

Rossella Bottoni

**I popoli indigeni
nel magistero
della Chiesa cattolica:
da minoranze vulnerabili a
custodi della 'casa comune'**

Ledizioni

Questo volume è stato pubblicato grazie al contributo della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Trento.

Unless otherwise stated, this work is released under a Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.it>.



Rossella Bottoni, *I popoli indigeni nel magistero della Chiesa cattolica: da minoranze vulnerabili a custodi della 'casa comune'*

Prima edizione: Ottobre 2024

ISBN stampa: 9791256002481

ISBN ePub: 9791256002498

ISBN PDF Open Access: 9791256002504

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe: www.ledipublishing.com, www.ledizioni.it

INDICE

Introduzione	9
Capitolo 1. Popoli indigeni e minoranze vulnerabili: problemi definitivi	13
Capitolo 2. I popoli indigeni dalle scoperte geografiche alla condanna degli abusi	23
2.1 Espansione europea ed evangelizzazione	23
2.2 La ‘dottrina della scoperta’: evoluzione, lascito e ripudio	48
Capitolo 3. Il tortuoso cammino di riconoscimento della dignità umana dei popoli indigeni	79
3.1 Schiavitù e tratta come ostacoli alla conversione	81
3.2 Gli indigeni americani come <i>veri homines</i>	85
3.3 Schiavitù e tratta come mali in sé	97
3.4 Dal diritto al lavoro dignitoso alla giustizia sociale	112
Capitolo 4. Giustizia climatica e popoli indigeni: la custodia della ‘casa comune’	135
4.1 L’inculturazione come forma di sollecitudine della Chiesa per i popoli indigeni	139
4.2 La sollecitudine indigena per il creato come forma di inculturazione del Vangelo	160
Conclusioni	179
Bibliografia	183
Fonti, documenti e comunicati ufficiali	183
Dottrina	189
Rapporti	217

A mia madre

INTRODUZIONE

Questo studio è il frutto di una ricerca condotta come parte del progetto triennale *Minoranze religiose nel tempo e nello spazio*, nel quadro del Piano Strategico di Ateneo 2022-2027 dell'Università di Trento. I primi risultati sono stati presentati all'Incontro italo-francese sul tema *Grandi transizioni, vulnerabilità e ruolo del diritto* tenuto il 4-5 luglio 2024 presso la Facoltà trentina di Giurisprudenza, dove il tema delle minoranze è stato messo in relazione con la condizione di vulnerabilità, in cui molte di esse si trovano, e con la duplice funzione che il diritto può svolgere: mortificatrice delle differenze ovvero promotrice di ricchezza culturale e sociale. In questa prospettiva, il magistero della Chiesa cattolica sui popoli indigeni è apparso come un oggetto di studio particolarmente promettente.

Il pontificato di Francesco ha riservato un'attenzione crescente ai popoli indigeni – una categoria applicata a circa 5000 gruppi, distribuiti in 90 paesi, per un totale di 476 milioni di persone. Pur essendo solo il 6,2% della popolazione mondiale, costituiscono il 19% di quella porzione dell'umanità che vive in condizioni di estrema povertà¹. La loro vulnerabilità è determinata da criticità riguardanti un complesso di fattori sociali, culturali, politici e ideologici, i quali hanno giustificato la privazione della libertà, l'appropriazione delle terre abitate da tempo memorabile, la ricollocazione o il confinamento in riserve, le restrizioni all'accesso a servizi essenziali come cure mediche, acqua potabile e trasporti, le limitazioni o i divieti di manifestare la propria distinta identità e la propria religiosità secondo credenze e riti tramandati di generazione in generazione, di parlare la propria lingua e di praticare l'economia tradizionale.

La crescente sollecitudine della Chiesa cattolica verso i popoli indigeni ha riguardato diversi, e rilevanti, aspetti della tutela di tali comunità, inclusa la necessità di proteggerle dal degrado ambientale, fino ad arrivare alla svolta impressa dal papato di Francesco, il quale ne ha operato una significativa rivalutazione, vedendoli non più solo come legittimi destinatari di misure di protezione anche rispetto all'ambiente in cui vivono, ma anche come custodi stessi della 'casa comune' e quindi assegnando loro un prezioso e insostituibile ruolo che trascende quello di (mero) soggetto vulnerabile. Questo studio intende ripercorrere tale evoluzione, non tanto ricostruendo lo sviluppo del magistero della Chiesa cattolica secondo un criterio prettamente cronologico, quanto indivi-

1 Cfr. <https://www.un.org/en/fight-racism/vulnerable-groups/indigenous-peoples>.

duando le principali direttrici di una riflessione plurisecolare, che sono infine confluite nella prospettiva olistica di Francesco.

Il primo capitolo individua i problemi definitivi che deve affrontare preliminarmente chi si occupa di popoli indigeni, minoranze e gruppi vulnerabili, senza alcuna pretesa di esaurire l'annoso dibattito in materia. Il secondo inquadra la vulnerabilità delle popolazioni oggetto dello studio nella prospettiva storica del rapporto tra espansione europea ed evangelizzazione, partendo dalla spartizione del mondo tra Portogallo e Spagna e arrivando alla formale condanna degli abusi perpetrati nel corso dei secoli, tra cui una delle vicende più dolorose che oggi richiedono un percorso di riconciliazione è quella delle scuole residenziali canadesi. Tale questione è esaminata nel contesto più generale della 'dottrina della scoperta', che racconta di pagine vergognose di storia a cui hanno contribuito diversi paesi cristiani e la cui genitura è attribuita alle bolle papali emanate all'inizio delle conquiste extra-europee. La discussione sui limiti di questa interpretazione costituisce il filo rosso che attraversa la trattazione di questo capitolo, volto a ricostruire l'evoluzione della posizione della Chiesa cattolica, orientata da una visione culturale profondamente segnata dall'ideologia della guerra santa e dall'esperienza delle crociate e della *Reconquista*, ma nel corso del tempo isolata dal contesto ideologico in cui fu elaborata, e caricata del discorso di costruzione dell'identità nazionale degli Stati di tradizione anglosassone.

