

L'educazione dell'Indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingegni dei nativi peruviani

Francesco Mattei, Cristiano Casalini

Quando si getta uno sguardo sulla Compagnia di Gesù nei primi decenni della sua missione peruviana, una fitta nebbia appare all'orizzonte. E si intravedono marcate contraddizioni e complicati dilemmi. Con la conseguenza, grave ma ineludibile, che questi nessi pratico-concettuali hanno forse appesantito e ostacolato, talvolta drammaticamente, il lavoro dei primi gesuiti inviati ad evangelizzare le *doctrinas* e le città andine.

Alcuni dei primi seguaci di Ignazio sembravano propendere apertamente, nella conversione degli Indios, per l'uso (non nuovo) della coercizione. Altri si mostravano più favorevoli ad un approccio gradualista. Altri ancora setacciavano con acribia e *finesse* le vie della storia delle religioni, i *quipu* e i linguaggi cifrati della più elevata aristocrazia incaica: nell'intento, non nuovo e non peregrino nella storia della inculturazione cristiana, di evidenziare come il cristianesimo fosse già implicito nelle pratiche liturgico-devozionali (o anche sacrificali) dei nativi. Perciò qualcuno ha visto in questi sforzi l'intenzione (forse azzardata), da parte di alcuni membri della Compagnia, di spingersi fino alla preparazione di un nuovo regno incaico-cristiano sulle alture di Paititi¹.

I tre i filoni tendevano naturalmente a coesistere. Erano operativi nelle città, sui gelidi altipiani, nelle fitte foreste sudamericane: in tutti i luoghi in cui si

¹ Il riferimento è all'ormai celebre disputa tra gli storici sui cosiddetti "documenti napoletani" – l'*Historia et rudimenta* e l'*Exsul Immeritus* – rinvenuti circa venti anni fa nella collezione privata di Clara Miccinelli. Tale scoperta, studiata e presentata al pubblico dall'antropologa Laura Laurencich-Minelli e tuttora oggetto di contestazione, riguarda la vita di padre Blas Valera S.J., di cui diremo in questo articolo. In caso di veridicità delle fonti, queste carte modificherebbero radicalmente alcune fondamentali convinzioni degli storici relative alla storia peruviana, incaica e coloniale. In riferimento al regno di Paititi, basti qui dire che Laurencich-Minelli ritiene verosimile il progetto di alcuni padri gesuiti e degli Incas di Cuzco di trasferirsi e fondare, in quella nuova città, un regno di ispirazione sincretica cristiano-incaica. Ampia la letteratura di riferimento: cfr. Laurencich Minelli L., Miccinelli C. (1997-1998), *Historia ed Rudimenta Linguae Piruanorum: una nuova fonte etnostorica sui primi tempi della Colonia spagnola in Perù*, in «Etnostoria» 1, 1997, Palermo. Oggi indispensabile riferimento Laurencich Minelli, L., Domenici, D., Poppi, C., Numhauser, P., Zuidema, T. R., Bongiorno, V., *Per Bocca d'altri. Indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti sul Perù del XVII secolo*, Bologna, CLUEB, 2007. Di Laurencich Minelli, cfr. *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum; un estorbo o un acontecimiento?*, in «Anthropologica», XVI, 16 (1998), pp. 349-367.

erano spinte le truppe del Re Cattolicissimo. Erano operativi, ma generavano anche confusione pratico-concettuale, dovuta al fatto che, nella Provincia peruviana di quel tempo, nulla sembrava essere realmente come appariva.

Un caso paradigmatico di queste oscillazioni è proprio quello di José de Acosta (1540-1600). *El defensor de los Indios* – come fu chiamato Acosta dal primo gesuita meticcio peruviano, Blas Valera (1544-1597?/1619?) – avrebbe stranamente votato contro l'accettazione di nuovi *mestizos* nella Compagnia di Gesù. E proprio argomentando contro gli irredimibili costumi idolatrici dei nativi. Perciò pubblicò il suo *De procuranda indorum salute*, ma negando il nome di vero cristiano a quei missionari che disperavano di poter salvare gli Indios. Al contrario, lo stesso Blas Valera, primo gesuita *mestizo*, pur riconoscendo in Acosta un difensore dei nativi, avrebbe poi duramente criticato le inaccettabili deformazioni storiche con cui il suo superiore, lo stesso Acosta, aveva descritto la religione incaica agli Europei.

Altri gesuiti, come Miguel Fuentes e Luis López, avrebbero invece criticato le violenze da parte degli spagnoli, ma sarebbero stati accusati di intrattenere relazioni improprie con suore o adolescenti visionarie. In pari tempo, il provinciale Atienza, tra i più duri nell'impostare un rapporto educativo di evangelizzazione dei nativi, mostrava stima e apprezzamento, nelle sue lettere al generale Acquaviva sulle cose peruviane, nei confronti di José de Acosta. Fu così che, in un breve lasso di tempo, molti di questi nomi sarebbero stati richiamati in Europa dal Preposito generale e nessuno di loro avrebbe mai più rivisto le Ande.

Cosa spinse il generale Claudio Acquaviva ad usare il pugno di ferro nei confronti dei gesuiti del Perù?

Le vicende culturali ed esistenziali delle due figure chiave della Compagnia in Perù, José de Acosta e Blas Valera, possono aiutare a far luce su questi nessi problematici. Le loro opinioni, in materia di grammatica della lingua nativa, di catechismi, di evangelizzazione, di antropologia e di psicologia degli Incas, per quanto radicalmente diverse, sembrano dimostrare che l'atteggiamento tenuto dai missionari gesuiti nella provincia peruviana, politicamente governata dal viceré Francisco de Toledo, avrebbe potuto mettere a repentaglio la sopravvivenza stessa della Compagnia in Europa. Dalle critiche e dall'opposizione alle violenze dei *conquistadores*, fino alla professione in pubblico di dottrine favorevoli alla *dignitas* della cultura dei nativi, tutto avrebbe potuto trasformare la tolleranza (mai il favore) di Filippo II nei confronti della Compagnia in guerra aperta: una guerra da cui il giovane ordine sarebbe uscito stremato e sopraffatto.

Dunque, pur accomunati dal contrasto alla barbarie del *virreinato* e alla sordità di altri ordini (e di alcuni membri della Compagnia) nei confronti della cultura religiosa andina, Acosta e Valera si presentano, per ciò che concerne l'educazione e l'evangelizzazione dei nativi, come campioni di due approcci differenti. Il gradualismo del primo, spesso mal interpretato dalla storiografia,

insieme all'avanguardismo del secondo, metteranno entrambi radici profonde nel *modus operandi* gesuita, specie in Sudamerica. Del resto, una fiorente letteratura (anche cinematografica) ha felicemente mostrato come questi due approcci abbiano avuto lunga vita nei secoli. Dallo stabilimento delle *reducciones* a sud del lago Titicaca allo svanire del sogno paraguayano, dalla dottrina Monroe fino alle dittature della seconda metà del Novecento, le due anime gesuite si ritroveranno sempre sulla frontiera. E sempre saranno intente ad evangelizzare, inculturare, combattere. In nome di un Dio che sempre è chiamato, gesuiticamente, a cambiare nome.

Acclariate le ancora irrisolte controversie storiografiche sull'attribuzione a Blas Valera di alcune sue opere, ci avvarremo qui di ciò che oggi viene (unanimente) a lui attribuito. E incroceremo la testimonianza indiretta di Garcilaso de la Vega, *el Inca*, nei suoi *Comentarios Reales de los Incas* (1609), con i contenuti del manoscritto anonimo *De las constumbres antiguas de los naturales del Pirú* (anni Novanta del '500)². Quanto a José de Acosta, la letteratura sembra avere più certezze. Egli è autore di una "trilogia americana" composta dalla redazione del Catechismo limense, dal *De procuranda indorum salute*, dalla *Historia natural y moral de las Indias*³, e di un vasto carteggio tuttora conservato presso l'ARSI⁴. Comparato con tali opere, questo epistolario può fungere da guida per interpretare le apparenti incongruenze di opinioni e comportamenti cui abbiamo sopra accennato.

José de Acosta in Perù

Con la pubblicazione della sua trilogia americana, il padre gesuita José de Acosta avrebbe posto soprattutto, e apertamente, una *questione educativa*.

Erano passati quarant'anni dalla dieta di Valladolid. In essa Bartolomé De las Casas e Juan Gines de Sepúlveda avevano messo in scena la più famosa disputa sul Nuovo Mondo. Avevano sceverato, con sottigliezza e contraddizioni dure, i luoghi teologici più rarefatti della allora fiorente scuola di Salamanca. Si trattava infatti di dirimere la questione sull'anima dei nativi. Il domenicano De las Casas aveva fondato sui principi del primo "diritto internazionale"

² Chiara Albertin ne ha curato un'edizione moderna: Ead. (ed.), *De las constumbres antiguas de los naturales del Pirú*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main, 2008. Albertin traccia anche con scrupolo tutta una bibliografia ragionata sul conflitto intorno all'attribuzione del manoscritto.

³ *Doctrina Christiana y Catechismo para instrucción de los Indios y [...] con un Confessionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, [...] compuesto por Auctoridad del Concilio Provincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua y Aymará*, Lima, Antonio Ricardo, 1584. José de Acosta, *De natura novi orbis libri duo, et de promulgatione evangelii apud barbaros, sive De procuranda indorum salute Libri Sex*, Salamanca, Foquel, 1589. ID., *Historia natural y moral de las Indias [...]*, Siviglia, Juan de León, 1590.

