisant à son tour, tout en sachant la relativité de son propre regard à lui ; si le telos de l'histoire s'éloigne, s'évapore peut-être complètement, celle-ci gagne autant en transparence : dorénavant toutes les idéologies apparaîtront comme telles.⁵ Au cas où la comparaison entre ces deux auteurs devrait être poussée jusqu'au présent, les conséquences de leurs options méthodologiques initiales respectives révéleraient leur incompatibilité doctrinaire : sa trajectoire philosophique mène L. Zea de l'ortégisme explicite à l'approche du marxisme et en fait, finalement, une figure en vue comme précurseur et même acteur de la "philosophie de la libération" latino-américaine; par contre, E. O'Gorman, à l'exception de quelques rectifications, reste fidèle à l'historicisme et, je crois, au programme ortéguien, accepté implicitement.⁶

Son premier livre consacré au thème central de ses recherches-*Fondements de l'histoire de l'Amérique*, publié en 1942- tend à cerner le problème de "l'incorporation de l'Amérique à la culture occidentale", particulièrement dans le domaine où ce fait a provoqué une véritable altération structurelle, "dans l'histoire de la pensée vive de la grande tradition philosophique européenne". Pour O'Gorman il ne s'agit de rien de moins que d'une "conquête philosophique de l'Amérique" : l'ouverture d'un nouvel horizon "met en question les convictions les plus intimes sur lesquelles est basée la théorie du monde jadis en vigueur"⁷, mine et invalide les certitudes vitales d'une grande partie de l'humanité.

La "découverte" advient de surcroît au moment où la conscience religieuse de l'Européen entre en crise ; le déclin définitif, agonie de la spiritualité moyen-âgeuse qui commence par une lente dissociation du parallélisme hiérarchisé foisonnant, se trouve soumise ainsi à une accélération brutale en même temps qu'elle fournit une situation idoine pour amplifier au maximum la portée de cet événement.

Un exemple hautement significatif de ce bouleversement que l'on peut qualifier sans exagération de révolutionnaire, nous est offert dans l'oeuvre du célèbre dominicain Bartolomé de Las Casas qui pourrait même passer -en tant qu'il délaissa le "savoir essentiel" dirigé par le dogme religieux, au profit de la "philosophie pratique"- pour un précurseur de Descartes. Bien que la révélation reste pour lui toujours la principale source de vérité, à la foi en cette révélation s'est substituée la foi dans la raison prise comme instrument universel de la connaissance. Ce changement d'attitude conduit à une délimitation nette de l'objet de l'investigation - de "... deux réalités : l'homme et la nature" : d'ores et déjà, le chemin vers le "modernisme" est esquissé.⁸

L'apparition de l'Amérique force l'Européen à une interrogation menaçante : la nature des terres récemment découvertes est-elle la même ou bien diffère-t-elle de celle des continents connus jusqu'ici? L'homme du Vieux Monde se sent en péril puisque cette question touche ses croyances fondamentales ; il s'agit d'un fait totalement nouveau, hors des limites de son univers mental, et dont il n'y a aucune mention ni chez les auteurs antiques, ni chez les Pères de l'Eglise. Pour la première fois, l'Européen se trouve submergé par le doute ontique qui ne lui laisse aucune autre issue qu'un engagement personnel et existentiellement urgent: s'embarquer dans une "aventure vitale", "aller voir", confirmer ou infirmer par l'expérience une connaissance incertaine, hypothétique. Et, selon O'Gorman, c'est cette "angoisse de l'état dubitatif qui donnera son caractère impérieux à la vie européenne pendant le siècle qui suivra", qui nous fournit l'explication du fait pourquoi "Descartes partira du doute dans son entreprise de rénovation de la philosophie"⁹.

Cependant, ce rôle de "révéléteur", plutôt imparti à l'Amérique que joué par elle, lui donne au cours des siècles peu d'avantages ; on pourrait même préconiser le contraire : l'Amérique sert finalement à l'Europe de terre d'expérience" - "dans tous les domaines de la vie l'européen (lo europeo)

a été pensé comme un *a priori* pour l'Amérique et l'américain (lo americano) comme un *a posteriori* pour l'Europe"¹⁰. Telle apparaît l'expression et aussi la source théoriques d'une dépréciation continue de l'Amérique, dépréciation dans laquelle avait trempé Hegel ("non-être historique" de l'Amérique), à côté d'un Buffon et d'un De Pauw.^{10 bis}

2. Fondements de l'historiologie

Par les questions "qu'est-ce que l'Amérique?", "quelle est en soi la découverte de l'Amérique ?", E. O'Gorman introduit la seconde étape de son investigation, exposée dans l'ouvrage avec un titre évocateur, *La crise et l'avenir de la science historique* (1947). Pour pouvoir y apporter des réponses adéquates, il faut situer préalablement ce problème dans un cadre plus général, celui des conditions de la connaissance historique, il faut savoir comment se constitue l'histoire en discipline scientifique, "la véritable science historique", irréductible méthodiquement aux autres sciences.¹¹

Après un aperçu critique de l'histoire de l'historiographie, O'Gorman règle ses comptes avec l'école qui proclamait la nécessité de débarrasser l'histoire de toute subjectivité en lui conférant le statut de "science pure" et dont le représentant le plus éminent fut Leopold von Ranke (1795-1886), car "c'est principalement à lui que nous devons le masque parfait sous lequel se présentera dorénavant au public l'historiographie". S'il a réussi à élever l'historiographie allemande au niveau universel, sa conception résumée par la célèbre formule que l'histoire ne doit s'occuper que de "comment des choses se sont effectivement passées" (wie es eigentlich gewesen ist) comporte un côté incontestablement négatif. Ranke "réifie" le passé en voulant le ranger parmi les faits naturels sous prétexte d'une objectivité "absolue". Il en résulte que "le passé humain sera cause d'une considération monstrueuse : on verra en lui un objet corporel, essentiellement identique aux "choses de nature" ; en somme, quelque chose d'étranger et de séparé de l'homme". En réalité, cette méthode qui se veut

"pure", cache une supercherie certaine : "... elle est fondée sur l'a priori d'une préférence de l'abstrait au concret, du quantitatif au qualitatif, du congruent au contradictoire" ; au lieu de s'efforcer "... de comprendre ce qu'il y a d'humain dans le passé", elle se contente d' "essayer d'expliquer "le passé" humain"¹².

La thèse sur le "véritable" passé (qui seul appartiendrait à l'histoire) implique une coupure ontique artificielle entre le passé et le présent (ainsi le fait historique de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb n'admet que des retouches mais ne peut pas être mis en question comme tel) et établit, en même temps, les conditions favorables au "fonctionnement magique de l'imitation" dont la loi énonce "qu'il suffit d'adopter les apparences du modèle imité pour être ce modèle, mais, seulement en ce qui concerne les effets pratiques, sans que celui qui imite cesse d'être ce qu'il est" (ainsi l'histoire, en utilisant la méthode des sciences naturelles, deviendrait à son tour scientifique et formerait un amas de connaissances objectives, sans liaison avec le présent et pourtant à notre disposition). La doctrine de Ranke aboutit donc aux effets contraires à ses prétentions : elle donne et augmente la possibilité pratique (instrumentale) de l'histoire, mais supprime la perspective d'une "réflexion authentique" sur le passé humain parce qu'elle opère un transfert illicite en créant l'illusion que la sphère de son "objectivité" "se situe déjà pleinement au plan spéculatif" ¹³.

La position soutenue par O'Gorman est foncièrement autre : il se refuse à considérer l'histoire comme une explication de l'hétérogène, comme l'explication à travers laquelle il serait possible de chercher à comparer les diverses époques ; le passé est ce qu'il y a d'homogène pour nous et que nous pouvons saisir en nous reconnaissant en lui, en le faisant notre passé. Au lieu de voir l'absolu dans les faits discontinus, il nous incombe de prendre "la conscience de l'historicité humaine ou bien la conscience de l'absolu qui est pour nous notre propre vie". La tâche de l'historien est de dégager justement l'historicité de la confusion des faits, de rendre le passé intelligible, en voyant en lui surtout les "situations des existences qui furent:

les conditions et les possibilités réelles de son exister effectif", en créant "l'être de l'histoire par la voie de la préoccupation théorique, en la découvrant comme étant objectif humain"¹⁴.

Pour point de départ théorique de la construction de l'historiologie O'Gorman prend la "proposition fondamentale ontologico-existential" de Heidegger sur l'historicité de l'être humain (*Dasein*) en tant que "fondement d'une possible compréhension historique apportant avec lui la possibilité d'un développement intentionnel de l'histoire comme science"¹⁵.

L'historiographie qui ne trahit pas sa mission fonctionne donc comme une "réminiscence historique", elle s'identifie à l'ontologie devenant une "historiologie" dont le but est de "montrer (*mostración*) une réalité" (à la différence de "démontrer" - *de-mostración*), de "montrer et expliciter" la structure de l'être avec lequel nous dotons le passé en le découvrant comme nôtre".

Le problème de la vérité historique doit être abordé en tenant compte de cette donnée et d'une manière non traditionnelle ; la vérité étant une "référence de notre vie", il n'est plus possible de la trouver, comme l'a prétendu l'historiographie d'autrefois, par la multiplication de critiques de sources et de documents historiques ; en réalité, ceux-ci ne nous mènent qu'au "royaume du bavardage". L'historien qui n'est pas capable de franchir le "on dit" ne se met en contact qu'avec l'être inauthentique de l'histoire. Il ne tombe pas dans une erreur (en accord avec Heidegger, il n'est pas pensable que l'existence puisse être erronée), mais sa "non-vérité" reste un "mensonge historique". La "... véritable science historique ne peut partir de la tradition historiographique, c'est-à-dire de la non-vérité historique" que sous une condition : qu'elle ne substituera pas "... à la compréhension des interprétations reçues ... la finalité de ses efforts, mais qu'elle les acceptera purement et simplement comme intermédiaires pour la compréhension de l'histoire même, autrement dit, de ce qui a été interprété".

Dans une telle perspective, le travail de la sélection des sources suivant leur importance et leur appréciation critique

consécutives, perd sa raison d'être ; au lieu de se prononcer sur leur "vérité", nous devons nous contenter de soulever la question de leur originalité ; de même, l'incidence du choix du sujet à traiter paraît gravement compromise, étant donné que le "thème" authentique "... n'est autre chose qu'un indice de la manière dont un homme a su assumer, dans un présent donné, sa propre existence en tant qu'elle est constitutivement historique"¹⁶.

La science historique -l'historiologie- ainsi comprise, jouit, en comparaison avec toutes les autres sciences, d'une "priorité ontologique" comme une "analytique des existences qui furent (et qui sont, à leur façon) ; sa mission est de révéler l'historicité faite. L'ontologie, par contre, est la connaissance historique de l'existence et sa mission est de montrer l'historicité comme telle"¹⁷.

O'Gorman s'efforce de trouver la voie vers ce qui devrait être authentique, mais il ne veut pas se laisser enfermer dans la situation sans issue de Heidegger (pour un historien, l'expérience unique signifierait la fin de l'histoire), déterminée par l'orientation univoque de l'"être pour la mort". C'est pourquoi il souscrit à la critique de K. Lehman, reprise par A. de Waelhens¹⁸ et il conclut que l'historicisme est capable de fournir une solution de l'aporie vitale : Si "l'"être pour le commencement" n'est pas une possibilité réelle, il est une possible possibilité réelle, en somme, une espérance". Les deux modes fondamentaux de l'existence humaine "s'excluent en tant que 'possibilités réelles", mais s'incluent en tant que possibilités possibles"¹⁹.

En conséquence, quoique O'Gorman accepte, suivant Heidegger, le fait de l'absurdité de notre existence, il maintient son contrepoids dans la "réalité radicale" ortéguienne, car "la vie ou bien ne se trouve jamais au seuil d'une aporie définitive ou bien n'est pas vie"²⁰.

3. "La invención de América"

Dans le troisième livre, *L'idée de la découverte de l'Amérique* (1951), l'auteur revient vers la problématique spécifique de son programme pour interroger la relation historique ou -mieux- l'histoire de l'établissement de la relation entre l'Europe et l'Amérique. Les métaphores, généralement utilisées à ce propos -mère et fille, tronc et branche etc.-, nous permettent déjà d'entrevoir "une première instance révélatrice de la structure constitutive de la réalité américaine", celle de l'euro-péisme. En effet, l'Europe y figure toujours "significativement comme le contre-terme de la relation ontologique euro-américaine", ce qui veut dire que le fait Amérique inquiète l'homme européen en le mettant devant l'urgence de son "auto-compréhension", sa mise en question. Mais celui-ci tente de l'éluider ; c'est pourquoi la littérature américaniste passe sous silence l'essentiel et ne fixe le gros de son attention que sur les particularités qui caractérisent l'être américain. Selon E. O'Gorman, "... de toute évidence, le sens de tout cela est que nous nous trouvons en face d'une subtile occultation de l'être de l'Amérique, étant donné qu'une telle situation rend impossible toute solution à la question ontologique en repoussant indéfiniment le problème"²¹.

Le procédé doit être radicalement autre. L'auteur commence par analyser une proposition, à première vue assez simple, voire indiscutable : "L'Amérique fut découverte." Cependant, en l'examinant de plus près, on sera forcé de se rendre compte que cette phrase constitue le noeud d'un réseau d'idées formant un système complet. Le fait de la "découverte" attribue une certaine qualité d'être à l'être américain à définir -se laisser découvrir- et, par là, il le limite, le détermine exclusivement comme une entité (continent) géographique, en laissant dans l'oubli la "totalité de la réalité historique". La contradiction latente et interne de la thèse susdite deviendra apparente quand nous nous serons demandés comment s'est produite la "découverte" de l'Amérique. La réponse classique, qu'elle fut "découverte par hasard par Christophe Colomb", ne

peut nous satisfaire puisqu'il "...est évident que c'est seulement dans le cas où la découverte de quelque chose suppose une intentionnalité, qu'il convient de dire d'une manière sensée qu'elle fut fortuite". Pour O'Gorman, nous sommes en présence d'une "contradiction irréductible" puisque "l'explication de l'acte nie l'acte explicité"²².

Pourtant, et l' "histoire de l'histoire de la découverte de l'Amérique" est là pour le prouver, tous les écrits traditionalistes s'efforcèrent de montrer le contraire -la découverte fortuite comme normale-, sans se soucier de la "réalité des circonstances historiques qui empêchent une telle façon de concevoir ce fait". Par une analyse minutieuse (et que lui-même considère comme exhaustive) de diverses versions de l'historiographie colombienne, O'Gorman révèle leur antagonisme profond (pour Alexandre von Humboldt, l'Amérique fut découverte grâce au but poursuivi par Colomb, tandis que dans l'opinion des historiens contemporains la découverte put se réaliser malgré l'intention différente de l'Amiral), l'épuisement de toutes leurs variantes et, finalement, "leur banqueroute définitive"²³. Devant un tel état des choses, il ne reste qu'à s'interroger sur "la légitimité de penser que l'Amérique fut "découverte", à essayer de trouver une autre approche à ce problème, "... afin de pouvoir établir un contact nouveau et direct avec la réalité historique alléguée si contradictoirement et aveuglément dans la thèse de la soi-disant "découverte fortuite", et s'ouvrir ainsi la possibilité "de doter cette entité nommée Amérique d'un être différent de celui qu'on lui concède traditionnellement"²⁴.

Tels sont effectivement le dessein et le thème du quatrième ouvrage d'O'Gorman, intitulé *L'invention de l'Amérique* (1958). L'objet poursuivi par l'auteur est ici "l'éclaircissement historique" de l'être de l'Amérique à travers une réinterprétation des événements qui la font entrer dans la "conscience historique" (quand et comment), une tentative de "reconstruction du processus ontologique américain", avec une intention manifeste d'exemplarité. Le cas de l'Amérique "... révèle -dans les limites du champ d'observation choisi- comment de l'intérieur

d'une image déterminée du monde, étroite, particulariste et archaïque, surgit un étant (ente) historique qui, en se constituant dans son être, agit en tant que dissolvant d'une vieille structure et, en même temps, fonctionne comme un catalyseur à l'origine d'une nouvelle conception du monde, plus vaste et plus généreuse". De cette manière, le premier thème, limité à l'Amérique, déborde vers "une idée du progrès de la culture occidentale", montrée ainsi "comme l'unique projet vital de l'histoire avec une véritable promesse en vertu de la dialectique interne qui la vivifie"²⁵.

Il y a deux hypothèses qui forment la base de toute évolution ultérieure des idées en ce qui concerne l'appréhension théorique des territoires où accosta Colomb en 1492 : l'hypothèse de leur "découvreur" fondée sur une conviction *a priori* de la limitation de l'horizon mondial (épuisé par la hiérarchie régressive de trois continents : Europe, Asie et Afrique) et l'hypothèse d'Amerigo Vespucci ancrée dans une idée *a posteriori*, indépendante de l'image géographique de la Terre à cette époque - idée qui, pour cette raison, pourrait subir des modifications de son contenu en accord avec des faits nouveaux et se convertir par là "en une instance empirique révélatrice", offrant ainsi la possibilité de résoudre le problème d'une façon inédite.²⁶ Le vieux cadre tricontinental ne peut plus contenir pour longtemps une "nouvelle entité" ; on doit bientôt reconnaître à cette dernière l' "être conforme aux données d'expérience", l'être qui transcende ce cadre et qui implique une "nouvelle vision du monde", changeant d'une manière radicale l'ancienne structure trinitaire de l'univers géographique. La rupture du rigide schéma spirituel par surgissement du "quatrième continent" est décisive et définitive: le monde est, pour la première fois, conçu comme foncièrement dynamique, pour la première fois *dans l'histoire le monde réunit tout le globe terrestre*", la quatrième partie, de par la reconnaissance-invention de son être propre et distinct repousse les limites de l'univers vers l'infini. "Telle est la révolution idéologique, extraordinaire et incompréhensiblement méconnue -écrit E. O'Gorman-qu'apporta avec elle l'invention de l'Amérique. Sa portée non seulement

est plus grande que celle de la révolution copernicienne, mais il nous semble qu'elle constitue son antécédent historique et sa condition de possibilité spirituelle"²⁷.

Car toute la culture occidentale subit un choc salutaire en se libérant du carcan de la tradition : ce qui était jusqu'ici inexorable devient dorénavant seulement inexploré, de l'inconcevable on passe à l'icônu ; l'homme peut prétendre à la domination du cosmos entier parce qu'il est en mesure de l'envisager théoriquement. Mais la répercussion de cette invention signifie aussi la conquête intérieure : *L'être historique* de l'Amérique, à la différence de son être géographique déjà constitué, ne se forme qu'au cours du processus de confrontation entre le Vieux et le Nouveau Monde. Au fond, il s'agit d'une conception unitaire (d'un monde) dans laquelle l'Amérique coinsidérée comme une "possibilité de devenir la seconde Europe", doit s'approcher de celle-ci comme d'un modèle de la civilisation par excellence. Et c'est justement dans ce sens que l'Amérique est "inventée" par l'Europe, ce qui veut dire que son être est tout à fait "dépendant de la forme de son apparition". Et, de même, ce n'est que par l'idée de l' "invention de l'Amérique" que l'on peut surmonter l' "absurde de la dichotomie traditionnelle entre le devenir historique et l'être du sujet à qui s'attribue ce devenir, puisque, en identifiant l'histoire avec l'être de son propre sujet, on ne voit plus en elle un événement accidentel et contingent, mais l'événement constitutif et nécessaire"²⁸. L'accès à notre propre être, son appropriation et -consécutivement- son futur dépendront donc d'elle, de notre capacité de l'élucider et de la comprendre.

