

I gesuiti e la globalizzazione

José Casanova

Abstract – Using a broad definition of globalization, one could claim that the Jesuits were the first organized group in history to think and act globally. From a historical point of view, three interrelated developments shaped the opportunity structures that made this possible: a) the Iberian colonial expansion into the newly discovered «Indies», b) the early modern Catholic revival, and c) Renaissance Christian Humanism. The Jesuit «catholic» missionary impulse naturally had the hegemonic purpose of universal conversion to the true Catholic faith. But what makes Jesuit global missionary practices particularly relevant is the fact that – under certain «circumstances» – their controversial method of «accommodation» took a form which today we would call «nativist inculturation». The uncontested suppression of the Jesuits in the second half of the eighteenth-century would seem to indicate that their global practices were in fundamental tension with all the ascending global forces: a) with the triumphant structural forces of capitalist and Westphalian globalization; b) with the alternative secular cosmopolitan project of the Enlightenment; and c) even with the two other Catholic models competing over the direction of global Catholicism, namely plural national Catholic churches under royal patronage versus a uniform transnational Catholic regime under centralized Roman control.

1. *I gesuiti osservati attraverso il prisma della globalizzazione proto-moderna*

Se si prende per buona la definizione ampia di globalizzazione proposta da Roland Robertson, secondo il quale per globalizzazione bisogna intendere la crescita di consapevolezza dell'unità del mondo, in cui il globo nella sua interezza è considerato come il *terminus ad quem* delle attività umane, si potrebbe sostenere che i gesuiti siano stati il primo gruppo organizzato nella storia a pensare e ad agire globalmente¹. Quali

Traduzione di Paolo Costa

Pubblichiamo qui in traduzione italiana il testo della conferenza tenuta da José Casanova a Trento, presso la Fondazione Bruno Kessler, il 30 marzo 2015. La versione finale del saggio apparirà in T. Banchoff - J. Casanova (edd), *The Jesuits and Globalisation: Historical and Contemporary Perspectives*, Washington D.C., in corso di stampa.

¹ R. Robertson, *Globalizzazione: teoria sociale e cultura globale*, Trieste 1999 (ed. orig. *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1992).

sono state le condizioni che hanno reso possibile la comparsa di una simile ONG di missionari globali ed educatori globali *avant la lettre*, cioè, prima dell'esistenza di strutture globali che potessero sostenere simili pratiche?

È stato l'intreccio di tre sviluppi storici a creare le opportunità strutturali che resero possibile la rapida trasformazione del piccolo gruppo di confratelli che si raccolse attorno a Ignazio di Loyola all'Università di Parigi verso il 1530 in un'impresa missionaria, educativa e socio-politica globale che riscosse un successo prodigioso. Questi sviluppi interconnessi furono: a) l'espansione coloniale iberica nelle «Indie», recentemente scoperte; b) la rinascita cattolica della prima modernità; e c) l'umanesimo cristiano rinascimentale. Tutti e tre i processi erano in atto da più di cinquant'anni quando, nel 1540, la bolla di papa Paolo III *Regiminis militantis ecclesiae* certificò la fondazione ufficiale della *Societas Iesu*. Tutti e tre contribuirono a plasmare lo sviluppo istituzionale e l'espansione globale della nuova società nei decenni successivi e, a loro volta, i gesuiti divennero i principali veicoli globali dei tre processi nella fase proto-moderna della globalizzazione.

a. L'espansione coloniale iberica

L'espansione coloniale iberica rese possibile il legame fra il Vecchio mondo e l'appena «scoperto» Nuovo mondo, collegando le «Indie» orientali e occidentali, formando così per la prima volta nella storia un mondo veramente globale attraverso nuovi scambi transatlantici e transpacifici. Da questo punto di vista, la fase proto-moderna della globalizzazione costituisce letteralmente la «prima globalizzazione», una forma di proto-globalizzazione che può essere giustamente distinta da precedenti forme «arcaiche» di globalizzazione e da successive forme «moderne»². È questo il mondo in cui i gesuiti emersero come i pionieri della globalizzazione. In effetti, nessun altro gruppo fu altrettanto desideroso di fare del mondo intero il centro delle proprie attività, ispirandosi al famoso slogan di Jerónimo Nadal: «il mondo è la nostra casa»³.

² Cfr. G.C. Gunn, *First Globalization. The Eurasian Exchange, 1500-1800*, Oxford 2003; C.A. Bayly, *La nascita del mondo moderno: 1780-1914*, Torino 2012 (ed. orig. *The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Malden [MA] 2004); C.A. Bayly, «Archaic» and «Modern» Globalization in the Eurasian and African Arena, ca. 1750-1850, in A.G. Hopkins (ed), *Globalization in World History*, New York 2002, pp. 45-73.

³ J.W. O' Malley, *To Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation*, in «Studies in the Spirituality of the Jesuits», 16, 1984, 2, ora in J.W. O'Malley, *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*, Leiden 2013, pp. 147-64.

Navigarono attorno al mondo sulle stesse navi su cui si imbarcarono *conquistadores*, commercianti, migranti e amministratori coloniali. Il grande missionario gesuita in Brasile Antônio Vieira, riassunse in maniera molto sintetica la questione nella sua *Historia do Futuro*: «Se non vi fossero mercanti che vanno alla ricerca di tesori terreni nelle Indie orientali e occidentali, chi trasporterebbe colà i predicatori che portano i tesori celesti? I predicatori portano il Vangelo mentre i mercanti portano i predicatori»⁴. La vasta Assistenza Lusitana gesuita, che includeva non solo il regno di Portogallo e il suo impero marittimo, ma anche porzioni del subcontinente indiano, il Giappone, la Cina, l'Asia sud-orientale e i territori africani, costituì senza dubbio il cuore dell'impresa globale gesuitica nel corso del XVI e XVII secolo⁵. L'impresa globale gesuitica venne ampiamente sostenuta dal *Padroado Régio* portoghese e dal *Patronato Real* spagnolo. Da questo punto di vista, sarebbe anacronistico rappresentare la Compagnia di Gesù come una ONG nel senso moderno del termine (cioè come un'organizzazione non governativa).

Fin dalle origini l'impresa missionaria gesuitica non poté che assumere una connotazione fortemente «mondana» e secolare, quella cioè di essere un'impresa anche economica e politica. Lo storico C.R. Boxer ha sostenuto che i gesuiti potrebbero essere considerati la prima «multinazionale» della storia⁶. Il saggio di Sabina Pavone dedicato alla «Storia dell'antigesuitismo» mostra, a sua volta, come fin dagli albori l'ordine gesuitico venne percepito anche come una «impresa politica», come «uno stato nello stato» e screditato come la prima e paradigmatica organizzazione segreta «internazionale» finalizzata alla costruzione di «un impero mondiale»⁷.