⁴ ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu.

del maestro da Vitoria l'argomentazione a favore dell'umanità degli Indios. Sepúlveda, al contrario, era riuscito a convincere la commissione giudicante (nella quale era presente anche Domingo de Soto) a non pronunciarsi ufficialmente, e ad evitare dunque una conclusione definitiva.

Negli anni successivi non erano cessati i viaggi. L'avanzata degli spagnoli sulle Ande e nel Messico (e ancora a nord, verso la "grande Florida"), e quella dei portoghesi sul Rio delle Amazzoni, continuavano ad offrire miniere di metalli preziosi, tesori delle aristocrazie precolombiane, città, villaggi, comunità remotissime o popoli del tutto ignari del Cristianesimo e della civilizzazione occidentale. Usando la spada o il vino avvelenato⁵, gli eserciti spagnoli e portoghesi introducevano in America Latina borghesi e mercanti di ventura, sacerdoti e ordini. Ma sempre, ove possibile, per diffondere la fede cristiana.

Era dunque il 1572, e José de Acosta, castigliano di Medina del Campo (incerta la *limpieza de sangre*), sbarcò sulle coste messicane. Aveva trentadue anni. Gli avamposti spagnoli erano stabili da tempo: dal Messico al Perù. La penetrazione era di fatto riuscita. Acosta era entrato nella Compagnia di Gesù a soli quindici anni. Aveva compiuto gli studi prima ad Alcalá, poi a Salamanca. La prima scuola teologica era vivacissima e vedeva disputare tra loro il pioniere da Vitoria e i grandi maestri domenicani della seconda scolastica: Domingo de Soto, Melchior Cano, Alonso de Deza. La Compagnia aveva istituito il collegio romano, ma aveva anche preso in gestione il *Colegio das Artes* di Coimbra: i due studi che sarebbero divenuti, in breve tempo, gli avamposti culturali della *nouvelle vague* teologica di scuola gesuita. Ma quando il giovane José intraprendeva gli studi (e sembrava promettere bene), la Compagnia preferì affidarlo, come accadde per altri suoi compagni in Spagna, alle cure culturali di San Domenico, considerata l'eccellenza dell'epoca.

Fu una scelta determinante, e avrebbe depositato segni duraturi nella cultura di Acosta. Lo si sarebbe riscontrato in diverse occasioni. Terminati gli studi, maturato un desiderio per la missione tanto acuto quanto stridente con una salute sempre cagionevole, José de Acosta cominciò a fare quello che molti altri gesuiti avrebbero fatto nei primi cento anni di esistenza della Compagnia: scrivere e riscrivere infinite lettere al Generale (e, quando gli fu vietato, ai superiori) per implorare di essere inviato nelle Indie. Atteggiamento certo poco *indifferente* per la regola ignaziana, ma comune e ampiamente riscontrabile nei faldoni mai esauriti delle *Litterae Indipetae*⁶. Comunque sia, Acosta

⁵ Dai documenti napoletani spicca la ricostruzione (un vero e proprio atto di accusa da parte peruviana dei gesuiti) delle circostanze della sconfitta dell'ultimo imperatore incas, Atahualpa, cui Pizarro avrebbe fatto somministrare, con l'inganno, vino avvelenato prima della battaglia decisiva. L'argomento era usato in funzione anti-spagnola. La ricerca ha rinvenuto in altre fonti conferme dell'astuzia (illecita, secondo i canoni della legittimazione di quel tempo) del *conquistador*.

⁶ Cfr. Archivum Romanum Societatis Iesu: *Indiam petentes*. Sono le lettere di coloro che chiedevano a Ignazio di essere inviati nelle Indie, e che il suo segretario, J.A. de Polanco, clas-

raggiunse il suo obiettivo. E il Collegio romano, che attendeva un giovane teologo di chiara fama per sostituire il grande Francisco Toledo, avrebbe dovuto cercare altrove. Francisco Borgia decise infatti di inviare padre José in Perù: probabilmente, per mettere ordine nell'intricato nesso dei rapporti tra corona, chiesa e Compagnia, presente (e ingombrante) nella nuova e ricca e *remotissima* provincia.

Lopetegui e Claudio M. Burgaleta⁷ hanno ipotizzato, da un punto di vista biografico, che l'Acosta partito per le Ande fosse molto diverso da quello che sarebbe rientrato in Europa sedici anni più tardi. L'esperienza peruviana avrebbe infatti trasformato il gracile studioso in uno stratega politico. Forse *melancolico*, ma assai determinato. Fu proprio Acosta, del resto, a muovere guerra al generale Acquaviva. Guidò la pattuglia dei *memorialistas* spagnoli e si espose in prima persona per costringere Acquaviva a convocare una Congregazione generale che, per la prima volta nella storia della Compagnia, non fosse *in morte* di un Preposito, ma orchestrata per processarlo. La (quinta) Congregazione fu alla fine convocata, ma, da processo nei confronti di Acquaviva, essa si tramutò in un trionfo strategico del Preposito generale e nell'inizio dell'isolamento (fino alla ufficiosa *damnatio memoriae*) di Acosta tra i gesuiti. Burgaleta ha mostrato, forse in modo convincente, che la decisione di Acosta di scontrarsi con il Generale fosse maturata in ragione del drammatico stato dei rapporti tra Filippo II e la Compagnia di Gesù. Infatti, il primo generale italiano aveva rappresentato per la Spagna una novità dura da digerire, e ne era scaturito un caso "nazionale". L'ipotesi del "sacrificio" acostiano, del resto, è reso evidente da quanto emerge dai carteggi spionistici del Re Cattolicissimo, dello stesso Generale e dal fatto che la V Congregazione si sarebbe chiusa con un rafforzamento della stessa Compagnia. Anche se, e la cosa non è irrilevante, Acosta sarebbe comunque rimasto nelle grazie del Re. E se questa ipotesi è credibile, si deve ritenere che l'esperienza peruviana avesse trasformato Acosta in un diplomatico raffinato. Ma vorrebbe anche dire, insieme, che Francisco Borgia non si era sbagliato sul conto del giovane Acosta.

Dunque, nel 1572 Acosta entra in Perù, e lì avrebbe assunto il ruolo di preposito provinciale. La provincia era tra le più estese nella rete mondiale dei gesuiti. Comprende infatti, ad eccezione del Brasile, tutta l'America Latina. I popoli erano tra loro molto diversi. E proprio il riconoscimento di questa diversità guidò Acosta nella descrizione dello stato degli Indios e nell'azione pastorale presso di loro. Altri ordini erano naturalmente presenti, e non mancava

sificava con "Indiam petit". Da qui la contrazione di *Indipetae* con cui esse sono classificate all'ARSI.

⁷ L'opera del primo è ancora il riferimento: L. Lopetegui, *El Padre José de Acosta S.J., y las misiones*, CSIC, Madrid, 1942. C. M. Burgaleta, *José de Acosta S.J. (1540-1600). His Life and Thought*, Chicago, Loyola University Press, 1999.

nemmeno il clero secolare.

La questione posta da Bartolomé De las Casas continuava ad essere dibattuta: è legittimo muovere guerra agli Indios per convertirli? Così, l'azione catechetica o evangelizzatrice continuava ad incontrare una serie di ostacoli comuni in terra di missione: le violenze dei *conquistadores*, la scarsa conoscenza delle lingue locali, il fatto che le strutture educative o religiose fossero perlopiù destinate ad un uso europeo (rivolte, cioè, alle comunità di spagnoli al seguito delle imprese militari).

Le conversioni erano ancora poche. L'interrogativo sempre lo stesso: erano del tutto "umane" quelle anime da convertire? La risposta non era unanime. E condizionava, naturalmente, anche l'educazione del nativo. A complicare il quadro, concorrevano la difficoltà, per la Compagnia, di mantenere un equilibrio politico tra la dure logiche dei viceré e le spinte centrifughe di qualche suo membro in odore di eresia o di ribellione politica. Cose comuni e durature, queste, per i gesuiti dell'America Latina. Spesso si trattava di qualcuno che, ostinatamente, esprimeva giudizi severi sul governo spagnolo o sullo stile della Chiesa nei confronti degli Indios. Ma altrettanto spesso lo si "scopriva" condurre una vita sessuale inappropriata, punendolo con il rientro immediato in Europa (o, in casi estremi, arrestandolo o bruciandolo per aver sostenuto qualche dottrina eretica). In tal caso, erano coinvolte le sorti dell'intera Compagnia, ma le vicende di un singolo non avrebbero mai potuto pregiudicare, nella pratica e nella cultura dei gesuiti, l'intero edificio della struttura evangelizzatrice.

Questo il contesto in cui si muoveva Acosta. Che si dimostrò, nelle sue funzioni di provinciale, uomo abile, vero innovatore, organizzatore di successo. Fu sotto il suo provincialato che, per la prima volta, germogliò in America la *reducción* del Juli, modello per le successive e più note *reducciones* del Paraguay (iniziate peraltro proprio da gesuiti presenti a Juli)⁸. E fu l'unica, in terra peruviana e negli anni di Acosta, a vedere una crescita costante di popolazione e di conversioni⁹. Fu sempre Acosta a dettare il programma della con-

⁸ Cfr. G. Piras, *Marin de Funes S.J. (1560-1611) e l'inizio delle riduzioni nel Paraguay*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1998.

