

NUOVI PARADIGMI DELL'ALTERITÀ NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

Lucia Felici

1. Il problema dell'alterità nell'Europa del Cinquecento

Una vera propria rivoluzione investì l'Europa tra il XV e XVI secolo, modificando profondamente l'identità occidentale; e, con essa, il paradigma dell'alterità. La ridefinizione identitaria comportò infatti, com'è naturale, la rimodulazione della nozione dell'«altro»: la non conformità al modello presuppone la determinazione del medesimo. In quel passaggio storico, il quadro tradizionale subì una radicale trasformazione: frontiere mentali e fisiche furono infrante, altre furono erette all'interno di un mondo divenuto globale, in via di rinnovamento sul piano culturale, politico, religioso, economico, sociale e comprensivo di molte «diversità».

A scandire tale processo furono eventi epocali come l'Umanesimo, l'invenzione della stampa, le scoperte geografiche, la Riforma protestante, la Controriforma. L'Umanesimo pose le fondamenta di questo cambiamento. Con il suo approccio critico verso il sapere, la valorizzazione dell'uomo e della ragione, la riscoperta degli antichi, il movimento umanistico mutò atteggiamenti e contenuti della conoscenza. Valori alternativi a quelli della Chiesa cattolica si imposero, mentre acquisiva dignità l'azione e la ricerca intellettuale dell'individuo, in qualunque tempo e luogo fosse stata compiuta. Il riscatto del patrimonio culturale dell'intera umanità trovò legittimazione nella filosofia neoplatonica, allora in auge, e nella sua idea della perenne rivelazione, che considerava ogni espressione umana nella storia una manifestazione del principio divino unitario. Quando gli umanisti cristiani, e principalmente Erasmo da Rotterdam, indirizzarono queste idee verso la riforma religiosa, si diffuse una nuova spiritualità e una diversa interpretazione della Sacra Scrittura. La stampa moltiplicò in modo straordinario le possibilità di conoscenza e di riflessione autonoma per un crescente pubblico di lettori, di diversi ceti sociali, rompendo il monopolio ecclesiastico della cultura, religiosa e non. Le esplorazioni geografiche, le missioni religiose e diplomatiche, l'ampliamento delle reti commerciali in Asia, Africa, America unificarono il mondo, favorendo la circolazione di merci, di uomini, di idee e il confronto con altre civiltà. Un incontro che pose gli europei di fronte a popolazioni poco note o del tutto sconosciute, come nel caso degli amerindi, ma che generalmente avvenne all'insegna della violenza e dell'intolleranza. Intanto, la Riforma protestante provocava

la clamorosa frattura del corpo cristiano, spezzando la sua millenaria unità per dar vita a nuove Chiese, ma anche movimenti, sette, eterodossie individuali, che originarono a loro volta barriere all'interno della società riformata; altre esclusero le streghe. Possenti furono quelle erette da Roma. Dalla metà del Cinquecento, la Chiesa cattolica si impegnò in un'energica azione di evangelizzazione, di repressione e di disciplinamento verso ogni espressione di non conformismo, mentre il Concilio di Trento ne rafforzava la struttura istituzionale e dottrinale.

Le divisioni religiose attraversarono tutti paesi europei, la cui mappa geopolitica fu ridisegnata per l'appoggio dato alle diverse Chiese dalle autorità politiche. In questo reticolato confessionale e politico si inserirono gli ebrei e i musulmani – i nemici storici della società cristiana, rispettivamente simboli dell'alterità interna ed esterna ad essa. Malgrado la persistenza o il rafforzamento di atteggiamenti aggressivi da parte dei cristiani – esemplare la *reconquista* della penisola iberica – la loro presenza diffusa in Occidente e la potenza ottomana ad Oriente indussero alla ricerca di modalità di coabitazione e di gestione dei rapporti con queste realtà. L'Impero ottomano offriva, invece, un modello di pluriconfessionalismo pacifico.