L' "invention de l'Amérique" d'autre part, en relativisant l'absolu culturel européen qui, ayant été projeté vers le Nouveau Monde ("Europe comme entéléchie, ... archétype historique et dispensatrice du sentiment moral de toute la civilisation"), entame le procès de son auto-liquidation en tant que tel, instaure "la possibilité effective de l'universalisation de la culture de l'Occident comme un programme unique de vie historique capable d'inclure et de lier tous les peuples", programme qui cesserait d'être "le résultat d'une imposition impérialiste et

exploiteuse", pour être perçu et accompli comme "la propre tâche" de chacun. Sans trahir la pensée d'O'Gorman, il n'est pas exagéré de dire, que l'Amérique, par son double rôle dans l'histoire de l'humanité -l'élimination du pluralisme ontique, inhérent à l'ancienne conception du monde, et la suppression du dualisme historique entre elle et l'Europe- offre au monde une possibilité de se sauver ; par le caractère ambigu de son être (elle est l'Europe et à la fois elle ne l'est pas), elle fournit au vieux continent l'occasion unique d'authentifier son universalité qui -en tant qu'elle reste fermée- n'est qu'une "pure potentialité". C'est seulement quand l'Europe subit "sa propre désintégration ontologique", qu'elle se réalise pleinement, en élargissant le "concept de l'histoire universelle à toute l'humanité", en créant "la condition de possibilité d'une future concorde humaine"²⁹.

4. Conclusion : Destruction des mythes

Conçu originellement comme un épilogue de *La invención de América, le livre Mexique - le trauma de son histoire* (1977) a produit l'effet d'un "pavé dans la mare" au sein de l'intelligentsia mexicaine à qui il a révélé un O'Gorman hostile aux idées communément reçues, situé résolument à l'opposé du progressisme de bon aloi et autres "-ismes" dont le mot d'ordre commence généralement par le préfixe "anti-"³⁰.

Il s'agit d'une étude analytique, sans complaisance, de ce que l'auteur appelle "La grande dichotomie américaine", de ses implications et conséquences non seulement pour la vie de son pays, mais aussi pour le futur de toute l'Amérique latine.

Les deux formes civilisatrices que l'Europe du XVI^e siècle tente d'implanter en Amérique sont de conception profondément différente : d'un côté il y a l'"orientation rationaliste et scientifique du programme anglais" et de l'autre "le programme traditionaliste ibérique" ; le premier évolutif, le deuxième -possesseur de la vérité dictant ses préceptes immuables tant pour la vie individuelle et sociale que pour la

conduite face au nouvel environnement- l'oeuvre de la création divine. Toutes les deux sont basées sur le principe d'imitation ; cependant, celui-ci s'impose dans l'une de façon originale comme une "Europe nouvelle" et dans l'autre de façon répétitive comme une "nouvelle Europe" ; les deux modèles concurrents peuvent être caractérisés encore plus brièvement : l'utopie contre l'entéléchie.

Etant donné ces circonstances, l'indépendance politique pour l'homme colonial du monde hispanique dont l'être reste prisonnier d'une vision fermée et non autonome, ne peut dépasser le stade d' "un pur accident" qui accentue encore son déséquilibre ontique en l'exposant, mentalement désarmé, au défi des temps modernes. Le créole réagit tout d'abord en adoptant l'attitude d'une défense agressive, connue sous le nom de "tropicalisme de l'âme ibéro-américaine" : il s'affirme en s'affublant d'une supériorité artificielle, manifestée avant tout à l'égard de l'être anglo-américain. "Tel est -selon O'Gorman- l'héritage ontologique" de la Colonie et "le point de départ" de l'étude en question⁹¹.

Sa trame historique consiste dans la description de la génération et du déroulement d'un conflit entre la "tendance libérale", expression de ceux qui pensent construire le futur du Mexique essentiellement par la voie d'imitation du modèle nord-américain, et entre la "tendance conservatrice", réunissant ceux dont le principal souci est la défense des valeurs traditionnelles. La "fausse disjonctive" à travers laquelle se pose "le problème d'identité de la nouvelle nation" se définit donc par deux pôles d'attraction : les Etats Unis et l'héritage du passé colonial. La fausseté de ce dilemme qui n'en est pas un se dégage de l'analyse comparée du contenu des thèses, à première vue formellement irréconciliables : Le projet de celle qui se réclame du providentialisme peut se résumer comme le déploiement d'un effort pour "constituer une nouvelle nation en maintenant à l' état pur le mode d'être d'un étant supposé représenter une actualisation de la vérité immanente au cours du devenir historique" ; mais, en même temps, on revendique

“la possibilité pour la nouvelle nation d’atteindre la prospérité sociale et matérielle d’un étant dont le mode d’être se considère comme contraire à la vérité précédente”. La “contradiction interne” de la thèse qui soutient “une vision progressiste de l’histoire” apparaît non moins grave : son projet veut supplanter le mode d’être hérité de la Colonie par celui obtenu en imitant le voisin du nord. “Elle prétend donc au changement dans le mode d’être d’un étant historique pour celui d’un autre étant historique”, sans pourtant abandonner le postulat que “tous les étants historiques sont dotés d’un unique et même mode d’être”. De plus, il faut dénoncer “l’incongruité” des deux positions : les conservateurs pensent pouvoir transférer chez eux les moyens par lesquels les Etats Unis ont atteint leur prospérité, tout en évitant d’être conta-minés par l’inauthenticité de leur vie (comme si la prospérité pouvait ne pas dériver d’un mode d’être), tandis que les libéraux, afin d’expliquer le progrès et le retard, sont obligés de “supposer que la différence que manifestent les étants historiques n’est pas l’expression de modes d’être essentiel (“système de croyances, idées et valeurs”) dans des différentes étapes de son évolution”. La conclusion de l’auteur équivaut à un constat de l’absurde parce que chacune de deux tendances aboutit à désirer implicitement ce qu’elle rejette explicitement: “... la thèse conservatrice finit par reconnaître a posteriori l’a priori de la thèse libérale, à savoir : la nécessité d’atteindre la prospérité des *Etats unis*” ; “... la thèse libérale finit par reconnaître a posteriori l’a priori de la thèse *conservatrice*, à savoir : la nécessité de maintenir de mode d’être colonial”³².

Ce débat, faussé dès le départ par un effort paradoxal (bénéficier de la modernité sans elle-même) et dont l’enjeu était l’identité de la nouvelle nation, se révèle être ainsi “une disjonctive entre deux impossibilités”, “une croisée de chemins d’incompatibilité entre le passé et le futur” sur laquelle est placée la destinée du Mexique. Il est clair que l’issue ne peut être qu’une échappatoire ; les protagonistes de l’histoire ou ceux qui croient l’être, se réfugient dans leur orgueil qui leur permet d’effectuer le transfert de la responsabilité de leur

échec (libéral) sur les Etats Unis ; le "mythe d'une supériorité historique essentielle", c'est-à-dire spirituelle, mythe d' "auto-glorification" et compensateur, commence à se préciser en tant que "manichéisme transcendantal" qui -selon O'Gorman "continue à dominer la majeure partie de la pensée historique et politique" des peuples ibéro-américains. En réalité, il ne s'agit de rien d'autre que d' "une évasion ... de sa propre histoire". "N'est-ce pas là, ..., le secret de cette impuissance qui, tel un mauvais sort (hado), a fait de notre histoire une aventure tragique de frustration à la recherche de la prospérité et du bien-être sociaux?" -demande l'auteur³³.

La formulation la plus achevée de ce mythe qui a eu pour effet immédiat une "modernisation" de la thèse libérale -"s'approprier le pragmatisme nord-américain pour le mettre au service de l'esprit idéaliste de l'Amérique ibérique"- mais nullement sa différenciation fondamentale de celle des conservateurs, se trouve chez José Vasconcelos et surtout chez José Enrique Rodó dont *Ariel* (1900) est devenu l' "évangile d'espérance", point de référence quasi obligatoire -explicite ou implicite- de tous les intellectuels latino-américains qui se penchent sur la destinée de leur continent³⁴.

Démonter les rouages d'un mythe ne signifie qu'un premier pas vers une démythification totale de l'histoire - histoire inauthentique, dévoilé en tant que fuite perpétuelle devant la vraie responsabilité, avec d'inévitables conséquences socio-culturelles et politiques. Cette tâche sisyphéenne, E. O'Gorman continue de la poursuivre - dans le passé récent en réévaluant (de façon plutôt positive - "libération de la fausse disjonctive du conflit aporétique conservateur-libéral" par son auto-liquidation) le rôle du régime de Porfirio Díaz et, du même coup, celui, généralement considéré comme intouchable, de la Révolution mexicaine. Celle-ci -envisagée toujours dans la même perspective idéologique (au sens primitif du terme)-, partant d'une équivoque (l'incompréhension du "porfirisme"), représente "une espèce de régression historique annulant une longue et douloureuse expérience qui avait ouvert, enfin, la possibilité de mettre en

crise l'essentialisme ontologique responsable du piège qui s'est refermé sur le devenir historique du peuple du Mexique depuis que celui-ci, après avoir acquis son indépendance, a affronté la réalité du monde moderne"³⁵.

Il existe un autre mythe dans le passé plus ancien du Mexique qui, s'il a suscité et suscite beaucoup de littérature plus ou moins savante à son sujet, n'a pas été encore déconstruit avec toute la rigueur historiologique et paraissait, en tant que porteur et constitutif de l'être national, hors de son atteinte. Il y a quelques années, Octavio Paz, un des grands Mexicains des plus lucides, a écrit à son propos : "La création la plus complexe et singulière de la Nouvelle Espagne ne fut pas individuelle mais collective et n'appartient pas à l'ordre artistique mais religieux : le culte de la Vierge de Guadalupe. Si la fécondité d'une société se mesure par la richesse de ses images mythiques, la Nouvelle Espagne fut bien féconde..."³⁶.

C'est à l'analyse de ce mythe qu'E. O'Gorman a consacré son dernier livre avec un titre évocateur : *Détermination des ombres* (1986). Il y démontre, textes de l'époque à l'appui, que la naissance du "guadalupisme indigène" n'avait rien de spontané, qu'il s'agissait au contraire d'une "invention" dont "la raison d'être", occultée jusqu'ici, avait peu de choses en commun avec les interprétations du message perçu. Si comme "inventeur" effectif on peut désigner Antonio Valeriano qui dans un écrit connu sous le nom *Nicam mopohua* arrive à "sacraliser" et "indigéniser" l'image de la Vierge apparue dans l'ermitage de Tepeyac en 1555-1556 et à fomenter ainsi une croyance correspondant à "une nécessité vitale", l'instigateur probable et véritable légalisateur du miracle n'a été autre que l'archevêque du Mexique Alonso de Montúfar. En effet, il se hâte de l'accueillir, de l'établir en culte formel parce que très vite il se rend compte de son énorme utilité (confusion volontaire entre la Vierge et Tonantzin en tant que moyen de popularisation) pour son dessein "d'une politique d'affirmation du traditionalisme catholique espagnol dans la Nouvelle Espagne", Ainsi, O'Gorman peut conclure que "l'antiréformisme

et l'idiosyncrasie conservatrice" représentées par Alonso de Montúfar constituent "la condition de possibilité du guadalupisme mexicain et que dans l'image de Tepeyec nous pouvons discerner la plus pure et la plus spectaculaire fleur néo-hispanique de la contreréforme". Et telles sont finalement les racines "du créolisme néo-hispanique nourri par la certitude d'être le bénéficiaire exclusif d'une prodigieuse faveur céleste sans comparaison avec celles concédées aux autres nations"³⁷.

Arrivé à la fin du parcours dans l'essentiel de l'oeuvre d'E. O'Gorman, on est presque forcé de se poser la question de savoir jusqu'où peut aller cette destruction des mythes-croyances, mythes-idéologies? N'entame-t-elle pas le fondement même de l'existence humaine collective -mais aussi individuelle- en la privant de ses certitudes considérées parfois comme vitales?

Car l'auteur de *La invención de América* va toujours plus loin. Dans une récente intervention, il n'a pas hésité à s'attaquer au concept-clé qui se répand actuellement de plus en plus dans le monde (et que O'Gorman a utilisé lui-même), celui de "l'identité nationale". Or, s'interroger sur elle ne veut dire qu'entreprendre "la recherche d'une essence" introuvable parce qu'imaginaire. Croire que l'on puisse être "pour de vrai" autre chose que ce que l'on est n'est qu'une auto-tromperie, étant donné que "ce que, pour de vrai, l'on est, on l'est pour de vrai". Une telle recherche -et *Ariel* de Rodó en reste un exemple par excellence- "mène à l'invention d'une mythologie reconfortante et séductrice qui empêche de voir la réalité" ; il n'y a qu'une seule identité pour Amérique latine: celle qui "se forme et continue à se former dans le devenir de son histoire"³⁸. Et ce devenir démythifié et compris comme "un processus dynamique temporel comportant le changement essentiel (entitativement mutante)", reconnu comme "puissance créatrice", permet seul de réintégrer l'homme "dans le vaste cadre de tout ce qui est la vie"³⁹. L'unique dépassement de l'histoire est à ce prix : reconnaître qu'elle ne peut être dépassée sauf par le futur construit sur sa dé-construction.

De cette façon, la philosophie de l'histoire d'E. O'Gorman pourrait figurer comme des prolégomènes à la démythification du mythe de l'Être, porteur de mythes, ou à la théorie du devenir de la raison historique⁴⁰.

NOTES

(*) - Texte d'une communication présentée lors du colloque (organisé par le Centre de recherche sur les Relations Espagne-Amérique Latine après l'Indépendance - ALMOREAL) sur le thème "L' évolution de l'idée de la Découverte de l'Amérique en Espagne et en Amérique Latine" à l'Université d'Orléans, le 19-XI-1988.

(1) - Gaceta UNAM, México, quinta época, vol. I, n° 76, 25-X-1982, p. 12.

(2) - Cf. E. O'GORMAN, *La Historiografía*, in México : Cincuenta años de Revolución, IV, La Cultura, México, 1962, F. C. E., p. 201, et aussi Antonio MITRE, *Bases ontológicas da historia científica: Encontros e desencontros entre História e Filosofia*, in Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, vol. XXXVI, n° 147/1987, p. 221-243.

(3) - Cf. Z. KOURIM, *Un chapitre de l'histoire de la philosophie au Mexique : La tentative de la philosophie de l'être américain*, in Cahiers du monde hispanique et Luso-brésilien, Toulouse, 1969, n° 12, p. 145-170 ; la partie réservée à E. O'Gorman est reprise ici révisée et sous une optique différente. Cf. aussi José GAOS, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980 ; l'auteur qui considère L. Zea comme "la réussite majeure de" sa "vie en tant que professeur", le compare à "un jeune Socrate d'Athènes américaines" (ibid., p. 167, 157). Des travaux relativement récents sur ce sujet on peut citer par ex. : Francisco MIRÓ QUESADA, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, F. C. E., 1974, p. 208-238, et *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, F. C. E., 1981, p. 136-183 ; Tzvi MEDIN, *Leopoldo Zea : Ideología, historia y filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983 ; Francisco LIZCANO, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1986.

(4) - E. O'GORMAN, *Fundamentos de la Historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942, p. 134. - Cf. L. ZEA, *En torno a una filosofía americana*, in *Jornadas - 52*, México, El Colegio de México, 1945, p. 7-78 ; reproduction du texte des trois conférences prononcées à l'Université de Michoacán en 1942.

(5) - Si le postulat ontique de L. Zea -"la vie humaine est histoire" (Ensayos sobre Filosofía en la Historia, México, Ed. Stylo, 1948, p. 108) - ne diffère guère de celui d'E. O'Gorman -"l'innovation que représente l'historicisme contemporain consiste dans le fait que nous nous sommes rendu compte de l'historicité humaine, autrement dit de l'absolu qui est pour nous la vie elle-même" (Crisis y porvenir de la ciencia

histórica, México, Imprenta Universitaria, 1947, p. 113)-, l'attitude à son égard change sensiblement ; L. Zea continue : "l'homme, pour vivre, a besoin de ses semblables, il se tourne vers leur vie, vers leurs expériences. La vie, l'expérience des hommes sera remémorée par les autres pour qu'ils puissent s'en servir (soul. Z. K.) ; et c'est cette remémoration des autres qui forme l'histoire. L'homme se tourne vers l'histoire à la recherche des *moyens* (soul. Z. K.) afin d'affronter plus efficacement sa circonstance. ... L'homme cherche dans l'histoire les moyens les plus adéquats, les meilleures solutions. Il les trouvera là où les cir-constances seront le plus proches; de ce fait découlent les parallélismes historiques, la *sympathie* (soul. Z. K.) pour certaines époques" (ibid.). C'est donc le présent qui détermine l'utilisation de l'histoire en tant que "dépôt d'expérience humaine", conception résolument rejetée par O'Gorman (op. cit., p. 192 ; cf. p. 27-29). "Prendre conscience de l'histoire" -selon Zea- "est faire du passé ceci : le passé. ... quelque chose qui du fait qu'il a été vécu, n'a pas à être revécu : expérience" (*La historia de las ideas en Hispanoamérica*, in *Filosofía y Letras*, México, 1950, n° 38, p. 368). La remarque critique suivante d'Abelardo VILLE-GAS -proche de Zea- n'a donc rien d'étonnant; "L'erreur d'O'Gorman..., est d'affirmer la temporalité et l'historicité absolues et de soutenir à la fois la présence du passé dans le présent, sans se rendre compte que les deux termes s'excluent mutuellement" (*La filosofía de lo mexicano*, México, F. C. E., 1960, p. 193).

(6) - Dans un article sur La "Philosophie de l'Histoire" de Hegel et l'historiologie, de 1928, et où une note finale renvoie à *Sein und Zeit* de Heidegger, José ORTEGA Y GASSET trace quelques lignes de force pour sa conception de l'historiologie (terme forgé par lui et repris par O'Gorman) qui doit s'occuper de l'étude de la "structure radicale, catégorique, a priori" de la réalité historique. Elle doit constituer une ontologie de cette réalité. C'est seulement ainsi que l'histoire peut être transformée "en science, ce qui veut dire en reconstruction du réel moyennement une construction a priori de ce qui se trouve dans cette réalité -dans ce cas la vie historique- invariant". Selon l'historiologie, "tout être possède sa forme originale avant que la pensée le pense" et il faut le saisir, si nous voulons en avoir une image la moins déformée, par "une analyse immédiate de la *res gesta*, de la réalité historique" (*Obras Completas*, Madrid, Revistas de Occidente, 1962, t. IV, p. 536-539). L'auteur se penche de nouveau, quelques années après, sur le même thème avec encore plus d'insistance : "L'homme est ce qui lui est arrivé, ce qu'il a fait. ... l'hier ne peut s'éclairer sans avant-hier et ainsi de suite. L'histoire est un système - le système des expériences humaines qui forment une chaîne inexorable et unique. C'est pourquoi rien ne peut être vraiment clair dans l'histoire, avant qu'elle ne soit claire toute entière. ... Et ce systématisme *rerum gestarum* revient à oeuvrer en puissance (reobra y se potencia) comme *cognitio rerum gestarum*. N'importe quel terme historique, pour être précis, a besoin d'être fixé en fonction de toute l'histoire ... L'histoire est science systématique de la réalité radicale qui est ma vie" (ibid., 1961, t. VI, p. 41-44). - On verra dans quelle mesure ces thèses sont

directrices pour la conception d'O'Gorman ; par avance il est loisible d'affirmer qu'il n'hésite pas à s'en réclamer actuellement (cf. *Entrevista con el doctor Edmundo O'Gorman*, in Gaceta UNAM, n° déjà cité). - Quant à L. Zea, cf. par ex. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F. C. E., 1983, part. la "Presentación" de L. Zea; p.11-15, et p. 161-168 ; Raúl FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación en América Latina*, in *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona, PPU, 1987, p. 123-150 ; H. CERUTI GULDBERG, *Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana : Leopoldo Zea*, in *Prometeo*, Guadalajara, 1986 , n° 7, p. 45-60 ; et de sa propre oeuvre *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, J. Mortiz, 1974, part. p. 32-47, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976 et *Filosofía de la Historia americana*, México, F. C. E., 1978. Cf. aussi son article *Poiski latinoamerikanskoi souchtchnosti*, in *Voprosy Filosofii*, Moscou, 1982, n° 6, p. 55-64 et son avant-propos à la traduction de *Filosofía de la Hsitoria americana*, Moscou, Progress, 1984, p. 5-7.

(7) - *Fundamentos de la historia de América*, éd. cit., p. VII-XV.