Ciò nonostante, l'impresa salvifica dei gesuiti non dovrebbe essere ridotta alla logica globalizzante dell'emergente «sistema mondiale» capitalistico o alla parimenti globalizzante logica dell'emergente sistema vestfaliano degli stati territoriali europei, che competevano in ogni angolo del mon-

⁴ Citato in C.R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1600-1800*, London 1965, p. 65; L. Closssey, *Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early-Modern Pacific*, in «Journal of Global History», 2006, 1, pp. 41-58.

⁵ D. Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford (CA) 1996. Cfr. anche C.R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore (MD) 1978.

⁶ Citato in D. Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 668 («Appendix B: The Society of Jesus as the Alleged First Multinational Firm»).

⁷ Cfr. S. Pavone, *The History of Anti-Jesuitism*, in corso di stampa; si veda anche S. Pavone, *Le astuzie dei Gesuiti: le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma 2000.

do per mezzo dell'espansione coloniale⁸. La sua missione principale e il suo scopo finale erano la salvezza universale delle «anime» *ad majorem Dei gloriam*. Secondo lo storico John O'Malley, nessun'altra espressione «ricorre così frequentemente nei documenti dei gesuiti – praticamente in ogni pagina – come 'aiutare le anime'»⁹.

Con il termine «anima», tuttavia, Ignazio e i gesuiti intendevano la persona nella sua interezza e, perciò, «aiutare le anime» divenne un ministero universale e globale praticamente senza limiti sostanziali o geografici. La *Formula* riveduta del 1550, dopo l'elencazione di una lunga lista di ministeri religiosi pastorali, aggiunge la frase: «in accordo con ciò che sembrerà utile alla gloria di Dio e al bene comune»¹⁰. È stata probabilmente la prima volta nella storia che un riferimento a ciò che giova al bene comune mondano faceva la sua comparsa nel documento fondativo di un ordine religioso. In sintonia con l'istruzione ignaziana, i gesuiti erano sollecitati a trovare Dio «in tutte le cose».

b. La rinascita cattolica proto-moderna

Il viaggio spirituale di Ignazio e la fondazione e drammatica espansione della Compagnia di Gesù vanno esaminati nel contesto delle ampie e diffuse manifestazioni della rinascita cattolica proto-moderna che fiorì in Italia e nella penisola iberica ben prima della Riforma protestante. È perciò sbagliato caratterizzare questo ampio movimento di riforma cattolico come una «Controriforma»¹¹. In ogni caso, quale che sia il nome che si preferisce usare, ciò che conta è il fatto che questa è l'epoca in cui il cattolicesimo si espanse dall'Asia orientale al Nord America, dalle Filippine al Sud America. Lo storico Ronnie Hsia ha sostenuto in proposito che «i secoli della rinascita cattolica hanno costituito il primo periodo

⁸ L. Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge 2008; P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma 2004.

⁹ J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano 1999, p. 23 (ed. orig. *The First Jesuits*, Cambridge (MA) 1995, p. 18).

¹⁰ I. di Loyola, *Le «formule dell'Istituto» della Compagnia di Gesù*, in I. di Loyola, *Gli scritti*, Torino 1977, pp. 205-243, qui p. 217.

¹¹ Negli ultimi decenni la nuova storiografia ha messo in discussione le interpretazioni tradizionali. Cfr. J. O'Malley, *Trento e «dintorni»: per una nuova definizione del cattolicesimo nell'età moderna*, Roma 2004 (ed. orig. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge [MA] 2000); J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 2001 (ed. orig. *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971); e R. Bireley, *Ripensare il cattolicesimo: 1450-1700. Nuove interpretazioni della Controriforma*, Genova 2010 (ed. orig. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation*, Washington [DC] 1999).

della storia globale», e questo perché la prima modernità è stata plasmata dall'«incontro tra l'Europa cattolica e il mondo non cristiano»¹².

I gesuiti non furono né gli unici né i primi missionari globali. In effetti, essi procedettero letteralmente sulle orme di altri ordini cattolici più antichi – francescani, domenicani, agostiniani ecc. – che li avevano preceduti nelle colonie spagnole in America, ma anche nell'India portoghese. Da questo punto di vista, la missione globale gesuitica rientra perfettamente nell'epoca d'oro delle missioni globali cattoliche che fiorirono per tutto il XVI e il XVII secolo, ben prima dell'inizio delle missioni globali protestanti che risalgono alla fine del XVIII secolo. Come ogni altra missione cristiana precedente o successiva, questa missione globale cattolica era una risposta alla «Grande Commissione» di Gesù ai suoi seguaci: «andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli» (Mt 28,19).

Questo dovrebbe servire come promemoria per non dimenticare che l'impulso missionario delle cosiddette «religioni universali», che hanno la loro origine remota nell'epoca assiale – e cioè il buddhismo, il cristianesimo e successivamente l'islam – è stato un'importante veicolo di dinamiche civilizzatrici transculturali e transpolitiche che hanno contribuito in molti modi ai processi di globalizzazione nel corso della storia¹³.

Ciò nonostante, l'espansione missionaria gesuitica del XVI secolo può essere compresa adeguatamente solo se si tiene conto che fin dal principio la missione globale divenne la specifica missione o il ministero fondativo dei gesuiti in una forma che non ha eguali presso gli ordini mendicanti o in altri ordini cattolici. Come si può leggere a chiare lettere nella Formula dell'Istituto, la carta fondativa dell'ordine redatta nel 1539, i gesuiti fecero voto di «viaggiare in ogni parte del mondo dove vi fosse speranza di accrescere il servizio divino e il bene delle anime», indirizzando i ministeri sia ai «turchi sia agli altri infedeli, esistenti nelle regioni che chiamano Indie, sia ... agli eretici, scismatici o fedeli quali che siano»¹⁴.

La mobilità globale era, per così dire, culturalmente codificata nella configurazione stessa dell'ordine gesuitico sin dai suoi albori. Inoltre, la struttura gerarchica centralizzata della Compagnia di Gesù, che la

¹² R. Po-Chia Hsia, *La controriforma: il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna 2009 (ed. orig. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge 2005, p. 7).

¹³ J. Casanova, *Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution*, R.N. Bellah - H. Joas (edd), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge (MA) 2011, pp. 191-221.

¹⁴ I. di Loyola, *Le «formule dell'Istituto» della Compagnia di Gesù*, pp. 223, 225.

distingueva da ordini religiosi più antichi, implicava che qualsiasi gesuita, ovunque nel mondo, doveva essere disposto a essere inviato *ad missiones* in qualunque parte del mondo.

c. L'umanesimo cristiano rinascimentale

Sebbene l'immagine iconica del gesuita come missionario itinerante globale sia sopravvissuta allo scorrere del tempo, ancor più duratura si è rivelata l'immagine parallela del gesuita come insegnante residente. In effetti, i gesuiti divennero non solo il primo ordine cattolico dedito all'insegnamento, ma la prima organizzazione professionale transnazionale di insegnanti. In origine, l'insegnamento non era stato previsto come un ministero specificamente gesuita. Tuttavia, la fondazione del primo Collegio dei gesuiti a Messina, in Sicilia, nel 1548 avrebbe avuto immense ripercussioni sul carattere e lo sviluppo della Compagnia. O'Malley non esita a definirla «un evento cruciale nella storia dell'insegnamento all'interno della chiesa cattolica e nella civiltà occidentale»¹⁵.