La dilatazione degli spazi geografici e mentali, la frammentazione della realtà religiosa, culturale, politica, il contatto con civiltà diverse imposero dunque agli europei riflessioni e relazioni con l'«altro», che ne misero profondamente in discussione i valori e l'immagine di sé. La loro reazione fu sovente di irrigidimento, di difesa, di prevaricazione. Vi furono però anche significativi tentativi di conoscenza, di inclusione, di convivenza fra diversi, che consentirono lo sviluppo di una moderna concezione e prassi della tolleranza. Ma non solo: attraverso le esperienze sempre più diffuse di multiconfessionalismo mosse i primi, timidi, passi un processo di relativizzazione dei credi e delle culture, teso a valorizzare la fede e l'etica individuale più che la dogmatica, l'unità del genere umano piuttosto che le differenze, il quale avrebbe avuto esiti fecondi nel Seicento e soprattutto nell'età dei Lumi, con l'affermazione della libertà di pensiero e del cosmopolitismo.

In conclusione, il problema dell'alterità fu, da questo periodo, centrale e fonte di idee e di sperimentazioni decisive per l'evoluzione del mondo moderno. Della caledoisopica realtà dell'«altro» propria della prima età moderna – sotto sembianza di pagano antico, di *indios*, di schiavo africano, di mandarino cinese, di mercante indiano, di dotto ebreo, di pirata saraceno, di eretico, di strega ecc. – cercheremo qui di individuare alcuni aspetti. In particolare, ci soffermeremo su due esempi, uno esterno alla società cristiana, i nativi americani, l'altro interno, gli eretici, per gli elementi di novità che presentano rispetto al passato.

2. Oltre i confini dell'Europa cristiana: gli indios

Mentre la colonizzazione portoghese estendeva la rete commerciale in Asia e in Africa, la scoperta dell'America, nel 1492, determinò l'irruzione dell'«altro assoluto» in Europa. L'esistenza del continente e dei suoi abitanti era del tutto ignota ed estranea alla visione geografica e biblica tradizionale: il contatto produsse uno *choc* fortissimo sul piano culturale e religioso. Quale posto assegnare nel creato ad uomini di cui né la Sacra Scrittura né i sapienti antichi facevano menzione? Questo fu il problema, cruciale e dalle diverse implicazioni, che si pose immediatamente agli europei. La questione riguardava infatti sia l'inclusione o meno dei nativi nel disegno salvifico di Dio – e financo nell'umanità – sia, più concretamente, il loro sfruttamento e sottomissione. Disconoscere lo statuto di uomini agli *indios* o ammetterli con inferiore dignità nella discendenza di Adamo significava fornire un formidabile strumento ideologico di legittimazione della *Conquista* e delle modalità brutali con cui veniva realizzata. D'altra parte, inserirli nel genere umano richiedeva una giustificazione teorica e biblica, con la conseguente revisione dei quadri concettuali esistenti, monolitici e unitari. A complicare la cosa era altresì la miscela di interessi delle diverse potenze colonizzatrici e di minacciose profezie apocalittiche connesse con la scoperta del Nuovo Mondo, che resero l'America il luogo di proiezione dei conflitti e delle speranze di rinascita della cristianità allora diffuse nel mondo europeo. Il continente americano fu comunque sempre la pietra di paragone nell'elaborazione dei concetti di civiltà, barbarie, umanità. Raramente, la speculazione cinquecentesca giunse a una complessiva revisione dei paradigmi culturali occidentali, attestandosi piuttosto su uno scontro identitario dagli esiti drammatici per le popolazioni indigene, condannate al genocidio. Col tempo, tuttavia, il confronto con gli amerindi portò alla nascita di nuove idee e scienze (innanzitutto l'antropologia) e si arricchì grazie al «meticcio» fisico e culturale. Nell'orizzonte dell'alterità avevano fatto però intanto il loro ingresso gli schiavi africani, con il loro tragico carico di segregazione e di abbruttimento.

Il dibattito che si originò sugli *indios* fu, pertanto, molto acceso e molteplici le risposte date. Il grado zero della negazione della loro natura umana fu rappresentato da Ginés de Sepúlveda, che attribuì invece loro quella di «schiavi per natura» sulla base della filosofia aristotelica, legittimandone il soggiogamento. La sua posizione, funzionale alla colonizzazione selvaggia attuata dagli spagnoli, ebbe largo seguito. La politica occidentale trovò solida giustificazione anche nella ricostruzione della genealogia dei nativi, generalmente considerati progenie di antenati semitici «maledetti» da Dio trasmigrati dal Vecchio al Nuovo continente in epoche remote e, quindi, giustamente puniti dal «popolo eletto» europeo. Per rivendicare il diritto di possesso dei territori americani i diversi Stati europei interessanti