⁹ Testimonianze dirette, rinvenibili nelle numerose lettere al generale Mercuriano, restituiscono un quadro più complesso, benché la tendenza della crescita della *doctrina*, comparativamente alle altre realtà andine, sia acclarata. La *doctrina* era stata retta in precedenza dai domenicani, che avevano lasciato un pessimo ricordo e ottenuto scarsi risultati in termini di conversioni: al di là di punizioni corporali e sottrazioni di terre e tributi, i domenicani adottavano nei confronti del battesimo una procedura opposta a quella che avrebbe caratterizzato l'approccio dei gesuiti. I domenicani battezzavano infatti solo dopo un lento processo di "catechizzazione" (in latino): «They could do this because they believed that explicit faith in Christ was not necessary for salvation and that an implicit faith was sufficient to be saved; thus they felt no urgency for baptism. The Jesuits followed another strategy. They too catechized before baptism, of course, but emphasized an explicit faith in Christ and sought to initiate the people into the Christian religion as quickly as possible» [C. M. Burgaleta, *José de Acosta*, cit., p. 46].

gregazione provinciale tenutasi in due sessioni, a Lima e Cuzco nel 1576, e a perorare la necessità di aprire una scuola interamente dedicata all'educazione dei figli dei *kurakas*, la classe dirigente dei nativi. E fu ancora Acosta a giocare un ruolo di primo piano nel terzo Concilio provinciale di Lima, la città *de los Reyes*, guidandolo verso l'edizione del primo catechismo trilingue nella storia del cristianesimo peruviano: in lingua spagnola, quechua e aymarà.

Le lettere di Acosta al generale, sullo stato della provincia peruviana, fanno luce sulle pratiche educative che il provinciale aveva approvato nell'attività di evangelizzazione. Egli si oppose all'uso della forza o della coercizione (che pare contrassegnasse, invece, lo stile domenicano prevalente nelle *doctrinas* peruviane). Curiosamente, in contrasto con la strenua difesa dei nativi da parte di illustri domenicani dagli abusi dei *conquistadores*, il cedimento verso l'uso della punizione o del lavoro forzato pare fosse diventata una caratteristica abituale nell'ordine di San Domenico. Al punto che gli stessi gesuiti, inaspettatamente, si trovarono nella condizione di non accentuare né vantare pubblicamente la loro diversità, per non incorrere in prevedibili ma pericolose polemiche con il resto della Chiesa in Perù e con la corona di Spagna, che i domenicani da sempre aveva a cuore.

Una visita compiuta da Acosta nel 1578 descrive bene la situazione di quella istituzione educativa globale che era divenuta la *doctrina del Juli* negli anni di gestione gesuita. In una lettera al generale Mercuriano – la carta annua relativa al 1578 –, Acosta dà conto del fatto che tutti i padri presenti (otto sacerdoti e tre coadiutori) conoscono la lingua; che alcuni di loro sono in grado di usare sia la lingua quechua che quella aymarà; che la loro prima occupazione giornaliera è quella di esercitarsi linguisticamente (composizioni, dettature, traduzioni). Il che fa pensare, forse, alla presenza di una vera e propria scuola di grammatica indica, che, dice Acosta, consente ai gesuiti di apprendere i rudimenti necessari a praticare la confessione e gli esercizi spirituali entro quattro o cinque mesi.

La descrizione della moralità e dei costumi tenuti al Juli, invece, inclina alla celebrazione agiografica. Non manca l'elenco dei successi e dei casi esemplari, ma sono taciuti (o sfumati), da parte del provinciale, i problemi incontrati nella conversione delle anime. Ed è anche presente, in Acosta, un mutamento di giudizio. Infatti, in una precedente carta annua, la prima da quando la Compagnia aveva assunto la gestione della *doctrina*, egli si era prodigato nel presentare al Generale una situazione idilliaca, descrivendo gli Indios del Cuzco e del Juli come straordinariamente propensi alla conversione e *naturaliter* disposti all'acquisizione dei costumi civilizzati cristiani. È dunque una variazione di giudizio, questa, che va evidenziata, perché getta un po' di luce sulla questione della presunta convinzione di Acosta circa la naturale tendenza degli Indios verso costumi riprovevoli, come più tardi sottolineato nel *De procuranda indorum salute*. Mentre Acosta è provinciale, e in scritti come le lettere annuali, dove la censura è meno viva che nelle opere essoteriche, la fiducia di Acosta nella possibilità di correggere gli Indios sembra incrinarsi

soltanto di fronte alla *embriaguez y borracheras*¹⁰ a cui gli Indios sembrano dediti. Ma si tratta di pratiche introdotte dagli occidentali e che non concernono l'indole naturale di quei popoli indigeni. Il concubinato, nel 1578, pare essere sotto controllo: più di duecento matrimoni vengono celebrati durante l'anno, e anche i battesimi e gli altri sacramenti sembrano essere regolarmente praticati. Sia al Cuzco che al Juli vengono istituite due importantissime confraternite mariane, e vi partecipano, di fatto, gli strati più alti della vecchia società incaica. Saranno queste le confraternite più legate all'opera di Acosta e Blas Valera.

Dal punto di vista educativo, Acosta ci fornisce ancora una testimonianza della felicità dell'ingegno dei nativi:

La escuela de los niños es la cosa que más fruto promete en Juli. Hanse puesto engaño muy en orden; son trescientos muchachos los de la escuela, tiene cuidado dellos un Hermano, gran lengua y muy siervo de Dios. La habilidad destes muchachos es admirable, toman con gran facilidad todo lo que se les enseña. Han representado este año dos o tre coloquios o comedias en su lengua, de cosas muy útiles a la edificación de los indios; yo me hallé a una que me causó gran consolación, con entender harto poco de su lengua.¹¹

L'uso del teatro educativo da parte dei gesuiti, nelle missioni americane, è tanto precoce quanto acclarato. Si può infatti affermare che, per molti aspetti, esso anticipa la stessa pratica nei collegi d'Europa, e si dimostra uno strumento di evangelizzazione (come il canto e la danza) tra i più coltivati dai gesuiti in America del Sud. In terra brasiliana, ad esempio, già da qualche anno José de Anchieta (1534-1597) si stava muovendo sulla stessa strada intrapresa da Acosta con gli Indios del Perù. Scrisse la prima grammatica brasiliana. Organizzò la lingua tupi secondo schemi categoriali derivati dal Latino. Perciò, avendo di fatto costruito una sorta di *lingua geral*, poté scrivere un catechismo e diversi drammi e commedie in lingua tupi (in alcuni casi le opere erano trilingue). Anchieta aveva infatti constatato che, per stabilire un contatto culturale idoneo, il canale preferito dai nativi era quello della rappresentazione, della danza e del canto nella loro lingua. Utilizzò dunque questo strumento per indirizzare le sue opere verso la dissuasione dall'immoralità dei costumi, deprecando l'ubriachezza, la poligamia e (perfino) il cannibalismo.¹²

Dunque: grammatica, teatro, canto, musica, danza rappresentavano, anche secondo Acosta, i pilastri della conversione degli Indios. Era perciò convinto che il primo passo da compiere, presso queste popolazioni, fosse l'estirpazione dei cattivi costumi, attraverso l'esercizio dei loro aspetti culturali migliori.

¹⁰ ARSI, *Peru*, 12 ff., 33-42v.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Anche nel caso di Anchieta, il peggior vizio pare essere considerato proprio quello del bere eccessivo: all'origine, secondo lui, degli altri peccati. Cfr. Anne B. Mc Guinness, *Transforming Indigenous Vice to Virtue on the Stages of Colonial Brazil: an analysis of Jesuit Theater and the Plays of José de Anchieta*, in «Lusitania Sacra», 23 (2011), pp. 41-57.

Catechismi, inculturazione, lingua

Naturalmente, la possibilità di salvezza, per queste popolazioni, passava attraverso l'affermazione della loro educabilità. Una volta acquisita questa disposizione naturale, rimaneva il problema della traduzione del Cristianesimo nella lingua e nella cultura locale. Perciò si poneva il problema del catechismo.

Il III Concilio provinciale di Lima (1583), in continuità con le disposizioni del Concilio di Trento, stabilì la redazione di un catechismo trilingue. Allo spagnolo vennero dunque affiancate le traduzioni in lingua di Cuzco (la quechua) e in lingua aymarà. La vera difficoltà dell'operazione risiedeva nello scarso numero di gesuiti in grado di far fronte ad una traduzione appropriata. E ciò, nonostante lo sforzo di José de Acosta di favorire, nel periodo del suo provincialato, il moltiplicarsi di padri in grado di parlare in modo soddisfacente la lingua dei nativi.

È qui, allora, che entra in gioco la vicenda personale del padre *mestizo* Blas Valera, figura leggendaria, e per molti aspetti ancora controversa, della storia gesuita peruviana¹³. Figlio di un *encomendero* e (forse) di una appartenente all'entourage dell'imperatore Atahualpa, Blas Valera fu uno dei primi meticci ad essere ammesso nella Compagnia di Gesù. E fu anche uno dei suoi più eminenti studiosi di grammatica. Blas studiò a Trujillo e, ricevuta l'ordinazione, cosa non comune in quei tempi e in quei luoghi, fu destinato a varie missioni.