(8) - *Ibid.*, p. 66-71. - O'Gorman souligne l'importance de la personnalité et des acquis théoriques de Las Casas en comparaison avec les résultats de l'humanisme de la Renaissance en opposant la pensée engagée de celui-ci à la pensée de "tour d'ivoire" d'Erasme et de ses épigones. - S'il reste vrai que les érasmien espagnols, sans tenir compte de quelques exceptions, restèrent en dehors du grand débat sur la nature de l'indigène américain, sur les questions fondamentales de la Conquête, il ne faut pourtant pas oublier que l'adversaire de Las Casas, Juan Ginez de Sepúlveda (*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*) fut, au moins au début, sinon l'ennemi déclaré d'Erasme, certainement le défenseur de ses ennemis (cf. Marcel BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 456-460 et 674). il est hors de doute que la polémique entre Las Casas et Sepúlveda représente un de ces accrochages historiques dans lesquels l'esprit humain détruit les vieux obstacles et repousse sa limite en insufflant un nouveau contenu au concept de l'humain. La "conclusion capitale" de cette polémique est la suivante : "le sens intime et ultime" de l'incorporation de l'indien américain à la civilisation occidentale est celui de la réalisation de l'homme. (E. O'GORMAN, *Sobre la naturaleza bestial del indio americano*, in *Filosofía y Letras*, 2/1949, p. 314). - Comme démonstration du "pré-cartésianisme" de Las Casas, O'Gorman cite le paragraphe suivant de son ouvrage *De unico vocationis modo* (1536-7) : "La Providence divine établit pour tout le monde et pour tous les temps, une seule, même et unique façon d'enseigner aux hommes la vraie religion". Cette unique façon est "la persuasion de l'entendement (*intellectus*) par la voie des raisonnements (*rationibus*), l'invitation et un suave mouvement (*allicio*) de la volonté" (*Fundamentos*, p. 32). Las Casas s'oppose à une christianisation forcée de la population indienne car le concours de la volonté est nécessaire à la foi et la volonté ne peut pas être contrainte à y collaborer. Le second

trait de modernisme de Las Casas, O'Gorman le distingue dans la tentative du dominicain pour vérifier sa thèse à travers l' "expérience de Vera Paz", procédé essentiellement compatible avec celui d'un "physicien qui, armé d'une hypothèse, interroge la nature" (ibid., p. 79). La souveraineté de la volonté de l'homme, son infinité par rapport au caractère fini de l'entendement, sont chez Las Casas exprimées plus de cent ans avant les Méditations de Descartes. En effet, une comparaison des deux textes est possible : "... me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et esemble de ma volonté ... Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue ..." (DESCARTES, Méditations métaphysiques, Paris, P. U. F., 1961, p. 86-7). Mais cette comparaison devrait être approfondie et, à ce moment, on apercevrait sans doute en quoi consiste l'avance de l'homme cartésien : que le pas qu'il a franchi est qualitatif, car le *cogito* comporte une charge ontologiquement constitutive.

(9) - Fundamentos, p. 90. - "Devant le doute d'Amérique, ce que l'Européen de l'époque essaie de faire c'est de penser l'Amérique. Je la pense (la range dans le système d'idées et le répertoire de convictions en vigueur), donc elle existe (identité de la nature)" (ibid.).

(10) - Ibid., p. 131. - Les recherches de L. Zea concernant le même problème de surgissement d'un nouveau continent prennent une autre tournure : l'Amérique se présente, dans l'ordre d'idées, comme une nécessité, un dérivatif pour solutionner la crise, "une terre de promesses ... dans laquelle l'homme européen peut placer ses idéaux, étant donné qu'il n'arrive plus à les placer en haut". De ce fait l'Amérique devient "l'Utopie de l'Europe. Un monde idéal d'après lequel devait se refaire le vieux monde d'Occident. D'un seul mot : Amérique fut la création de l'Europe", autrement dit, son projet (Ensayos sobre filosofía en la historia, p. 169-170).

(10 bis) - Cf. à ce propos le livre -considéré déjà comme classique-d'Antonello GERBI, La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica : 1750-1900, Mi-lan-Naples, Riccardo Ricciardi, nouvelle éd. de S. Gerbi, 1983.

(11) - La différence apparaît évidente lorsque l'on compare, par exemple, la notion d'erreur dans les sciences naturelles et dans l'histoire. Tandis que pour les premières elle est une chose "susceptible de correction", la deuxième considère l'erreur comme ce qui, "accepté en tant que cela est, doit se comprendre en référence à nous-mêmes, c'est-à-dire significativement" (Crisis y porvenir de la ciencia histórica, éd. cit., p. 10).

(12) - Ibid., p. 47, 53, 71-79.

(13) - Ibid., p. 154, 168 - E. O'Gorman ne fait ici que reprendre et approfondir la critique de Ranke par J. Ortega y Gasset selon lequel, l'enseignement de celui-ci

aurait pour conséquence de transformer l'histoire en "un empirisme pur et absolu. Le passé humain serait une discontinuité radicale des faits isolés, sans structure, loi ni forme." Ce qui amènerait l'abandon de la mission de l'histoire qui "est de reconstruire les conditions objectives dans lesquelles les individus, les sujets humains ont été submergés" et l'oubli de la "question radicale" qu'elle doit se poser : "non comment les êtres humains ont changé, mais comment la structure objective de la vie a changé" (Obras Completas, 1961, t. V, p. 18, 27). Question qui est aussi celle de notre auteur. - O'Gorman ne ménage pas non plus la doctrine marxiste - "le fondement scientifico-historique du marxisme est de pure provenance traditionnelle"- à qui il réserve une diatribe assez violente ; il voit l'explication de son succès dans son interprétation "méta-historique et purement émotive, à savoir : le ton prophétique de sa propagande (clarinada) et le contenu messianique de son message" (Crisis y porvenir, 96-98), fait qui devient encore plus apparent dans le nazisme.

(14) - Ibid., p. 113, 268, 205.

(15) - Martin HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 332 ; cf. aussi p. 394.

(16) - Crisis y porvenir, p. 269, 260, 276. - Dans son élan critique et à la fois affirmatif, O'Gorman n'évite pas certains excès de caractère plutôt pamphlétaire. En voici deux exemplaires : "Il n'est pas loin le jour où une vérité historiographique bien prouvée provoquera la même hilarité que provoque aujourd'hui un horoscope bien esquissé... La vérité historique est aussi bien accessible à l'historien isolé dans un petit village rural, qu'au professeur d'une grande université dotée d'archives, de catalogues et de bibliothèques" (ibid., p. 90, 275).

(17) - Ibid., p. 294.

(18) - Cf. Alphonse de WAELHENS, La philosophie de Martin Heidegger, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, p. 134-147.

(19) - Crisis y porvenir, p. 320-323. - Heidegger mentionne aussi cette bi-polarité, sans toutefois s'attarder à son sujet. - Dans la *Lettre ouverte à Edmundo O'Gorman*, publiée après la parution de Crisis y porvenir de la ciencia histórica, José Gaos souligne l'importance et la non-passivité de la rencontre de l'auteur mexicain avec l'enseignement heideggérien (mais, curieusement, ne souffle pas un seul mot sur l'impact, à mon avis prépondérant malgré toutes les apparences, de l'ortégisme chez E. O'Gorman) ; cf. Op. cit., p. 159-163.

(20) - Crisis y porvenir, p. 328. - A côté de l' "héroïsme" de la raison, nécessaire pour affronter l' "être pour la fin", O'Gorman reconnaît l'authenticité d'un autre défi à l'absurde, d'une "aventure irrationnelle et échevelée", telle qu'elle nous est donné dans "la leçon permanente et inéluctable du Quichotte". Le caractère espagnol nous fournit, d'ailleurs, l'exemple d'un "immanentisme vécu", illustré par les corridas et les fêtes religieuses : "Jouer pour mourir ...Le matador des taureaux symbolise

l'homme en présence de sa fin. ... Se mettre au seuil de la mort, courir derrière elle, telle est l'essence, tel est le secret de la fascination mystérieuse qu'exercent les corridas de taureaux, symbole à l'espagnole de ce qui doit être, dans l'ordre de l'immanence, l'authenticité de la vie ... En s'adonnant avec toute la popularité et sans réserves au culte des religions de signe inverse, celle de Dieu et celle des matadores, l'Espagne montre ainsi le secret le plus intime de son existence, comme une tentation quichottesque de réaliser la synthèse des deux abîmes de la possibilité humaine : l' "être pour la vie" et l' "être pour la mort", et tout cela dans le même dimanche" (ibid., p. 323, 345-346).

(21) - la idea del descubrimiento de América, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1951, p. 12, 14.

(22) - Ibid., p. 21. - Du point de vue formel, l'affirmation d'O'Gorman appelle quelques réserves : Bien que l'adjectif "fortuit" appartienne grammaticalement au substantif "découverte", son contenu prédicatif se porte plutôt sur la notion d' "Amérique". La découverte d'un autre objet au lieu de celui présumé (une voie et une partie inconnue des Indes dans le cas de Colomb) ne nie pas logiquement l'intentionnalité primitive ; elle ne fait que la déplacer vers une nouvelle position, n'existant pas jusqu'alors.

(23) - Ibid., 24, 21, 364. - Une polémique au sujet des affirmations contenues dans ce livre s'est engagée entre l'auteur et Marcel Bataillon (cf. Bulletin Hispanique, Bordeaux, 1953, t. LV, n° 1) ; son texte, suivi de quelques lettres des deux interlocuteurs, fut publié sous le titre *Dos concepciones de la tarea histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1955. Les objections de M. Bataillon sont surtout d'ordre historique : il voit dans l'interprétation o'gormanienne une actualisation insuffisamment fondée sur les sources de l'époque en question ; selon lui, "*le devenir de l'idée de la découverte à travers du XVIe siècle*" doit être expliqué en tenant compte du "*devenir de la découverte après Colomb, et même après Magellanes*" en non comme une apparition et reconnaissance de cette idée même (cf. particulièrement p. 55 et 97). La réplique d'O'Gorman est celle d'un philosophe à un historien : la critique de Bataillon n'atteint pas son but, en adoptant une autre perspective, elle "sort de la question" (p. 61) ; car ce qui est recherché dans son livre, ce n'est pas la réalité historique comme telle, mais plutôt son idéation, à travers l'événementiel ; il vise à cerner et expliquer les conditions génériques et ontiques d'un phénomène donné. D'ailleurs il décrit sa démarche lui-même : "... en réalité, j'ai posé la question de l'histoire de l'idée de la découverte précisément avec l'intention de mettre entre parenthèses et, en définitive, en crise de fondements, l'essentialisme de cette façon traditionnelle de concevoir la réalité historique qui est ainsi en cause (p. 76). Donc l'erreur de Bataillon a été d'omettre "la distinction entre l'"histoire de la découverte" et l' "histoire de l'idée de la découverte" (p. 80). C'est seulement cette dernière qui permet d'entrevoir et d'aborder le problème crucial que l'historiographie

ignorait, à savoir, "comment il arriva que l'entreprise colombienne fut conceptualisée comme étant "la découverte de l'Amérique"?", c'est-à-dire la recherche du "motif ultime de la conceptualisation même" (p. 111-113). - Les conditions générales du maintien de la thèse essentialiste malgré tous les échecs, O'Gorman les déduit de l'emprise qu'exerçait sur la pensée occidentale pendant plusieurs siècles "la notion classique substantialiste qui voit dans l'être des choses une essence immanente à elles". De même, l'insensibilité pour le non-sens de la fortuité de la découverte, découle à son tour de la supposition "que montrer l'existence d'une chose équivaut à son être", de ce transfert illicite. "Ainsi, quand on dit que Colomb a découvert par hasard l'Amérique lorsqu'il a rencontré cette île (Cuba), ce qui se dit réellement c'est que, au moment de cette rencontre fortuite, l'Amérique a révélé son être comme une qualité cachée ou comme essence qu'elle possédait déjà en ce temps" (*América*, in *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1985, p. 74-75 (note). (24) - La idea del descubrimiento, p. 44 (note), 367.

(25) - la invención de América, México, F.C.E., 1958, p. 12, 15. (Il existe une traduction anglaise : *The Invention of America*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1961 ; réédit. à West Port, Connecticut, Greenwood Press, 1972, et une nouvelle édition espagnole, augmentée et corrigée, dont il n'a pas été possible de tenir compte ici : México, FCE, 1977 ; réimpressions : 1984, 1986. Dans le "Prologue", l'auteur nous avertit que, si pour l'essentiel son livre reste le même, il peut aussi être considéré -à cause des modifications introduites- comme autre. D'où le changement du sous-titre : "Investigation sur la structure historique du Nouveau Monde et sur le sens de son devenir" au lieu de "L'universalisme de la culture d'Occident").

(26) - Cf. *ibid.*, p. 66. - O'Gorman décrit en détail la formation et le façonnement de ces deux hypothèses en relation avec les connaissances géographiques d'autrefois. Le "grand dilemme" -où placer les nouvelles terres?- avait dû être solutionné par le troisième voyage de Vespucci (1501-1502) et la quatrième expédition de Colomb (1502=1504) dont le résultat fut inattendu : "Colomb partit pour prouver qu'il existait un continent inconnu au Sud et rentra avec l'idée que tout était Asie. Vespucci partit pour démontrer que tout était Asie, et retourna avec l'idée qu'il y avait un continent méconnu au Sud" (*ibid.*). Les deux marins avaient dû adapter leurs thèses à l'"expérience", à cette différence près que dans le cas de Colomb il s'agissait d'un retour à sa conviction primitive, ne retouchée que superficiellement, tandis que Vespucci avait transformé son "hypothèse de travail" en conception géographique ouverte du monde. - Moins à titre d'une curiosité, que -surtout- comme exemple d'une intuition d'un grand penseur, on peut citer ici les paroles que Miguel de Unamuno fait dire à un de ses personnages fictifs : "... Christophe Colomb n'a pas découvert l'Amérique mais ce fut Amérique qui a découvert Christophe Colomb et l'a inventé. L'Amérique a été découverte par Amerigo Vespucci et pour cette raison elle se nomme Amérique. ... La découvrir c'est de la décrire, et rien d'autre" (*Obras Completas*, Vergara-Afr. Aguado, Barcelona-Madrid, 1961, t. IX, p. 299).

(27) - América, p. 79.

(28) - La invención de América, p. 91-92.

(29) - Ibid., p. 97-99. - La façon presque prophétique et style qui frôle parfois l'exaltation que l'on trouve dans les pages finales de La invención de América (livre qui, à l'intérieur de l'oeuvre de l'auteur conserve sa préférence - cf. *Entrevista*), assez peu coutumiers chez O'Gorman, combiné avec une lecture sans doute un peu hâtive, sont probablement des causes des certains écarts dans l'interprétation du sens de sa doctrine. Cf. par ex. I. ZEA, *Latinoamérica y el mundo*, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1960, p. 148 et suiv. ou/et Abelardo VILLEGAS, *El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman*, in *Conciencia y autenticidad históricas*, México, Imprenta Universitaria, 1960, p. 73-85. Le premier la semble subsumer complètement au courant philosophique qui est le sien, tandis que le second souligne sa charge anti-impérialiste et note même une possible compatibilité avec un marxisme non-orthodoxe. Que les apparences -analogie et parfois presque identité thématique et conceptuelle- sont trompeuses, les ouvrages ultérieurs d'O'Gorman vont le démontrer. (Cf. aussi la note 114, p. 131, de La invención de América à propos du livre de L. Zea, *América en la historia*.)

(30) - Cf. Enrique KRAUZE, *México, el trauma de su historia de Edmundo O'Gorman*, in *Vuelta*, México, 1978, n° 16, p. 37-39.

(31) - México. *El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 5-15.

(32) - Ibid., p. 24-25, 29-32.

(33) - Ibid., p. 34, 55.

(34) - Cf. *ibid.*, p. 77-8, 64. - Symbolisé par le deux personnages de La Tempête de Shakespeare, Ariel et Caliban, l'affrontement des deux Amériques est inégal mais son résultat ne laisse pas de doutes. Car "Ariel est la raison et le sentiment supérieur,... instinct sublime de perfectibilité... Ariel triomphant signifie idéalité et ordre dans la vie, une noble inspiration dans la pensée, désintéret dans la morale, un bon goût en art, héroïsme dans l'action, délicatesse dans les coutumes...", tandis que Caliban - les Etats Unis "peuvent être considérés comme l'incarnation du verbe utilitaire ..." ; leur "...civilisation produit dans son ensemble une singulière impression d'insuffisance et de vide ... Orphelin des traditions bien profondes qui pourraient l'orienter, ce peuple n'a pas su substituer à l'idéalité inspiratrice du passé une haute conception désintéressée de l'avenir. Il vit pour la réalité immédiate, du présent, et c'est pourquoi il subordine toute son activité à l'égoïsme du bien-être personnel et collectif". Cependant, cet "utilitarisme, vide de tout contenu idéal", n'est pas à écarter complètement puisque "l'histoire montre, en définitive, une induction réciproque entre les progrès de l'activité utilitaire et idéale... Finalement, l'oeuvre du positivisme nord-américain servira à la cause d'Ariel. Ce que ce peuple de cyclopes a conquis, avec son sens de l'utile et son admirable aptitude de l'invention mécanique, directement pour le bien-être matériel, d'autres peuples ou lui-même le convertiront dans le futur dans des éléments efficaces de sélection". Si

Rodó laisse ici apparemment la porte du futur entre-ouverte pour les Etats-Unis, il ajoute un peu plus loin : "L'avenir dans la vie des sociétés humaines c'est la pensée idéalisatrice par excellence" (*Ariel* - fragment, México, UNAM, 1978, p. 29, 5, 13, 19, 22, 28). Cf. l'utilisation de ce texte par ex. chez L. ZEA, *Filosofía de la historia americana*, éd. cit., part p. 274-278. - Pour J. Vasconcelos cf. Z. KOURIM, *Deux émancipateurs de la philosophie au Mexique : Caso et Vasconcelos*, in *Penseurs hétérodoxes du Monde Hispanique*, Toulouse, Publications de l'Université Toulouse-Le Mirail, 1974, p. 329-350.

(35) - México, p. 90, 95. - Il est à noter qu'en 1962 la même révolution apparaissait à E. O'Gorman encore sous le signe positif. Cf. *La historiografía*, in op. cit., p. 201.

(36) - *El ogro filantrópico*, Barcelona, Seix Barral, 1979, p. 48.

(37) - *Destierro de sombras*, México, UNAM, 1986, p. 122, 140-141. - Il faudrait citer la suite du texte d'O. Paz (écrit à l'origine comme préface du livre de Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974 - livre que E. O'Gorman "oublie" de mentionner dans sa bibliographie) pour voir quelle fascination exerce ce mythe encore aujourd'hui.

(38) - *Latinoamérica : Así no*, in *Nexos*, México, 1988, n° 123, p. 13-14.

(39) - México, p. 113-114.

(40) - Cf. cette affirmation de l'auteur : "...entre Amérique et son histoire s'établit ... un lien constitutif comme celui qui existe entre un homme et sa biographie" (*América*, p. 86). Cf. aussi *La historiografía*, p. 202. Un thème ortéguien par excellence du logos historique comme bio-logos. - Il est à supposer qu'E O'Gorman souscrirait la critique du concept de l'Etre chez Heidegger par J. Ortéguien y Gasset (cf. *Obras Completas*, t. VIII, p. 275 et suiv.).

CRITIQUE ET DIFFERENCE CHEZ LES PHILOSOPHES IBERO-AMERICAINS

Alain GUY

(Université de Toulouse)

Un récent cantique, d'une paroisse chrétienne de France, nous exhorte à une fraternelle convivence universelle, dans la reconnaissance loyale de nos différences et lance l'appel suivant à nos contemporains:

“Accueillons-nous avec nos différences,
Pour échanger nos talents et nos dons,
Et partageons nos joies et nos souffrances
Comme un repas qui devient communion!”

Ce discernement, qui s'efforce de comprendre pacifiquement autrui dans l'esprit du pluralisme, se manifeste notamment en Ibéro-Amérique - cette aire culturelle trop souvent ignorée ou méconnue par la philosophie d'hier et d'aujourd'hui. Pour ma part, je relève avec sympathie chez les élites intellectuelles de ces pays d'Amérique Latine, en ces décennies, une remarquable prise de conscience de l'identité de leurs peuples, vis-à-vis de la prépondérance européenne et nord-américaine; j'y observe aussi une généreuse incitation à réaliser, au-delà même de la spécificité de chacun, la complémentarité et, peut-être même, - au terme d'un courageux mais long processus - la communion de ces civilisations si diverses... Comme l'enseignait Pascal, après Platon: “tout est un et tout est divers”.