Oggetto del capitolo successivo è il tortuoso percorso di riconoscimento della dignità umana dei popoli indigeni, partendo dalle pratiche della schiavitù e della tratta, uno degli aspetti più ignobili della storia della colonizzazione da parte di paesi cristiani. La diffusa tolleranza e, in ogni caso, l'assenza di un'assoluta condanna che, per lungo tempo, hanno caratterizzato la posizione della Chiesa cattolica, seppure non mancarono voci critiche, costituiscono una delle maggiori colpe storiche che le sono imputate. Se le prime censure della riduzione di popolazioni indigene in schiavitù e del loro commercio risalgono già a papa Eugenio IV (1431-1447), esse riguardarono solo le isole Canarie e furono motivate dalla naturale ostilità che tali azioni suscitavano negli abitanti del posto verso l'opera dei missionari, rendendoli mal disposti verso la conversione al Cristianesimo. La 'scoperta' dell'America e di una parte consistente di umanità, di cui prima non si sospettava minimamente l'esistenza, accese un aspro dibattito sulla condizione giuridica da riservare ai nativi americani, definiti infine da Paolo III (1534-1549) *veros homines* e pertanto non schiavizzabili. Tale divieto fu esteso da Gregorio XIV (1590-1591) ai filippini, e solo nel XIX secolo i pontefici considerarono finalmente anche gli africani, condannandone con Gregorio XVI (1831-1846) la sola tratta, e poi con Leone XIII (1878-1903) la riduzione in

schiavitù, come mali in sé.

Archiviata per ragioni storiche e dottrinali la questione della liceità e legalità della schiavitù, non scomparvero per ciò stesso i problemi che affliggevano i popoli autoctoni, vittime di nuove forme di asservimento. A partire dal pontificato di Pio X (1903-1914), la Santa Sede si è concentrata sempre di più sulle loro condizioni di vita, nell'ambito della dottrina sociale sul lavoro dignitoso e della dignità della persona umana. A questo riguardo, la trattazione intende mettere in particolare evidenza, da un lato, come il tema degli indigeni si sia evoluto da interesse marginale a preoccupazione importante nell'insegnamento e nelle azioni della Chiesa cattolica e, dall'altro lato, come queste si siano bene collocate nel quadro dell'evoluzione dell'attenzione che, in materia, si è avuta nell'arena internazionale. La trasformazione di un discorso inizialmente concentrato sul lavoro dignitoso e poi esteso a questioni più generali di giustizia sociale è l'esito dell'attribuzione di una rilevanza sempre maggiore ai diritti umani nella e dalla comunità internazionale, che – da parte cattolica – è il frutto del Concilio Vaticano II. È in tale contesto che vanno collocate le numerose affermazioni, dal pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005) in poi, a sostegno dei diritti dei popoli indigeni a un equo grado di autodeterminazione e autogoverno, a un territorio con risorse adeguate alle necessità delle generazioni presenti e future per lo sviluppo di un'economia vitale, alla partecipazione alla vita pubblica e alle decisioni riguardanti la loro vita, all'educazione dei figli, alla preservazione della propria lingua e alla salvaguardia della propria cultura e costumi particolari.

Il quarto e ultimo capitolo esamina l'integrazione della riflessione sulla giustizia sociale nei dibattiti sull'ambiente e sottolinea l'attenzione crescente che la Chiesa cattolica ha riservato ai popoli indigeni, particolarmente vulnerabili di fronte all'emergenza climatica, ma al tempo stesso preziosi interlocutori capaci di svolgere un ruolo positivo nella gestione della crisi ambientale in virtù delle conoscenze possedute e della tradizione di uso responsabile delle risorse naturali. In questo ambito, il magistero cattolico si accorda con la nozione di giustizia climatica – ed è questa l'espressione che si è scelto di usare nel titolo del capitolo. La trattazione intende però distinguere l'insegnamento della Chiesa cattolica in tema di ecologia integrale rispetto ai movimenti di pensiero e di azione di orientamento secolare che pure riconoscono gli assunti di cui sopra e perseguono alcuni dei medesimi lodevoli obiettivi, mettendone in evidenza i caratteri originali: in particolar modo, l'idea che l'ascolto della saggezza ancestrale sia funzionale a una nuova inculturazione del Vangelo e, quindi, al perseguimento delle finalità specifiche della Chiesa cattolica, quali appunto la promozione della sua missione evangelizzatrice.

CAPITOLO 1. POPOLI INDIGENI E MINORANZE VULNERABILI: PROBLEMI DEFINITORI

Non esiste una definizione di ‘popoli indigeni’ universalmente accettata. L’impiego stesso di questa espressione è rifiutato da diversi gruppi: laddove si ricordi che la nascita di questa categoria risale all’età moderna e all’era dell’espansione europea ed è stata quindi imposta forzosamente dall’esterno, si comprende perché vi sia chi non si identifichi come ‘indigeno’ (né ‘aborigeno’ o ‘nativo’, senza menzionare l’obsoleto ‘indiano’)¹. In Canada, per esempio, molti preferiscono chiamarsi *First Nations*².