Fu presente sia alla *doctrina* del Juli sia al collegio di Cuzco. Lì ebbe modo di approfondire la conoscenza della storia degli Incas attraverso le dirette testimonianze di quella parte di aristocrazia incaica già ridotta in quella città. Gli studi lo portarono poi a padroneggiare la lingua quechua e le diverse modalità di trasmissione della scrittura nella cultura andina, compresa la tecnica sacerdotale-misterica-aristocratica dei *quipu*. Ma le vie della ricerca finiscono talvolta con un innamoramento radicale del proprio oggetto di studio. Ed è quanto capitò a Valera. Così, egli si ritrovò, forse per imprudenza o forse per convinzione, a causa del sincretismo in cui era finita la sua personale "inculturazione" del cristianesimo, in rotta di collisione con la Spagna e con le gerarchie della Compagnia di Gesù. E finì, come altri, per essere accusato di un delitto (per i superiori) *innominabile*¹⁴. La Compagnia, allora, prima che se ne occupasse l'Inquisizione, provvide alla sua carcerazione.

I carteggi tra il generale Acquaviva e il provinciale sembrerebbero far trapelare l'idea che la causa di un provvedimento così duro fosse un reato di natura sessuale, ma gli studi più recenti giudicano tale accusa poco convincente. Infatti, chi si macchiava di quei reati, era trattato di solito con meno durezza e,

¹³ Una puntuale ricostruzione delle vicende di Blas Valera è quella di S. Hyland, *The Jesuit and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*, Chicago, University of Michigan Press, 2003.

¹⁴ L. Laurencich Minelli, *La 'culpa' del cronista peruviano P. Blas Valera*, in «Anales del Museo de América», 7 (1999), pp. 95-109.

soprattutto, era oggetto delle attenzioni dell'Inquisizione. Nel caso di Valera, invece, il generale Acquaviva aveva troppo calcato la mano, ordinando che gli si offrisse un'alternativa: o il carcere duro, senza più diritto di esercitare funzioni sacerdotali e di insegnamento, o l'allontanamento dall'Ordine. Blas Valera scelse la prima strada, e continuò a professare la sua innocenza rispetto ad accuse che, ad oggi, non sono state ancora chiarite. Con ogni probabilità, perciò, lo scandalo di Acquaviva e la necessità di sottrarre padre Blas ai riflettori della provincia peruviana derivarono proprio dalle sue idee di natura interreligiosa, che avevano trovato nell'insegnamento della grammatica (sia latina sia quechua) la vetrina più importante.

Blas visse così in carcere per diversi anni. La sua salute ne fu seriamente pregiudicata. Liberato a seguito delle insistenze di José Acosta, sarebbe rimasto in seno alla Compagnia, ma nel riserbo di una vita minore. Prima fu portato a Lima, poi imbarcato per la Spagna e (forse) allontanato per sempre dalla sua terra natale. A Cadice, dove avrebbe vissuto senza godere del nulla osta per l'insegnamento da parte del generale, mentre sembra che i superiori locali segretamente glielo consentissero, avrebbe infine incontrato la morte, per mano di un pirata inglese durante una delle numerose scorribande in quei tempi non rare.

Blas Valera produsse opere numerose e di varia natura, anche durante il periodo di cattività a Lima. Ma poco è rimasto. Gran parte degli studiosi gli attribuisce il già menzionato *De las constumbres antiguas del Pirú*, che consente di ricostruire la sua posizione in merito al rapporto religione, morale, società incaica e cristianesimo¹⁵. Molti riferimenti alle sue opinioni, in particolare per quanto concerne la storiografia contemporanea sugli Indios, sono deducibili dai citati *Comentarios Reales de los Incas* (Lisbona, 1609) di Garcilaso de La Vega. E da essi emerge una netta avversione nei confronti dello storico Polo de Ondegardo, sui lavori del quale José de Acosta aveva però fondato, talvolta con plagi vistosi, i suoi trattati principali.

Dalle testimonianze contemporanee si può dedurre che, oltre ad aver svolto un ruolo attivo durante il concilio limense, egli fu anche incaricato di occuparsi della traduzione in lingua quechua del catechismo. E questo "mero" lavoro di traduzione risulta davvero prezioso per la ricostruzione del suo pensiero in materia di grammatica, lingua e sovrapposibilità della dottrina cristiana con i tradizionali culti incaici.

Il Concilio di Lima aveva preso atto della difficoltà della trasmissione dei concetti basilari della fede cristiana a popoli lontanissimi dalla storia europea. Considerava però anche il fatto che, all'interno di tali popoli, gli ingegni fossero diversi e che ad ognuno di essi dovesse essere diretto un diverso catechismo. Perciò il Catechismo limense non costituisce un'opera unica, ma una serie di documenti che la storia ha poi tramandato sotto la firma di José de

¹⁵ Per ricostruire la disputa sull'attribuzione, si veda l'introduzione di Chiara Albertin a *De las constumbres*, cit, in part. il cap. II.

Acosta. Che li ha raccolti sotto il comune titolo *Doctrina Christiana y Catecismo para intruccion de los Indios, y de la mas personasque han da ser enseñadas en nuestra sancta fé*. Oltre alla *Provision real* e alle lettere di mandato del Concilio stesso, vi si trovano la *Dottrina*, un catechismo breve e un catechismo maggiore, una *Platica* breve.

I catechismi sono redatti in forma dialogica molto semplificata. La dottrina è una raccolta di preghiere e precetti. La *Platica* è in forma di discorso rivolto ad un individuo. Se il concilio di Trento aveva mostrato l'esigenza di un progetto di evangelizzazione di massa, anche nelle terre e nei contadi d'Europa, quello di Lima riteneva, a maggior ragione, che questo progetto fosse necessario e urgente per gli uomini "nuovi" del Perù: «(...) especialmente corre esta obligaciò en estas partes, donde ha sido Dios nuestro Señor servido de plantar en su Yglesia estas nueva plantas de los Indios. Los quales, assi por ser del todo nuevos en nuestra fé, como por tener el entendimiento mas corto y menos exercitado en cosas spirituales, tienen summa necessidad de ser quanto sea possible ayudados con el buen modo y traça de los que los enseñan»¹⁶.

È noto che fu Acosta a redigere personalmente il catechismo in lingua spagnola ad uso di questi popoli peruviani. Che presentavano per lui differenze fondamentali. Nondimeno, egli riteneva che potessero essere comunque salvati alla vita cristiana, attraverso una comunicazione efficace e adattata del cristianesimo. Ma su questo punto fondamentale, le considerazioni di Blas Valera e Acosta si sarebbero ritrovate su fronti opposti. E il terreno di scontro (o incontro) sarebbe stato quello della lingua.

Dato infatti il catechismo in lingua spagnola, si poneva il problema della traduzione. E, all'interno della traduzione, si presentavano questioni filologiche dietro cui si intravedeva l'enorme problema dell'ortodossia. La scelta delle due lingue, l'incaica di Cuzco e la aymarà, nel panorama complesso delle lingue parlate in Perù, fu frutto di una considerazione di natura sociale. Si trattava infatti delle lingue più raffinate della provincia peruviana, secondo i padri gesuiti, escludendo di fatto le lingue originarie dei nativi prima dell'avvento dell'impero Incas. Che aveva imposto una lingua unica: la quechua, la lingua dell'aristocrazia imperiale¹⁷.

Con l'avanzata dei *conquistadores* si dissolvevano insieme, però, tanto l'impero di Atahualpa e che l'unità della lingua. Così il Perù precipitò nuovamente nella babele dei linguaggi precedenti. Ma anche la lingua aymarà era una lingua nobile parlata nel nord del Perù e sensibile alle influenze del

¹⁶ *Doctrina christiana...* «Epistola del Concilio», s.n.

¹⁷ Nella relazione anonima *De las constumbres antiguas de los naturales del Pirú*, l'autore ricorda proprio questa legge incaica: «Primera Ley. Que todos los subiectos al imperio de los ingas hablen una misma lengua general, y ésta sea la quichua del Cuzco, y la depriendan por lo menos los señores y sus hijos y parientes, y los que an de govarnar o administrar justicia, o ser prefectos de officios y obras, y los mercaderes y contratantes» [Chiara Albertin (ed.), *De las constumbres...*, cit., p. 59].

centro-america azteco. Blas Valera era convinto che la lingua di Cuzco offrisse già, di per sé, una complessità e una raffinatezza tale da permettere una traduzione adeguata dei concetti centrali del Cristianesimo. E riteneva che, per ripristinare condizioni favorevoli all'evangelizzazione in tutta l'America del Sud, occorresse prima diffondere nuovamente la lingua quechua presso tutti quei popoli già dominati dagli Incas. Perciò vedeva nella nobiltà di quella lingua uno strumento pedagogico radicale per agire positivamente sui costumi di quei popoli.

L'interesse linguistico aveva portato Blas Valera a ricostruire, durante il lungo soggiorno a Cuzco, la storia e gli usi incaici, in modo da essere in grado, nelle polemiche più roventi del tempo sugli indigeni (cannibalismo, idolatria ecc.), di sostenere posizioni inaudite e negando la presenza di abitudini di questo genere nella società incaica del recente impero. Il punto, come sempre, verteva sulla visione dell'indio quale bestia o uomo, quale barbaro o uomo intero.