La perception délicate de l'originalité des valeurs autochtones du Nouveau-Monde ibéro-américain surgit, quoique timidement, dès les premiers temps de la conquête espagnole et portugaise, dont les deux moteurs étaient l'avidité économique et apostolat religieux; elle se manifeste ainsi (presqu'exclusivement, hélas!) chez les meilleurs missionnaires, qui prêchèrent, contre les rapaces armateurs et colons, un minimum de respect envers les indigènes, au sein de cette vaste transculturation opérée par les deux couronnes péninsulaires. Tel fut, d'abord, le cas du dominicain Bartolomé de Las Casas (1485 - 1553), qui défendit, à l'encontre de Juan Ginés de Sepúlveda et de bien d'autres colonialistes fanatiques, les droits des Indiens (cf. son grand ouvrage ***La destrucción de las Indias por los Españoles***, 1543). Pareillement, son ami Francisco de Vitória (1480-1546) un autre dominicain, qui professait à l'Université de Salamanque, publia en 1537 sa célèbre *Relectio de Indis*, où sont énoncées avec rigueur les limites de la colonisation au Nouveau-Monde. Même note progressiste chez les Franciscains Zumárraga et Vasco de Quiroga (évêque de Michoacán et organisateur d'une société communiste indienne), chez Torribio de Mogroviejo, chez Francisco Cervantes de Salazar (disciple de l'humaniste érasmisant Juan Luis Vivès), chez le Péruvien Guacilago de la Vega el Inca (Inspiré par Léon l'Hébreu), chez l'Argentin Luis de Tejada (Admirateur de Pic de la Mirandole), chez l'augustin mexicain Alonso de la Vera Cruz(1504-1584), qui apprit la langue tarasque et, soutint constamment les Indiens, en s'opposant à leur conversion forcée; et chez d'autres encore.

A côté de ces val valeureux Miccentro pec, le jésuite érasmististe José de Acosta (1540-1600), missionnaire au Pérou et parlant couramment le quechua, rénovateur intrépide de l'éducation, apparaît plus spécialement attaché à dégager l'originalité des cultures indiennes. Son ***De procuranda Indorum salute*** (1588) et son ***Historia natural y moral de las Indias***(1590), souvent rééditée et traduite en français, anglais, italien, allemand et néerlandais, combattent le préjugé néfaste de l'infériorité constitutive des Indiens et démontrent que certains aspects

notoirement barbares de leurs mœurs (cannibalisme, polygamie) sont dus à leur défectueux mode d'existence et à une éducation déviée par rapport au droit naturel. Selon Acosta, la société sud-américaine possède légitimement ses volture propres, qui doivent être, en majeure partie, préservées; on doit refuser é l'esclavage des Indiens et proclamer leur e'galité à l'égard des Occidentaux (cf. les travaux, sur Acosta, de L. Lopátegui et de M. L. Rivara de Tuesta).

Dans la même perspective de dialogue et d'une ébauche de tolérance à cette époque, on pourrait citer Alonso de Sandoval, Hieronymo de Oré et Juan de Solouzano. Il faudrait encore parler des multiples choniqueurs et pré-ethnographes qui, dès ces temps lointains, bien qu'avec des méthodes rudimentaires, exploraient, sans trop d'idées préconçues, l'âme et les contumes des autochtones: par exemple, Polo de Ondegardo, Bernabé Cobo, Cabello de Balboa, Francisco López de Gómara, etc. Et comment onblies les jésuites, collectivistes du Paraguay, protecteurs des indiens aux XVIIè et XVIIIè siècles?

Avec la Philosophie des Lumières et malgré la censure inquisitoriale et royale, une certaine distanciation à l'égard de la théocratie imposée par les deux métropoles et Allugand et de l' absolue primauté des Européens peut être décelée. Au modèle hispano-portugais tendit à se substituer peu à peu un modèle franco-anglais, celui du libéralisme, déiste ou même agnostique perfois, dans l'ordre politique et économique. Surtout, les leaders de l'Indépendance latino-américaine au XIXè siècle, de Bolívar èt San Martín à Miranda, à O'Higgins (au Chili) à Rivadavia (en Argentine) ou à Francia (au Paraguay), tout en se montrant enclins à imiter les champions européens ou nord-américains de la liberté et de l'égalité firent ressortir en même temps le *quid proprium* de leurs patries sud-américaines, contre l'idéologie des puissances autoritaires et traditionalistes (celles de la Péninsule et celles des Pays Germaniques et des Slaves). L'émancipation amena au pouvoir la bourgeoisie créole et capitaliste, qui domina aussitôt les grandes masses indiennes ou métisses. Tout le

XIX è siècle et tout le XXème siècle en Amérique latine sont faits de la tension entre la minorité dominante (séduite par l'utilitarisme et par le positivisme) et le peuple dominé, qui attend en vain une révolution sociale (ou, du moins, de radicales réformes agraires). Les principaux penseurs se partagèrent alors entre ceux qui, à l'instar de Sustamiento (1811-1888), Alberdi (1810-1884), Bilbao et Mora, souhaitaient l'adoption du mode de penser et de vie nord-américain, pour son pragmatisme efficient, et ceux qui, comme A. Bello (1781-1865) au Venezuela, J. E. Rodó (1871-1917) en Uruguay ou José Martí (1835-1895) à Cuba, repoussaient ce mimétisme et conseillaient à leurs compatriotes de penser et d'agir "por cuenta propia" en étant eux-mêmes. L'appel de ces derniers à une pleine libération mentale devait finalement être entendu par les "Fundadores" de la philosophie ibéro-américaine, surtout à partir de 1910; qu'il s'agisse d'A. Korn, de A. Caso, de J. Vasconcelos, d'A. Rougès, de A. Deústua, de C. Alberini, de E. Molina, de R. de Farias Brito, de F. Romero, de C. Vaz Ferreira, de M. Reale ou de tant d'autres.

Cependant, chez tous ces maîtres, le prestige occidental demeurerait grand. En revanche, le promoteur le plus actif et profond de l'autonomie culturelle, en notre siècle, s'avère être le Mexicain Leopoldo Zea (né en 1912), professeur de philosophie à l'U.N.A.M., fondateur du groupe *Hiperión*, dans le droit fil d'Ortega y Gasset. Ratio - vitaliste résolu et historiciste, Zea estime que toute philosophie doit partir de la **circumstance** (locale et temporelle) de chaque milieu culturel et qu'elle saurait planer dans l'abstrait et dans une pseudo-éternité statique; selon lui, la réflexion philosophique est tributaire du devenir et de la vie quotidienne. Dans ses nombreux et copieux ouvrages (comme *En torno a una filosofía americana*, 1942, *La filosofía como compromiso* (1952). *Dos etapas del pensamiento en Hispano América*, *Apogeo y de-cadencia del positivismo en México*, *América como conciencia latinoamérica en la encrucijada de la historia*, *América en la Historia. Discurso desde la marginación y la barbarie* (1989), etc.), il analyse minutieusement l'idiosyncrasie des peuples de l'Amérique

méridionale ou centrale, qu'il voit grevée d'une tare: la dépendance (jadis envers la Péninsule ibérique et maintenant envers la ploutocratie internationale, essentiellement anglaise et nord-américaine, dont, sous couvert de libéralisme économique, l'impérialisme effréné s'exerce sans vergogne, Zea revendique, dès lors, la totale rupture d'avec cette prépondérance des aires culturelles occidentales et l'avènement d'une Ibéro-Amérique culturellement et économiquement émancipée: non pas, toutefois, au profit d'un nationalisme continental ibéro-américain exclusiviste, mais seulement afin de parvenir, en fin de compte - après avoir obtenu la définitive reconnaissance de authenticité latino-américaine et après avoir atteint la libération socio-économique (grâce à un socialisme démocratique) - à l'établissement d'une philosophie et d'une société mondiales, qui se fonderaient honnêtement sur les différences ethniques ou idéologiques, sur un plan très strict d'égalité entre tous. Cette opinion nuancée se trouve, entre autres, dans *En torno a una filosofía americana* (p.33): "Il faut faire de la Philosophie avec une majuscule, et non pas simplement la philosophie d'un pays déterminé; il faut résoudre les problèmes circonstanciés, mais en se proposant pour but la solution des problèmes de tout homme".

Zea estime que la crise de la pensée occidentale s'est trahie au grand jour lors de la Seconde Guerre Mondiale, qui a vu s'entredéchirer les puissances occidentales; tous les idéaux de la modernité se sont alors écroulés. Il revient donc à l'Ibérie américaine de se forger des idéaux de remplacement, comme elle avait substitué, au XIX^e siècle, le libéralisme, au vieux moule d'un catholicisme ultra-réactionnaire. Pour l'élaboration de ces nouvelles raisons de vivre, il faut pratiquer un philosophe "qui permette d'entrer en relation avec les autres peuples et avec les autres hommes dans une relation qui ne soit plus celle de la dépendance et de la subordination" (*Palabras al recibir el doctorado honoris causa de la Universidad de Moscú*, octobre 1984, exemplaire mécanographié, p.7). Dans cette visée, on s'attachera au concret et à la particularité de chaque être: "chaque homme concrètement possède ce qui lui est particulier, ce qui lui est

propre, ce qui le distingue de tout autre homme" (ibidem, loc. cit.). "Les accidentalités, de la différence" (*Filosofía de la historia americana* (1978, México, p.33) n'empêchent pas qu'elles constituent un requisit imprescriptible de la réalité; il est indispensable de les assumer pleinement, avant de les dépasser.

Cette dynamique conscientisation ne fait encore que s'accroître, ces dernières années, chez les Ibéro-américains. Comme l'écrit Miguel León Portilla, *La visión de los vencidos*, la vision des vaincus (Indiens et métis) prend chaque jour plus d'importance: phénomène qui ne saurait advenir en Amérique du Nord, où les indigènes ont été systématiquement refoulés et assez vite annihilés, sans qu'aucun mariage ou concubinage ait pu intervenir entre colons et colonisés. Il conviendrait de citer les écrivains suivants: E. O'Gorman (*La idea del descubrimiento de América*, 1951), A. Andrés Roig (*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 1981), A. Salazar Bondy (*¿Existe una filosofía de nuestra América?*) 1968), A. Ardao (*Estudios latinoamericanos de historia de las ideas* 1978), V. Cartula Bru (*¿Cuales son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* 1959), M. L. Rivara de Tuesta (*Ideólogos de la emancipación peruana*, 1972), F. Miró Quesada ("Conquista y reconquista de América", dans le volume collectif *El descubrimiento de América y su sentido actual*, 1989), N. Ochoa (*La mujer en el pensamiento liberal*, 1987), C. Marcondes Cesar (*Filosofía na América Latina*, 1988), etc.

En conclusion, le mouvement latino-américain actuel, qui s'appuie sur l'irréductibilité ethnique et psychique d'un vaste espace vital (en évitant tout racisme), nous révèle la place du concept de *différence* dans notre XXème siècle. On pourrait se demander dans quelle mesure il ne se relierait pas à la féconde théologie de la libération qui promeut ces marginaux que sont les miséreux (cf. R. Fernet Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispano-américa*, 1985). Quai qu'il en soit, l'eurocentrisme paraît bien battu en brèche; il n'est, en effet, que de se référer à la retentissante *Declaración* du Colloque de México de 1984, transformant la commémoration ibérique de la découverte et conquête de l'Amérique, prévue pour 1992, en un vibrant appel à la "recontre des cultures" sur un pied d'égalité et à la "redécouverte" des différences, ainsi qu'à la résistance aux impérialismes.

DESENVOLVIMENTO LATINO-AMERICANO E AÇÃO CULTURAL DO MUSEUS

Regina Márcia Moura TAVARES

Centro de Cultura e Arte - PUCCAMP

Se partirmos da ótica de Celso Furtado que vê o desenvolvimento das sociedades como ***um processo criativo de invenção da história*** pelos homens, como a ascensão desses mesmos homens, enquanto indivíduos, coletividades, na escala de realização de suas próprias potencialidades, teremos dificuldade em evidenciar o grau de desenvolvimento em que se encontram, hoje, as nações latino-americanas, pelo simples fato de que circunstâncias histórico-sociais impediram-nas de ensejar uma proposta mais livre da criação cultural.

A história evolutiva de cada povo se consubstancia em sua existência criativa face aos desafios permanentes que se lhe impõem a adaptação ao habitat e ao meio social.

As sociedades dependentes nunca podem alçar grandes vôos na área da criatividade conseqüente* porque adquiriram o hábito de internalizar valores criados fora delas mesmas, transformando-se sob a pressão de fatores exógenos "que reproduzem mimeticamente padrões de comportamento

(*) Criatividade conseqüente - Aquela que tem como referencial a herança cultural da população e é dirigida à expansão das potencialidades do indivíduo e da coletividade.

surgidos em outros contextos culturais e muitas vezes sem correspondência com suas bases materiais^{11**}.

A América Latina não foge a essa regra. Daí, insistirmos no fato de não só não podemos aquilatar o grau de desenvolvimento dos países latino-americanos mas de que, simplesmente, ele não existe conforme o entendemos; de que precisa ser inventado o seu modelo, por nós mesmos, sem xenofobia, sem a visão distorcida de um mundo em permanente comunicação mas com criatividade, com a noção clara de que a relação entre a arte e a cultura latino-americanas precisa ser revista, o viés histórico evidenciado, a nova trajetória descoberta.

Se pensarmos no artista enquanto aquele ser que contempla a realidade que o cerca, recria-a dentro de si e oferece sua criação à sociedade como alternativa possível de existência em forma de sons, de cores, de palavras, de formas, de técnicas compreenderemos, de imediato, que esse Homem especial está em todos os homens e que podemos, ou não, oferecer condições para que tal gênio se manifeste dentro de uma sociedade.

Se atentarmos para a atitude desassombrada como às colônias e, agora, aos dependentes se vêm impondo secularmente valores estéticos, morais, tecnológicos alienígenas e constataremos a maneira, exclusivamente retórica, com que os mesmos vêm reagindo à avalanche cultural, inclusive, pelo modo de ensino alienante e alienador que vimos praticando desde os colégios jesuíticos, concluiremos que num contexto dessa natureza resta pouca alternativa ao Homem Criador; ou seja, a realidade apreendida percebida e internalizada não é nunca a real e, portanto, o produto de sua criatividade, dificilmente leva à solução dos desafios que lhe são propostos na fazer histórico. (Considera-se aqui o fato do homem participar de uma teia de relações simbólicas e sua leitura da realidade estar sempre mediada por essa malha interpretativa).

(**) Celso Furtado - Cultura e Desenvolvimento em época de Crise, ed.

Constata-se, portanto, dessa forma um falseamento na relação entre a arte e a cultura; ou seja, a primeira não pode oferecer condições básicas ao desenvolvimento da segunda, pelo simples fato de ser estranha à realidade circundante e, portanto, espúria no contexto cultural emergente.

Há que se pensar com urgência, em profundidade, essa relação se quisermos como intelectuais e agentes culturais realizar uma intervenção social não mutiladora capaz de criar espaços e forças para que ocorra efetivamente o desenvolvimento dos povos latino-americanos.

Gregório Recondo diz que “há uma maneira de ser ocidental”, apesar das diferenças nacionais e se houver uma integração política continental, nesse momento de reequilíbrio de forças a nível mundial, a cultura deverá ser o elemento aglutinador e de coesão espiritual entre nossos povos.

Não é mais aceitável a manutenção de pretensões classistas embutidas nos conceitos de erudito e popular, deformando toda a reflexão e o aproveitamento do produto final do ato criador por parte de uma população alienada de seu próprio modo particular de estar no mundo. Todo o desenvolvimento dos países do 3º mundo estará comprometido se uma revisão conceitual não se fizer de maneira a corrigir o curso perversamente orientado, do processo cultural. A realidade dos países latino-americanos malgrado a influência étnica de grupos europeus é algo flagrantemente diferente daquela de outros países em outros continentes; é algo particular que se modela no fazer cotidiano das populações e, por isso mesmo, depende da ação criadora de quem com ela se afirma e nela se justifica.

Embora se reconheça que a identidade nacional é sempre um processo de construção que se fundamenta numa interpretação, supõe-se ser possível um envolvimento progressivo, e cada vez mais real, do povo na condução dessa mesma construção. Ou melhor dizendo, acredita-se poder expandir os limites da intelectualidade responsável pelo deslocamento das manifestações culturais de sua esfera particular

e a articulação das mesmas com uma totalidade que as transcende.

Os Museus Críticos, a Comunicação e a possibilidade de um Novo Tempo

Os museus, tradicionalmente espaços dedicados à preservação da memória social através do artefato, têm contribuído, principalmente os de história e de arte, para a perpetuação desse equívoco que realiza o homem comum latino-americano na percepção de seu entorno. Nos grandes museus nacionais, os de "1ª categoria", o que se mostra permanentemente a um grupo curioso de crianças em idade escolar, ou mesmo a adultos sequiosos de informações sobre sua gente, sua história, são coleções de objetos os quais, quase que exclusivamente, garantem a preservação do ideário de uma burguesia européia, assumido nas Américas por quem se julgou importante e responsável pela condução das sociedades locais. Não só os artefatos comunicam a história oficial, mas a proposta museográfica não estimula a visão crítica do processo histórico e artístico.

Necessário se faz trabalhar para uma nova proposta museal na América Latina capaz de resgatar o sentido da participação do homem local na condução de seu próprio destino. Experiências interessantes estão sendo feitas pelos museus de comunidade, os ecomuseus, os museus de rua e creio que, a longo prazo, sensibilizarão os grandes museus.

E, por quê coloco o trabalho dos museus como um dos eixos de sustentação importantes para a concretização de uma nova ordem econômica e social na América Latina?

Simplemente, pelo fato de ver a riqueza comunicativa contida no artefato bi e tridimensional das coleções museológicas, dentro do universo imagético em que vivemos nessa virada de século.

Dependendo da maneira como utilizarmos os produtos da criação humana num espaço de comunicação, como o são

os museus, seremos capazes de comunicar mais facilmente às novas gerações emoções, pensamentos e opções que homens de outros momentos históricos tiveram e fizeram diante dos desafios existenciais, levando-as ao questionamento dos próprios resultados obtidos.

É preciso compreender que os preciosos acervos culturais que aí estão podem e devem ser reutilizados dentro de uma nova proposta de resgate de identidade latino-americana e, por inclusão, brasileira.

A arte, enquanto exercício da criatividade humana no fazer histórico de cada grupo social, associada à estimulação sensorial do homem contemporâneo trazida pelas novas tecnologias de comunicação pode deflagrar uma nova consciência de ser do homem das Américas, diferente do que lhe foi ideologicamente passado até hoje.

Os modelos dos museus europeus e norte-americanos não nos servem. O museu latino-americano deve vir a fazer parte de atos dramáticos coletivos, onde seja sempre o ator que inicia a narrativa, que interage com a platéia e conduz o expectador a uma percepção de si mesmo, de sua história, de suas chances de sobrevivência. Isto porque, vivemos um momento da evolução humana na qual estamos sempre diante de conjuntos globais multifacetados e excitantes e nossa percepção da realidade de há muito se distanciou da linearidade; ou seja, percebemos as coisas e as conhecemos cada vez melhor, na medida em que estejam articuladas umas com as outras, todas igualmente importantes e destacadas no mesmo contexto.

O museu, local das musas criadoras do real, se articulado com outras áreas da criatividade humana do presente fabricará o futuro; se isolado, cairá no olvido das populações.

Edgar Morin questiona o modelo da ciência clássica e fala num povo paradigma que inclua a idéia da desordem, se quisermos compreender melhor o Cosmos, a Vida e o Homem.

Por que não ousamos romper com o modelo vigente, e sem preconceitos ou modéstia, buscamos o muitas vezes, ainda não pensado, sobretudo nós eternos escravos da modelagem alienígena? Por que não tentamos romper com a perversão contida na relação historicamente sedimentada entre a arte e a cultura no continente latino-americano? Somente assim poderemos vir a ser agentes de nossa própria história.

E a empreitada não é tão árdua assim! Basta começarmos a ordenar diferentemente os artefatos museológicos e olharmos o museu enquanto um espaço privilegiado de comunicação no mundo contemporâneo. Um novo tempo poderá começar por aí.