I gesuiti svolsero un ruolo cruciale nello sviluppare un modello di istruzione umanistica nel campo delle arti liberali, istituzionalizzato nella *Ratio studiorum* del 1599, che successivamente divenne un fenomeno globale grazie alla loro fitta rete di collegi sparsi in tutto il mondo¹⁶. Il collegio gesuita, soprattutto nella forma superiore di offerta di un'istruzione terziaria, coniugava due sistemi educativi in competizione fra di loro: il sistema universitario, con la sua formazione scolastica e professionale, esemplificata in maniera paradigmatica dall'Università di Parigi, e il collegio umanistico che aveva fatto la sua comparsa nel corso del XV secolo nell'Italia rinascimentale. I primi gesuiti erano essi stessi prodotti di entrambe le istituzioni. Ma mano a mano che se ne appropriavano, vi infusero delle caratteristiche distintive e soprattutto diedero loro un orientamento globale plasmato da quella che lo storico della scienza Steven Harris ha chiamato «la geografia del sapere gesuitica»¹⁷. Nella sostanza, fu il *feedback* virtuoso tra la rete globale dei collegi gesuitici

¹⁵ J.W. O'Malley, *How the First Jesuits Became Involved in Education*, in V.J. Duminuco (ed), *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, New York 2000, pp. 56-74, ora in J.W. O'Malley, *Saints or Devils*, pp. 199-216, qui p. 199.

¹⁶ Cfr. V.J. Duminuco (ed), *The Jesuit Ratio Studiorum*; L. Giard (ed), *Les Jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris 1995.

¹⁷ S. Harris, *Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge*, in J.W. O'Malley - G. A. Bailey - S.J. Harris - T.F. Kennedy (edd), *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*, Toronto 1999, pp. 212-240; e M. Feingold (ed), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge 2003.

e la rete globale delle missioni gesuitiche a trasformare i gesuiti in pionieri della globalizzazione.

Se il carisma di Ignazio e dei suoi primi compagni basta per spiegare la rapida crescita iniziale della Compagnia, è il successo persino maggiore dei collegi gesuitici a spiegare il flusso costante di reclutamento negli anni a venire. Alla morte di Ignazio nel 1556, l'ordine che nel 1540 era composto da 10 amici aveva già raggiunto la considerevole cifra di 1000 affiliati e amministrava già 46 collegi. Nel 1579 la Compagnia annoverava 5164 membri e 144 collegi. Nel 1626 i rispettivi numeri erano 15.544 membri, 444 collegi più 56 seminari. Nel 1749, dieci anni prima dell'espulsione dal Portogallo e dal suo impero, l'ordine aveva più di 22.000 membri e oltre 800 collegi sparsi in Europa, America Latina e Asia¹⁸.

La *Stanford school of global analysis* guidata da John W. Meyer e nota anche come *World Polity Theory* ha richiamato l'attenzione sul sorprendente carattere isomorfo delle strutture istituzionali e organizzative nei diversi angoli del mondo: dalla costituzione alle burocrazie statali, dalle università ai sistemi sanitari, dalle visioni normative dello sviluppo economico all'ambientalismo e all'uguaglianza di genere. Ciò su cui Meyer e i suoi collaboratori pongono l'accento è che «le teorie che basano i propri ragionamenti sulle differenze evidentemente larghe tra le economie nazionali e le tradizioni culturali faticano molto a spiegare questi osservabili isomorfismi, che invece appaiono come esiti sensati se gli stati nazione sono visti come traduzioni pratiche dell'ordine culturale mondiale...»¹⁹.

L'assunto centrale è che tutti questi isomorfismi derivano da modelli incapsulati in una cultura mondiale sovrastante che è esogena rispetto a tutte le società particolari del mondo, una società mondiale, per così dire, che plasma le società particolari. Una delle tesi che vorrei difendere oggi è che i gesuiti, in quanto intermediari e traduttori tra Nord e Sud ed Est e Ovest hanno svolto un ruolo importante nella fase iniziale della costruzione di alcuni aspetti di questa società mondiale.

Lo sviluppo dell'istruzione gesuitica nella prima modernità rappresenta un caso interessante perché il «collegio» gesuitico venne sviluppato in un periodo in cui c'era senza dubbio una richiesta crescente di istruzione

¹⁸ Cfr. D. Alden, *Making of an Enterprise*, p. 17, tabella I.I: «Crescita della Società di Gesù: 1556-1749».

¹⁹ J.W. Meyer - J. Boli - G.M. Thomas - F.O. Ramirez, *World Society and the Nation-State*, in «*American Journal of Sociology*», 1997, 1, pp. 144-175.

da parte della nobiltà e delle emergenti classi medie, ben prima che lo stato assumesse il controllo del sistema scolastico. Si era creata, cioè, un'opportunità storica del tutto particolare che i gesuiti seppero sfruttare diventando i pionieri nella costruzione di un modello di istituzione formativa che essi stessi riprodussero isomorficamente in tutto il mondo.

Ma, per evocare le tesi del sociologo Roland Robertson, il contributo più importante dei gesuiti alla formazione di una società mondiale va ricercato nell'impulso che diedero a due dei quattro principali aspetti, o punti di riferimento del campo globale, cioè: (a) gli individui o sé, che nel lessico cristiano-gesuitico erano chiamati «anime»; e (b) il genere umano o umanità globale²⁰. Come in molti altri casi, i gesuiti non furono tanto gli originatori, quanto piuttosto i veicoli efficienti di una più ampia cultura di umanesimo cristiano universale che emerse grazie alla confluenza della filosofia scolastica di stampo aristotelico-tomista e dell'umanesimo rinascimentale e si cristallizzò nella cosiddetta «Scuola di Salamanca e Coimbra». Il fondatore e pensatore più significativo, Francisco de Vitoria, era un domenicano, come domenicani erano anche gli altri teologi più influenti, Domingo de Soto e Melchior Cano. Due teologi gesuiti, Francisco Suarez e Luis de Molina, svolsero anch'essi un ruolo di primo piano. Cosa ancora più importante, nei loro incontri con l'«altro» non cristiano, le missioni e i collegi gesuitici divennero gli efficaci disseminatori globali di questa cultura cristiano-umanista²¹.

2. *La globalizzazione osservata attraverso il prisma dei gesuiti*

L'impulso missionario «cattolico» dei gesuiti aveva naturalmente, ça va sans dire, lo scopo egemonico della conversione universale alla vera fede cattolica. Ciò che rende le pratiche missionarie globali dei gesuiti particolarmente significative è il fatto che, in certe «circostanze», il loro controverso metodo di «accomodamento» assunse una forma che oggi definiremmo di «inculturazione nativista». Bisognerebbe evitare, ovviamente, interpretazioni anacronistiche delle pratiche gesuitiche proto-moderne che si facciano influenzare dalla nostra odierna prospettiva globale di pluralisti culturali e religiosi. Nondimeno, il metodo di

²⁰ R. Robertson, *Globalizzazione*, p. 42 e *passim* (ed. orig. *Globalization*, p. 25 e *passim*).