Mentre Blas Valera non aveva dubbi sulla straordinarietà della cultura e dell'organizzazione religioso-sociale degli Incas, José de Acosta sembrava coltivare idee tra loro incoerenti, anche se – dalle versioni ultime dei suoi lavori maggiori, dopo ripetute espurgazioni da parte di mani estranee – si deve presumere che la lingua quechua, per quanto articolata, non avesse a suo parere né parole né concetti sovrapponibili ai simboli fondamentali del cristianesimo. Così, Blas esprimeva la convinzione che per tradurre la parola “Dio” si potesse utilizzare, come avrebbe fatto Matteo Ricci nel suo catechismo cinese, il termine incaico “Illa Tecce”¹⁸, a causa delle sue connessioni con le caratteristiche di una divinità infinita¹⁹. Mentre José de Acosta, al contrario, impose l'introduzione, nella lingua quechua, di neologismi tratti dallo spagnolo. E dunque, nel catechismo limense Dio rimase “Dios”. E così fu per Spirito

¹⁸ In *De las constumbres...*, leggiamo: «Cerca la religión. Creyeron y dixeron que el mundo, cielo y tierra, y sol y luna fueron criados por otro mayor que ellos: a éste llamaron Illa Tecce, que quiere dezir luz eterna. Los modernos añidieron otro sobrenombre, ques Viracocha, que significa Dios inmenso del Pirua» [Chiara Albertin (ed.), *De las constumbres antiguas de los naturales del Pirú*, cit., p. 1]. Nella sua puntuale indagine sull'attribuzione del manoscritto anonimo ad un autore, Albertin ritiene che l'aggiunta da parte dell'autore, nel manoscritto anonimo, del termine “Viracocha” sia indizio a sfavore della sua identificazione con Blas Valera, il quale dalle testimonianze di Garcilaso de la Vega sembra riconoscesse solo l'uso di Illa Tecce presso gli Incas. La prova – a nostro parere – non è robusta: troppo debole l'assunto avanzato da Albertin che una persona non possa pensare due cose diverse nel giro di pochi anni. D'altronde, il manoscritto è chiaro nel dire che “Viracocha” è un uso “moderno” e aggiuntivo. La cultura filologica di Valera, rispettosa degli usi più ctoni degli Incas del Cuzco, può aver spinto l'autore, invece, ad una maggiore precisione [cfr. *Ibid.*, p. LVI-LX].

¹⁹ Valera avanzava una etimologia di “Illa Tecce” (in spagnolo *luz eterna*) la cui radice era la medesima in diverse lingue. In *De las constumbres* Valera ha cura di annotare: «Illa es lo mismo que El, hebreo; Ela, syro; Theos, griego; Deus, latino. Tecce es lo mismo que principio rerum sine principio» [*Ibid.*, p. 1].

Santo e per tutti i nomi propri, compreso “Cristo”. Ma in calce a entrambe le traduzioni, il catechismo limense inseriva specifiche *annotaciones* e *scolios* di carattere morfologico, grammaticale e fonologico rispetto alla lingua di riferimento. Ed emerge, in tali commenti, una linea più sfumata rispetto alle convinzioni di Blas Valera. Ad esempio, sulla lingua quechua è interessante notare come l'*équipe* dei traduttori si fosse posta un problema filologico: considerare le possibilità di adottare uno stile “colto” e raffinato o conferire alla traduzione un taglio più ordinario, dando voce alle parole della vita quotidiana a Cuzco?

La società di Cuzco, come detto, costituiva la stratificazione nobile dell'impero incaico, e ciò introduce un primo dubbio circa la realtà “ordinaria” del linguaggio di traduzione. La sola posizione di questo problema indica chiaramente che i conoscitori della lingua quechua la ritenevano assai strutturata e complessa, riconoscendole dignità di linguaggio alto e acculturato.

De dos extremos se ha procurado huyr en la traduccion de esta Doctrina christiana, y Catecismo, en la lingua Quichua. Que son, el modo toscano, y corrupto de hablar, que ay en algunas provincias: y la demasiada curiosidad, conque algunos del Cuzco, y su comarca usan de vocablos, y modo de dezir tan exquisitos, y oscuros, que salen de los limites del lenguaje, que propriamente se llama Quichua. [...] Y por huyr de estos dos extremos se tomo el medio, que es lenguaje comun, facil; y proprio, observando en la taduccion, la regla de interpretar sentido por sentido, mas que palabra por palabra²⁰.

Blas Valera, il più radicale nella difesa della dignità della lingua quechua, era stato influenzato, presumibilmente, dalle teorie grammaticali di Domingo de Santo Tomás, un frate domenicano la cui *Arte de la lengua quichua* era stata pubblicata nel 1560. Santo Tomás aveva fondato, per primo, la dimostrazione della natura civilizzata degli Incas sulla razionalità della lingua quechua. Nel prologo della sua opera era anche arrivato a sostenere che la lingua quechua potesse essere organizzata con le stesse regole del Latino: non mancandole, come molti allora presupponevano, modi, declinazioni, casi e coniugazioni. Valera radicalizzò le considerazioni di Santo Tomás e sostenne che la lingua quechua fosse superiore non solo alle altre lingue amerinde, ma anche alle lingue vernacolari europee, e che si collocasse direttamente, per dignità, a fianco del Latino.

Come noto, anche nella storia di un filone cabbalistico-cristiano coevo, cui aveva attinto un altro gesuita italiano, Antonio Possevino nella sua *Coltura degl'ingegni*, la superiorità della lingua classica derivava da tre fattori principali. Queste le tesi: 1) la lingua non è frutto di un *benepiacito* umano (non è dunque frutto di convenzione); 2) la lingua è adeguata alla cosa per via della sua razionalità; 3) tutte le lingue del mondo derivano dalla *ur*-lingua, ovvero dalla lingua ebraica della *Torah*, la lingua di Dio, e ne mantengono traccia.

²⁰ *Ibid.*, p. 83. «Pues siendo de suyo difficiles de entender las sentencias dela Doctrina Christiana, no es bien obscurecerla con lenguaje exquisito, y de pocos usado» [*Ibidem*].

Secondo questa scuola, non ignota a Valera, è superiore alle altre lingue quella la cui razionalità è manifesta, perché ne dimostra la maggiore prossimità e adeguatezza alla cosa che vuol rappresentare. E il corollario è semplice. Dal punto di vista dell'apprendimento delle lingue, le lingue superiori sono anche quelle più facili da apprendere, perché esigono il mero esercizio della propria capacità speculativa. La difficoltà di apprendimento, semmai, è data dalla scarsa adeguatezza della parola alla cosa e, pertanto, dall'esigenza di ricorrere, per chi apprende, alla facoltà della memoria.

La facilidad der aprenderse en breve tiempo y con poco trabajo la lengua general del Perú la testifican muchos que la han procurado saber, y yo conocí muchos sacerdotes que, con mediana diligencia, se hizieron diestros en ella ... [Un] sacerdote, con el desseo que tenía de aprovechar las ánimas de los indios, prometió de aprenderla con todo cuidado y diligencia, y habiendo recebido del religioso algunas reglas y avisos para estudiarla, trabajó de manera que, passados seis meses, pudo oír las consifiones de los indios y predicarles con suma alegría suy y gran provecho de los indios.²¹

L'ingegno degli Incas

Dunque, un'opera di rieducazione degli Indios alla lingua quechua avrebbe contribuito – queste le parole che Garcilaso de La Vega attribuisce a padre Blas –, a mutarli «de barbaros en hombres políticos y más urbanos»²². Chiaramente, l'obiettivo pedagogico di Blas Valera era relativo agli Indios che popolavano il Perù al di fuori di Cuzco, dal momento che, come aveva potuto constatare di persona, gli abitanti di quella città erano già tanto civilizzati da possedere nella loro cultura frammenti di verità cristiana che ne indicavano la naturale superiorità. Perciò alcuni hanno derivato da questi segni, e dai “documenti napoletani” ancora in discussione, la possibile compromissione di Blas Valera con un presunto progetto di edificazione di un nuovo Regno incaico-cristiano a Paititi.

La cosa non sorprenderebbe. È curioso, però, che la stessa affermazione della necessità di convertire i nativi in uomini civilizzati e urbani compaia anche nel *De procuranda indorum salute* di José de Acosta, dove quest'obiettivo è esteso a tutta la popolazione indiana, compresa quella di Cuzco. Acosta, infatti, con tutte le cautele connesse ad un'opera abbondantemente espurgata, sostiene sì l'educabilità dei nativi, ma con analisi e mezzi del tutto differenti.

Mentre il ragionamento di Valera si fonda su una pedagogia della scoperta, del disvelamento della verità e dei doni naturali degli Incas del Cuzco, quello di Acosta afferma la necessità di una trasmissione del sapere cristiano in ingegni che sono, quantomeno, naturalmente predisposti a riceverlo. Infatti, una volta

²¹ Garcilaso de la Vega, *El Inca, Comentarios Reales de los Incas* (1609), a cura di Á. Rosenblatt, II voll., Buenos Aires, Emecé editores, 1944, pp. 93-94. Una recente edizione italiana a cura di F. Saba Sardi è edita da Bompiani, 2011.

²² *Ibid.*, p. 95.

portata a termine la stampa del Catechismo, si trattava per Acosta di entrare nel dibattito mai sopito dell'antropologia degli Indios²³. E se De las Casas aveva già pubblicato il libello sulle aggressioni ai danni dei nativi, la sua opera monumentale sulle Indie avrebbe visto la luce molto più tardi, nella seconda metà dell'Ottocento. Acosta lavorò così al secondo volume della "trilogia americana", pubblicando per la prima volta (1571) il *De procuranda Indiorum salute*.