Nossa juventude está cada vez mais bombardeada pela indústria cultural, nossa educação formal está "demodée" por não conseguir ver com clareza as profundas mudanças que os meios de comunicação de massa acarretaram na estrutura das sociedades e percepção que o Homo Sapiens tem de seu entorno. Criemos espaços culturais alternativos, informais, onde a informação, a criação e o prazer possam estar associados, onde cada criança, jovem e adulto possa ser ao mesmo tempo o passivo, o ativo da ação cultural absorvendo, dinamizando e reinventando a cultura de seu tempo, através do uso não só de sua mente, mas do envolvimento de seu corpo moreno, de seu prazer incontido de estar vivo e com todos nessa terra do sol.

A VIRGEM DE GUADALUPE NA HISTÓRIA DO MÉXICO

Agnelo ROSSI

Decano do Colégio Cardinalício

Fascinante é a história das aparições de Nossa Senhora de Guadalupe como maravilhosa mostrou-se sua proteção, manifestada ao povo mexicano quando, após a Independência, vítima da mais cruel perseguição religiosa, conhecida na América, encontrou na devoção à Virgem de Guadalupe a força para conservar-se fiel ao Evangelho.

A conquista do México pela força das armas realizou-a o guerreiro Fernão Cortés, em 1519, mas aquela mais perfeita ocorreu pelo amor materno da Virgem, conquistando o coração do povo mexicano, aparecendo na colina de Tepeyac e escolhendo um índio pacífico para executar seus amorosos planos.

Cortés aprisionará, como refém, o imperador Montezuma e a Senhora de Guadalupe libertará os mexicanos da Nova Espanha, unindo espiritualmente as duas culturas, a indígena e a espanhola, convertendo imediatamente o México para o assombro da América.

Em outras palavras: Cortés conquista o território com as armas, enquanto, com rosas, a Virgem de Guadalupe torna-se Rainha dos corações mexicanos.

O conquistador espalha guerra e morte, enquanto a Senhora dos céus irradia vida, paz, fraternidade e felicidade.

O invasor elimina indígenas, a Virgem conserva-os carinhosamente na pupila dos olhos, como reconheceu a ciência.

Recordemos brevemente os fatos.

Quando o índio Juan Diego Cuauhtlatotzin, convertido aos 50 anos, ia para a catequese em Tolatlolco, ao passar junto à colina de Tepeyaç ouviu belíssimo canto de aves canoras e uma voz chamando-o carinhosamente: "Juanito, Juan Dieguito".

Dirigiu-se à colina e, no alto, divisou uma Senhora de pé, convidando-o a se aproximar. Diante dela, ficou extasiado pela sua beleza, pelas vestes resplandecentes como sol, pisando uma rocha de pedra preciosa, enquanto o arco-íris a circundava.

Ele se ajoelhou e ouviu a mensagem da Senhora "Desejo ardentemente seja construído aqui um templo, onde possa mostrar e oferecer todo meu amor, compaixão, ajuda e proteção, pois, sou vossa mãe misericordiosa". E, por isso, ordenou-lhe tratar do assunto com o bispo que, na primeira vez, não lhe deu crédito e na segunda, vendo-o chorar, moveu-se e pediu um sinal claro da aparição.

Entanto complica-se a situação na casa de Juan Diego: seu tio estava moribundo e quando o índio apressadamente se dirigia à povoação, em busca de um sacerdote para ministrar os últimos sacramentos, passando novamente pela colina, a Virgem lhe aparece, assegurando a cura do tio e manda-lhe colher, no alto da colina, flores para levá-las, em quantidade, no seu manto, ao bispo. E Juan se espanta vendo, em pleno inverno, fora, portanto, da estação, belíssimas e frescas rosas.

Recebido pelo bispo, ajoelhou-se e depois de repetir a mensagem recebida, mostrou aquelas maravilhosas flores que, caindo por terra, descobriram uma impressionante imagem da sempre Virgem Maria, Mãe de Deus - aquela que desafia os séculos e desconcerta os cientistas, que não sabem explicar

o prodigioso conjunto no tilme rústico do índio e que, até hoje, se pode contemplar na Basílica de Nossa Senhora Guadalupe.

Cinco foram as aparições daquela que se manifestou "a sempre Virgem", S. Maria de Guadalupe.

Construída a Igreja, Juan Diego deixa sua propriedade e passará 16 anos como eremita, vivendo ao lado do santuário, onde se encontravam índios e espanhóis, trocando entre si o abraço da fraternidade. Esse encontro amigo de raças, na casa materna da Virgem, formou o povo mexicano.

Através da história, mesmo em períodos de grandes perseguições religiosas, Guadalupe foi sempre sustentáculo da esperança cristã do povo mexicano, que se revelou exuberante, surpreendendo políticos inveterados e maçons, por ocasião da primeira visita do Papa João Paulo II ao México, em 1978, quando o Episcopado Latinoamericano se reunia em Puebla. Esta Assembléia afirmou que Nossa Senhora de Guadalupe, com seu rosto moreno, é o luminoso símbolo da realidade latinoamericana, com a fusão do índio e do branco, aos quais se ajuntará bem depressa o elemento negro.

A propósito, também no Brasil, Nossa Senhora Aparecida se revela com tez mais escura ainda. Sua aparição no rio Paraíba a rudes pescadores que, em vão, buscavam peixes para a recepção do Conde de Assumar, e após ter pescado o corpo e depois a cabeça da imagem, tiveram também o sinal da misericórdia materna, uma pesca abundante e milagrosa.

Em Guadalupe e na Aparecida, a América Latina encontra a fraternidade de dois povos descobridores: o espanhol e o português, e sua fusão com as raças indígenas e negras e forma a grande família, que reconhece Maria, como sua Mãe e Rainha. Seja isto nosso Hino de gratidão no 5º centenário da descoberta da América.

POSSIBILIDADE E SENTIDO DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO*

Dr. Antonio Rufino VIEIRA

Profº Adjunto do Departamento de
Filosofia da UFPB

INTRODUÇÃO

O dilema da filosofia latino-americana foi muito bem expresso na temática do IX Congresso Interamericano de Filosofia.¹ Ali foram destacados três grandes temas de suma importância: a) a realidade latino-americana como problema para o pensar filosófico; b) história e evolução das idéias na América Latina; c) possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana. Colocou-se em questão o problema de saber se existe uma filosofia latino-americana própria, isto é, se há a possibilidade de pensar-se original e autenticamente. As contribuições dos pensadores latino-americanos foram diferentes; algumas, defendendo a idéia de que há a necessidade de um rompimento, de um “corte epistemológico”, frente ao já-feito; outras, um diálogo entre o já-sendo, com ainda-não-ser; outras, ainda aceitam a idéia de que os estudos de autores e sistemas filosóficos não significam uma dominação cultural, antes, levam a uma maior sistematização de cultura latino americana. Todavia, a filosofia latino-americana sofre

(*) Este trabalho tem como referência básica a pesquisa deste autor *O projeto utópico da Filosofia da Libertação*. Tese de Doutorado em Filosofia, Rio de Janeiro, UFRJ, 1988.

críticas quanto ao seu grau de identidade, imitação e reprodução da filosofia, geralmente elaborada na Europa. Por isso, Enrique Dussel alerta que a filosofia, entre-nós, não passou de uma mera repetição do que já foi: "era um pensamento que estudava e pensava o pensar europeu e que dessa forma desembocava na realidade européia que aquele pensamento pensava":² A inautenticidade do pensar latino-americano consistiria, em escamotear a própria realidade latino-americana que, deixada de lado, seria interpretada "de fora".

1. A questão da originalidade da Filosofia latino-americana

Não é recente a pergunta sobre a originalidade do pensar latino-americano, embora só a partir dos anos 70 tenha adquirido envergadura a investigação sobre a "possibilidade e os limites" de um pensamento original e autóctone, não sendo uma mera repetição do sado, mas fundando-se no ainda-não-Ser. A busca deste ainda-não-Ser na filosofia latino-americana faz com que a pergunta sobre a sua especificidade se constitua em uma pergunta filosófica. L. Zea,³ em uma conferência apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1982, afirmou que "a pergunta sobre sua própria existência resulta ser uma pergunta filosoficamente universal por seus alcances".⁴ O estatuto epistemológico acerca de que coisa é a filosofia adjetivada latino-americana, ainda continua sendo válida.⁵

A. Salazar Bondy, após analisar as influências que sofre o pensamento hispano-americano (influências espanhola, inglesa - francesa, alemã, italiana) retira daí as conseqüências que ainda influenciam o atual modo de filosofar. Segundo ele,

"pensa-se de acordo com moldes teóricos, previamente conformados aos modelos do pensamento ocidental, sobretudo europeu, importado na forma de correntes de idéias, escolas, sistemas totalmente definidos e completos em seu conteúdo e intenção"⁶

o pensamento latino-americano desenvolveu-se em conexão dependente do europeu; pois, por não possuímos uma estrutura própria de relações sociais e, por isso, também, de pensamento, importamos as armas intelectuais da dominação, fazendo com que a filosofia entre nós fosse naturalmente um simples espelho da reflexão da Filosofia dos centros metropolitanos.

A ausência de uma vida autônoma e, por conseguinte, de uma ideologia capaz de fundar e estabelecer as características de um pensamento autêntico, isto é, enraizado na consciência do próprio ser, fez com que não houvesse contribuições originais, idéias e teses novas, capazes de ser incorporadas à tradição mundial. Sendo, pois, a filosofia apenas repetição, reflexo do que é pensado, haverá, por decorrência, uma grande distância entre os intelectuais que professam a filosofia e o conjunto da sociedade; isso implica a alienação, por parte do pretense filósofo, da realidade na qual vive, na sua falta de participação nas lutas libertárias, por estar sempre, consciente ou inconsciente, aliado às classes dominantes.

L. ZEA situa a questão da originalidade da filosofia latino-americana da seguinte forma:

“ser original não quer dizer, tampouco, ser tão distinto, que nada tenha a ver, pura e simplesmente com a Filosofia. Em última análise, a problemática que a realidade concreta coloca a toda filosofia terá de culminar em soluções ou respostas que também possam ser válidas para outras realidades”.⁷

Eis o grande dilema da filosofia latino-americana: encontrar o universal no seu particular; explicitar determinados problemas, cujas soluções não interessam apenas ao homem situado em determinadas regiões, mas possam ultrapassar todo o dado, sem, com isso, deixar de ser concreta e universal. Leopoldo Zea, ao analisar os conceitos de “Verbo, Logos, Palavra” como expressões do projeto do homem (europeu) para situar o Mundo e o universal, segundo parâmetros próprios, mostra que estes conceitos orientam a dominação. Se a filosofia latino-americana pretende ser original (o simples fato de se falar em sua existência implica o sentimento de

diversidade), deverá encontrar, também, o seu Logos. "Perguntar pela possibilidade de uma filosofia é perguntar pelo Verbo, o Logos ou a Palavra que fazem, precisamente, do homem um Homem".⁸

Deve-se, segundo L. Zea, demonstrar que a pretensa universalidade do pensamento europeu que fala do homem, não se refere aos homens concretos oprimidos da América Latina.⁹ Esse caráter de identificação, entre cultura e/ou civilização européia com a cultura e/ou civilização universal, faz com que os intelectuais latino-americanos tendam à reprodução do Verbo, da Palavra, do Logos europeus, tomamos como único modelo universalmente válido para o filosofar. No momento, porém, que o filósofo latino-americano tenha como referência a realidade desta nossa América, então a Filosofia será, antes de tudo, um instrumento para a destruição e superação de um mundo que nunca foi propriamente nosso.

As análises de Álvaro Vieira Pinto¹⁰ e Hélio Jaguaribe,¹¹ entre outros, da prática da Filosofia no Brasil coincide com as assumidas pela atual Filosofia da Libertação no que se refere à autenticidade e à originalidade da filosofia-entre-nós. Ambos também apontam para a possibilidade de um novo filosofar que tenha sua base de reflexão a própria realidade concreta. Caso contrário, a filosofia seria pura repetição da totalidade, instrumento, portanto, para a manutenção da estrutura de dominação.

Em sua análise da filosofia latino-americana, E. Dussel demonstra que, em nível filosófico, a alienação dos povos periféricos é fundada na "ontologia europeu-norte-americana". Inclusive, as próprias filosofias humanistas justificam o status quo de sua própria formação social.¹² Por esta razão, continua E. Dussel, a filosofia que se limita a "comentar textos clássicos ou temas filosóficos europeus é filosofia da dominação (...) já que é filosofia da dominação não por suas categorias, mas pelo uso que faz delas".¹³

No quadro traçado por esse autores a respeito da filosofia, podem ser ressaltados pontos comuns, principalmente, quando se tenta encontrar qual a função específica da filosofia

em uma sociedade que sempre se caracterizou em ser dependente. Ao admitirmos a interpretação blochiana acerca da XI tese de Marx sobre Feuerbach, admitimos, também, que a Filosofia na América Latina não consistirá apenas na pura práxis ou na pura teoria, mas deve ter uma perspectiva de abertura para o futuro. Um futuro construído pelo homem guiado pela esperança concreta. A esperança concreta constitui, portanto, a base para o filosofar latino-americano que, partindo da análise da realidade concreta, não se esgota em um sistema baseado no idealismo ou no empirismo, sem abertura para o futuro. Todavia, só é viável se pensarmos de modo concreto, pois "fora daí é tratar o tema em abstrato e permanecer no plano das generalidades, das idealizações".¹⁴ A filosofia latino-americana, ao tentar encontrar no concreto indicações sobre o futuro (possível - dialético), tem o seu campo de atuação na busca do ainda-não-Ser, do novo.

O problema em saber se a filosofia além de adjetivada deva ser substantivada¹⁵ exprime a perplexidade do filósofo que se pergunta sobre sua própria atividade. O que importa é não ser um mero conhecedor de filosofia, mas um filósofo no sentido de buscar compreender o real concreto, situado, a partir de princípios racionais.

2 - A Filosofia da Libertação: no front do processo

Se, como discutimos anteriormente, só é possível filosofar, pensar racionalmente, com categorias precisas, a realidade concreta, então a relação "filosofia universal - filosofia da libertação" não pode ser entendida como elementos opostos. A Filosofia da Libertação, ao recusar como anti-filosófica a atitude puramente repetidora das filosofias de centro, bem como ao se posicionar teórica e praticamente em face da situação dependente da América Latina¹⁶, torna-se original contribuindo para o enriquecimento do saber mundial. É sob este aspecto que entendemos as palavras do pensador Horácio Cerutti Guldberg sobre a Filosofia da Libertação:

"A 'Filosofia da Libertação' assumiu decididamente a realidade latino-americana como problema para o pensar filosófico e tratou permanentemente, de modo explícito e implícito, de revisar as 'possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana' libertadora, comprometida com nossos povos, autêntica, original, eficaz teórica e politicamente".¹⁷

A perspectiva oferecida por Guldberg é bastante estimuladora: somente a filosofia que estiver ao lado do povo, comprometida com seus problemas, com sua libertação, poderá alcançar o estatuto epistemológico de autenticidade. Se é correto que a filosofia latino-americana peca pela repetição, nesta crítica existe um ponto positivo; nesta tomada de consciência, há a abertura para, numa atitude de autenticidade filosófica, voltar-se para o ainda-não-Ser. A importância do conhecimento histórico do desenvolvimento das classes populares faz com que se perceba que há um movimento de libertação - e só se fala em libertação, quando existe uma opressão-, podendo a filosofia ter uma função importante não só nos aspectos histórico e político, mas, sobretudo, na explicitação da totalidade concreta do processo de libertação em seus diferentes momentos de realização.

Horácio Cerutti Guldberg já chamou a atenção para alguns equívocos quanto à utilização do termo "Filosofia da Libertação". Destaquemos algumas questões por ele abordadas:¹⁸

A - O autor considera que a Filosofia da Libertação não é um movimento sem fissuras, tendo uma mesma problemática, uma mesma abordagem metodológica, mas sim é um conjunto de tendências pluralistas que se propõe colocar a atividade filosófica em torno da realidade latino-americana.

B - Por isso, ela não se resume a uma reflexão epistemológica sobre o discurso da "teoria da dependência" e de "teologia da libertação", embora algumas vezes se confunda com tais tomadas de posição crítica.

C - Não se pode pensar, também, que a Filosofia da Libertação seja, em bloco, marxista ou revolucionária, pois existe o setor populista que é completamente anti-marxista.

D - Muito menos, poder-se-ia dizer que a Filosofia da Libertação de apresenta como uma nova "filosofia cristã", embora muitos dos seus filósofos tenham uma visão cristã de mundo.

A Filosofia da Libertação pretende ser algo novo, à medida que não repete a ontologia totalizante europeia-norte-americana. Neste caso, "somente aquele que é responsável e fiel à sua novidade pode procriar e inventar o inédito".¹⁹ Ora, sabemos que o Novo não é algo atingido e construído sem base material, mas antes, existe enquanto contido no presente. Neste aspecto, assinala-se na Filosofia da Libertação a presença da consciência antecipante, já que não visa apenas à interpretação racional da realidade, mas a levar a uma práxis transformadora desta mesma realidade. Assim, segundo E. Dussel, a Filosofia da Libertação tem de superar o idealismo ontológico, bem como, também, a contradição falsa do realismo-idealismo, ao afirmar "a anterioridade real do cosmos (ordo realitatis), a aprioridade existencial do mundo (ordo cognoscendi) e a interpretação econômica da natureza (ordo operandi)"²⁰. Tal posicionamento leva E. Dussel a criticar as filosofias que absolutizam um dos possíveis acessos à realidade: a) a filosofia analítica, que, ao reduzir a reflexão filosófica a pensar entes da razão, não possui marco político; b) certo tipo de marxismo que não tem marco histórico e nem está articulado realmente com o povo; c) certas análises histórico-filosóficas da periferia que não possuem marco teórico: tais abordagens "são os três desvios nos quais cai ou pode cair a filosofia da periferia em nossos dias".²¹

E. Dussel reconhece que o movimento da Filosofia da Libertação é amplo; há, portanto, "uma aliança estratégica do pensamento crítico, que se define em função prática, em vista da libertação das nossas nações e classes oprimidas".²¹ Por isso, a Filosofia da Libertação visa a ser um saber teórico articulado à práxis de libertação das classes oprimidas, sendo, portanto, produto teórico estratégico como crítica à opressão.²² Ora, tal atitude é justificada em nome de uma realidade maior, qual seja, a necessidade de reconstruir no homem

oprimido o homem livre, desalienado numa busca de uma sociedade nova: uma humanidade, como precisa E. Bloch, "com destinatário concreto, dirigida àqueles que são os únicos que a necessitam".²³ Neste aspecto, a Filosofia da Libertação identifica-se plenamente com a posição do materialismo histórico: transformar o mundo a partir dele mesmo, visando, segundo as palavras de E. Bloch, à "metamorfose do mundo além da opressão". (PE, I, 322). Assim sendo, o ponto de partida da Filosofia da Libertação é calcado em uma opção ético-política em favor das classes oprimidas, embora não possua outro método senão o teórico ou especulativo.²⁴ Nesse sentido, só é possível uma filosofia autêntica, "sob a condição de que seja uma filosofia da libertação, a saber, que pense explicitamente a dominação em geral e em concreto, que pesa sobre o horizonte real a partir de onde a filosofia emerge".²⁵ Tal opção é possível à medida que se põe em questão o todo, a totalidade opressora, afirmando-se a alteridade latino-americana.

Na categoria de "exterioridade E. Dussel funda sua crítica às filosofias que absolutizam a totalidade, negando, na prática, o outro. A exterioridade, precisa E. Dussel, é alteridade: "ser outro enquanto distinto da totalidade estabelecida, dominadora, existente desde si e por si: o capital".²⁶

Segundo E. Dussel, o filósofo pode exprimir a crítica de um povo com o máximo de precisão, como intelectual orgânico do povo.²⁷ Isso significa que o filósofo, por possuir um referencial teórico mais elaborado, ajuda a tornar consciente o que ainda-não-é-consciente, a ser o que ainda-não-é-ser. A Filosofia, orientada pela *docta spes*, pela esperança esclarecida, caminha, portanto, no *front* do processo de transformação. O novo, deste modo, não é uma gratuidade da história, mas está latente no presente.