alla *Conquista* vantaron d'altro canto una discendenza diretta dalla stirpe adamitica popolatrice del Nuovo mondo: ad esempio, in questa arena, le tesi dello spagnolo Gonzalo Fernandez di Oviedo si scontrarono con quelle del portoghese Antonio Galvão o del francese Urbain Chateaubriand. Non mancarono tuttavia, accanto a queste concezioni ideologiche, spiegazione monogenetiche fondate – innanzitutto quella di José de Acosta –, teorie 'scientifiche' e non bibliche dell'origine degli amerindi – fra le principali, quelle di Giambattista Ramusio e di Girolamo Garimberto – sino alle rivoluzionarie tesi poligenetiche e naturalistiche di Teofrasto Paracelso, di Girolamo Cardano, di Giordano Bruno.

L'inserimento degli amerindi nella comunità umana, pur variamente motivata, non risolse però il problema della loro collocazione all'interno di essa. Se la maggioranza si limitò a porli sul gradino più basso della scala dell'umanità, prossimo allo stato ferino – se non, come nel caso di Oviedo, a considerarli «materiali da costruzione» al pari della pietra o del ferro (Todorov 2005³) –, alcuni 'pionieri' si distinsero per il tentativo di attribuire loro una condizione paritaria: Francisco de Vitoria, illustre rappresentante della scuola di Salamanca, e il vescovo erasmiano Bartolomé de Las Casas. Le loro idee, espresse rispettivamente nella *Relazione sulle Indie* (1539) e nella *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* (1542), marcarono una svolta nel dibattito cinquecentesco; l'impegno indefesso di Las Casas contro i soprusi spagnoli influì sulle *Leggi nuove* emanate da Carlo V in difesa dei nativi (1542-45). I nodi principali della loro riflessione furono costituiti dalla dissociazione tra religione e civiltà – ovvero al disancoramento della nozione di barbarie dall'ignoranza del cristianesimo – e dall'affermazione della presenza, in tutta l'umanità, di una dotazione cognitiva naturale, fondamento dei diritti umani comuni e del vincolo di fratellanza universale. In virtù della ragione naturale, tutti gli uomini risultavano pertanto membri, con uguale e pieno diritto, del consesso umano e capaci di dare vita a civiltà, anche se non raggiunti dalla rivelazione evangelica. De Vitoria, in particolare, gettò le fondamenta di una società ugualitaria sovranazionale e transculturale, delineando il primo «abbozzo di una moderna teoria della cittadinanza cosmopolitica» (Scuccimarra 2006) con l'affermazione di un «diritto dei popoli» e di un «diritto di socialità e comunicazione», che legittimava l'apparentamento in un'unica grande famiglia ed una serie di libertà (di circolazione, di scambio, di possesso di beni ecc.), di garanzie giuridiche, di aiuti reciproci. La differenza di civilizzazione tra i popoli era ricondotta al diverso grado di sviluppo storico, il quale trovava il suo apice nella società cristiana occidentale. Gli *indios* erano posti all'inizio di questo percorso di civilizzazione, come una sorta di infanzia dell'umanità. Tuttavia, proprio questa concezione unilineare del perfezionamento umano costituiva il limite maggiore della loro posizione, portando alla negazione della specificità dell'«altro» e dell'ingiustizia della *Conqui-*

sta. Entrambi rivendicavano infatti il dovere dell'Occidente di provvedere, anche in modo coatto, alla loro formazione culturale e religiosa per consentirgli di abbandonare i loro costumi 'arretrati', e talvolta disumani, e di raggiungere lo stadio evolutivo più alto, proprio degli spagnoli. Anzi, de Vitoria giustificava anche la 'guerra giusta' di civiltà in caso di resistenza all'azione educatrice, fornendo così nuovi argomenti alla colonizzazione occidentale.