La questione definitoria si è posta nell’arena internazionale con le prime forme di tutela dei popoli indigeni³. Le Convenzioni n. 50 del 1936 sul loro reclu-

1 Osserva bene la Presidente di Emergency che «“[a]borigeno” e “indigeno” sono termini entrambi di origine latina. Sono dunque termini italiani, europei. Designano gli originari del luogo. Nessuno, però, chiama aborigeno o indigeno un parigino (o un milanese) per il fatto che sia parigino (o milanese) da sempre. Lo hanno notato anche gli estensori dei dizionari, e hanno riservato questi nomi per popolazioni che, in un territorio, preesistono alla cultura dominante (dominante nel momento in cui questi termini si impiegano). La cosa, detta così, può sembrare a prima vista bizzarra. In realtà, quest’impiego dei termini è comune e condiviso. Gli indigeni (gli aborigeni), nell’essere chiamati in questo modo, vengono – per dir così – isolati, circoscritti. Questi nomi suggeriscono l’idea di un po’ sbagliato, anacronistico, fuori posto; di folcloristico, se si vuol essere buoni e comprensivi. Gran cosa l’universalismo illuministico, per il quale nessun essere umano è straniero in nessuna parte del mondo. Ma ne è una grottesca caricatura l’idea che questo principio valga solo per qualcuno; che qualcun altro sia straniero anche dove è nato: ciò che chiamiamo appunto aborigeno, indigeno». T. Sarti, *Prefazione*, in AA.VV., *Dei diritti umani e territoriali dei popoli indigeni e tribali*, Fondazione Roberto Franceschi, Milano, 2001, p. 2. Quanto al termine ‘nativo’, non si tratterebbe di una denominazione «riconducibile alla mera idea che fossero originari del luogo, ma al latino *natus* che significa bambino e che si collega peraltro alla definizione di *crianças* (in portoghese), usata dai *prazeiros* (proprietari terrieri) in Angola, riproducendo nelle società dei colonizzatori una attitudine paternalista nei confronti dei colonizzati» (C. Fiamingo, *La Santa Sede e il ripudio della dottrina della scoperta tra riduzionismo e negazione di responsabilità*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie: Diritto, Istituzioni, Società*, 1, 2024, p. 12).

2 M. A. Peters, C. T. Mika, *Aborigine, Indian, indigenous or first nations?*, in *Educational Philosophy and Theory*, 13, 2017, pp. 1229-1234.

3 Tra gli studi sui popoli indigeni nel diritto internazionale, citiamo S. J. Anaya,

tamento, le nn. 64 e 65 del 1939 rispettivamente sui loro contratti di impiego e sulle sanzioni penali inflitte in caso di inadempimenti, la n. 86 del 1947 sulla durata massima di tali contratti – tutte adottate nell’ambito dell’Organizzazione internazionale del lavoro (OIL) – si applicavano specificamente ai lavoratori «appartenenti o assimilati a una popolazione indigena di un territorio non metropolitano»⁴.

Successivamente, la Convenzione dell’OIL n. 107 del 1957 sulle popolazioni indigene e tribali ha affermato all’art. 1 di applicarsi ai membri di popolazioni tribali o semi-tribali (intendendosi con quest’ultima espressione quelle che stanno perdendo le loro caratteristiche tribali, ma non sono ancora integrate nella comunità nazionale) in paesi indipendenti, le cui condizioni sociali ed economiche sono a un livello meno avanzato di quello raggiunto da altri segmenti della comunità nazionale, e il cui status è regolato totalmente o in parte dalle proprie consuetudini o tradizioni, o da speciali leggi o regolamenti (c. 1 a)), ovvero che sono considerati indigeni sulla base della loro discendenza da popolazioni che abitavano il paese o una sua regione geografica al tempo della conquista o della colonizzazione e che, indipendentemente dal loro statuto giuridico, vivono in conformità più alle istituzioni sociali, economiche e culturali di quel tempo che a quelle della nazione a cui appartengono (c. 1 b))⁵.

Una delle definizioni più citate è quella elaborata dallo studio sul problema della discriminazione delle popolazioni indigene commissionato nel 1971 al Relatore speciale José Martínez Cobo dalla Sottocommissione per la prevenzione della discriminazione e protezione delle minoranze (istituita nel 1947 dalla Commissione per i diritti umani dell’ONU) e pubblicato nel 1983⁶. Ai fini

Indigenous Peoples in International Law, Oxford University Press, Oxford, 2005; J. Castellino, N. Walsh (a cura di), *International Law and Indigenous Peoples*, Brill, Leida, 2004; A. Di Blase, V. Vadi (a cura di), *The inherent rights of indigenous peoples in international law*, Roma TrE-Press, Roma, 2002; U. Johansson Dahre, *The International Discourse on Indigenous Peoples. A Compilation of Legal and Political Documents. Second revised edition*, Palmkrons, Aarhus, 2020, pp. 143-546; F. Marcelli, *I diritti dei popoli indigeni*, Aracne, Roma, 2009; I. Watson (a cura di), *Indigenous Peoples as Subjects of International Law*, Routledge, New York, 2012.

4 Secondo il dettato dell’art. 1 di tutte e quattro le convenzioni. Testi in [https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:12000:::~:open=1](https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:12000:::).

5 Testo in https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312252:NO.

6 L. Stomski, *The Development of Minimum Standards for the Protection and Promotion of Rights for Indigenous Peoples*, in *American Indian Law Review*, 2, 1991, p. 577.

dell'azione internazionale che può essere intrapresa e suscettibile di influenzarne la futura esistenza, si definiscono come comunità, nazioni e popoli indigeni quelli che, avendo una continuità storica con società precedenti all'invasione e alla colonizzazione e sviluppate sui rispettivi territori, si considerano distinti da altri segmenti delle società ora prevalenti in quelle terre o in parti di esse. Essi formano al momento segmenti non dominanti della società e sono determinati a preservare, sviluppare e trasmettere alle future generazioni i loro territori ancestrali e la loro identità etnica, conformemente ai propri modelli culturali, istituzioni sociali e ordinamenti giuridici⁷.