²¹ Cfr. A. Padgen, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982; P. Stamatov, *The Origins of Global Humanitarianism. Religion, Empires and Advocacy*, Cambridge 2013; G. Wilde (ed), *Saberes de la Conversión. Jesuitas, Indígenas e Imperios Coloniales en las Fronteras de la Cristiandad*, Buenos Aires 2011.

Valignano dell'accomodamento fa presagire in qualche modo una variante di globalizzazione che rifiuta l'occidentalizzazione unidirezionale e si apre a incontri multiculturali e a processi di reciproco apprendimento²².

È significativo che nella sua analisi lo storico gesuita Üçerler sottolinei il fatto che l'«accomodamento culturale» non era semplicemente un metodo inventato dai gesuiti europei per migliorare la loro efficienza «missionaria». Era piuttosto un'iniziativa sollecitata dai loro interlocutori giapponesi e cinesi, in particolare dai convertiti cristiani, che chiedevano spesso ai «padri» gesuiti di confrontarsi con la cultura locale alle sue stesse condizioni. La conclusione di Üçerler è che, malgrado i loro evidenti limiti, «la ricca eredità culturale dei primi missionari gesuiti in Estremo Oriente merita di essere riesaminata ai nostri giorni ... come un modello originale di impegno interculturale».

Anche nelle colonie spagnole in America, dove la conquista, la colonizzazione, la «riduzione» dei popoli indigeni, nonché la conversione al cristianesimo erano fenomeni inestricabilmente intrecciati, José de Acosta aveva già insistito sul fatto che la «hispanización» non era necessaria per «predicare il vangelo» agli indigeni né per «procurare loro la salvezza»²³. Era questo il motivo profondo su cui poggiava la decisione di pubblicare (cioè di tradurre dal latino) il catechismo trilingue di Lima (1583) simultaneamente in spagnolo, quechua e aymara. Una scelta simile equivaleva a una formula di globalizzazione del cristianesimo attraverso la particolarizzazione dell'universale, diventando cioè «locali» o «nativi» attraverso un processo di inculturazione e acculturazione riflessiva che teologicamente corrisponde a una formula di «incarnazione» cristiana continuamente rinnovata.

Questa è la celebre e controversa formula dell'accomodamento culturale gesuitico che spinse Matteo Ricci ad adottare l'«habitus» confuciano in Cina, Roberto de Nobili ad adottare quello brahmano in India, e altri

²² La letteratura su Valignano e il metodo gesuitico dell'accomodamento è sterminata. Cfr. A. Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di J.F. Schütte, Roma 2011 (ed. orig. J.F. Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, 2 voll., St. Louis [MO] 1980); A. Tamburello - M. Antoni - J. Üçerler - M. Di Russo (edd), *Alessandro Valignano S.I. Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente*, Roma 2008; M. Antoni - J. Üçerler, *Christianity and Cultures. Japan & China in Comparison, 1543-1644*, Roma 2009; B.B.C. Oh - C.E. Ronan (edd), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago 1988; J. Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, Cambridge 1985; N. Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, Hong Kong 2002; N. Standaert, *L'«autre» dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Bruxelles 2003.

²³ J. de Acosta (ed), *De Procuranda Indorum Salute o Predicación del Evangelio en las Indias* (ed. orig. 1588), Alicante 1999.

ad adottare l'«habitus» guaraní in Paraguay, ma anche ad adottare l'«habitus» accomodante per noi meno apprezzabile dei proprietari di schiavi nelle piantagioni gesuitiche in Brasile o nel Maryland. Ciò che permise le varie sintesi del presunto universalismo cristiano e del particolarismo culturale fu la distinzione della religione universale autentica dalla cultura particolare, come pure quella tra civiltà e idolatria, introdotta per la prima volta proprio dai gesuiti²⁴. Il fatto che il metodo venne fatto oggetto di violenti attacchi da parte degli altri ordini missionari e anche da altri gesuiti in India e Cina prima che culminasse nelle controversie romane e parigine sui riti cinesi e malabarici lascia intendere in quale misura il metodo abbia rappresentato una sfida alle nozioni eurocentriche di una globalizzazione uniforme di stampo romano-cattolico²⁵.

Appare chiaro che, quantomeno in alcuni casi, quella che era cominciata come una missione a senso unico di evangelizzazione cristiana, dove si davano per scontati sia il carattere esclusivo del cristianesimo in quanto «unica vera religione» sia la superiorità della cultura cristiana europea, si trasformò in un incontro interculturale e interreligioso reciproco che «in certe circostanze» cambiò il missionario non meno del nativo. Esistono ovviamente differenze fondamentali tra le missioni gesuitiche a Goa o Macao, che restarono incapsulate entro i rigidi schemi coloniali portoghesi, e la missione di de Nobili a Madurai o quella di Ricci a Pechino. Sembra in effetti che quanto più i missionari gesuiti venivano lasciati a loro stessi e in zone periferiche, senza il sostegno e la protezione delle potenze coloniali iberiche, tanto più le circostanze diventavano favorevoli a un'interazione non predeterminata e non gerarchica e a un dialogo genuino.

Nell'America iberica, al contrario, il contesto coloniale e la presunta superiorità non solo del cristianesimo ma della civiltà e cultura europea praticamente impedirono questa interazione non gerarchica e un dialogo aperto con le religioni e culture indigene. Tuttavia, anche nell'America iberica vi erano differenze fondamentali tra le missioni gesuitiche al centro dei vicereami del Perù o della nuova Spagna e le loro missioni alle frontiere indigene. Gli studi di Aliocha Maldavsky, inoltre, confermano uno dei capisaldi dell'analisi di Üçerler, cioè che il «metodo di accomo-

²⁴ J.P. Rubiés, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization*, in «Archivum Historicum Societati Iesu», 2005, 147, pp. 237-280.

²⁵ Sulle dispute tra ai gesuiti circa i metodi missionari da adottare in India cfr. I.G. Županov, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi 1999.

damento» non fu un'invenzione dei gesuiti europei applicata a differenti contesti non europei, ma emerse piuttosto da interazioni pragmatiche.

I gesuiti cominciarono la loro missione con la tradizionale e consueta distinzione tra «la vera fede cristiana» o la «religione cattolica» e tutto il resto: cristiani «scismatici» ed «eretici», «infedeli» ebrei e musulmani, e i restanti «pagani» e «idolatri». Questa classificazione si basava sulla «distinzione mosaica» tra religione «vera» e «falsa», una distinzione che esalta Yahweh, il Dio di Israele, come il solo e unico vero Dio trascendente, mentre declassa tutti gli altri «dèi» al rango di falsi idoli o demoni e la loro adorazione a idolatria diabolica²⁶. Il cristianesimo nel suo incontro con il paganesimo antico adottò un atteggiamento simile – atteggiamento che dopo la conversione di Costantino si cristallizzò nella difesa da parte di Agostino della coercizione statale e della conversione forzata che portò alla distruzione dei templi pagani, allo sradicamento del paganesimo e alla proclamazione finale del credo niceno come religione di stato durante il regno di Teodosio²⁷.