Un deciso passo in avanti verso una considerazione paritaria degli uomini e l'inclusione nel piano salvifico divino fu compiuto dagli universalisti. La loro visione rimase cristianocentrica e il loro atteggiamento conversionistico. Ma la nozione di cristianesimo che propugnarono, sulla traccia di Erasmo, fu tale da rompere ogni barriera culturale e confessionale: la sua essenza fu difatti individuata nei principi etici ed evangelici di amore, carità, fratellanza, per loro natura universali e liberi da dogmi, riti, istituzioni ecclesiastiche. Tali principi erano patrimonio comune dell'umanità poiché iscritti nella ragione, la quale si poneva a garanzia della loro attuazione e della conseguente salvezza per tutti gli esseri umani, di qualunque epoca, cultura, confessione, indipendentemente dall'adesione al cristianesimo. Gli universalisti poterono così prospettare la creazione di una chiesa spirituale e di una nuova società universali e pacifiche. Spesso, l'annuncio della nuova era assunse caratteri profetici e apocalittici. Nel contempo, però, gli universalisti operarono concretamente per realizzare la concordia universale, attraverso iniziative di alta levatura culturale. Ad esempio, Theodor Bibliander e Guillaume Postel, tra i maggiori dotti del tempo per la loro ampia ed eclettica cultura, si impegnarono per la riconciliazione con ebrei e musulmani mediante un'opera di divulgazione della loro cultura – celebre fu la prima edizione del Corano di Bibliander (1543) –, nonché di ricerca dell'unificazione linguistica e religiosa, mantenendo comunque sempre aperta la prospettiva della creazione di una comunità umana universale. L'umanista eterodosso Celio Secondo Curione, nel suo testo *De amplitudine beati regni Dei dialogi* (1554), vi incluse esplicitamente anche i popoli del Nuovo mondo. Il latitudinarismo raggiunse il suo apice nel pensiero del 'profeta' Francesco Pucci, che prospettò la salvezza per tutti gli uomini, fino dall'eternità, in virtù del beneficio di Cristo. La fiducia in un unico Dio misericordioso che si rivelava nella ragione naturale, luogo di espressione del Verbo divino, Cristo, era il solo requisito richiesto per goderne.

La rottura del paradigma eurocentrico e cristianocentrico si ebbe tuttavia con Michel de Montaigne. Con i suoi *Saggi* (1580), l'intellettuale francese si pose all'origine della genealogia intellettuale della modernità e di una nuova concezione di tolleranza. Ad essere valorizzate furono infatti sia la diversità in generale sia la cultura dei 'selvaggi'. L'esperienza del pluralismo culturale rappresentò per Montaigne un elemento costitutivo del

mondo e del processo di costruzione dell'io, poiché dava consapevolezza dell'identità personale e della comune appartenenza al genere umano, unitario nel suo fondamento naturale e differente nella sua espressione. Nel pensiero di Montaigne, ogni cultura assumeva così pari importanza e dignità, contribuendo a comporre il quadro sfaccettato della realtà umana. Da questa visione relativista, l'impossibilità di stabilire verità assolute e gerarchie di valori e, di conseguenza, di assumere atteggiamenti giudicativi o costrittivi nei confronti degli altri. Anzi. Montaigne travalicò la semplice tolleranza verso il diverso per sposare una «radicale eterofilia» (L. Scuccimarra). Nel caso degli *indios*, ciò si tradusse nel rovesciamento dello schema concettuale occidentale e in una spietata denuncia dell'impostura ideologica della *Conquista*. Nei suoi famosi saggi *Dei cannibali* e *Delle carrozze* i nativi furono non solo emancipati dalla loro supposta condizione di inciviltà attraverso la relativizzazione delle nozioni di civiltà e barbarie – «ognuno», scriveva, «chiama barbarie ciò che non è nei suoi usi» (*Saggi*, I, XXXI) – ma, con un'anticipazione del settecentesco mito del 'buon selvaggio', considerati perfino superiori agli europei per la loro vicinanza allo stato di natura, incorrotto e autentico. L'allontanamento degli europei da questo stato primigenio era all'origine del giudizio negativo di Montaigne sulla civiltà occidentale, secondo lui affetta da storture, pregiudizi, aberrazioni, innanzitutto quella di imporre coattivamente i propri valori. Usi e costumi indigeni erano invece oggetto di elogio nei due testi, per la presenza di principi razionali ed etici universali. Lo stesso cannibalismo, il rito più esecrato dagli occidentali, veniva relativizzato da Montaigne attraverso un ribaltamento di prospettiva che si rivolgeva contro di essi: vi era più «barbarie», egli domandava, «nel mangiare un uomo vivo che a mangiarlo morto, a lacerare con supplizi e martirii un corpo ancora sensibile, farlo arrostito a poco a poco, farlo azzannare dai cani e dai porci e quel che è peggio sotto il pretesto della verità religiosa», come facevano i portoghesi? (*Saggi*, I, XXXI). La risposta era, naturalmente, che i veri barbari erano gli europei.