Con la Convenzione dell'OIL n. 169 del 1989 sui popoli indigeni e tribali emerge, già dal titolo, un cambiamento di prospettiva. La sostituzione del termine 'popoli' a 'popolazioni' non è stata una riforma meramente stilistica: essa ha sollevato un acceso dibattito sui diritti riconosciuti ai soggetti definiti 'popoli', inclusi l'autodeterminazione e quindi la possibilità di secedere dagli Stati di residenza. L'art. 1, c. 3 sancisce il compromesso raggiunto⁸, affermando che l'uso del termine 'popoli' non può essere interpretato come avente una qualsivoglia implicazione concernente i diritti a esso collegati secondo il diritto internazionale. Riguardo alla definizione di 'indigeno' e 'tribale', che il c. 1 dello stesso articolo riprende dalla Convenzione n. 107 del 1957, va segnalato il venir meno del termine 'semi-tribale'. Una novità importante è contenuta nel c. 2, secondo cui si considera l'autoidentificazione come un criterio fondamentale per determinare i gruppi a cui la Convenzione si applica⁹.

Infine, la questione definitoria, legata a quella del diritto di autodeterminazione, ha animato il lungo dibattito in sede di redazione della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni, la cui bozza era stata approvata nel 1994, ed è stata una delle ragioni che ne hanno ritardato l'adozione¹⁰,

7 Par. 379, p. 50. Testo in https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/MCS_xxi_xxii_e.pdf.

8 U. Johansson Dahre, cit., pp. 206-207. Per una discussione sul concetto di 'popolo' applicato ai gruppi indigeni, cfr. R. Pisillo Mazzeschi, *La normativa internazionale a protezione dei popoli indigeni*, in A. L. Palmisano, P. Pustorino (a cura di), *Atti del convegno internazionale. Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici. Seconda fase del Seminario sull'identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e sviluppo. Siena, 4 e 5 giugno 2007*, IILA, Roma, 2008, pp. 21-22.

9 Testo in https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312314:NO.

10 E.-I. A. Daes, *An overview of the history of indigenous peoples: self-determination and the United Nations*, in *Cambridge Review of International Affairs*, 1, 2008,

avvenuta il 13 settembre 2007 con il voto favorevole di 144 Stati, contrario di 4 (Australia, Canada, Nuova Zelanda e Stati Uniti d'America, che nel tempo hanno ritirato il diniego iniziale) e l'astensione di 11¹¹. La Dichiarazione ha rinunciato a dare una definizione di 'popoli indigeni', e nel preambolo afferma «l'importanza fondamentale del diritto di tutti i popoli all'autodeterminazione, in virtù del quale essi decidono liberamente il proprio statuto politico e perseguono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale»¹².

Tale concetto di autodeterminazione non include rivendicazioni di sovranità, ma consente l'attiva partecipazione dei popoli indigeni alla definizione di 'indigenità', l'autogoverno delle terre e l'autoidentificazione¹³. La successiva Di-

pp. 7-26. Per approfondimenti, si veda J. Hohmann, M. Weller (a cura di), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. A Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2018, arricchito da ampi riferimenti giurisprudenziali (Centro internazionale per il regolamento delle controversie relative a investimenti, Comitato per l'eliminazione della discriminazione razziale, Comitato delle Nazioni Unite per i diritti dell'uomo, Commissione africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, Commissione e Corte interamericana dei diritti umani, Commissione delle Nazioni Unite sul diritto del commercio internazionale, Corte europea dei diritti dell'uomo, Corte internazionale di giustizia, Corte permanente di arbitrato, Tribunali penali internazionali per il Ruanda e per la Jugoslavia; sono esaminate anche sentenze di Australia, Belize, Bolivia, Canada, Cile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Giappone, Malesia, Nuova Zelanda, Perù, Repubblica del Sud Africa e Stati Uniti d'America). Cfr. anche L. Leriche, *L'impact normatif de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. De l'effectivité d'une déclaration en droit international*, Éditions A. Pedone, Parigi, 2020; C. Madaro, *La Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni (2007)*, <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/schede/La-Dichiarazione-delle-Nazioni-Unite-sui-diritti-dei-popoli-indigeni-2007/205>. Più in generale, su popoli indigeni e Nazioni Unite, cfr. *Indigenous Peoples at the United Nations*, <https://social.desa.un.org/issues/indigenous-peoples/indigenous-peoples-at-the-united-nations>; G. Bamonte, V. Consiglio, *Popoli Indigeni e Nazioni Unite*, Bulzoni, Roma, 2003; C. Madaro, *I Meccanismi delle Nazioni Unite per i diritti dei popoli indigeni*, <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/schede/I-Meccanismi-delle-Nazioni-Unite-per-i-diritti-dei-popoli-indigeni/209>.

- 11 Cfr. <https://social.desa.un.org/issues/indigenous-peoples/united-nations-declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples>.
- 12 Traduzione italiana in https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_it.pdf.
- 13 A. Di Blase, *The Self-Determination of Indigenous Peoples*, in A. Di Blase, V. Vadi (a cura di), *The inherent rights of indigenous peoples in international law*, Roma TrE-Press, Roma, 2002, p. 47. Sul principio di autodeterminazione, cfr. anche S. Wiessner, *Human Rights and Cultural Identity: The Case of Indigenous Peoples*, in

chiarazione americana sui diritti dei popoli indigeni adottata il 15 giugno 2016 dall'Assemblea generale dell'Organizzazione degli Stati americani ha affermato esplicitamente che l'autoidentificazione come popoli indigeni è un criterio fondamentale per determinare coloro ai quali essa si applica, e che gli Stati devono rispettare il diritto che deriva dall'identificarsi come indigeno, individualmente o collettivamente, di mantenere le pratiche e le istituzioni di ciascun popolo indigeno (art. I, c. 2)¹⁴.