3 - A Filosofia da Libertação no front do Novo

Como entender o novo dentro de uma cultura dominada? como fomentar e estimular as investigações que

tratam sobre o novo? A ultrapassagem da filosofia de centro não consiste em negar que exista a barbárie, ou que ela possa ser eliminada segundo os moldes da “civilização”, mas, essencialmente, na elaboração de atividades culturais, pelas quais abrir-se-ia caminho para a mundialização da cultura dominada.

Não tem razão J. de Zan, ao discutir o conceito de cultura nacional em assegurar ser incorreto falar-se em duas culturas, uma dominada e outra dominante, havendo apenas “dois membros ou segmentos de cultura que não se conectam entre si por serem heterogêneos”.²⁸ Uma análise desta natureza deixa de lado a questão das lutas de classe que está implícita no dilema civilização (cultura dominante) - barbárie (cultura dominada). É difícil, ao analisar-se a Filosofia da Libertação, não se levar em consideração o dilema “cultura dominada - cultura dominante”, respondida, indiretamente, no estudo do dilema “barbárie-civilização”. Não podemos admiti-lo como verdadeiro, senão teríamos de admitir que toda forma de pensamento que não reproduzisse, não copiasse os modelos do pensamento central, fosse, sistematicamente, uma forma inferior, por ser bárbara. Há a necessidade, portanto, de uma afirmação do caráter tipicamente universal, existente na particularidade dos países dominados em movimento de libertação. Neste movimento, a filosofia latino-americana tem uma tarefa muito importante, servindo às classes populares como mais um instrumento para a sua libertação. Recordemos as palavras de Álvaro Vieira Pinto quanto às tarefas da filosofia em países sub-desenvolvidos:

“Não há problemas filosóficos universais senão os de natureza abstrata. Desde, porém, que temos de pensar o real concreto, aquele com que efetivamente nos defrontamos e sobre o qual somos obrigados a agir, os problemas deixam de apresentar-se de maneira imprecisa, e se desenham como desafios para a inteligência, partidos das coisas próximas. As tarefas que incumbem ao filósofo do país subdesenvolvido são específicas, refletem a condição da realidade de que o pensador participa”.²⁹

Precisada desta forma, a tarefa da filosofia na América latina implicaria romper com a tentativa de o filósofo ficar encastelado em pesquisas abstratas, esquecendo de que o mundo concreto existe e lhe põe problemas próprios sobre os quais deveria também se debruçar. A tarefa do filósofo em sua sociedade dependente deverá ser a de levar à construção de um pensamento que tenha um nível científico, cimentado a ação daqueles que operam a história praticamente, ação esta, não secundária, mas essencial para o filosofar autenticamente vinculado à realidade.³⁰ Só haverá filosofia, no momento que a filosofia latino-americana conseguir articular seu novo discurso, o do “universal situado” que, partindo de seu próprio contexto histórico, participa do processo de mundialização da filosofia. É assim que entendemos as palavras de Dussel em sua apresentação do livro *Filosofia da Libertação*.

“A filosofia, patrimônio exclusivo do Mediterrâneo, desde os gregos, e na Idade Moderna só europeia, começa pela primeira vez seu processo de mundialização real. Filosofia da Libertação, filosofia pós-moderna, popular, feminista, da juventude, dos oprimidos, dos condenados da terra, condenados do mundo e da história”.³¹

Que forma de pensamento novo pode surgir na América Latina? De imediato, não seria o de repetir discursos, mesmo que eles tenham sido completamente digeridos. A implantação mecânica das idéias filosóficas presta, mesmo quando não se pretende ou quando se quer uma ciência neutra, um serviço à dominação dos países centrais sobre os periféricos.³² presta, portanto, um “desserviço” ao povo. Superar a filosofia de centro, sem esquecer as suas possíveis contribuições, eis o desafio aos filósofos latino-americanos. Por isso, as suas críticas devem dirigir-se contra um sistema político-econômico que não possibilita, por ser dependente, o surgimento de algo radicalmente novo. Para isso, é necessário superar-se o sistema vigente, ser “ateu” frente à totalidade opressora.³³ Neste aspecto, temos de levar em consideração a análise de E. DUSSEL quando comenta o significado de libertação:

"A libertação é o próprio movimento metafísico ou transontológico pelo qual se ultrapassa o horizonte do mundo. É o ato que abre a brecha, que fura o muro e se adentra na exterioridade insuspeita futura, nova realidade".³⁴

Se a filosofia pode ser entendida em seu sentido de busca racional da verdade, ela não se particulariza, mas é envolvida pela própria totalidade das coisas concretas. A busca da verdade não supõe, porém, um descomprometimento com qualquer prejuízo, seja ele político, social, econômico, obrigando o pensador a desvencilhar-se de tudo que impeça o livre pensar? O objetivo maior da filosofia não seria o de chegar à verdade, em lugar de partir para a explicitação de verdades já aceitas de antemão, tautologicamente como verdadeiras, acabando-se, portanto, com o próprio sentido da filosofia como busca? Pensemos com Álvaro Vieira Pinto.

"A falta de tomada da consciência objetiva da nossa realidade, por parte de nossos melhores homens, priva-os de percepção histórica segura e global, desnorteando-os e dividindo-os em condições elementares, o que contribuiu para o atraso do nosso processo de desenvolvimento, pois não há interpretação sem categorias prévias de interpretação".³⁵

"Não há interpretação sem categorias prévias de interpretação." Tomada isoladamente esta afirmação, poder-se-ia supor que qualquer tentativa para compreender-se a realidade social do mundo dependente, por exemplo, necessita, de antemão, da posse de um conjunto de categorias, pelo qual possamos, inclusive, utilizar o conceito "dependente". O dilema não é tão fácil de ser solucionado: a busca de "categorias prévias de interpretação"; como fora a exigência de A. Vieira Pinto, não pode ser entendida com um conjunto de idéias sob o qual a realidade deva subordinar-se ou ser amarrada. Embora o perigo de uma interpretação idealista esteja presente - caso se pense exclusivamente em encontrar um sistema de "regras" condicional da realidade - tal perigo pode ser evitado à medida que percebemos que "toda realidade é 'assim', podendo ser, porém, de 'outra maneira'".³⁶ Significa,

portanto, que há uma margem ampla para ultrapassar esquemas condicionantes da realidade. Este fato liga-se à questão do sentido do filosofar que não se sustém no concreto particular, mas naquilo que Mario Casala chama de "universal concreto".³⁷

O universal concreto não se descobre a partir de um conhecimento abstrato. Este conhecimento, com efeito, separa, fixa e absolutiza o particular, enquanto diferente do outro particular, mas não é capaz de superar as diferenças e atingir a unidade, a identidade dos diferentes na totalidade rica e exuberante do universal concreto. Portanto, só uma visão dialética das relações entre o particular e o universal concreto possibilita a solução adequada do momento crítico vivido pela Filosofia da Libertação, enquanto esta começa a descobrir que a filosofia dos dominadores não passa de um particular que se arvora em universal³⁸

4 - A Utopia concreta na Filosofia da Libertação

A abertura para uma postura nova quanto ao filosofar, levando-se em questão a sua função política, deixa entrever que o "universo concreto" não pode ser alcançado com os "esquemas pré-existentes" idealizados, mas deve ser encontrado pela mediação da própria realidade concreta latino-americana. As "categorias prévias de interpretação" não se esgotam em um simples levantamento das questões. Antes, elas devem ter como referencial as classes populares dominadas. Por isso, a hipótese de trabalho de E. Dussel sobre a Filosofia da Libertação é plena de sentido:

"Parece que é possível filosofar na periferia, em nações subdesenvolvidas e dependentes, em culturas dominadas e coloniais, numa formação social periférica, somente se não se imita o discurso da filosofia do centro, se se descobre outro discurso. Tal discurso, para ser outro radicalmente, deve ter outro ponto de partida, deve pensar outros temas, deve chegar a diferentes conclusões e com método diferente. (...) Ou seja, é necessário não só ocultar, mas partir da dissemetria centro-periferia, dominador-dominado, totali-

dade-exterioridade, e a partir daí repensar todo o pensado até agora. Porém, o mais importante é pensar o nunca pensado: o próprio processo de libertação das nações dependentes e periféricas”.³⁹

Neste aspecto, a práxis da libertação é essencialmente utópica, pois o militante é aquele que se lança para o futuro, “para a utopia real (...), para o nova ordem”. Contudo, alerta E. Dussel, “a utopia concreta é fruto histórico do homem, não se realizando mecanicamente”⁴⁰. A utopia futura guia a reflexão do filosófico, sendo possível a partir dela julgar a alienação e a opressão a que estão submetidas as classes populares, oprimidas.

A análise crítico-positiva do conceito de utopia, realizada por Dussel, está próxima da desenvolvida por Bloch: a utopia se constitui como pólo antecipador do futuro. É por isso que à posição de Bloch corresponde concretamente à de Dussel que, ao comentar o pensamento de Marx nos *Grundrisse*, identifica-o como a própria utopia concreta:

“Marx pensa (...) que na sociedade futura, a utopia, que se constitui como um horizonte crítico, (...) é a plena realização da individualidade na responsável comunitarização de toda a atividade humana; utopia que tem, no desenvolvimento da humanidade presente, suas condições de possibilidade”.⁴¹

Interpretar o pensamento marxiano como utópico também já fora preocupação de Bloch; agora, observamos que a mesma análise se repete em Dussel, ao destacar que o objetivo último de Marx (a naturalização do homem e a humanização da natureza) está repleto de utopia, abertura para o futuro, no qual o indivíduo se realiza na comunitarização plena, esperada ativamente à medida que o homem constrói sua possibilidade, tendo como referencia as condições objetivas do próprio presente.

O projeto de liberação do oprimido é, portanto, um projeto ainda não realizado, tendendo a um dia futuro que será vigente. Este homem, observa E. Dussel, hoje espera por uma nova sociedade: uma esperança concreta, “uma espe-

rança ativa e paciente da libertação dos oprimidos";⁴² uma esperança por uma nova ordem futura, utópica, ordem não alienada. A tarefa da Filosofia da Libertação consiste em explicar para o oprimido uma teoria que lhe explique o fundamento de sua alienação. Ora, tal orientação só é possível enquanto os agentes de transformação, guiados pelo otimismo militante (que "permite liberar os elementos oprimidos da sociedade nova, humanizada, isto é, do ideal concreto" (PE, I, 241)), têm esperança concreta pela realização de seu ideal concreto.⁴³

Assim, a utopia concreta na América Latina, pensa E. Dussel, caracteriza-se pela libertação do oprimido, pela sua desalienação, já que o homem é alçado como cânon e medida de justiça. Para as condições latino-americanas, especificamente, é preciso que o homem se assuma como ser humano, superando, portanto, a opressão, bem como estimulando práticas revolucionárias.

CONCLUSÃO

O caráter utópico da Filosofia da Libertação, ao tentar estar junto às classes oprimidas, pretender dizer algo que não se resume exclusivamente ao dado, visa a explicitar as possibilidades concretas e dialéticas de uma povo. Tem razão, pois, M. Casalla, quando apresenta o sentido da filosofia:

"a construção de uma filosofia latina-americana se move nessa mesma direção, ela é também um percurso do homem que - retirando todo particularis-mo - busca ser livre, no pleno e total sentido da palavra liberdade".⁴⁴

Ou, segundo L. Zea, à medida que

"o não ocidental afirma sua liberdade e humanidade, o ocidental toma consciência de seu inumanismo e de sua alienação. O africano Fanon, o latino-americano Guevara e o asiático Ho Chi-Minh, fazem patente, com a afirmação de sua liberdade, a alienação na qual caiu o homem ocidental".⁴⁵

Ambas as colocações ressaltam o aspecto fundamental pelo qual as lutas de libertação podem ser entendidas: a busca do resgate da humanidade negada e roubada.

Nesse aspecto, quando se menciona que o problema da Filosofia da Libertação é, antes de tudo, político,⁴⁶ não se está exagerando. Ao questionar-se o conceito abstrato e rígido de homem, com o qual não podem se identificar as classes oprimidas (pois é um conceito elaborado a partir dos sentimentos e desejos das classes dominantes), há a necessidade de nova elaboração, quando ao sentido de *humarum*. A recuperação de sentido preciso do termo "homem", sendo atribuído a todos, indistintamente, faz com que determinadas posições ortodoxas da filosofia ocidental sejam abaladas. Aquela filosofia que, ao discutir o sentido da antropologia, esquece, pelo princípio da abstração, do universal concreto, dos homens reais, oculta, portanto, as contradições sociais, as lutas de classes os antagonismos. E, nesta pseudo-universalização, escamoteia a realidade, fazendo com que um projeto particular de classe (o das classes dominantes), seja estendido violentamente para o restante da humanidade.

O projeto de dominação é destruído à medida que os oprimidos se põem em movimento para a construção de algo novo, afirmando, neste movimento, a sua própria humanidade. Deste processo também a filosofia quer participar, pois, tendo-se como pressuposto que o discurso filosófico encontra-se situado na ação cotidiana, ela não está alheia às preocupações básicas do homem.

NOTAS

(1) Congresso realizado em Caracas, entre os dias 20 e 24 de julho de 1977, sob a coordenação da Sociedade Interamericana de Filosofia e da Sociedade Venezuelana de Filosofia (suas atas vieram à luz em 1979).

(2) Enrique DUSSEL, *Para uma ética da libertação latino-americana*, Vol. 1, São Paulo, Loyola, s. d., p. 7.

(3) L. ZEA toma contato direto com o movimento da Filosofia da Libertação apenas em 1973, quando foi convidado para participar da "Semana Acadêmica de El Salvador", na Argentina, informa E. DUSSEL em "Desafios atuais à Filosofia

da Libertação". Apêndice I a R. ZIMMERMANN, *América Latina - o não-ser*. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 227, n. 8. Entretanto, embora não esteja desde o início ligado ao grupo argentino que dá origem a Filosofia da Libertação. L. ZEA pode ser considerado um precursor da Filosofia da Libertação latino-americana: suas preocupações quanto a autenticidade e originalidade de filosofia latino-americana já foram apresentadas em 1969 ao publicar seu *La Filosofía americana como filosofía sin más*. México. Siglo XXI (livro que em 1979 encontrava-se em 9.ª ed.)

(4) L. ZEA. "*La filosofía en América Latina*". In *Reflexão*, Campinas n.º 26, ano VIII, maio-agosto, 1983, p. 10.

(5) Neste aspecto, embora concordemos com A. Crippa ao afirmar que "os pensadores brasileiros fazem-se presentes no cenário mundial da filosofia", pensamos ser apressada a idéia de que "as questões relativas à autonomia e à radicalização devem ceder lugar, definitivamente, ao estudo e a problematização da Filosofia em si, assim como ela se inseriu no desenvolvimento espiritual de nossa realidade histórica".

A. CRIPPA. Apresentação a . e outros. *As idéias filosóficas no Brasil*, sec. XVIII e XIX, São Paulo, Convívio, 1978, p. 9. Neste mesmo volume, cap. I, defende-se a posição de que a reflexão filosófica não está circunstanciada nem geográfica, nem nacionalmente, já que os problemas do espírito são universais, interessando as diferentes respostas a todos os homens indistintamente. O simples fato de haver pessoas fazendo filosofia, ensinando e reproduzindo sistemas, não é o atestado de ser a filosofia latino-americana autêntica.

(6) A. SALAZAR BONDY, ? *Existe una filosofía de nuestra América?* 4ª ed., México, Siglo, XXI, 1976, p. 39.

(Este livro, publicado pela primeira vez em 1968, é importante para a Filosofia da Libertação, à medida que ali Augusto Salazar Bondy perguntava se era possível filosofar-se autêntica e originalmente numa cultura subdesenvolvida e dependente: dirigia, portanto, sua atenção para a possibilidade de um pensar autêntico. Todavia, anota E. DUSSEL, "em 1973, na Semana de Filosofia de El Salvador, Augusto se mostrou sumamente impressionado pelo fato de já existir a Filosofia da Libertação, da qual ele tinha consciência de não ter sido o criador" ("Desafios atuais à Filosofia da Libertação"; art. cit., p. 227, n. 8).

(7) L. ZEA. *La filosofía americana como filosofía sin más*. art. cit. p. 33.

(8) Idem, p. 12.

(9) L. SENGHOR defende na Conferência de Roma (1960) entre as sociedades Européia e Africana de Cultura, a tese de que "cada uma das "civilizações exóticas" também pensou em termos universais e que o único mérito da Europa sob este aspecto foi o de difundir a sua civilização, graças às suas conquistas e técnicas". (L. SENGHOR. *Um caminho do socialismo*, RJ, 1965, p. 80).

(10) Ver especialmente *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro, ISEB, (2 vol.) 1960. Compartilhamos da opinião do grupo de Estudos Afro-Ásio-Latino-Americanos (GESTAALA/DF/UFRJ). cf. seu programa, de que Álvaro Vieira Pinto, por suas posições teórico-práticas, é um precursor no Brasil da Filosofia da Libertação.

- (11) "Nossa filosofia, até os dias correntes, não tem originalidade e é pouco autêntica. Não tem originalidade porque não se verificou no curso da história uma crise profunda e própria à vida brasileira que suscitasse a pergunta filosófica (...) O precário saber filosófico que logrou medrar em nosso país, até os dias correntes, foi importado, como as técnicas da cultura européia, Daí o fato de nossa filosofia além de não ser original, carecer de autenticidade". (H. JAGUARIBE. *A Filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro, ISEB, 1957, p. 15-6)
- (12) E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, São Paulo, Loyola, s. d., nº 78.
- (13) Idem. "Filosofia da libertação e revolução na América Latina". apêndice 3 à *Filosofia da Libertação*, p. 218 (conferência apresentada no II Colóquio Nacional de Filosofia em Monterrey, México, em 1977).
- (14) A. V. PINTO. *Sete lições sobre a educação de adultos*. São Paulo, Cortêz, 1984, p. 71. Compreendemos o concreto, como a condição para o pensamento, mas que não deve, porém, ser confundido apenas com o dado presente, numa interpretação pragmática da realidade.
- (15) Para Gerd Bornheim, a questão da autenticidade da filosofia implica ter uma filosofia, ou ser uma filosofia. Pergunta: "busca-se uma filosofia adjetivamente nacional ou exige-se que ela seja substantivamente nacional?" (G. BORNHEIN. "Filosofia e realidade nacional" in: *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre. Globo, 1980, p. 124).
- (16) O conceito de 'dependência, tendo como referencial a teoria da dependência, como indica E. DUSSEL, tem de ser levada em consideração pela Filosofia da Libertação que assinala o fato da dependência "como a própria origem de uma ruptura teórico-epistemológico-radical" (*Filosofia da Libertação*, p. 154).
- (17) H.C. GULDBERG. " Posibilidades y limites de una filosofía latino-americana despues de la `filosofía de la liberación". IX Congreso Interamericano de Filosofía, p. 189.
- (18) Idem, *ibid.*, p. 189-192.
- (19) E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 70.
- (20) Idem. p. 114.
- (21) Idem, p. 175. Para Dussel, a Filosofia da Libertação, como discurso filosófico articulado à práxis já é antiga. Ela passou por três "emancipações" bem nítidas: Bartolomeu de Las Casas, usando instrumental teórico da Segunda Escolástica, posicionou-se contra a conquista, respondendo "a realidade de práxis da libertação de nossa primeira emancipação"; a segunda emancipação, cujo maior representante é Mariátegui, caracteriza-se por estar o pensamento presente nos movimentos operários nos fins do séc. XIX; finalmente, a terceira emancipação é a elaborada pela atual filosofia da libertação.
- (E. DUSSEL, "Desafios atuais à Filosofia da Libertação", *art. cit.*, p. 218-221).
- (21) Idem. "Filosofia da Libertação e revolução na América Latina" *art. cit.*, p. 217.
- (22) Idem. *Filosofia e Praxis*. (Tese provisória para uma Filosofia da Libertação)". Apêndice 5 à *Filosofia da Libertação*, p. 247-9. (Ensaio apresentado nº 54º Congresso anual da "American Catholic Philosophical Association", Filadélfia (EUA), em 1980).

(23) E. BLOCH. O Princípio Esperança, vol. III, p. 481 (Doravante esta obra será abreviada por PE, seguido do número do volume)

(24) E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 179.