3. *L'alterità all'interno della 'Repubblica cristiana': gli eretici*

Prima che la rivoluzione religiosa di Lutero esplodesse, Erasmo da Rotterdam, pur restando nella Chiesa cattolica, aveva già posto le premesse per una profonda trasformazione della religiosità, dagli effetti ancor più radicali. Fra questi, vi fu un mutato atteggiamento verso l'eresia. L'identificazione, da lui compiuta, del vero cristianesimo con un messaggio sostanzialmente etico e spirituale, attuabile grazie alla ragione, portò ad una svalutazione della dogmatica e della necessità di coerenza totale con essa. La revisione critica del Nuovo Testamento realizzata nel suo famoso

Novum Instrumentum (1516, 1519, 1522, 1527, 1535) privò di basi scritturistiche la persecuzione dell'eterodossia, legittimando la tolleranza verso il dissenziente, salvo pericoli di sovvertimento della società. Alla condanna dell'errore dottrinale Erasmo sostituì dunque il giudizio sulla condotta del fedele, sulla sua consonanza o meno con il messaggio di amore e carità di Cristo, in linea con lo stesso insegnamento evangelico del Messia. Sconvolgendo i tradizionali schemi di giudizio, l'umanista olandese aprì vaste prospettive all'ammissione del diverso nella comunità cristiana, nella sua veste di eretico, di *indios*, di turco. I suoi 'eredi', tra cui si annoverarono spiritualisti, anabattisti, antitrinitari, razionalisti, le avrebbero ulteriormente ampliate, giungendo alle prime teorizzazioni di una moderna idea di tolleranza.

Con la frammentazione della società cristiana tradizionale provocata dalla Riforma protestante, l'immagine dell'eretico si sfaccettò ulteriormente e la sua valutazione assunse espressioni diverse. Il discrimine continuò a passare tra i difensori dell'ortodossia religiosa e i non conformisti, ma il reticolato confessionale allora creatosi moltiplicò i paradigmi dell'alterità: ogni Chiesa rivendicò a sé il possesso della verità religiosa, marchiando di eresia i credenti in altre dottrine. Per la Chiesa cattolica, furono eretici indistintamente i seguaci del movimento riformatore, nelle sue molteplici manifestazioni, e, con papa Paolo IV, tutti gli 'altri'. Nel mondo protestante, la categoria incluse sia coloro che non si conformavano alle ortodossie delle diverse Chiese magisteriali, i cosiddetti riformatori radicali (Williams 1992), sia i seguaci dell' 'Anticristo romano'. A differenziare i due 'fronti' furono semmai gli strumenti impiegati per affrontare l'eresia. Le Chiese riformate non disposero di quell'imponente apparato repressivo messo in campo in Italia con l'istituzione del tribunale dell'Inquisizione romana (1542) e, dopo vent'anni di censura libraria, con la Congregazione dell'Indice (1571). Nei paesi riformati, la possibilità di ricorso al solo Codice di Giustiniano, applicato dai tribunali civili, limitò generalmente le esecuzioni capitali agli anabattisti; l'eterodossia fu però perseguita con il bando dalla comunità, con attacchi pubblicistici, con l'emarginazione.

Il compito dei riformatori fu reso più difficile dalla fisionomia stessa della Riforma. Sin dai suoi inizi, in virtù dei suoi principi fondativi, essa si era articolata in una molteplicità di posizioni diverse. L'assoluta centralità attribuita da Martin Lutero alla fede individuale e alla libera lettura della Bibbia, autorizzando la libertà di ricerca religiosa indipendente in vista della rifondazione della 'vera chiesa' di Cristo, fece sì che un fiume di nuove idee si riversasse nel mondo cristiano. Fu una marea difficilmente incanalabile, dato che l'affermazione dell'incoercibilità della coscienza contro l'autoritarismo era stato il cavallo di battaglia nella lotta contro Roma. Accanto a quella luterana, nacquero altre Chiese magisteriali, fondate da Ulrich Zwingli e da Giovanni Calvino, ma soprattutto si sviluppò il magna-

tico movimento della Riforma radicale. Se conflitti e accese controversie non mancarono tra le nuove Chiese, esse e le autorità politiche che ben presto le sostenne furono comunque unite nell'opposizione al radicalismo religioso per la sua eversività verso dogmi e istituzioni. D'altro canto, mentre il potere ufficiale cristallizzava le figure dei diversi, proprio da questi provenivano attacchi incisivi contro i nuovi modelli di alterità, tesi a costruire una dimensione culturale e religiosa del singolo e della vita comunitaria più libera e rispettosa dell'altro.