I popoli indigeni sono una categoria distinta da quella di 'minoranza' – concetto, esso pure, privo di una definizione universalmente accettata¹⁵. Una delle più diffuse è quella proposta dal Relatore speciale delle Nazioni Unite per le questioni delle minoranze, secondo cui «una minoranza etnica, religiosa o linguistica è un qualsiasi gruppo di persone che costituisce meno della metà della popolazione nell'intero territorio di uno Stato, i cui membri condividono caratteristiche comuni di cultura, religione o lingua, o una combinazione di qualsiasi di questi»¹⁶. Spesso 'popoli indigeni' e 'minoranze' tendono tuttavia a essere trattati congiuntamente nelle sedi di protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali: entrambi sollevano la questione del riconoscimento di diritti collettivi¹⁷ e condividono un passato storico di discriminazioni che concorre, in

Diritti umani e diritto internazionale, 2, 2018, pp. 333-358.

- 14 Testo in <https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND.pdf>. Per approfondimenti, cfr. L. A. Crippa, *The American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: the law-making, adoption and implementation processes*, in D. Newman (a cura di), *Research Handbook on the International Law of Indigenous Rights*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2022, pp. 25-42.
- 15 Per una discussione concernente in particolare il concetto di minoranza religiosa, rimandiamo a D. Ferrari, *Il concetto di minoranza religiosa dal diritto internazionale al diritto europeo. Genesi, sviluppo e circolazione*, il Mulino, Bologna, 2020. Si veda anche il sito del progetto di ricerca *Atlas of Religious or Belief Minority Rights*, <https://atlasminorityrights.eu/about/Methodology.php#>. Nella vasta letteratura in materia di minoranze religiose, ci limitiamo a citare M. Parisi, *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2012, pp. 79-104; M. Parisi, *Profili giuridici della tutela delle minoranze culturali e religiose nello spazio sociale europeo*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1, 2014, pp. 449-475.
- 16 Relatore speciale delle Nazioni Unite per le questioni delle minoranze, *Report A/74/160*, 15 luglio 2019, par. 53, <https://www.ohchr.org/en/documents/thematic-reports/a74160-effective-promotion-declaration-rights-persons-belonging-national>.
- 17 A.-C. Bloch, *Minorities and Indigenous Peoples*, in A. Eide, C. Krause, A. Rosas (a cura di), *Economic, Social and Cultural Rights*, Brill, Leida, 2001, p. 373; M. Åhrén,

molti casi, a determinare una condizione presente di marginalizzazione¹⁸. Il padre gesuita Michael Stogre, autore di un volume su magistero pontificio, dottrina sociale della Chiesa cattolica e diritti degli indigeni, ha sottolineato ripetutamente come diverse affermazioni sul rispetto delle minoranze siano applicabili anche alle popolazioni native¹⁹. Lo studioso Jatindra Kumar Das si è domandato se le *scheduled tribes* dell'India possano essere considerate popoli indigeni²⁰. Tale dibattito non è solo giuridico o filosofico: la sua politicizzazione è stata bene evidente, per esempio, nel dibattito per l'adozione della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni: per la Cina e per l'India, nei rispettivi territori, vi erano minoranze, non popolazioni native; secondo l'Unione Sovietica, il problema degli autoctoni si poneva solo in America e in Australia, dove gli europei si erano insediati²¹. Un esempio contemporaneo, per Michel Andraos, è quello delle comunità cattoliche in Medio Oriente, rispetto alle quali lo studioso solleva l'interrogativo se siano gruppi minoritari oppressi dalla maggioranza, ovvero «popoli indigeni». A suo avviso, quello delle «“minoranze perseguitate, bisognose di protezione”, linguaggio usato oggi per descrivere la maggior parte delle comunità cristiane nella regione» è un «luogo comune», frutto di una «costruzione moderna», parte integrante delle «dinamiche di potere e degli interventi coloniali stranieri, che hanno luogo oggi come nei secoli scorsi»²². Durante la Questione d'Oriente, le comunità cristiane si sarebbero trasformate da minoranze nell'Impero ottomano «a figli[e] dell'Occidente»²³, ovvero un'«estensione del potere europeo e della sua missione civilizzatrice nei confronti dell'Oriente musulmano», rendendo complicato il rapporto con le

Indigenous Peoples' Status in the International Legal System, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 87-90.

- 18 Sebbene esistano anche gruppi minoritari elitari e privilegiati che detengono ricchezza e potere, l'espressione 'minoranze' si riferisce in molti casi a comunità «ai margini», ovvero a «gruppi subordinati i cui membri hanno un controllo e potere notevolmente minore sulla loro vita rispetto ai membri di un gruppo dominante o maggioritario». Cfr. R. A. Tuazon, *Minoranze culturali e tradizione sociale cattolica*, in *Concilium*, 3, 2017, pp. 48-49.
- 19 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, Éditions Paulines, Sherbrooke, 1992, *passim*.
- 20 J. K. Das, *Human Rights and Indigenous Peoples*, A. P. H. Publishing Corporation, New Delhi, 2011, pp. 31-41.
- 21 F. Brennan, *I diritti dei popoli indigeni*, in *La Civiltà Cattolica*, 3404, 1992, p. 160.
- 22 M. Andraos, *Le comunità cristiane in Medio Oriente: minoranze perseguitate o popoli indigeni?*, in *Concilium*, 3, 2017, p. 99.
- 23 L'espressione è di Joseph Maïla, cit. in *ibi*, p. 100.

comunità cristiane non cattoliche e quelle musulmane maggioritarie. «Nonostante il caos e la violenza attuali nella regione», secondo Andraos è ravvisabile «la nuova direzione decoloniale che le comunità cristiane mediorientali stanno prendendo, rivendicando le radici indigene nella regione insieme alle altre comunità e in mezzo ad esse»²⁴.