Il tribunale dell'inquisizione spagnola, che finì per svolgere un ruolo simile nella persecuzione violenta dell'eresia nel tardo Medio Evo, venne introdotto in realtà in Spagna piuttosto tardi come strumento di costruzione dello stato, omogeneizzazione confessionale religiosa e pulizia etno-religiosa. La politica di confessionalizzazione religiosa tramite lo stato sfociò nell'espulsione degli ebrei e dei musulmani nel 1492, nella successiva espulsione dei *moriscos* e nelle continue campagne contro i *marranos* e i *conversos*, i cosiddetti «nuovi cristiani».

È questo il contesto entro cui va compreso l'iniziale incontro missionario dei gesuiti con le «religioni» amerindie nel Nuovo Mondo, con il cristianesimo copto in Etiopia o con le «religioni» dell'Asia. Inizialmente, pur con qualche riluttanza, i gesuiti continuarono le pratiche già sperimentate dall'inquisizione portoghese a Goa o con la distruzione dei templi pagani induisti, come pure nel caso delle campagne cattoliche per l'«estirpazione dell'idolatria» nel vicereame spagnolo del Perù²⁸.

²⁶ J. Assmann, *La distinzione mosaica, ovvero, Il prezzo del monoteismo*, Milano 2011 (ed. orig. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003).

²⁷ Cfr. S.N. Balagandhara, «The Heathen in his Blindness ...». *Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden 1994, dove viene proposta un'analisi comparativa dell'incontro fra il cristianesimo antico e il paganesimo greco e romano e l'incontro cristiano-europeo con l'«altro» religioso.

²⁸ I.G. Županov, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor (MI) 2005; E. Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación del los indios del Perú al cattolicismo*, Lima 2003; A. Maldavsky, *Vocaciones Inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla 2012.

Ben presto, però, i gesuiti, o quantomeno alcuni dei loro membri più eminenti, «in certe circostanze», cominciarono ad adottare una relazione più ambigua e aperta, a volte persino dialogica, o – cosa ancora più importante – dia-pratica, con l'«altro» religioso, che cominciò, alla fine, e per lo più inconsapevolmente, a minare la vecchia tassonomia religiosa, dando così avvio al lungo processo storico di trasformazione verso il non ancora stabilizzato sistema globale pluralistico delle religioni di cui siamo testimoni oggi.

A ben vedere, ciò che colpisce non è il fatto che per molti aspetti i missionari gesuiti non si siano comportati diversamente dagli altri missionari cattolici, ma che, «in certe circostanze», il «modo di procedere» gesuitico sia stato significativamente diverso, suscitando col passare del tempo una crescente e controversa attenzione da tutte le parti, amiche o nemiche che fossero. In particolare, nel caso dell'incontro con le sfaccettate religioni asiatiche la vecchia categoria ombrello di «pagano», «politeista» o «infedele» cominciò a crollare e iniziò a emergere un nuovo sistema plurale di quelle che in seguito verranno chiamate «religioni mondiali»²⁹.

Senza volere in alcun modo chiudere il dibattito infuocato circa il ruolo degli incontri coloniali e la successiva comparsa dell'orientalismo accademico nelle università europee, è innegabile che i gesuiti operarono come interlocutori pionieristici nel confronto religioso, culturale, scientifico e artistico tra Oriente e Occidente e tra il vecchio e il nuovo. In particolare, i gesuiti che per primi si recarono in Giappone, Cina, Tibet, Vietnam e India, svolsero un ruolo importante nella trasmissione e mediazione della conoscenza basilare dei testi fondativi delle religioni, culture e civiltà dell'«Oriente», che si sarebbe trasformata in seguito in un orientalismo accademico a tutti gli effetti³⁰.

²⁹ La letteratura concernente l'incontro coloniale, l'orientalismo, la comparsa della categoria, moderna e secolare, di «religione» e l'«invenzione» delle religioni mondiali è sterminata e controversa. Cfr. S.B. Schwartz (ed), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, New York 1994; R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «The Mystic East»*, New York 1991; W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1963; T. Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore (MD) 1993; T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005; P. Beyer, *Religions in Global Society*, New York 2006; P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton (NJ) 2014.

³⁰ La maggioranza dei nomi, oltre i due terzi, nell'elenco degli orientalisti proto-moderni stilato da Urs App è composta da gesuiti. Cfr. U. App, *The Birth of Orientalism*, Philadelphia (PA) 2010. Cfr. anche L. Jensen, *Manufacturing Confucianism. Chinese Tradition and Universal Civilization*, Durham (NC) 1997; P. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney 1986;

Francis Clooney nel saggio inedito *La pratica intellettuale dei gesuiti nella prima modernità* concorda con Üçerler nel riconoscere l'importante ruolo svolto dalla tradizione rinascimentale dell'umanesimo cristiano nel confronto intellettuale dei gesuiti con le culture asiatiche. Anche la robusta apologetica contro la reincarnazione, condivisa sostanzialmente da tutti i più noti missionari gesuiti in Asia, dimostra la reale misura della loro determinazione e abilità a confrontarsi con una varietà di nuove culture, come pure la loro fiducia nella forza degli argomenti «razionali». Secondo Clooney, tuttavia, la loro apologetica contro la reincarnazione dimostra in maniera ancora più chiara i limiti della loro capacità e disponibilità a misurarsi con credenze e idee autenticamente diverse dalle proprie.

Nondimeno, la critica di Clooney mostra che i limiti del loro dialogo interreligioso non erano intrinsecamente teologici, dato che i gesuiti formularono i propri argomenti retorici in termini strettamente filosofici, sulla base cioè dell'idea che «qualsiasi persona ragionevole» fosse in grado di giungere a conclusioni concernenti la nascita unica dell'«anima» e l'impossibilità della reincarnazione per motivi puramente logici, senza l'aiuto della rivelazione. L'analisi di Clooney dimostra che le limitazioni del «modo di procedere» gesuitico non dipendevano tanto dalla dottrina teologica cristiana, quanto piuttosto da assunti epistemico-metafisici profondamente radicati nell'intera tradizione filosofica occidentale e che i gesuiti davano semplicemente per scontati.