Il libro, *politissimus*, in un latino giudicato dai contemporanei come felicemente umanistico, risentiva dell'ascendenza della scuola di Salamanca²⁴. Tralasciava l'impostazione scolastica del ragionamento per *questiones* e si presentava in una forma che echeggiava i coevi *essais* di Montaigne. Un florilegio di citazioni dai padri della chiesa e il parallelo tra la situazione dei nativi con quella dei barbari dell'età della chiesa primitiva consentono di ricondurre l'argomentazione di Acosta ai *topoi* già usati da De las Casas e, in traslato, dalla cultura teologica di scuola salmantina. Sostiene infatti Acosta che, come non fu disperata la battaglia per salvare le anime dei gentili all'alba del cristianesimo, così non è lecito dubitare che gli Indios possano raggiungere lo stato di salvezza.

Certo, di *barbari* sempre si tratta. Ma su questa denominazione, l'eurocentrismo (di *conquistadores* e *encomenderos*) non ha ancora dissolto dubbi e perplessità. Tuttavia, non è parso né facile né agevole, per chi ha osservato più da vicino la discussione coeva a padre José su questo tema, giudicare la posizione di Acosta in termini di "progressività" o "conservatorismo", "apertura" o "imperialismo": categorie, queste, che non venivano usate nello stesso significato degli storiografi moderni.

Il fatto che nel *De procuranda Indiorum salute* l'autore accosti gli Indios ai *barbari* non è indice sufficiente. Certo, Blas de Valera gli contestò alcune posizioni rispetto alla condizione dei nativi (critiche peraltro indirette, rivolte cioè a Polo de Ondegardo), tra le quali proprio quella dell'uso del concetto di barbari. Ma il contrasto tra il provinciale della Compagnia e il gesuita *mestizo* non è del tutto acclarato. I due, infatti, non solo avevano collaborato alla redazione del catechismo trilingue di Lima, ma José de Acosta si sarebbe generosamente prodigato per porre fine alla (successiva) carcerazione di Blas. Inoltre, per rimanere sul tema sollevato dal *De procuranda Indiorum salute*, occorre prestare attenzione a due aspetti. Anzitutto, il concetto di *barbaro* è impiegato da Acosta in termini storici, e proprio per questo non si dà una particolare implicazione di inferiorità morale rispetto al punto di vista dell'osservatore. In

²³ Tra il *De procuranda Indiorum salute* e la celebre *Historia natural y moral de las Indias* corrono anni, e alcune differenze. Le critiche presenti nel *De procuranda* sulla natura degli Indios tendono a mutarsi in positivo giudizio delle culture Incas ed Azteche. Ma dal punto di vista del rapporto tra Acosta e Blas Valera, e dell'*engagement* di Acosta nelle questioni scottanti della provincia peruviana, l'*Historia* presenta di fatto un gradiente di interesse inferiore, data la natura sistematizzante dell'opera, e, in qualche modo, l'inevitabile distacco con cui l'autore poteva guardare alle battaglie interne della lontana provincia.

²⁴ Cfr. C.M. Burgaleta, *José de Acosta*, cit., pp. 103-105.

secondo luogo, Acosta distingue nettamente l'insieme dei barbari in popolazioni che, a suo dire, mostrano differenze notevoli. Perciò è necessario tener conto di ciò ai fini della possibilità della salvezza.

E così, egli avanza una tassonomia di questi popoli e individua tre classi di ingegni con cui è possibile risalire al grado di complessità sociale e culturale di ciascuno. Gli Incas e i popoli peruviani vengono collocati nella seconda classe: meno complessa, per cultura e strutture sociali, rispetto a Cinesi e Giapponesi, ma più raffinata di una serie di popoli che potremmo definire "delle isole" (caraibici o dell'estremo oriente), la cui organizzazione sociale sfuggiva all'osservatore occidentale. Anche in questo caso, la storiografia è rimasta incerta sul gradiente di conservatorismo implicito offerto da Acosta in quella suddivisione. E tuttavia, anche in questo caso, il mero riconoscimento della raffinatezza di popoli come cinesi, giapponesi, messicani e incas, era un dato tutt'altro che acquisito allora. Basti pensare che, ancora Provinciale del Perù, Acosta dovette intervenire sulla questione della legittimità della guerra alla Cina. Giustificata dagli spagnoli con un fine cristiano, assumeva in Acosta una posizione più sfumata rispetto ai seguaci di De las Casas. Ma era chiara, in lui, la negazione di una inferiorità sociale di quel popolo²⁵.

Le citazioni da Polo de Ondegardo (*verbatim*) presenti nel *De procuranda* non erano certo fatte per piacere a Blas Valera. Ma la situazione politica peruviana, sotto il viceré Francisco de Toledo, richiedeva precauzioni che Acosta non poteva evitare. Evidenziare i vizi, le corruzioni, la persistenza di culti idolatrici presso gli Incas, e lamentare la particolare difficoltà dell'impresa, significava evitare, per quanto concerne l'uso della forza nella conquista delle Ande, il conflitto aperto con gli scopi del *virreinato*. D'altro canto, il fatto che Acosta insistesse tanto sulla capacità degli ingegni nativi nell'accogliere e far propria la religione cristiana è indizio sufficiente per comprendere la "via gradualista" di Acosta nell'evangelizzazione di quei popoli: una via maggioritaria, tra i membri della Compagnia di Gesù, anche nel difficile periodo toledano.

²⁵ Dice Acosta, al termine della sua lettera (Mejico, 23 marzo 1587): «Para concluir toda esta disputa, a tres posiciones reduciré lo que siento de la guerra de la China. La primera es que, al presente, como están las cosas, no es justo ni lícito romper guerra contra la China. La segunda, que es lícito y muy meritorio poner bastante defensa en lo que el rey tiene cercano a la China, con tal fuerza por mar y por tierra, que ponga temor y freno a la China. La tercera, que cuando la predicación no sucediere por los medios que se llevan de paz ni por otros que con entera razón se perdiese la esperanza, sería lícito denunciando primero que admitan de paz predicadores del evangelio, y no lo quiriendo hacer, movelles guerra con tal moderación, que sólo sirviese de compeler a los Chinas a dar lugar a la predicación y a la conversión de los que quisiesen oír y recibir la ley de Jesucristo, y cuando se pusiesen a total resistencia y con el castigo moderado no se rindiesen, sería lícito proseguir la guerra de todo poder hasta debelar y conquistar la China. En cada una de estas proposiciones hay mucho que declarar porque son cosas morales que penden de mil circunstancias; y por agora hasta así en general haber dicho lo que siento, y respondiendo a los fundamentos contrarios, sub correctione sanctae matris Ecclesiae romanae et cuiusvis melius sentientis» [Matteo Ricci, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, a cura di Pietro Tacchi Venturi, Macerata, 1913, II vol., pp. 450-455].

Nel *De procuranda* Acosta sostiene che i culti idolatrici presso gli Incas siano mere imitazioni demoniche della *vera fede*. E fa riferimento ai tre tipi di cultura indicati dai padri della Chiesa dei primi secoli: in base al grado di prossimità al vero culto cristiano, e dichiarando che, dal punto di vista dell'idolatria, gli Indios sono collocabili alla maniera degli Egizi, i più lontani dalla verità cristiana. Ciò nonostante, e questo va ancora sottolineato, anche il culto incaico, il più lontano dal cristianesimo, trattiene alcune scintille della verità cristiana. Anche *per spaeculum*, i riti incaici hanno un legame con essa. In questa apertura del sottile ragionamento di Acosta, possiamo di nuovo trovare le ragioni della simpatia tra lui e Blas Valera, la cui posizione era decisamente più arditata. Certo, Illa Tecce aveva dato la sua divina potenza ad una pluralità di dei affinché ciascuno di essi operasse secondo un proprio specifico officio (Valera ne evidenzierà il parallelismo con gli dei romani Juppiter, Marte e così via...). Tuttavia questa divinità, diversamente dal politeismo "idolatratico" greco-romano, era *creatrice* di tutte le cose, ivi compresi i dodici dei e, con speculazione curiosamente parallela con la scolastica tomista, «essa avía ciertas ideas de todas las cosas presentes y venideras, y que para el buen gobierno del mundo repartió cada uno»²⁶.

Un ragionamento simile può essere fatto per il ruolo dei sacerdoti, la presenza degli eremiti, le *Aclla* (vergini vestali). Elementi che, per Acosta, erano riflessi obliqui della vera religione, mentre per Blas Valera costituivano un vero e proprio *trait d'union* con il culto cristiano²⁷.

Un gioco parallelo tra il gradualismo prudente di Acosta e l'apertura di Valera è dunque rinvenibile nei testi dei due autori. Un parallelo che, anziché rivelare l'opposizione teorica tra i due, presenta piuttosto una differenza di grado che sembra giustificata solo da cause esogene e non da convinzioni di carattere antropologico e culturale. E la cosa è del tutto evidente tanto nella trattazione degli ingegni degli Indios quanto nel problema del loro "accudimento" educativo.