Ad ottenere la palma della pericolosità fu l'anabattismo, sia per gli esiti rivoluzionari che ebbe nella Guerra dei contadini (1524-26) e nella 'Gerusalemme celeste' di Münster (1534-35) sia per i principi caratterizzanti il movimento, malgrado la sua grande fluidità dottrinale. La netta separazione tra Stato e Chiesa propugnata dagli anabattisti, che si esprimeva nel rifiuto del battesimo ai bambini, di prestare servizio nelle magistrature, di impugnare la spada, di prestare giuramento, li poneva infatti al di fuori della società cristiana del tempo, in cui consesso civile e religioso coincidevano. Le loro comunità di 'eletti', benché generalmente pacifiche e ispirate alla pratica dei principi evangelici, erano considerate elementi di disgregazione dell'ordine costituito. Da qui, la repressione di cui gli anabattisti furono ovunque oggetto. Ma da qui anche il nascere, al loro interno, di una riflessione sulla tolleranza, che li portò a opporsi costantemente alla persecuzione religiosa e alcuni dei loro capi (soprattutto Balthasar Hubmaier, David Joris, Menno Simons) a teorizzarne l'illiceità in quanto contraria al messaggio di Cristo.

Questa posizione fu condivisa dagli spiritualisti, diversi dei quali partecipò o vicini al movimento anabattista. La libertà religiosa era per essi la condizione propria delle fedi, in virtù del suo contenuto esclusivamente spirituale. L'illuminazione divina rigenerava intimamente i credenti, rendendo inutili e indifferenti tutti i riti e le istituzioni ecclesiastiche positive; e privando di legittimità qualsiasi tentativo di imposizione coatta. Ad una società divisa da peccati confessionali, difesi con la forza, gli spiritualisti sostituivano una chiesa invisibile e universale di uomini uniti dal vincolo dello spirito, che annullava tutte le differenze religiose e culturali per creare una nuova umanità superiore, divina. Le Chiese non tardarono a comprendere il pericolo rappresentato dal pensiero di un Juan de Valdés, seguitissimo in Spagna e soprattutto in Italia per la sua miscela di idee spiritualistiche, erasmiane, riformate e per gli svolgimenti radicali che ebbero; oppure di un Sebastian Franck, intellettuale erasmiano 'moderno' per il suo integrale individualismo, che rifiutò tutte le istituzioni ecclesiastiche, marchiandole con lo stigma dell'eresia per la loro coattività mentre, con un originale rovesciamento, celebrava gli eretici come i veri cristiani.

Meno sistematica e cruenta rispetto agli anabattisti, ma ugualmente decisa fu la condanna del movimento antitrinitario, nelle sue diverse com-

ponenti europee. La sua negazione del dogma trinitario in favore della natura solo umana di Cristo, pur giustificata in modi diversi, distruggeva il fondamento della Chiesa e l'intera visione del piano provvidenzialistico divino. L'affermata umanità di Cristo valorizzava altresì la libertà, la fede, l'etica individuali contro l'autoritarismo delle Chiese. L'antitrinitarismo risultava sovvertitore di esse, sia che fosse giustificato con posizioni valdesiane radicali, come nel caso del capo anabattista Girolamo Busale, sia con il razionalismo di un Lelio e Fausto Sozzini – i fondatori del movimento europeo detto appunto socinianesimo – sia in base a concezioni neoplatoniche e materialiste come quelle del medico spagnolo Michele Serveto.