Proprio in considerazione del fatto che gli argomenti apologetici dei gesuiti non poggiavano su argomentazioni teologiche in senso stretto o sulla verità della rivelazione, bensì su una ragione umana di cui presupponevano l'universalità, l'analisi critica di Clooney solleva delle questioni importanti non solo riguardo alla pretese di universalità del cristianesimo, ma anche riguardo alle pretese di universalità di qualsiasi progetto cosmopolita, non importa se religioso o secolare, che prefiguri la costruzione di una civiltà nei termini dell'espansione globale di principi razionali universalmente umani, senza tenere sufficientemente conto della molteplicità dei presupposti metafisici, etici e culturali, nonché dell'irriducibile pluralismo umano, religioso e culturale che essa comporta. Clooney fa discendere la sua analisi critica non dalla prospettiva

D.E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1985; P. Caraman, *Tibet: The Jesuit Century*, St. Louis (MO) 1997; P.C. Phan, *Mission and Catechesis: Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, Maryknoll 1998; R. de Nobili, *Preaching Wisdom to the Wise. Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*. tradotto e introdotto da A. Amaladass e F.X. Clooney, St. Louis (MO) 2000.

di un relativismo culturale e morale postmoderno, ma dall'aspirazione a ciò che egli definisce «una razionalità religiosa veramente universale».

Si può imparare molto da un esame attento dei parallelismi e delle influenze reciproche che hanno plasmato gli incontri interculturali dei gesuiti nelle Indie orientali e occidentali. Questa comunicazione attraverso gli oceani segnala la misura del coinvolgimento dei gesuiti di Europa, Asia e Americhe in una complessa conversazione globale. Tale aspetto è esemplificato alla perfezione dalla teoria evolutiva [*developmental*] delle religioni amerindie e dalle riflessioni comparative sulle culture amerindie e le religioni e culture dell'Asia elaborate da José de Acosta nelle sue opere *De procuranda Indorum Salute* (1588) e *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). I libri di Acosta, che vennero ristampati più volte e tradotti nelle varie lingue europee, segnano la nascita della moderna etnologia comparativa e anticipano molte delle successive teorie stadiali eurocentriche dello sviluppo umano – in entrambi i casi ci troviamo di fronte a modi di immaginare l'umanità globale³¹.

L'immaginario gesuitico proto-moderno dell'umanità globale fu plasmato quasi icasticamente dalla celebre immagine visuale contenuta negli *Esercizi spirituali*, dove la Santa Trinità osserva obiettivamente da distante la condizione infelice dell'umanità globale nella sua straordinaria diversità di razze, classi e culture e, mossa a compassione, decide di inviare sulla terra la seconda persona, il Figlio, incarnatosi in Gesù di Nazaret per la salvezza universale di qualsiasi persona umana vivente sulla faccia della terra. È su questo universalismo umano cristocentrico, basato sull'universalità della compassione divina e della grazia divina, che poggiano in ultima istanza gli assunti fondamentali circa l'uguaglianza umana universale che guideranno i gesuiti nella missione globale proto-moderna volta ad «aiutare le anime» ovunque nel mondo. Il loro saldo universalismo cristiano consentì loro di relativizzare tutte le culture umane particolari e le disuguaglianze sociali.

In effetti, malgrado i loro assunti cristocentrici e il frequente ricorso a espedienti divini e satanici per spiegare tutte le varie forme di diversità culturale e religiosa, l'immaginario gesuitico proto-moderno concernente l'umanità globale e la diaprassi di «accomodamento» culturale e di inculturazione locale appaiono meno eurocentrici, meno razzisti

³¹ J. de Acosta, *Istoria naturale e morale delle Indie*, Verona 1992; C.M. Burgaleta, *José de Acosta, S.J. (1540-1600)*, Chicago 1999; F. del Pino Díaz, *Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita*, in *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*, Madrid 1992.

e meno ingenuamente progressivi dei successivi immaginari associati all'illuminismo cosmopolita o alla *mission civilisatrice* e all'imperialista «fardello dell'uomo bianco» del XIX e del XX secolo.

La lunga storia dei confronti piuttosto ostili dei gesuiti con il mondo islamico, studiata da Daniel Madigan, sembra essere una smaccata eccezione alla regola. Pare anzi contraddire sia il «metodo di accomodamento» gesuitico sia il loro presunto atteggiamento di apertura verso l'«inculturazione» e il «dialogo» interculturale. Madigan mette in risalto come, «rispetto ai musulmani, tanto prima quanto dopo la soppressione, la Compagnia di Gesù fece spesso propria la visione negativa dell'islam ereditata dalla lunga storia di polemiche che i gesuiti assorbono dalle loro culture e comunità di origine, se non addirittura dallo stesso atteggiamento ambivalente di Ignazio».

L'analisi critica di Madigan pone una questione fondamentale: se, cioè, l'incontro dei gesuiti con il mondo islamico vada veramente considerato una «eccezione», quantomeno se paragonato all'atteggiamento più accomodante e dialogico che essi ebbero verso le altre culture. Madigan sembra suggerire che la presunta «eccezione» musulmana, in realtà, confermi la regola del limite fondamentale del dialogo interreligioso, nella misura in cui l'«idea della verità unica della religione cristiana» può ammettere parecchio «accomodamento» culturale, ma pochissimo accomodamento «teologico». A dire il vero, però, potrebbe anche darsi che non esista alcuna eccezione musulmana. Lo farebbe supporre, ad esempio, l'atteggiamento analogo di ostilità e non dialogicità negli incontri dei gesuiti con gli «eretici» protestanti in Europa o con i cristiani «scismatici» nell'Europa orientale, in Etiopia o in India.

Madigan stesso abbozza una spiegazione plausibile di atteggiamenti così sorprendentemente divergenti verso gli «altri» religiosi, cioè il fatto che sia apparentemente più facile procedere all'inculturazione nel caso di culture «ignote», rispetto alle quali non bisogna fare i conti con una lunga storia di pregiudizi reciproci. Al contrario, per citare ancora il gesuita australiano, «è difficile immaginarsi un'inculturazione in una cultura religiosa che viene percepita come una forma eretica della nostra stessa tradizione». La vecchia tassonomia religiosa basata sulla distinzione categorica tra religione «vera» e «falsa» cambia radicalmente solo dopo il riconoscimento moderno del principio della libertà religiosa quale diritto individuale basato sulla dignità sacra della persona umana.

La vecchia tesi secondo cui «l'errore non ha diritti» è soppiantata dall'idea che non sono le «dottrine», ma gli «individui» ad avere «diritti». Premesso

ciò, mutano anche le condizioni per un dialogo interreligioso «autentico». Madigan ipotizza che nella nostra epoca caratterizzata dal pluralismo religioso il dialogo interreligioso possa in realtà diventare illusorio una volta che si soccomba all'apparente promessa della globalizzazione: la liberazione dai limiti della particolarità e l'accesso a uno «sguardo da nessun luogo», da dove tutte le affermazioni religiose appaiono relativizzate. Ma il principio della libertà religiosa individuale non deve necessariamente sfociare in una simile conclusione relativizzante. La sua unica implicazione è la seguente: un dialogo interreligioso autentico ha luogo tra le persone nei termini di un processo di riconoscimento reciproco, anziché tra dottrine nella forma di una disputa cognitivo-teologica.