Storicamente, tuttavia, l'indigenità è una condizione di vulnerabilità, che ha origine nella nascita stessa della categoria 'popoli indigeni'. La 'scoperta' di nuove terre si è accompagnata a quella dei popoli che le abitavano e la cui sottomissione, riduzione in schiavitù, deportazione e sterminio – sostituite nel tempo da altre forme di discriminazione ritenute più accettabili – sono state giustificate dalla costruzione di una specifica identità dell' 'altro' come primitivo, barbarico, selvaggio²⁵. La lingua comune a tutte le varie esperienze coloniali è stata quella del diritto, «considerata dall'Occidente come il suo più rispettato e prezioso mezzo di civilizzazione» e «anche il più vitale ed effettivo strumento di impero durante la conquista e la colonizzazione dei popoli non europei»²⁶. Esso ha permesso di imporre la propria visione del mondo, basata sulle dicotomie superiorità/inferiorità e nazioni civilizzate (e civilizzatrici)/genti da civilizzare, con la conseguente previsione di due sistemi di norme giuridiche applicabili rispettivamente agli europei-cristiani e alle 'razze arretrate'²⁷. Per esempio, la

24 *Ibi*, pp. 101 e 103. Per approfondimenti su queste tematiche, cfr. A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, il Mulino, Bologna, 2012; A. Ferrari, J. Toronto (a cura di), *Religions and Constitutional Transitions in the Muslim Mediterranean. The Pluralistic Moment*, Ashgate, Farnham, 2016.

25 U. Johansson Dahre, cit., pp. 16-22. A ragione Jean-François Roussel ha precisato che la virgolettatura di 'scoperta' (*inventio*) è richiesta dai «presupposti del termine. La sua normalizzazione non ha solo fatto dimenticare che ogni scoperta è relativa rispetto all'osservatore, ma anche che la scoperta dell'America non equivale alla sua venuta alla realtà». Infatti è stata «una certa America» a essere «effettivamente stata inventata dai colonizzatori» nell'«oblio generale di una America precoloniale» (J.-F. Roussel, *Doctrine de la découverte: préciser les enjeux théologiques d'une revendication autochtone*, in *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 1, 2022, p. 7).

26 U. Johansson Dahre, cit., p. 5. Sul punto si veda anche R. Akande, *An Imperial History of Race-Religion in International Law*, in *The American Journal of International Law*, 1, 2024, pp. 7 e 11.

27 U. Johansson Dahre, cit., pp. 16 e 52. A margine, ricordiamo l'opinione di chi rovescia il rapporto colonizzazione-idea della superiorità europea, affermando che la prima non fu il risultato della realizzazione della seconda, bensì il contrario, e che l'autostima degli europei fu nutrita dalle imprese coloniali. Cit. in R. A. Tuazon, cit.,

Francia distinse i ‘cittadini’ dagli ‘abitanti perpetui’²⁸. Il Parlamento della Provincia del Canada nel 1857 approvò una legge «per incoraggiare la graduale civilizzazione delle tribù indiane»²⁹.

Va ricordato da ultimo che la caratteristica di vulnerabilità – che accomuna popoli indigeni e minoranze – è una delle ragioni per cui queste ultime, specialmente in contesti diversi da quello europeo, rifiutano tale qualifica, che appare foriera di un attributo di inferiorità. Gli stessi popoli indigeni obiettano a essere considerati minoranze³⁰. Oggetto di critica, da parte della dottrina, è poi la nozione di vulnerabilità, come intesa nella prospettiva tradizionale, che si riferisce alle categorie di soggetti, quali appunto i popoli indigeni e le minoranze: questa «è stata fortemente contestata, principalmente per il fatto di ottenere un risultato opposto a quello atteso, intensificando la vittimizzazione dei soggetti inseriti in tali categorie e giustificando forme di spiccato paternalismo nei loro confronti»³¹.

In tale contesto, appare ancora più significativo l’insegnamento della Chiesa cattolica che, pur riconoscendo il passato di sofferenze e le attuali condizioni di fragilità e di esclusione dei popoli indigeni, non li riduce a soggetti vulnerabili destinatari, quasi passivi, di misure di tutela, ma – come si approfondirà nel

p. 53.

- 28 A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica ‘della scoperta’. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2023, p. 62, nota 23.
- 29 Il testo dell’*Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians* è consultabile in <https://caid.ca/GraCivAct1857.pdf>. Cfr. anche A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica ‘della scoperta’. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., pp. 70-71.
- 30 C. M. Brolmann, M. Y. A. Zieck, *Indigenous Peoples*, in C. Brölmann, R. Lefebber, and M. Zieck (a cura di), *Peoples and Minorities in International Law*, Brill, Leida, 1993, p. 187. Tale inquadramento presenta infatti degli svantaggi: «a) il fatto che il diritto internazionale tende a non riconoscere diritti collettivi alle minoranze; b) più in particolare, il mancato riconoscimento alle minoranze di un diritto all’autodeterminazione. [...]». Ciò spiega, a nostro avviso, perché gli stessi popoli indigeni abbiano sempre evitato di restare “vincolati” al regime internazionale delle minoranze ed abbiano invece cercato di ottenere uno status giuridico diverso, più ispirato alla tutela di diritti collettivi» (R. Pisillo Mazzeschi, cit., p. 21).
- 31 E. Pariotti, *Vulnerabilità e qualificazione del soggetto: implicazioni per il paradigma dei diritti umani*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma, 2018, p. 148.

prosieguo – ne rafforza l'identità e ne potenzia il ruolo assegnando loro la funzione attiva di custodi del creato.