(25) Idem, "Desafios atuais à filosofia da libertação", art. cit., p. 222.

(26) Idem. La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse. México, Siglo XXI, 1985, p. 339. Neste texto, bem como no artigo "A 'exterioridade' no pensamento de Marx" (apêndice II) a R. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 231-8). E. DUSSEL tenta mostrar que a categoria "exterioridade" é a fundamental para a compreensão do pensamento de Marx, pois para ele, o trabalhador, é sempre o outro.

(27) Idem. *Caminhos de Libertação latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1984, vol. IV, p. 215; *Filosofia da Libertação*, p. 132, 183.

(28) Júlio D. de ZAN. "Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional". In ARDILES, O. e outros.

Cultura popular y filosofía de la liberación. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, p. 129.

(29) A. V. PINTO. *Consciência e realidade nacional*. Vol. I, Rio de Janeiro, ISEB, 1960, p. 64.

(30) É nesse sentido que entendemos as palavras de E. Dussel ao discutir a relação entre filosofia e transformação. Para ele, a Filosofia da Libertação é uma filosofia que tem sua capacidade teórico-construtiva bem explícita; por isso, "os temas de que trata são reais, já que esclarecem a práxis dos militantes no processo de libertação da periferia. (...) (o militante) *recebe luz* que operatiza a sua ação". E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 184 - grifo nosso). Ver também de E. DUSSEL, "El trabajador intelectual y América Latina". In — *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973; Octavio PAZ. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976 - especialmente o cap. VII, "A inteligência mexicana".

(31) E. DUSSEL, *Filosofia da Libertação*, p. 7.

(32) A transposição mecânica do pensamento central faz com que os filósofos prestem "um serviço auxiliar ao império de turno e aos interesses que este gera no interior do povo que o padece *Ancilla Imperii* ou servente do Império" (G. M. ARGOTE e outros *El hombre latinoamericano y su mundo*; 4ª ed., Bogotá, Nueva América, 1981, p. 401).

(33) E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 15.

(34) Idem., p. 67. Nessa Passagem está presente o elemento utópico inerente ao pensamento de E. Dussel. À esta mesma conclusão chega F. Beltran Pena, quando afirma que "ao abordar a política, a filosofia latino-americana se situa no plano da utopia (fora da ordem, sem lugar, ou melhor, fora de lugar) (...) A política utópica implica referirnos ao tema inerente da alteridade. Esta é uma das teses fundamentais do pensamento de Dussel, mas também, da filosofia latino-americana. F. B. PENA, "Filosofia y liberación en América Latina *Revista Filosófica Brasileira*". Rio de Janeiro, Vol. I, nº 1, dez. 1982, p. 59.

Roberto ESCOBAR sustenta opinião semelhante; para ele, o conteúdo utópico na Filosofia latino-americana se pode encontrar na maior parte das obras criativas e,

em especial, naquelas que abordam um tema de América e os problemas sociais e políticos. (...) (por isso), o que importa não é que muitas pessoas tenham explicado utopicamente, mas o fato de que a essência americana não pode ser expressada sem utopismo" (R. ESCOBAR. "La utopía como constante filosófica em América". in IX CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA, *op. cit.*, p. 162-3).

(35) A. V. PINTO. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, 4ª ed., Rio de Janeiro, ISEB, 1960, p. 14.

(36) Xavier ZURIBI. *Sobre la esencia*. madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 26.

(37) "O discurso filosófico, a Filosofia, diz M. Casala, é o saber do universal concreto, um 'saber' onde o particular - superando-se consecutivamente - alcança a estrutura do 'universal'. No saber da Filosofia, o 'particular' se realiza como tal, negando-se e absorvendo-se na estrutura universal que o revela e o destina. A filosofia realiza o 'particular' o universal' - redefinindo a validade de ambos os termos - e, neste sentido, deve ser compreendida como uma tarefa de perpétua totalização: uma tarefa que, a partir da particularidade, se abre para um infinito carregado de sentido" (M. CASALLA. *Razón y liberación*: notas para uma filosofia de la liberación; 2ª ed. Buenos Aires Siglo XXI, 1971, p. 15).

(38) Não se pode, nem se deve, confundir o geral abstrato com o Universal concreto, como fazem aqueles que não meditaram ainda profundamente sobre a *Lógica de Hegel*. Ora, foi na Lógica hegeliana que Mario Casalla foi buscar este conceito de "universal concreto". Eis, portanto, um exemplo de um filósofo da libertação que não desdenha nem abandona o que há de mais adequado e válido na filosofia do centro para aprofundar, filosoficamente, o modo de ser de sua própria realidade.

(39) E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 176-7.

(40) Idem, ibidem, p. 72.

(41) E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 357.

(42) Idem, ibidem.

(43) Neste sentido, o novo sujeito da sociedade futura já se antecipa no militante (E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 359).

(44) M. CASALLA. *Razón y liberación*, p. 17.

(45) L. ZEA. *Op. cit.*, p. 130.

(46) E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 179. Assim sendo, a Filosofia da Libertação tem um projeto que "não seria outro senão o dos povos explorados do Terceiro Mundo, os que estão hoje na busca de seu próprio filosofar" (Alberto PARISI. "Pueblo, cultura y situación de clase". In ARDILES, O. e outros, *op. cit.*, p. 232-3).

DEMOCRACIA GREGA, DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA: CONTINUIDADE E RENOVAÇÃO

(A Pethő Sandor)

Constança Marcondes CESAR

Instituto de Filosofia PUCCAMP

O aprofundamento do conceito de democracia exige que se leve em conta o exame da palavra, feito por Manfred Riedel, numa perspectiva muito original: a democracia é, para o autor, a busca da união cívica, da Antigüidade a nossos dias.

Para Riedel, trata-se de compreender que é a democracia: trata-se de um slogan político? de um vocábulo característico da ciência política? de uma alternativa de vida social? Na linguagem cotidiana, encara-se a democracia como o governo do povo pelo povo, a possibilidade de livre escolha. Mas, se considera a crise atual da Europa, pode-se ainda dizer que a democracia existe? Para nosso autor, democracia quer dizer *união cívica*, busca desta união: ele trata de demonstrar que este conceito constitui o núcleo da democracia e que podemos encontrar tal significado da palavra já em Platão e Aristóteles: a idéia da democracia entendida como união participativa e busca do bem comum.

Se na obra de Platão a idéia de *justiça* funda toda possibilidade de participação cívica, pode-se dizer que a busca do bem de todos os cidadãos pode ser enfocado como o objetivo da democracia.

Sir Ernest Barker, na sua *Teoria Política Grega*, põe em relevo, na obra platônica, este sentido de democracia. Tomando como ponto de partida a afirmação de Platão do “filósofo-rei” ou “rei-filósofo”, Barker trata de apresentar a república perfeita como um modelo, no sentido contemporâneo da palavra, da vida política axiologicamente melhor. Mostra, na obra de Platão, o paralelismo entre a ordem da alma e a ordem da vida política; exterior ao homem, no Estado bem regrado segundo as normas da razão, a aristocracia (ou a monarquia) é o melhor governo; no homem, na “república” da alma, a alma governada pela razão é a melhor e a mais sábia.

Se no homem timocrático a razão é superada pelo apetite pela honra, guerra e glória, na oligarquia, o maior apetite é pela busca da riqueza e o governo se acha nas mãos dos mais ricos.

A democracia se apresenta, em Platão, como o reino da igualdade (os governantes são designados por sorteio); não submetida à lei, a democracia leva ao caos político e social, abre possibilidades à tirania e permite a ascensão ao poder ao homem dominado pela paixão pelo poder e pela carne, dominado pelo apetite mais brutal; este homem é escravo de sua paixão (*República, VIII, 580 d*).

No Estado ideal, há liberdade, sabedoria, fraternidade; o político, o governante, é o mais sábio e sua arte é semelhante à arte do tecelão, que mescla, com perfeição, os fios do tecido. Dito de outro modo, o político mescla os homens segundo seu caráter, de modo a permitir que, na cidade, se chegue à maior felicidade, à maior harmonia.

Mas Platão sabe muito bem que esta república ainda não existe; que ela é um valor-horizonte, do qual nos aproximamos com muito esforço para dominar a nós mesmos, para fazer da razão a rainha de nossa alma.

Se a aristocracia é o melhor governo porque aí se trata de imitar o melhor (*República, VIII, 545 b, d*), encontra-se na democracia a revolta dos pobres, que “massacram uns,

banem outros e partilham igualmente o governo e a magistratura com os que sobram: no mais das vezes, até as magistraturas são decididas pela sorte”(*República*, VIII, 557 a).

As características da democracia são: a pluralidade, a liberdade (*República*, VIII, 557 b, d); corre-se o risco, contudo, neste gênero de governo, que não está mais submetido à alma racional, de buscar a satisfação dos desejos sem importância (*República*, VIII, 558 d) e de derivar para a libertinagem, a perda do equilíbrio e da proporção (*República*, VIII, 560 d), a anarquia (*República*, 562, b, e).

É preciso saber, diz Platão, que o melhor deve dominar o pior e que “nada é mais vantajoso para alguém que ser governado por um ser divino e sábio, quer este mestre habite no nosso interior (...) quer nos governe exteriormente”. (*República*, IX, 590 d); a cidade ideal deve ser realizada ao menos dentro de nós (*República*, IX, 592 a,b)

No mundo sensível, a democracia é, no entanto, o menos mau dos governos, porque impede os males que nos afastam ainda mais do governo ideal. Embora seu advento seja devido à “rapacidade dos oligarcas (...), à libertinagem e à ruína dos jovens”, a democracia é o “regime de liberdade, de prazer (...)”, que “tudo compreende, permite e deseja”

No *As Leis*, Platão trata de mostrar qual é o melhor governo: para descobrir isso, é preciso reconhecer que o Estado é constituído pelo conjunto dos cidadãos, isto é, por aqueles que podem participar das funções políticas; o cidadão é aquele que é capaz de governar, como um sócio numa comunidade, “como um marinheiro num navio”(*Política*, III, 2, 1277 a)

A vida feliz para o maior número: tal deve ser o objetivo do governo. No *Político*, contudo, Platão reconhece que não há fidelidade ao dever, no mundo sensível; logo, a democracia é o melhor governo, porque se é dirigida pelo maior número, não se encontra nela nem um grande bem nem um grande mal; é pois na democracia que é preciso viver; é

numa democracia que se é mais feliz, que a vida é melhor; a democracia é o menor mal, o menos mau dos governos conduzidos por homens que não são suficientemente sábios; é a única possibilidade de escaparmos da tirania e da infelicidade (*Político*, 303 d).

Nosso mundo, segundo o mito platônico das idades do mundo, é o mundo da ausência de deus (*Político*, 269 e), o mundo do ódio e a luta, da natureza decaída e hostil. Neste mundo, o rei ideal não existe; a única saída é a obediência às *leis*, que são a imitação menos imperfeita do governo sábio da razão (*Político*, 297 e e segs.)

As leis funcionam como um paradigma da ação política, pois despertam a reminiscência do mundo das idéias. É a partir da obediência às leis que a república concreta realiza a democracia, isto é, realiza a ordem e a proporção harmoniosas, busca o melhor na vida social; é a partir da obediência às leis, símbolos da justiça, que se pode chegar à justa medida (METRON), ao oportuno (KAIROS) (*Político*, 248 e).

Justiça, justa medida, igualdade verdadeira e proporcional: sua busca implica, para o homem, fazer um esforço para "assegurar entre desiguais, uma igualdade definida pela natureza de cada um" (*Leis*, 757 c, e, segundo A. Diès, *Notice in Le Politique*, Belles-Lettres)

A melhor constituição é a que permite que o chefe seja escolhido dentre os cidadãos mais sábios, é a imitação do governo da sabedoria, da razão, no mundo da alma (*Político*, 301 a). Pode-se ver, na obra de Platão que, no mundo sensível, o governo de um só leva rapidamente à tirania; o da aristocracia, degenera na oligarquia; mas, sob a democracia, se se obedece à lei, achamo-nos no melhor governo ou, pelo menos, no menos mau, naquele em que a possibilidade de violação dos direitos é a menor possível.

Pode-se seguir na obra de Aristóteles, um conceito de democracia que tem alguns pontos de acordo com o

conceito platônico. Se no Estado moderno as constituições são instrumentos de limitação do poder dos governos (Burdeau, "La constitution d' Athènes et la conception aristotélicienne de la démocratie"), vemos, na *Política* de Aristóteles, a democracia enfocada como expressão de uma classe média e como a proteção contra a demagogia. O elogio da classe média é, na obra de Aristóteles, o elogio da justiça, do equilíbrio, da ausência de paixão na vida da alma (*Política*, IV, cap. 4, a, 1295 b - 1296 a). A finalidade da democracia é a vida feliz de muitos homens. Para Aristóteles é também possível que exista uma democracia sem lei, sob o governo da maioria do povo (*Política*, IV, 4, 1291, 1292 a); mas então não é o melhor governo.

Os conceitos de *justa medida*, de *Kairós*, são pois os símbolos das qualidades que se deve encontrar em cada homem, para que possa reinar a justiça na alma e na cidade, segundo Platão e segundo Aristóteles.

Hoje tentamos reencontrar os valores de liberdade, igualdade proporcional, fraternidade, e passar do sentido negativo de democracia (o menos mau dos governos num mundo sem deus) a um conceito afirmativo, que encara a democracia como a busca da liberdade, da igualdade e da fraternidade, segundo a justa medida e a justiça.

Para nós, o homem sábio, o real tecelão de que Platão nos fala, é o símbolo da *política* unida à ética e da justiça no mundo social. É um paradigma de valores, um caminho em direção a um ser-mais, proposto a cada um. Hoje, a igualdade não pode ser encarada como a redução de todos os homens a um mesmo modelo de ser, mas é a realização da justiça segundo a lei.

O real tecelão é cada homem, na república de sua alma: o real tecelão é o político, enquanto modelo, paradigma, valor-horizonte de uma ética social; o real tecelão é o símbolo do mundo vindouro, que devemos começar a construir, pri-

meiro em nossa alma, depois em nossa cidade; é a possibilidade de superarmos os paradoxos da liberdade, tão característicos de nosso mundo; é a esperança de um ser-mais, que devemos construir a cada dia, por mediação de uma **palavra livre**, cujo símbolo é a constituição de um país e cujo meio é o seu Congresso.

Nossa busca de razão, verdade e justiça aí está consolidada.

RESENHAS

WEIDEMANN, Paul Wevering.

EVANGELIZACION: educacion y promocion dederechas.

Campinas, Projeto PUCCAMP - Villarrica, 1991, tese de mestrado (mimiografado).

A tese de Monsenhor Paul Wevering Weidemann aborda a ação evangelizadora dos missionários capuchinhos no Chile, entre 1848-1958, encarada como obra de educação e promoção dos direitos dos índios.

Trata-se de discutir a fundamentação da evangelização do Novo Mundo como obra educativa e de promoção humana, de defesa da pessoa do índio.

Numa primeira parte a tese do Padre Paulo expõe a atuação de Frei Bartolomé de Las Casas, como precursor e modelo da ação a ser desenvolvida pelo missionários na América. Mostra a inspiração de seu trabalho na Escolática espanhola e na Escola de Salamanca. O Pe. Paulo relaciona a evangelização de Las Casas com a dos missionários capuchinhos italianos e os franciscanos que, no Chile, contribuíram para a afirmação dos direitos dos índios.

Nosso autor procura estabelecer três momentos na obra missionária: o do Pe. Las Casas, que lutou na Guatemala e México na época da conquista, para que se reconhecesse a condição humana dos índio; o dos padres italianos que, no Chile, procuraram preservar a cultura indígena; e, finalmente, o dos padres bávaros que, também no Chile, se esforçaram em possibilitar aos indígenas a sobrevivência "como minoria étnica, sem que se perca a alma de sua própria cultural (a dos índios), num Estado moderno absorvente" (p. 169). Este último momento é vivido pelos religiosos de Villarrica, no sul do Chile, que tem no Monsenhor Paul um exemplo admirável e comovedor.

Nos três momentos, evangelização e educação foram sinônimos de promoção humana, de afirmação dos direitos dos índios.

A tese é sucedida por uma ampla bibliografia histórica e filosófica, que tanto enfoca a questão ética da conquista da América quanto elucida sobre a história da conquista e a história dos povos indígenas.

Trabalho importante, que faz ressoar, na América de hoje o ensinamento e a paixão de Las Casas e a tradição medieval de um ética e uma educação centradas na pessoa.

Constança Marcondes Cesar

GALMÉS, LORENZO.

Bartolomeu de Las Casas, defensor dos direitos humanos,
São Paulo, Paulinas, 1919.

O presente texto é uma biografia do Frei Bartolomeu de Las Casas, o sacerdote que viveu do final do século XV à primeira metade do século XVI e cuja obra evangelizadora e de pensamento se caracterizou pela defesa dos índios.

Seus escritos são considerados de grande atualidade, pelas posições abertas e pela luta que empreendeu em favor dos índios, contra os abusos praticados pelos colonizadores.

Objeto de estudos sistemáticos e de seminários e colóquios na Europa, a obra de Las Casas começa a ser posta à disposição do leitor brasileiro, através da tradução do relato de Las Casas sobre a conquista, ***O Paraíso Destruido***, editado pela L & PM e pela tradução que agora comentamos, do texto de Galmés.

O autor da biografia, Lorenzo Galmés, é dominicano, doutorado em História e professor de História da Igreja em Valencia, na Espanha.

O livro é dividido em cinco capítulos, no primeiro aborda o contexto histórico e os dados biográficos do jovem Las Casas, no segundo, a atuação de nosso frei nas Índias Ocidentais e a sua

conversão em 1515, que vai torná-lo um dos mais ardentes defensores dos direitos dos índios.

O terceiro capítulo mostra o esforço de Bartolomé na Costa da Espanha, culminando com a divulgação do documento papal *Sublimis Deus*, em 1537, condenando a escravidão dos indígenas.

O quarto capítulo mostra o trabalho de evangelização na Guatemala e a luta contra a corrupção, que a "lista de crimes e abusos" enviada ao Conselho das Índias pelo evangelizador. Os documentos serviram para a primeira redação da história geral da colonização e como base da *Brevíssima relacion de la destruicion de Las Índias* (traduzida, no Brasil, com o nome de *O Paraíso Destruído*). Las Casas obteve a promulgação de leis espanholas que potegessem os índios de opressão dos desmandos dos colonizadores, e seu reconhecimento como vassalos da coroa espanhola. O capítulo IV aborda ainda os tratados sevilhanos impostos em 1552 e 1553, durante a estadia de Las Casas em Sevilha, série de denúncias contra os abusos praticados então; apresenta também as controvérsias do frei com Sepúlveda e Motolinia.

No capítulo quinto, o autor faz um apanhado da importância da *História geral das Índias*, dos últimos anos de Las Casas, de seu testamento e da ressonância de sua obra ao longo da história.

Texto claro e bem estruturado, faz passar ao leitor admiração pelo apaixonado defensor dos direitos humanos e sua fascinante luta em prol dos indígenas.

Constança Marcondes Cesar

SIEBENEICHLER, Flávio Beno,

Jürgen Habermas - Razão Comunicativa e Emancipação

RJ, Tempo Brasileiro, 1989, 160 p.

A obra de Flávio Beno Siebeneichler é um apanhado substancial de todo o pensamento de Jürgen Habermas. Acha-se dividida em 5 (cinco) capítulos abordando-se de forma clara e sucinta os pressupostos da filosofia crítica habermasiana.

Segundo o autor, o que Habermas propõe é um reinvestimento no saber racional crítico-dialético. Habermas opta pela crítica dialética da sociedade onde a razão não estaria voltada ao benefício da técnica mas sim ao conhecimento teórico aplicado.

Para tanto, o filósofo da Escola de Frankfurt aproxima a filosofia às ciências empírico-analíticas e sociais numa tarefa de comunicação. A teoria habermasiana faz uso da linguagem e da comunicação caracterizando-se como a Teoria da Racionalidade Comunicativa.

Segundo Habermas a sobreposição da razão instrumental sobre a razão crítica facilitou a crise da sociedade contemporânea; não se trata propriamente de uma crise do sujeito nem da consciência cultural mas crise de todo o sistema que, por sua vez, engloba a economia, a sociedade e a política.