Non voglio dire che con il loro metodo di accomodamento i gesuiti abbiano anticipato in Asia il principio moderno della libertà religiosa o del pluralismo religioso. Sto solo suggerendo che la loro apertura al pluralismo culturale all'interno dei confini dell'universalismo cristiano contribuì effettivamente, per vie complesse che non possono essere esplorate qui, sia alla differenziazione moderna di «religione» e «cultura» sia al processo di dissociazione del «cristianesimo» e della cultura secolare dell'illuminismo europeo.

Storicamente, con la sconfitta nella «controversia dei riti» all'inizio del XVIII secolo, lo stile accomodante dei gesuiti perse la propria battaglia nella Chiesa e fuori dalla Chiesa. Il loro contestualismo etico venne ridicolizzato come una forma di «casistica» opportunistica³². I critici interni alla Chiesa, in particolare domenicani e francescani, accusarono i gesuiti di utilizzare una strategia astuta di «accomodamento» relativista che comprometteva l'universalismo cristiano³³. Alla fine prevalse la prospettiva eurocentrica e la completa romanizzazione della Chiesa. Esternamente, l'ordine papale transnazionale perse anche la battaglia contro il trionfante modello vestfaliano degli stati sovrani territoriali e contro i re cattolici assolutisti che, uno dopo l'altro, a partire dal Portogallo nel 1759, espulsero i gesuiti dai loro territori e cospirarono per ottenere lo scioglimento papale dell'ordine nel 1773³⁴.

Gli studi di Pavone forniscono un'analisi convincente dell'intreccio di dinamiche nazionali e globali che alimentarono le varie correnti anti-

³² Le *Lettere provinciali* di Pascal contengono la critica più celebre e influente della casistica gesuita.

³³ D.E. Mungello (ed), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nettel 1994; J.S. Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993.

³⁴ M. Moerner (ed), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, New York 1965.

gesuitiche e condussero alla soppressione dell'ordine. Le interpretazioni convenzionali dei processi di globalizzazione tendono a concepire le dinamiche di espansione del sistema capitalistico mondiale come la principale logica globalizzante. Tuttavia, la logica parallela e intrecciata dell'espansione globale della territorializzazione statale ha avuto e ha ancora, a dispetto di tutte le chiacchiere ingannevoli sulla fine del nazionalismo o sulla dissoluzione dello stato, un peso non inferiore nella formazione storica dell'odierno sistema o società mondiale, che include tutti i popoli e tutti i territori dell'intero globo.

Il processo di territorializzazione statale è stato caratterizzato fin dalle origini da due dinamiche intrecciate: (1) la dinamica interna della formazione territoriale dello stato-nazione nel contesto europeo, che sfociò nel consolidamento del sistema vestfaliano, concepito per stati territoriali sovrani in competizione fra di loro, e (2) la dinamica esterna dell'espansione territoriale coloniale degli stati europei oltremare. Si potrebbe dire che quest'ultima sia iniziata con la stipula nel 1494 del Trattato di Tordesillas, con il quale le potenze coloniali iberiche in competizione, in sintonia con la finzione giuridica della *potestas* giurisdizionale del papa sui territori non cristiani, accettarono la mediazione papale per tracciare il meridiano longitudinale destinato a separare i futuri imperi mondiali. Il fatto che altre potenze, protestanti e cattoliche, come la Repubblica delle Sette Province Unite, l'Inghilterra o la Francia non presero sul serio le pretese giurisdizionali del papato e diedero inizio alla propria espansione coloniale globale, spesso a spese proprio delle potenze iberiche, non fa che confermare le dinamiche del processo esterno di territorializzazione coloniale globale.

I gesuiti erano implicati strettamente in entrambi i processi «politici», quello interno europeo e quello esterno coloniale, e svolsero un ruolo ambiguo e relativamente autonomo in ambedue i casi. È proprio per questo motivo che l'antigesuitismo, in quanto critica dell'«ingerenza» dei gesuiti nella politica, della loro natura di «stato entro lo stato», e i timori di una «repubblica gesuitica» o di un «impero globale gesuita», dietro i quali si sarebbe nascosto un progetto gesuitico di dominio globale, ebbero così tanta influenza e poterono perdurare così a lungo³⁵.

³⁵ A proposito della politica gesuita cfr. D. Bertrand, *La politique de Saint Ignace de Loyola*, Paris 1985; H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge 2004; R. Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge 2003; M. Mörner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: the Habsburg Era*, Stockholm 1953.

Sebbene non mancassero mai lamentele specifiche o preoccupazioni legate a particolari pratiche gesuitiche – che possono spiegare nei casi particolari le varie rivolte contro i gesuiti – la persistenza, la ricorrenza e l'ampiezza delle accuse che confluirono nella «leggenda nera» sono comprensibili solo se si tiene conto della posizione ambivalente, persino contraddittoria, dei gesuiti, che erano un ordine «papale» e transnazionale, nel contesto della dinamica proto-moderna della globalizzazione. Ugualmente importanti erano le significazioni ambigue ed equivoche che i gesuiti, in quanto ordine «religioso» *ermafrodita* attivamente impegnato negli affari «secolari» mondani, suscitavano a causa del loro peculiare «modo di procedere». Inoltre, il fatto di essere un'organizzazione transnazionale gerarchica e fortemente centralizzata con una struttura mobile e molto flessibile, con lealtà ambigue e sovrapposte a varie autorità e giurisdizioni, abile ad adattarsi ai contesti locali più diversi, garantì ai gesuiti alcuni vantaggi globali strutturali nella fase proto-moderna della globalizzazione che finirono per suscitare grandi invidie, timori e competizione in misura uguale da parte di amici e nemici³⁶.

La soppressione incontrastata dei gesuiti nella seconda metà del XVIII secolo sembrerebbe indicare che le loro pratiche globali erano essenzialmente in contrasto con tutte le forze globali in ascesa: a) con le trionfanti forze strutturali della globalizzazione capitalistica e vestfaliana, guidate ora da potenze protestanti nordatlantiche; b) con il progetto cosmopolitico alternativo degli illuministi, destinato a plasmare il sistema educativo globale negli anni a venire; e c) anche con gli altri due modelli che si contendevano la guida del cattolicesimo globale, cioè quello favorevole a una pluralità di chiese cattoliche nazionali sotto tutela regale (l'equivalente della *Landeskirche* protestante erastiana) e il modello di un uniforme regime cattolico transnazionale, soggetto a un controllo romano centralizzato – un progetto che era diventato sempre più popolare fin dalla istituzione della Congregazione *de Propaganda Fide* nel 1622.