Un intero capitolo del *De las constumbres* è dedicato agli ingegni e alle inclinazioni naturali dei peruviani. L'autore vi sottolinea la diversità delle inclinazioni tra ceppi o gruppi, così da descriverne alcuni – probabilmente gli Incas del Cuzco – come umili, pacifici, compassionevoli: ovvero, *naturalmente* disposti alle virtù neotestamentarie. Altri, invece, rispondono all'immagine che lo stesso Polo de Ondegardo ne ha dato nella sua opera. Il primo tipo di Indio «es dócil, ingenioso, y de grande memoria, particularmente en la edad juvenil y viril; desseoso de saber; prompto e inclinado al trabajo corporal; aborrece la vengança, ama la templança en todo; ageno de toda codicia y acaricia, porque se contenta con sólo tener que vestir y comer, y esso moderadamente;

²⁶ Chiara Albertin (ed.), *De las constumbres...*, cit., p. 3.

²⁷ Ad esempio, Valera identifica apertamente i compiti e il ruolo delle vestali con quello delle suore cristiane.

muy amador del bien común de la república, tratar verdad en todos sus tratos y contratos»²⁸. Dato l'ingegno così felice, per Valera è opportuno che venga affidato agli Incas del Cuzco il compito di governare sulle altre popolazioni, così da sollevarle dalle rozze inclinazioni naturali. Aver chiara questa distinzione, e soprattutto la nobiltà naturale dello spirito incaico, ha consentito alla Compagnia di Gesù il successo nella intricata questione dell'evangelizzazione, proprio là dove gli altri ordini avevano fallito.

Valera ricorda infatti che tre sono i modi con cui si è tentato finora di attrarre gli Indios al cristianesimo. Scartato il primo, ossia la conversione forzata e le violenze perpetrate dai *conquistadores*, che non hanno dato frutti reali dal punto di vista religioso, Valera esamina il secondo: il tentativo di convertire gli Indios senza la minaccia fisica, ma con le debolezze strutturali dell'"eurocentrismo" (uso della lingua latina, costumi europei ecc.).

Qui l'autore elenca i meriti di autori (di altri ordini) che si sono posti il problema di un maggiore e migliore adattamento alla cultura nativa, e che hanno preparato il campo per l'avvento del terzo modo: quello della Compagnia di Gesù, tutto basato sulla capacità di entrare nel profondo dello spirito incaico apprendendone lingua, usi e soprattutto storia. Con questa conoscenza acquisita, rivolgersi alla popolazione socialmente più elevata del Perù, quella del Cuzco, è stato più facile e più efficace. Si sono accettati i *mestizos* nell'Ordine. Si è prestata attenzione alla lingua (traduzione, apertura di scuole di grammatiche quechua...). Si sono costituite le Congregazioni mariane dei nativi, ove la società curtense del defunto Atahualpa ha potuto ricostruire e rivivere il codice esoterico imperiale. Dunque, partire dalle classi dirigenti, anche per Blas Valera e per i gesuiti *mestizos* del Cuzco, significava riuscire nella difficile impresa della evangelizzazione.

Dall'altro canto, José de Acosta manifestava posizioni apparentemente contraddittorie proprio rispetto all'ingegno dei nativi. Una lettura più attenta del *De procuranda indorum salute* aiuta però a ricostruire il suo pensiero e fa emergere una posizione molto più vicina a quella di Blas Valera, e al di là delle diffidenze della storiografia corrente.

L'ingegno *mas corto* degli Indios, da Acosta evidenziato nel *De procuranda*, non implica la loro ineducabilità. «Vides hominem exigui sensus, ingenio tardo, iudicij inopem, ne contemnas, ne regno coelorum ineptum putes», recita Acosta col salmo 67: «Rursus aio, ne desperes irrationalis est, iumentum denique Aethiops aut Indus»²⁹. La difficoltà dell'impresa legata all'ostinazione degli Indios viene da Acosta attribuita, con giro retorico, al lettore: «At moribus, inquis, Indus est inverecundis, ventri, & veneri, sine reluctance obsequens superstitionis mire observator, & tenax». Ma Acosta replica facendo riferimento proprio ad una prassi educativa: «Et isti etiam salus est, si regatur.

²⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁹ *De procuranda...*, cit., p. 161.

[...] Quod si calcitrarit, noli iratus gladium adigere, sed punge moderate, & cohibe paulatim, donec se assuescat praeberere obedientem»³⁰. La severità, infatti, secondo Acosta, è strumento efficace solo se mitigata dall'esercizio della *caritas*³¹.

Ciò è possibile, per Acosta, nella misura in cui questa presunta o dichiarata grossezza di ingegno non ha origini in una predisposizione naturale degli Indios, ma in un *habitus* storicamente e culturalmente derivato, un *habitus* che è dunque possibile combattere e debellare:

Adam vero id, quod plurimum interesse arbitror, omnino ad istam ineptitudinem animi morumque Indicorum feritatem non ita facere natalium, stirpisve, aut aeris nativi causas, quem admodum diuturnam educationem, & consuetudinem bestiarum vitae non valde dissimilem.³²

Il riferimento alla belluinità non deve ingannare. Certo, i modi ferini della vita degli Indios rappresentano un *topos* facile nell'eloquenza acostiana. Il ragionamento, tuttavia, potrebbe completarsi con la questione sollevata anche da Blas Valera e dal *De las constumbres*: che tipo di apprendimento della vita cristiana potevano avere gli Indios quando gli esempi a cui erano stati esposti erano la pravità dei *conquistadores* che li avevano ridotti in schiavitù, vivendo nel concubinato, dedicandosi alle ingiustizie più efferate?³³ Così Acosta: «Accusant naturam, moresque barbarorum, ipsi nihil adhibent curae, nisi ut servis utantur ad suas privatas commoditates»³⁴. L'educazione è strumento potente, e la battaglia tra natura e cultura, tra materia e spirito, che in Spagna negli stessi anni Huarte risolverà nella vittoria delle prime, qui in Acosta è rovesciata di segno:

Ac generaliter sane si quis contempletur, in humano ingenio longe plus efficit educatio, quam nativitas.³⁵

³⁰ *Ibid.*, p. 162.

³¹ *Ibid.*, p. 165. Qui Acosta si abbandona ad un parallelo con Ebrei e Etiopi: «Itaque Hebraei atque carnalis populi more maxime regendas esse nationes barbaras has, praesertim Aethiopum & Indorum Occidentalium gentes, uti & per occupationum assiduarum salutare onus ab otio, & libidine revocentur, & per timoris incussi fraenum in officio contineantur, cum antiquae aetatis exempla, tum vero peritissimi cuiusque recens & quotidiana experientia copiosissime, ac manifestissime declaravit». Mettere Indios e Etiopi sullo stesso piano non ha un significato di poco conto, nella concezione degli ingegni propria di Acosta, dato che «Aethiopum liberos, in palatio enutritos, adeo promptos ingenio, & ad quidvis paratos videas, ut si colorem detrahas, nostros putes [c.n.]» [*Ibid.*, p. 167].

³² *Ibid.*, p. 166.

³³ Così nel *De las constumbres*: «Allégase, que como éstos vinieron entre los españoles o los forçaron a que, dexando sus pueblos, viniessen a las ciudades nuevas, deprendieron de los españoles muchos vicios que ellos no sabían, o si sabían y tenían inclinación dellos, a lo menos no los tenían en uso común, ni en corrupción pública, por el rigor por el rigor de sus leyes y porque se executavan a la letra» [Chiara Albertin (ed.), *De las constumbres...*, cit., p. 68].

³⁴ José de Acosta, *De procuranda...*, cit., p. 168.

³⁵ *Ibid.*, p. 166.

Tutto sta, nella pedagogia acostiana, nel non disperare, e nella convinzione che solo una paziente *gradualitas* riesce nell'impresa educativa e nell'evangelizzazione di popoli come gli Indios, la cui barbarie è stata definitivamente risolta come usi e costumi storici, dismissibili come abiti desueti: «mores sensim mutantur in melius»³⁶.

I pilastri di questa pedagogia graduale, di chiara marca gesuita, sono la familiarità della lingua (che nel *De procuranda* Acosta loda apertamente insieme alla aymarà), l'accettazione di quei costumi che non contraddicono i principi della religione cristiana³⁷, ma soprattutto la consuetudine con gli stessi Indios. Il tempo lungo della condivisione e della comune esperienza consentirà ai gesuiti di educare gli Indios in modo profondo e duraturo. E aleatoria era l'efficacia che attribuivano alle conversioni forzate o alle attestazioni pubbliche di fede in latino³⁸.

Conclusione

La comparazione tra i testi di José de Acosta e Blas Valera mette dunque in luce due modi diversi, ma non del tutto opposti, di affrontare il tema dell'evangelizzazione e dell'educazione dell'Indio peruviano. Uno gradualista, quello del provinciale. L'altro, quello del *mestizo* Blas Valera, più aperto ai rischi dell'inculturazione. Uno studio più approfondito del pensiero di Acosta può mostrare che tutti i *marker* gradualistici che solitamente gli vengono attribuiti, tutte le precauzioni, tutti i "passi indietro", rispondono soprattutto ad una convenienza politica³⁹.