A razão crítica, e portanto, dialética, encaminha o homem à comunicação e ao consenso de valores. O diálogo, a razão dialética, leva o homem à emancipação; a linguagem e a comunicação constituem-se na condição para a emancipação do todo social.

A filosofia, por sua vez, coloca-se em diálogo com as ciências, caracterizando-se numa atividade aplicada na sociedade; a razão comunicativa transforma-se num agir comunicativo cujo fim é a ação social. A teoria do agir comunicativo visa interpretar o processo de modernização da sociedade contemporânea através de uma hermenêutica macroscópica, ou seja, a filosofia une-se à antropologia, à psicologia e à sociologia; trata-se portanto, de uma teoria crítico-co-prática na tentativa de apresentar um entendimento acerca da sociedade.

Habermas acaba por fundamentar uma ética baseada na racionalidade comunicativa permitindo ao indivíduo a sua socialização e integração totais. Trata-se de uma ética que procura superar o ceticismo que caracteriza o século XX, uma ética voltada à sociedade que se deixou vencer pelo progresso da ciência e da técnica, submetendo-se à tecnologia até a perda de sua individualidade.

Maria Lucia Dario

(Mestranda em Filosofia PUCAMP)

GUATTARI, F.,

As três ecologias, trad. M. Cristina Bittencourt.

Campinas - SP, Papirus, 1990, 56 p.

Os filósofos também se preocupam com a ecologia. Félix Guattari (pensador multiface, polêmico e aventureiro) apresenta neste pequeno, mas profundo texto, alternativas possíveis (as ecologias mental, social e ambiental) para fazer frente à deterioração progressiva das relações do indivíduo com ele mesmo, com os outros e com o meio ambiente.

A vida na Terra está ameaçada em todos os domínios e isto é agravado pelo desconhecimento, conformismo e fatalismo paralisante das pessoas.

Desta forma, é necessário, segundo Guattari, reinventar e recriar urgentemente novos modos de relacionamento (retomada ecosófica) do casal, família, escola; novas solidariedades, novas suavidades... Só assim será possível fazer frente ao poder do Capitalismo Mundial Integrado (C. M. I.) que penetrou nas mentes das pessoas, nas relações entre elas, no trabalho e nas formas tradicionais de luta dos sindicatos e partidos políticos.

Não há como voltar atrás. É preciso lidar com o que está aí, a partir do que está aí e a ecologia ambiental é apenas um começo...

Vera Irma Furlan

Instituto de Filosofia - PUCAMP

MORAIS, João Francisco Régis

O que é ensinar.

São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária, 1986.

Um pequeno livro de apenas 63 remadas. Um percurso de barco pelas águas densas da experiência educacional, literalmente vivida pelo autor como ex-aluno, poeta, especialista em Educação e sobretudo professor.

Desde o início, a aventura instiga o leitor a ser sincero, à maneira que se apresenta o autor, a fim de não correr riscos de produzir “moeda falsa”. Em conseqüência, ondas de ressonância se fazem sentir em nossa consciência de educador e nos levam a repetir, reflexivamente, algumas de suas originais e pertinentes metáforas. Mas que loucura resenhar uma obra de cunho autobiográfico. Melhor seria, e é isso que fizemos, compilar simplesmente as idéias vividas e as vivências pensadas do autor, como quem busca despertar nos professores e alunos o desejo também de “remar”.

I - Objetivos do autor

“... desejo instalar mais uma vez o diálogo em torno da questão do ensinar.” (p. 2)

“... me voltarei bem mais para o ensino institucional, pois parece-me que nas escolas é que no momento estamos vivendo a maior crise educacional...” (p. 13)

“Estas linhas querem ser uma reflexão filosófica colocada em termos não especializados e voltada para a definição, ou, mais humildemente, para uma aproximação explicativa do que é ensinar.” (p. 13)

II - Pressupostos, princípios e pontos de vista do autor

1. Dialogar sobre o ensino é um risco.

Mas, “só prossegue realmente vivo dentro da vida aquele que aceita ser vulnerável” (p. 1).

2. O valor da experiência como ex-aluno e professor.

“... nas coisas do espírito o produto do que se viveu também é elemento de legitimação de valores e pontos de vista.” (p. 3)

“... exponho o literalmente vivido...” (idem).

3. A sinceridade como signo da verdade.

“... minhas impressões (...) isto não garante verdade, mas traz a força da sinceridade.” (p. 3)

4. Relatividade da análise realizada, do ‘approach’.

“... guardo clara consciência de que a visão de ensino que apresento certamente é uma “leitura” - dentre muitas outras possíveis...” (p. 3).

5. Postura política.

“Particularmente tenho defendido o ponto de vista segundo o qual, por nossos salários baixos brigaremos com os patrões, pelas salas superlotadas brigaremos com nossos administradores; mas o educando, cujos pais estão em dia com seus impostos ou com as mensalidades das escolas particulares, este não deve e não pode ser atingido por nossas lutas” (p. 7).

6. Dispensabilidade do professor.

“O professor indispensável é aquele que sabe ensinar a caminhada independente, ou seja, a sua própria dispensabilidade” (p. 30 e epígrafe de André Gide).

7. Construção de um saber.

“... acredito no compromisso que as escolas têm com a busca de um saber, considero coisa para se levar a sério a discussão em torno da questão dos programas e da matéria ensinada” (p. 42).

8. Tempos outros exigem outras soluções (nada de saudosismos).

“Estou, entretanto, convicto de que os tempos agora são outros e estão a pedir soluções educacionais diferentes das que meus saudosos mestres usaram conosco” (p. 60).

III. DEFINIÇÕES DE ENSINO

1. “O ensinar é um amplo movimento de vida entre o educador e o educando, entre o mestre e o discípulo” (p. 5).

2. "... intento de promover as condições necessárias para, transcendendo o instruir a o adestrar, auxiliar o encontro da inteligência do educando com a vida, o encontro de sua sensibilidade com a pluralidade rica do viver" (p. 6).

3. **Ensinar informal do cotidiano:** "... dar a uma criança uma língua, um idioma que será seu (...), marcá-la com a estrutura de uma mentalidade" (p. 8).

4. **Ensinar metodológico e sistemático:** "... reflexões pe-dagógicas (acompanhadas de) recursos didáticos desenvolvidos a custo por séculos" (p. 9).

5. "...o ensinar tem direta implicação no detonar da criatividade do educando" (visando *iluminações interiores*) (p. 9).

6. "...o ensinar é a ultrapassagem da **coexistência** para a **convivência**" (p. 10).

7. "... ensinar acaba sendo quase que a 'arte' de degelar as relações, sem cair em intimidades indiscretas e indevidas" (p. 10).

8. "... ensino, hoje em dia, é quase o nome operacional da educação" (p. 12).

9. "Ensinar é, hoje, transpor as mediações negativas de uma sociedade objetal (voltada para o **ter coisas**) para atingir, contra variados obstáculos, a sensibilidade e a inteligência do educando (...) com a força da nossa paixão e com a sinceridade do nosso amor pelo ideal de **ser mais pessoa**" (p. 14).

10. "...ensinar é um processo que corre no leito do momento histórico com todas as suas condicionantes" (p. 15).

11. "... ensinar é expor-se ao educando... (com a finalidade) de auxiliá-lo empenhadamente a encontrar a ciência pelo caminho da consciência... do outro, do mundo e de si mesmo" (p. 30).

12. "... ensinar é um processo de desencadear conflitos (...), é tornar claro o choque entre ignorância a informação, entre alienação e consciência político-social, entre perplexidade e compreensão, entre o 'feijão e o sonho' (o princípio do desejo e os limites da realidade) etc" (p. 33).

13. "... auxiliar o educando a romper com velhos vícios maniqueístas do pensamento" (p. 33).

14. "Ensinar é, sim, uma forma de intervir em vidas humanas, mas pelo **convite** e não pela **invasão**" (p. 34).

15. "... ensinar é mesmo uma tarefa de totalidade, no sentido de que cabe (...) ao professor querer tentar, sinceramente, contribuir para que seus alunos divisem, no horizonte amplo do viver, as tensões e as distensões necessárias..." (p. 37).

16. "... ensinar é provocar um encontro sensível e inteligente com a vida... (para) mostrar a seus alunos a importância de ser **vulnerável** ao outro" (p. 38).

17. **Sentido etimológico.** "IN SIGNARE: marcar com um sinal, marcar com o sinal da paixão de viver e de conhecer, conviver e participar" (p. 39).

IV - RISCOS E EQUÍVOCOS APONTADOS PELO AUTOR

1. Concepção mecanicista de ensino:

O ensino visto como **adestramento**, isto é, criação de comportamentos **úteis**, interessantes a determinados grupos, mas que não considerem o crescimento do indivíduo que os tenha (p. 5)

2. Concepção espontaneísta

Idéia livre de ensino, representada pela afirmação: "Ninguém ensina ninguém, é o indivíduo que aprende" (p. 7). Ensino cujo comando fica a cargo apenas do aluno, "na linha de uma permissividade que só faz mal" (p. 52). "O professor assume uma condição de impotência, marcada pela omissão e pela permissividade" (p. 53).

3. Concepção determinista

Decorrente do "reprodutivismo educacional", de pensadores como Bourdieu e Passeron, que reduz o ensino a uma técnica de transmissão de má fé e vê a instituição escolar como aparelho ideológico do estado com as mesmas funções violentas da burocracia e da polícia. "Em suma: os professores seriam os sacerdotes destacados para zelar do templo dos interesses dominantes" (p. 24).

4. Concepção Pragmatista

Ensino que opta por desenvolver nos jovens uma subser-
viência acrítica, fazendo do aluno um dependente, entregue a um
tarefismo descontrolado e/ou à superinformação fragmentária, a
título de prepará-lo para os exames vestibulares (p. 30).

5. Concepção doutrinária

Concepção que procura eliminar os conflitos do ensino,
transformando-o num expediente de "compra" de consciências,
"fazendo cabeças" e desnorteando-as inconseqüentemente" (p. 33).
Através do direcionismo autoritário o educador antecipa a escolha
pessoal do aluno, reduzindo-o a mais um no "rebanho" obrigado a
seguir o professor ou apenas a obedecer ordens (p. 54).

6. Concepção apolítica

Postura pedagógica que tenha evitar o inter-humano, o
contato com o semelhante (sociabilidade), protegendo o aluno numa
redoma, distante do calor humano do companheirismo (p. 38-39).

7. "Educação libertadora" sem compromisso

Idéia distorcida de educação libertadora que se deso-
briga de tudo: "dos compromissos fundamentais de trabalho, do
respeito nos comentários sobre outros, todo dever natural passando
a ser visto como uma imposição autoritária" (p. 55).

8. Expectativa educacional primeiro-mundista

Concepção a-histórica que pressupõe um projeto de
educação no Brasil como se estivesse na Suécia ou na Alemanha,
"contando com reações discentes a tal ponto maduras e compene-
tradas como freqüentemente não se encontram por aqui" (p. 56).

V - METÁFORAS ENCONTRADAS NO TEXTO

1. MOEDA = INFORMAÇÃO

"Quem se equivoca de coração limpo não produz moeda
falsa. Os moedeiros falsos têm nítida intenção de má fé" (p. 3).

2. CAMINHO = VIDA

A vida é um caminho e "ninguém pode caminhar pelo outro o caminho que é do outro" (p. 10).

3. COMPANHEIROS DE JORNADA = EDUCADOR E EDUCANDO

"... nem nós podemos caminhar o caminho do aluno por ele, nem este pode caminhar o do mestre. O máximo que se pode fazer é ambos descobrirem juntos conflitos comuns para que, sendo companheiros de uma jornada, tentem superá-los - do campo pessoal ao político amplo" (p. 35)

4. GUERRILHEIRO = EDUCADOR TRANSFORMADOR

"Talvez nem sejam os mais barulhentos, mas dedicam-se à sua guerrilha cultural com uma vontade que só se vê nos loucos e nas crianças" (p. 26).

5. REFORMA DE UMA CASA = DESENCADEAMENTO DE CONFLITOS

No ensino como em uma casa, para reformar é preciso primeiro derrubar paredes, arrancar pisos, empoeirar o ambiente... "Experiência de perplexidade e até, às vezes, de irritação. Até que, feito o trabalho, tudo possa ser rearranjado de maneira mais salubre e confortável" (p. 32).

6. FEIJÃO E SONHO = PRINCÍPIO DO DESEJO E LIMITES DA REALIDADE

Conflitos que devem ficar claros na convivência educacional. (p. 33).

7. E. T. (SER GALÁCTICO) = PROFESSOR CARISMÁTICO

Não é necessário "que todo professor viva por corredores e salas de aula **derrubando** carisma ao ponto de parecer um ente vindo de distantes galáxias" (p. 38).

8. MAPAS DE NAVEGAÇÃO = PROGRAMAS DE ENSINO

Os programas são "o mapeamento da busca de um saber". Nós professores "estamos muito parecidos com os pilotos de

navegação marítima do século XVI que deixavam influir em seus mapas de navegação a força incontível das crenças e superstições” (p. 43).

9. BUROCRATOSAURUS = ADMINISTRADORES ESCOLARES

“Quem tem de educar os ‘burocratosaurus’ é a comunidade mais dinâmica da escola, composta de alunos e professores, entre os quais acontece de fato o ensinar” (p. 47).

10. CICLOPE = VESTIBULAR

O que se vive hoje, em termos escolares, “é uma corrida tonta de bate-cabeças perante o Ciclope: o vestibular” (p. 48).

11. REVOLUÇÃO COPERNICIANA NO ENSINO

O educando ocupando o centro do processo de ensino (p. 52).

12. PÊNDULO NA EDUCAÇÃO = OSCILAÇÃO ENTRE PROFESSOR E ALUNO

Movimento que vai de um extremo (ensino centrado apenas no professor) a outro (ensino centrado exclusivamente no aluno) (p. 52).

13. PEIXE COLORIDO = IDÉIA CRIATIVA

Ensinar a “pescar” (criar, imaginar, desenhar, fantasiar) é mais importante que formatar um peixe, de modo que os alunos “possam pintar peixes da cor dos que emergem das suas águas interiores” (p. 55).

14. FAQUIR = POVO OPRIMIDO

Da mesma forma que se dá a um faquir, que está em comer há muito tempo, água e alimentos leves até chegar-se devagar aos sólidos, “a um povo há tanto tempo acostumado aos monossílabos da opressão é preciso dar um tratamento cauteloso” (p. 56).

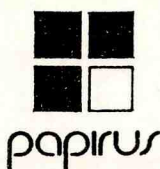
15. REMAR = VIVER

Temos que saber, enquanto professores remadores, “que para chegar ao destino o que importa é remar bem agora” (p. 60).

VI - TEMÁTICA RECORRENTE

1. Família (pp. 18-22)
2. Tipologia docente: a) burocratizado; b) conservador inconsciente e c) tenaz transformador (p. 25)
3. Dinâmica de relacionamento professor-aluno para exploração temática de conteúdo (p. 35)
4. Motivação (p. 36)
5. Auto-disciplina (p. 36)
6. Programas:
 - a) declaração de intenções intelectuais
 - b) mapeamento da busca de um saber (p. 43)
 - c) roteiro de temas para exercício de sensibilidade e inteligência
 - d) oportunidade para uma leitura da realidade carregada do amadurecimento das experiências (p. 44).
7. Evasão escolar (p. 47) e Estágio (p. 47)
8. Exames vestibulares (pp. 6, 48-49. 57)
9. Disciplina (p. 54)
10. Educação libertadora (p. 55)
11. Liberdade (p. 56) e relações pedagógicas (p. 56)
12. Autoridade (p. 59)
13. Patologia das relações pedagógicas:
 - a) inutilidade docente e inutilidade discente
 - b) hipertrofia do mestre e hipertrofia do discípulo (pp. 57-58).

João Baptista de Almeida Junior
Instituto de Filosofia - PUCAMP



LANÇAMENTO

Paradigmas filosóficos da atualidade (Coletânea)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (Org.)

Esta obra tematiza algumas das mais importantes vertentes filosóficas da atualidade, como Filosofia Analítica, Racionalismo Crítico, Fenomenologia. Tem como objetivo orientar professores e estudantes de filosofia que pretendem seguir os caminhos filosóficos contemporâneos.

CONHEÇA OUTROS TÍTULOS DA PAPIRUS SOBRE FILOSOFIA:

Por um Conhecimento Filosófico

Gilles-Gaston GRANGER (Trad. Constança Marcondes Cesar)

Teoria Crítica – Habermas e a Escola de Frankfurt

Raymond Geuss (Trad. Bento Itamar Borges)

A Ontologia Política de Martin Heidegger

Pierre Bourdieu (Trad. Lucy Moreira César)

O Mal – Um desafio à Filosofia e à Teologia

Paul Ricoeur (Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida)

Aprendendo Filosofia

César Aparecido Nunes

Filosofia da Ciência e da Tecnologia

J. F. Regis de Moraes

Construindo o Saber -- Técnicas de Metodologia Científica (Coletânea)

Maria Cecília M. de Carvalho (Org.)

História e Pensamento na Educação Brasileira

J. F. Regis de Moraes

A Gestação do Futuro

Rubem Alves

As Razões do Mito (Coletânea)

J. F. Regis de Moraes (Org.)

SOLICITE CATÁLOGO – ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL
Caixa Postal 736 - 13001-970 - Campinas - SP

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to
* Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas
a dirigirse a * Les institutions que désirent établir un échange de publications
sont priés de s'adresser a * Le istituzioni che vogliono ricevere questa
pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.

Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 - Centro
Telefone (PABX) 2-7001 - Ramal 29
13020-001 - CAMPINAS - SP (BRASIL)

A revista **Reflexão**, órgão oficial do Instituto de Filosofia da PUCAMP, aceita colaborações que lhe forem enviadas, a convite ou espontaneamente, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas padrão datilografadas, a não ser com a aceitação do Conselho Editorial. Deverão ser remetidos em três vias. A redação deve seguir as diretrizes da Associação Brasileira de Normas Técnicas, quanto a bibliografia, notas, referências e outras, ligadas à publicação. Os trabalhos devem ser acompanhados de um resumo de 10 linhas. Os dados e conceitos emitidos são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFLEXÃO 50 – DESCOBERTA DA AMÉRICA: 500 ANOS

Capa: Alcy Gomes Ribeiro

Departamento de Composição e Arte final

Supervisão Geral: Anis Carlos Fares

Composição e Past-up

Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola

Equipe: Maria Rita A. Bulgarelli e Silvana Dias de Souza

Desenhistas: Alcy Gomes Ribeiro e Marcelo De Toni Adorno

Fotolito, Impressão e Acabamento

Encarregado: Benedito Antonio Gavioli

Equipe: Ademilson Batista da Silva, Dagoberto Osvaldo B. de Moraes, Douglas Heleno Cioffi, Luiz Carlos Batista Grillo, Nilson José Marçola, Paulo Roberto Gomes da Silva, Ricardo Maçaneiro e Sérgio Ademilson Giungi.

Auxiliares de Administração: Doriza Vaz, Elaine Simone Bernardo, Eliana de Jesus Perissinot, Flávia D. Costa Moraes, Márcia Figueiredo dos Santos.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
13020-001 Campinas-SP - Tel.: (0192) 2-7001 - Ramal 29

Distribuição: Papyrus – Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13020-001 Campinas-SP – Tel.: (0192) 32-7268

Gabriel Lomba Santiago
EL REDESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Adriano Proseri
AMERICA E APOCALISSE - NOTE SULLA "CONQUISTA
SPIRITUALE" DEL NUOVO MONDO

Zdeněk Kouřim
EDMUNDO O'GORMAN ET "LA INVENCÓN DE AMÉRICA"

Alain Guy
CRITIQUE ET DIFFERENCE CHEZ LES PHILOSOPHES
IBERO-AMERICAINS

Regina Márcia Moura Tavares
DESENVOLVIMENTO LATINO-AMERICANO E AÇÃO CUL-
TURAL DOS MUSEUS

Agnelo Rossi
A VIRGEM DE GUADALUPE NA HISTÓRIA DO MÉXICO

Antonio Rufino Vieira
POSSIBILIDADE E SENTIDO DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Constança Marcondes Cesar
DEMOCRACIA GREGA, DEMOCRACIA CONTEMPORÂNEA:
CONTINUIDADE E RENOVAÇÃO

Resenhas