CAPITOLO 2. I POPOLI INDIGENI DALLE SCOPERTE GEOGRAFICHE ALLA CONDANNA DEGLI ABUSI

2.1 Espansione europea ed evangelizzazione

Le prime bolle papali a sostegno dell'opera di conquista di terre non europee da parte di Stati cristiani risalgono all'inizio del XV secolo. Esse si collocano nel quadro della creazione dell'impero coloniale portoghese, che storicamente è stato il primo tra quelli europei a sorgere, con la conquista di Ceuta nel 1415, e l'ultimo a estinguersi con la restituzione di Macao alla Cina nel 1999. Il re del Portogallo Giovanni I detto il Grande presentò l'attacco alla città merinide come una crociata contro i nemici della fede cristiana (musulmani e seguaci delle religioni tradizionali), i quali impedivano l'evangelizzazione dell'Africa. Questa fu però solo una delle ragioni, tra cui pesarono anche la necessità di trovare nuovi mercati insieme a risorse umane e materiali per risollevere la difficile situazione economica e finanziaria del paese, e considerazioni geopolitiche quali il rafforzamento dell'indipendenza del paese vis-à-vis le mire della Corona di Castiglia¹.

I delegati portoghesi al Concilio di Costanza, che si era aperto l'anno precedente, celebrarono la conquista gloriosa di Ceuta e invitarono i cristiani a seguirli nella lotta contro gli infedeli. In questo contesto si colloca un documento di papa Martino V, che ha «il contenuto classico di una bolla di crociata»², dove si invitavano i fedeli delle nazioni cattoliche ad aiutare il re del Portogallo in tale impresa e si concedevano «a tutti copiose grazie spirituali»³. Con la *Rex regum* (più nota come *Sane charissimus*⁴) del 4 aprile 1418, il pontefice affer-

1 M. Bandeira Jerónimo, *Portuguese Colonialism in Africa*, in *Oxford Research Encyclopedia of African History*, 30 marzo 2018, <https://oxfordre.com/africanhistory>.

2 M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle, [Parte I]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 48, 1953, p. 690.

3 L. G. da Fonseca, *La vocazione missionaria del Portogallo. L'enciclica «Saeculo Exeunte VIII» e l'Accordo missionario tra la Santa Sede e la Repubblica portoghese*, in *La Civiltà Cattolica*, 2166, 1940, p. 442.

4 Come è stato osservato, si tratta di una citazione erronea di numerose fonti, dovuta all'omissione del preambolo della bolla a partire dagli *Annales Ecclesiastici ab anno MCXCVIII ubi desinit Cardinalis Baronius* di Odorico Raynaldo. Cfr. C.-M.

mò che giustamente il carissimo figlio in Cristo Giovanni, illustre re del Portogallo, infiammato di ardore per la diffusione del Cristianesimo e desideroso di esercitare il potere conferitogli dal Sommo Re per lo sterminio dei suoi nemici, organizzò un esercito di soldati cristiani per combattere i saraceni e gli altri infedeli che, nelle terre africane e limitrofe, affliggevano i cristiani con ripetuti maltrattamenti, riduzioni in prigionia e uccisioni. Partito per i territori che essi avevano in loro potere, strappò valorosamente Ceuta dalla sua intollerabile oppressione, restituendola al Cristianesimo. Lo stesso re, campione e atleta fortissimo della fede cattolica, intendeva ora proseguire nell'impresa e impiegare tutto il suo potere per soggiogare quei saraceni e infedeli e sottomettere al culto della vera fede le terre che essi occupavano. A questo proposito, implorava umilmente il sostegno del pontefice e della Chiesa cattolica. Pertanto, il papa, con affetto paterno e in nome del gloriosissimo Redentore, invitava imperatori, re, duchi, marchesi, principi, baroni, conti, podestà, capitani, magistrati, tutti i pubblici ufficiali e i loro luogotenenti, come pure le città, i castelli e ogni altro luogo, tutti i cristiani zelanti e coloro in cerca della remissione dei peccati a prepararsi per lo sterminio degli infedeli e dei loro errori e a sostenere questa impresa con tutti i mezzi necessari. Affermava che tutti i territori conquistati ai barbari sarebbero appartenuti al re Giovanni di Portogallo e ai suoi successori; inoltre, concedeva l'indulgenza a quanti avessero partecipato a tale impresa, o avessero mandato soldati o l'avessero comunque sostenuta con consigli od opere, estendendo loro quanto era già stato concesso ai crociati e a coloro che, avendo accettato il simbolo della croce, si erano dedicati alla guerra di religione e avevano combattuto i saraceni in Terra Santa⁵.

La bolla rispondeva a due interessi concorrenti: quello di Giovanni I a vedere la propria impresa legittimata, anche di fronte agli altri Stati cristiani che nutrivano analoghe ambizioni di espansione e, in particolare, la Castiglia che, come il Portogallo, si era impegnata nella *Reconquista* della penisola iberica, prolungabile oltre mare nelle terre africane cristianizzate in epoca romana e poi conquistate dai musulmani; e quello di Martino V, la cui elezione al soglio

de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle, [Parte I]*, cit., p. 686; F. Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 159.

5 Testo in latino in P. O. Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2017, pp. 496-498. Sulle linee di continuità con la tradizione medievale delle crociate, cfr. J. L. Inglês Fontes, *Cruzada e expansão: a bula Sane Charissimus*, in *Lusitania Sacra*, 7, 1995, pp. 409-414.

pontificio aveva segnato la fine dello scisma d'Occidente, a restituire al papato prestigio e indipendenza, con l'affermazione della propria esclusiva autorità nell'assegnazione dei territori conquistati agli infedeli⁶.