Fu la condanna al rogo comminata a Serveto (con l'accusa di anabattismo e antitrinitarismo) nell'ottobre del 1553 a Ginevra, per decisione di Calvino e di Théodore de Bèze, a segnare uno spartiacque nel dibattito europeo su tolleranza e alterità. L'evento, sconvolgente perché avvenuto nella cosiddetta 'terra della libertà', spinse infatti i fautori dei due 'fronti' a definire le proprie posizioni; Ginevra e Basilea divennero i poli opposti della controversia. Calvino giustificò la persecuzione degli eretici in nome dell'«onore di Dio» e sulla base delle condanne veterotestamentarie contro bestemmiatori e falsi profeti, cui quelli venivano assimilati, nella *Defensio orthodoxae fidei* (1554). Nel corso del processo, il riformatore ginevrino si scagliò con virulenza anche contro il corpo stesso dell'eterodosso, giudicandolo fonte di «putrida corruzione» della società cristiana. Sebastiano Castellione, professore di greco all'Università di Basilea, rispose con *De haereticis an sint persequendi*, un'opera miscellanea che presentava la prima moderna teorizzazione della tolleranza religiosa. Sulla scia del suo maestro Erasmo, Castellione si oppose alla coercizione in considerazione della natura etica ed evangelica del cristianesimo, per la quale la priorità nella vita religiosa era assegnata alla pratica dei valori di amore e di carità invece che alla dottrina. La dogmatica era considerata il risultato di elaborazioni storiche e di interpretazioni individuali della Bibbia, che risultavano pertanto relative, fallibili, lontane dal costituire la 'verità' divina. A questa ci si approssimava, secondo Castellione, attraverso una fede spirituale, l'uso della ragione (considerata «figlia di Dio») e la conoscenza del messaggio originario del Vangelo. La libertà di ricerca e di espressione era indispensabile per la realizzazione di questo percorso religioso: la dimostrazione prima era nella natura di λόγος (parola) di Cristo. Tutte le idee acquisivano, in questa ottica, uguale valore e piena legittimità di manifestazione, laddove la coercizione appariva del tutto estranea al messaggio cristiano, nociva per la sua attuazione, indifendibile sotto ogni aspetto – «Uccidere un uomo non è difendere un'idea», affermerà Castellione successivamente, «è uccidere un uomo». La centralità assegnata all'etica e alla libertà, la relativizzazione della nozione di verità portarono Castellione a scindere per la prima volta l'errante dall'errore e trasformare il concetto di eresia, reputata ora

un atteggiamento pervicace nel sostenere le proprie opinioni e non una dottrina eterodossa. Rovesciando le tesi tradizionali, Castellione giudicò pertanto eretici gli ecclesiastici che, attribuendosi il monopolio della 'verità', reprimevano i dissenzienti. È evidente che, in tale campo concettuale, l'alterità perdeva il crisma di negatività per divenire forma delle tante manifestazioni possibili della cultura umana. Queste diverse voci dell'umanità si univano, secondo Castellione, nel coro della vera 'chiesa di Dio', invisibile ed universale.

La controversia sulla tolleranza continuò, con toni molto accesi, per tutta la vita di Castellione, arricchendosi di nuovi argomenti e di altri contributi in tutta l'Europa, soprattutto da parte degli «eretici per tutte le chiese» (Cantimori 1939), quali ad esempio Celio Secondo Curione, Giacomo Aconcio, Matteo Gribaldi Mofa, uomini che ritenevano obiettivo prioritario della Riforma la completa rifondazione della società cristiana sulla base del principio della libertà e di un latitudinarismo inclusivo della diversità. A spingere nella direzione dell'accettazione, o quanto meno della convivenza, con l'alterità in Europa fu, comunque, anche la realtà sempre più diffusa del pluriconfessionalismo, sancito dalla pace di Kappel nella Confederazione elvetica (1531), dal trattato di Augusta nell'Impero Germanico (1555) ed infine, dopo quarant'anni di guerra civile, con l'editto di Nantes in Francia (1598).

Del tutto diversa fu la situazione in Italia. Dopo una larga penetrazione delle posizioni erasmiane, le dottrine riformate dilagarono nell'intera penisola rapidamente, sin dai primi anni venti, coinvolgendo tutti i ceti sociali, incluse le classi dirigenti e le gerarchie ecclesiastiche, ed assumendo spesso espressioni autonome rispetto alle Chiese d'oltralpe, anche molto radicali. Il movimento riformatore italiano fu caratterizzato da una grande creatività e varietà dottrinale e, generalmente, dall'assenza di rigide discriminazioni confessionali al suo interno, innanzitutto a causa della comune esigenza di clandestinità: valdesiani, antitrinitari, anabattisti, non conformisti in genere convissero così accanto o addirittura all'interno di comunità orientate verso le Chiese riformate magisteriali. La Chiesa cattolica dovette arginare questo vasto e variegato 'fronte ereticale', radicato pure al suo interno per lo stato di drammatica crisi morale e religiosa in cui ormai da tempo versava. La soluzione approntata fu la creazione del tribunale dell'Inquisizione, che colpì con l'accusa di 'luteranesimo' indifferentemente tutti gli eterodossi, e la censura dei testi non conformi con la religione, la morale, la cultura definiti nella Controriforma. La repressione fu attuata con grande vigore a partire dal pontificato di Paolo IV (artefice, tra l'altro, di una rigida normativa antiebraica) e terminò negli anni Settanta, quando, venuto meno il 'pericolo ereticale' per condanne, abiure, esili, il Sant'Uffizio si dedicò alla persecuzione di forme differenti di alterità: la stregoneria, la superstizione, i comportamenti moralmente anomici, la falsa