Dopo la ricostituzione della Compagnia di Gesù nel 1814 restò in piedi soltanto il progetto di un cattolicesimo globale basato su una romanizzazione centralizzata. La fine dell'*Ancient Régime* aveva dato il colpo di grazia al progetto di una pluralità di chiese cattoliche nazionali sotto

³⁶ P.-A. Fabre - C. Maire (edd), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes 2010; P. Burke, *The Black Legend of the Jesuits: An Essay in the History of Social Stereotypes*, in S. Ditchfield (ed), *Christianity and Community in the West: Essays for John Bossy*, Aldershot 2001; S. Pavone - S. Monreal - G. Zermeno (edd), *Antijesuitismo y Filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, Mexico (in corso di stampa).

tutela regale. D'ora in poi, né lo stato nazionale laico e liberale né il Vaticano avrebbero sostenuto tale progetto. I gesuiti avevano perso tutta l'autonomia di cui avevano goduto in origine, agli albori della modernità, posizionandosi a metà tra la tutela papale e quella regale. Ora divennero davvero l'ordine papale transnazionale totalmente impegnato a realizzare il progetto di una uniforme romanizzazione cattolica globale, spesso in contrapposizione all'emergente sistema di stati nazionali liberal-democratici. Come ha mostrato lo storico John McGreevy³⁷, anche se dopo la ricostituzione i gesuiti abbracciarono nuovamente la mobilità globale, non aveva però più senso considerarli come dei pionieri della globalizzazione. La dinamica dominante della globalizzazione capitalista e degli stati nazionali aveva imboccato una direzione radicalmente secolare alla quale i gesuiti cercarono di opporre resistenza. La rinnovata missione globale gesuitica era percepita ora, anche da molti cattolici, come una reazione contro l'egemonia delle forze storiche globali di matrice (economicamente e politicamente) liberale, nazionalista e laicista.

Nondimeno, per quanto ormai insignificanti da un punto di vista numerico e schiacciati da questi processi egemonici globali, i controversi gesuiti riuscirono in qualche modo a rimanere nell'occhio dei successivi cicloni globali. Siccome furono raramente ignorati o guardati con indifferenza, usarli come un prisma attraverso il quale studiare la globalizzazione può essere utile per seguire gli alti e bassi, le svolte inattese e le tortuosità, nonché le complesse eppure contingenti dinamiche dei processi di globalizzazione dal XVI secolo a oggi. Anche da una prospettiva strettamente storica o nell'ottica delle scienze sociali l'intricata storia dei gesuiti può servire a confondere e complicare sia le narrazioni semplici, coerenti e prive di ambiguità sia le teorie unidimensionali e unilineari della globalizzazione.

Nella loro storia complessa, nella loro coscienza globale, come pure nelle loro pratiche globali, i gesuiti sembrano rispecchiare le migliori teorie culturali della globalizzazione che enfatizzano le dinamiche simultanee e apparentemente contraddittorie dell'omogeneizzazione e dell'eterogeneizzazione, la dialettica dell'universale e del particolare, l'intreccio fra globale e locale e la disgiunzione e differenza in un'economia culturale globale formata da ecumene che si sovrappongono e si intersecano e dalla dinamica confliggente di quelli che l'antropologo Arjun Appadurai

³⁷ Cfr., per esempio, J. McGreevy, *The Jesuit Role in the Emergence of a Catholic Modernity*, disponibile all'indirizzo web: <https://blogs.nd.edu/contendingmodernities/2010/12/09/19th-century-jesuits-the-unlikely-emergence-of-a-catholic-modernity/>

ha definito i conflittuali paesaggi etnici, massmediatici, tecnici, finanziari e ideali [*conflictive ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, finance-scapes, ideoscapes*]³⁸.

A partire dagli anni Sessanta i gesuiti hanno cominciato un nuovo processo di trasformazione globale che procede parallelamente alle trasformazioni del cattolicesimo globale, in sintonia con la comparsa di una nuova era globale. I gesuiti sono tornati a essere un importante *network* globale, presente attivamente in tutto il mondo, anche se il loro numero è relativamente calato, la loro centralità è diminuita e sono distanti dalle attuali forze egemoniche della globalizzazione economica, politica e ideologica. La loro presenza e rilevanza è chiaramente in declino in Occidente, mentre resta significativa in America Latina ed è addirittura in crescita in Africa e Asia. L'India è diventata oggi la regione del mondo con il maggior numero di gesuiti. Sebbene siano numericamente calati, hanno anche una presenza simbolicamente rilevante in Estremo oriente e in alcune zone dell'Asia sudorientale.

L'aspetto più significativo è che i gesuiti si trovano oggi sempre più ai margini e alle periferie dei centri di globalizzazione. Anche la loro missione si è trasformata: è definita meno dalla conversione e dalla civilizzazione – dal compito, cioè, di spostare le persone dai margini e dalle periferie verso il centro – e più dalla testimonianza e dall'accompagnamento delle persone che si trovano ai margini, di coloro che subiscono di più le conseguenze negative dei processi contemporanei di globalizzazione. Da questo punto di vista, la loro missione è antisistemica e controcorrente. Nelle parole di Francesco, il primo papa gesuita e il primo papa proveniente dalla periferia, ossia dal sud del mondo, la loro missione è contrastare «la globalizzazione dell'indifferenza» e lavorare per «la globalizzazione della fraternità».

In conclusione, si può dire che la storia del progetto gesuita della globalizzazione proto-moderna potrebbe avere ancora in serbo delle lezioni importanti anche per noi. Ogni processo dialogico di inculturazione e ogni confronto profondo e aperto tra le civiltà crea le opportunità per accrescere la riflessività critica riguardo al carattere di quelle che, sulla scia di Robertson, potremmo chiamare le quattro principali componenti del nostro campo globale: i sé o le persone individuali, il genere umano, le società e il sistema mondiale delle società. Si può dare per assodato

³⁸ Cfr. R. Robertson, *Globalizzazione*; A. Appadurai, *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Milano 2012 (ed. orig. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996).

che la determinazione particolare di ciascuna di queste componenti sia stata e rimanga storicamente contingente. Mentre stiamo entrando in una nuova era globale decentrata dopo la fine dell'egemonia occidentale, la storia globale gesuitica dell'inculturazione dialogica e dei profondi incontri tra le civiltà racchiude delle lezioni preziose anche per noi. Molte delle questioni con cui si sono cimentati i gesuiti e i loro tentativi di trovare delle soluzioni praticabili alle tensioni tra l'universalismo e il particolarismo e tra il globale e il locale ci riguardano ancora da vicino.

31

Senza dubbio, si possono facilmente avvertire ancora gli echi delle vecchie «controversie dei riti» e delle diatribe antigesuitiche nei dibattiti contemporanei che contrappongono, da un lato, i globalizzatori cosmopoliti e universalisti, e, dall'altro, i sostenitori culturalisti delle modernità molteplici e della 'glocalizzazione'; oppure nei dibattiti concernenti la presunta universalità o la particolarità occidentale dei diritti «umani»; o negli appelli alla costituzione di un'effettiva «autorità» globale transnazionale che faccia rispettare il diritto all'intervento umanitario nei casi di genocidio; o negli appelli a favore del diritto transnazionale affinché interferisca negli affari interni dei paesi allo scopo di proteggere individui o gruppi dai loro stessi regimi, magari fino al punto di promuovere cambi di regime o «tirannicidi»; o nei richiami ai diritti di rifugiati e migranti ad attraversare i confini e a vedersi garantito il diritto d'asilo.