Ne costituisce esempio significativo l'apprezzamento del teatro e della danza da parte di Acosta. Infatti, mentre gli storici ci informano che Acosta gradiva questi spettacoli, ma esigeva in pari tempo costumi europei per gli Indios (abbigliamento, passi ecc.), le lettere in nostro possesso – ovvero quelle *interne* tra lui e i superiori romani – nulla dicono di queste pratiche, se non che gli dessero "grande consolazione". Lo stesso vale per la questione degli ingegni. Prudente nelle opere essoteriche, è più libero nell'epistolario. E altrettanto può essere detto della questione linguistica in merito alla traduzione della parola "Dio" nel catechismo.

Il generale Borgia, dunque, aveva forse visto giusto. Acosta aveva saputo trasformarsi in un accorto dissimulatore. Aveva traghettato la provincia pe-

³⁶ *Ibid.*, p. 169.

³⁷ Così Acosta chiude il libro III, dimostrando una sensibilità vera verso l'inculturazione del cristianesimo in Perù. Non era lontano, dunque, dalle posizioni dei padri *mestizos*.

³⁸ Cfr. il capitolo "De habitatione inter Indos" [*Ibid.*, pp. 173-175].

³⁹ Va in questa direzione anche Fermín Pino-Díaz, che sostiene «la nécessité de tenir compte dans l'itinéraire intellectuel d'Acosta de cette dimension politique et des convictions missionnaires et théologiques du personnage» [F. Pino-Díaz, *La Renaissance et le Nouveau Monde: José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)*, in «L'Homme», XXXII, 122-124 (1992), pp. 309-326 (311)].

ruviana nelle difficilissime acque del *virreinato* di Toledo e nelle trappole tese alla Compagnia nel rapporto con la corona spagnola. Aveva saputo talmente ben rinsaldare questo rapporto, da tornare in Europa con una missione chiara (a questo punto, non si sa quanto in *reale* contrasto col generale Acquaviva): tenere in piedi un ponte con Filippo II ed evitare alla Compagnia una fine precoce e ingloriosa⁴⁰.

Dal canto suo, Blas Valera era una delle non poche vittime da lasciare sul campo di questa battaglia. Le voci critiche (o solo più radicali) dovevano essere spente nel silenzio. Ciò non toglie che il gradualista Acosta potesse sentirsi umanamente e culturalmente più vicino al filologo *mestizo* che alle rudezze di un Atienza. Ecco perché si adoperò per l'ammissione dei *mestizos* al clero secolare. Ed ecco perché, soprattutto, si impegnò nell'alleviare le sfortune di Blas Valera con i superiori.

Tuttavia, la vicenda di padre Blas getta bagliori illuminanti sulle implicazioni che potevano avere catechismi e grammatiche in terra di missione. Da lì transitavano inculturazioni teologiche e letture antropologiche, vicende politiche e destini religiosi. Anche se *Illa Tecce*, come *Tian zhu* e i riti cinesi, avrebbe dovuto attendere ancora molti secoli per trovar (qualche) posto nella inculturazione cristiana. Una teologia cristiana la cui traduzione in caratteri non greci non è ancora completata (se mai lo sarà). E, con essa, una *paideia*, una *Bildung*, una *institutio* dalle forme irrimediabilmente occidentali.

Riferimenti Bibliografici

Acosta, José de, *De natura novi orbis libri duo, et de promulgatione evangelii apud barbaros, sive De procuranda indorum salute Libri Sex*, Salamanca, Foquel, 1589.

Id., *Historia natural y moral de las Indias [...]*, Siviglia, Juan de León, 1590.

Id., *Historia naturale, e morale delle Indie; scritta dal r.p. Gioseffo di Acosta della Compagnia del Giesù; nella quale si trattano le cose notabili del cielo, & de gli elementi, metalli, piante, & animali*, Venetia, Bernardo Basa, 1596.

Albertin, C. (ed.), *De las constumbres antiguas de los naturales del Pirú*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main, 2008.

Arroyo Simón, M., "El P. José de Acosta, S.J. (1540-1600) y la educación de los indios en América", *Theológica Xaveriana*, XLIII, 4 (1993), pp. 353-372.

Aznar Gil, F. R., "La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del s. XVI", in D. Borbo-

⁴⁰ Non va in questa direzione anche l'atteggiamento che Acosta assunse durante la *disputa de auxiliis*, in aperta contestazione di quel molinismo nella difesa del quale la Compagnia si sarebbe così prodigata? Non basta, crediamo, rifarsi al buon rapporto che egli ebbe col maestro Domingo de Bañez, e in generale alla sua formazione salmantina, per spiegare la posizione di Acosta. Ancora una volta, infatti, José de Acosta si incuneava nella battaglia tra domenicani e gesuiti per mantenere un filo con la corona di Spagna, da sempre più sensibile all'ordine mendicante. Cfr. C. M. Burgaleta, *José de Acosta*, cit., pp. 123-126.

- rio García (ed.), *Evangelización en América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988, pp. 167-240.
- Baciero, C., “Acosta y el Catecismo limense: una nueva pedagogía”, in L. Peñña Vicente et al., *Inculturación del Indio*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, pp. 201-262.
- Barnes, M., “Catechism and Confessions: Distorting Mirrors of Andean Societies”, in R. Dover – K. Seibold e J. McDowell, *Andean Cosmologies through Time*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, pp. 67-94.
- Bongiorno, V., “Uso del Latino e uso dello Spagnolo : la pratica traduttologica nella lessicografia quechua in epoca coloniale con riferimento particolare a Exsul Immeritus Blas Valera populo suo”, in Società Italiana di Antropologia e Etnologia, *Nuove Prospettive negli Studi Andini - Nuevas Perspectivas en los Estudios Andinos. Convegno Internazionale, Firenze, 19-20 maggio 2005*, Adunanza scientifica N° 574, Firenze, 2005, vol. 135, pp. 155-166.
- C. M. Burgaleta, *José de Acosta S.J. (1540-1600). His Life and Thought*, Chicago, Loyola University Press, 1999.
- Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios y [...] con un Confessionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, [...] compuesto por Auctoridad del Concilio Provincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traduzido en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua y Aymará*, Lima, Antonio Ricardo, 1584.
- Durán Jáuregui, J. G., *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar, Textos, Notas*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, 1982.
- Echánove, A., “Origen y evolución de la idea jesuitica de ‘Reducciones’ en las misiones del Perú: La Residencia del Juli, patrón y esquema de reducciones”, *Misionalia Hispánica*, 13 (1956), pp. 497-540.
- Egaña, A. de, “El Virrey don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581)”, *Estudios de Deusto*, 4 (1956), pp. 115-186.
- Garcilaso de la Vega, El Inca, *Comentarios Reales de los Incas* (1609), a cura di Á. Rosenblatt, II voll., Buenos Aires, Emecé editores, 1944.
- Grignani, M.L., *Il P. José de Acosta, s.j., e l'arcivescovo di Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo e la loro relazione riguardo il libro “Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios”*, Roma, Pontificia università gregoriana, 2008.
- S. Hyland, *The Jesuit and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*, Chicago, University of Michigan Press, 2003.
- Laurencich Minelli, L., “La ‘culpa’ del cronista peruano P. Blas Valera”, *Anales del Museo de América*, 7 (1999), pp. 95-109.
- Id., “Blas Valera leader di un movimento neo-inca cristiano? Una prova ulteriore dell'autenticità del ms. *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*”, in L. Gallinari (ed.), *Studi americanistici in Italia: Risultati e Prospettive*, Cagliari, CNR, 2000, pp. 261-285.
- Laurencich Minelli, L., Domenici, D., Poppi, C., Numhauser, P., Zuidema, T.

- R., Bongiorno, V., *Per Bocca d'altri. Indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti sul Perù del XVII secolo*, Bologna, CLUEB, 2007.
- Lisi, F.L., *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los Indígenas Sudamericanos: Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.
- Lopetegui, L., *El Padre José de Acosta, S.J. y las misiones*, Madrid, CSIC, 1942.
- MacCormack, S., *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Mc Guinness, A. B., "Transforming Indigenous Vice to Virtue on the Stages of Colonial Brazil: an analysis of Jesuit Theater and the Plays of José de Anchieta", *Lusitania Sacra*, 23 (2011), pp. 41-57.
- Mills, K., *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation. 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Pease, F., *El Dios creador andino*, Lima, Mosca Azul Editores, 1973.
- Pereña Vicente, L., *Inculturación del Indio*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- Pino-Díaz, F. del, "La Renaissance et le Nouveau Monde : José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)", *L'Homme*, XXXII, 122-124 (1992), pp. 309-326.
- Id., "La civilización indiana como criterio de diferenciación misional para el p. Acosta", in F. Delgado (ed.), *La Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia. Siglos XVII y XVIII. Actas del Congreso Internacional de Historia*, Córdoba, Imprenta San Pablo, 1993, pp. 251-260.
- Piras, G., *Marin de Funes S.J. (1560-1611) e l'inizio delle riduzioni nel Paraguay*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1998.
- Rizzi, A., "José de Acosta. De Procuranda Indorum Salute. L'evangelizzazione degli indios: problemi e metodi", *Futuro dell'uomo*, XIX, 2 (1992), pp. 69-88.
- Salles-Reese, V., *From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representations of the Sacred at Lake Titicaca*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- Vargas Ugarte, R., "Método de la Compañía de Jesús en la educación del indígena (La doctrina del Juli)", *Mercurio Peruano*, XXII (1940), pp. 554-566.
- Id., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 voll., Burgos, Aldecoa, 1963-1965.
- Zuidema, R. T., *Inca Civilization in Cuzco*, Austin, University of Texas Press, 1990.