santità ecc. La pratica censoria fu invece rafforzata con l'istituzione della Congregazione dell'Indice. La Chiesa cattolica adottò altri metodi verso i nuovi 'diversi' che entrarono nell'orizzonte cattolico, come le popolazioni asiatiche o delle cosiddette 'Indie di qua', ossia abitanti dei territori europei più remoti poco e malamente raggiunti dal cristianesimo: l'evangelizzazione e il disciplinamento. Una negazione incruenta, ma pur sempre negazione, della loro alterità.

BIBLIOGRAFIA

- R.H. Bainton, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000⁵ (ed. orig. 1952) – *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1969
- M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012 (con bibliografia)
- E. Bonora, *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2009⁵
- D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, ora in A. Prosperi (a cura di), *Eretici italiani e altri scritti*, Einaudi, Torino 2002² (ed. orig. 1939)
- L. Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2010
- M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olschki, Firenze 1990
- *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 2006²
- G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1976
- H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti (a cura di), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Olschki, Firenze 2001, 3 voll.
- L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna 2006
- J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, il Mulino, Bologna 1996
- T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 2005³
- G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville (Miss.) 1992 (3a ed. ampliata)

TRA ALTERITÀ E MODERNITÀ: SPAGNA E CUBA
ALL'ESPOSIZIONE UNIVERSALE COLOMBIANA DI CHICAGO
DEL 1893

Alessandra Lorini

Ya las Exposiciones no son lugares de paseo. Son avisos: son lecciones enormes y silenciosas: son escuelas. Pueblo que nada ve en ellas que aprender, no lleva camino de pueblo (José Martí, 1884)

1. Le esposizioni internazionali tra le due sponde dell'Atlantico

Una ormai ricca storiografia ha mostrato che nella seconda metà dell'Ottocento le esposizioni internazionali, che da quella di Londra a Crystal Palace del 1851 in poi si svolsero regolarmente quasi ogni due anni di qua e di là dell'Oceano Atlantico, furono un importantissimo strumento per divulgare a diverse centinaia di milioni di persone un paradigma occidentale centrato sulla modernità, il progresso, la cultura del consumo di massa e le gerarchie socio-economiche tra nazioni. Con una miscela potente di divertimento popolare e divulgazione della conoscenza scientifica, le grandi esposizioni si diffusero dall'Europa occidentale agli Stati Uniti e alle nazioni emergenti diventando un movimento mondiale (*World's Fairs* 2005). Definite nel 1901 dal presidente statunitense McKinley «cronometri del progresso», le grandi esposizioni internazionali erano spazi appositamente costruiti per la trasmissione internazionale delle informazioni scientifiche e tecnologiche, della cultura, dei nuovi prodotti di consumo in grado di creare relazioni commerciali tra nazioni in competizione per i mercati internazionali. Ma ancora più importante, le esposizioni internazionali erano strumenti di comunicazione di massa spettacolari che rappresentavano nazioni, colonie, potenze in declino come la Spagna e imperi in ascesa quali gli Stati Uniti a fine Ottocento. Inoltre la divulgazione della nuova scienza antropologica sul terreno delle grandi esposizioni diffuse tra un vasto pubblico visioni stereotipate dell'alterità esotica delle popolazioni non bianche (Lorini 1999). Partendo da prospettive diverse gli studi sulle esposizioni internazionali hanno mostrato che le identità collettive (nazionali, razziali e di genere) esibite a questi grandi 'teatri del progresso' erano *performance* complesse nelle quali paure di destabilizzazione economica e di perdita di potere geopolitico plasmarono le definizioni stesse di modernità, progresso e alterità messe in scena proprio per nascondere tali paure: in altri termini, producevano invenzioni di tradizioni