Questo documento fu il primo di una serie di 69 bolle concernenti l'espansione portoghese⁷ (ma 47 riguardanti nello specifico Ceuta o, più in generale, la lotta contro i musulmani in Africa nord-occidentale⁸). Esso contribuì anche all'avvio dell'istituzione del patronato reale⁹ che – nella visione della Santa Sede – originò come una donazione da parte del papa delle terre conquistate, la quale impegnava la corona a cristianizzarne gli abitanti¹⁰.

Nella prospettiva di nuove conversioni Eugenio IV, il successore di Martino V, continuò a sostenere le spedizioni portoghesi contro gli infedeli. Queste furono condotte da Enrico il Navigatore – principale artefice delle conquiste territoriali ottenute durante i regni del padre Giovanni I, del fratello Edoardo e del nipote Alfonso V – e finanziate con le risorse dell'Ordine di Cristo (*Ordo Militiae Jesu Christi*), un ordine religioso-militare fondato dal re del Portogallo Dionigi I dopo la soppressione dei Templari, affinché ne incamerasse i beni. Esso fu approvato il 14 marzo 1319 con la bolla *Ad ea ex quibus cultus* di Giovanni XXII. Enrico il Navigatore ne divenne il Gran Maestro nel 1420, carica che conservò fino alla morte, avvenuta nel 1460¹¹. In seguito a una richiesta di questi, Eugenio IV emanò la bolla *Illius qui se pro divini* il 19 dicembre 1442: ricordando l'assiduo impegno a prendersi cura di chi non rifiutava di sacrificarsi per la salvezza divina del gregge, accordava l'indulgenza plenaria ai partecipanti alle spedizioni

6 Cfr. P. G. Magri, *L'espansione degli Stati Iberici in Africa ed America e la questione del patronato reale*, in *Studi Urbinati, A – Scienze giuridiche, politiche ed economiche*, 2, 2021, pp. 211-212 e 215; P. O. Adiele, cit., pp. 268-269.

7 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte VI], in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 53, 1958, p. 455.

8 T. Filesi, *A distanza di cinque secoli. Bolle pontificie e nascita di imperi*, in *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano*, 1, 1992, p. 62, nota 6.

9 N. da Silva Gonçalves, *L'attività missionaria nei territori portoghesi d'oltremare*, in *La Civiltà Cattolica*, 4035-4036, 2018, p. 243; P. G. Magri, cit., p. 212.

10 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in G. Pizzorusso, G. Platania, M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Sette Città, Viterbo, 2012, pp. 158-159.

11 B. Juršič, *Order of Christ and the Age of Discovery*, in *Viteška Kultura*, 8, 2021, pp. 1-5.

militari dell'Ordine di Cristo contro i saraceni¹². Con la bolla *Etsi suscepti* del 9 gennaio 1443¹³, conferì a Enrico il Navigatore, tra le altre cose, il possesso delle isole che venivano ad appartenere all'Ordine di Cristo per conquista o donazione, e la facoltà di inviargli vescovi *ad spiritualia exercenda*. Secondo Brásio, si tratterebbe del primo riferimento al diritto di patronato nelle terre 'scoper-te'¹⁴.

Al tempo stesso, Eugenio IV esercitò in modo prudente il ruolo di arbitro nel contenzioso tra le monarchie iberiche per i diritti sulle isole Canarie, nel quale il suo principale intento fu quello di evitare un inasprimento del contrasto¹⁵. Con la bolla *Romanus pontifex* del 15 settembre 1436¹⁶, riconobbe a Edoardo le sole isole Canarie non sottomesse ai cristiani, al fine di convertirle (*ad propagationem christiani nomini*), purché tale iniziativa non sollevasse alcuna opposizione. Ma la reazione castigliana fu rapidissima, e a essa seguì la bolla *Romani pontificis* del 6 novembre, con cui il pontefice precisava che la concessione al re del Portogallo delle isole ancora pagane non intendeva pregiudicare i diritti castigliani, e che pertanto questa era subordinata agli interessi di parti terze¹⁷. A questo contesto si deve ricondurre anche il breve *Dudum cum ad nos*¹⁸, che presenta problemi di datazione, ma il cui contenuto dimostra che esso non può essere anteriore al 6 novembre 1436. Si tratta di una lettera a Edoardo, con cui Eugenio IV gli comunicava diplomaticamente quanto affermato nella *Romani pontificis* e lo invitava in nome della pace a non compromettere i diritti della Castiglia¹⁹.

12 Testo in latino in P. O. Adiele, cit., pp. 501-502. Cfr. anche P. G. Magri, cit., p. 217; C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte II], in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 49, 1954, p. 442.

13 Testo in latino in P. O. Adiele, cit., pp. 500-501.

14 A. Brásio, *O espírito missionário de Portugal na época dos descobrimentos*, in *Lusitania Sacra*, 5, 1960, p. 110.

15 F. Ruschi, cit., p. 163; P. G. Magri, cit., p. 216.

16 Testo in latino in C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, [Parte I], cit., p. 718.

17 *Ibi*, pp. 703-705; A. R. de Armas, *Collección de bulas y letras expedidas por los pontífices Benedicto XIII, Martín V, Eugenio IV y Nicolás V promoviendo la primera cristianización de las islas Canarias*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 52, 2006, pp. 130 e 132; L. Suárez Fernández, *La cuestión de derechos castellanos a la conquista de Canarias y el Concilio de Basilea*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 9, 1963, pp. 17-20.

18 Testo in latino in P. O. Adiele, cit., p. 499.

19 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, [Parte I], cit., p. 705; L. Suárez Fernández, cit., pp. 19-20. Cfr. Anche A. R. de Armas,

Al pontificato successivo risalgono due tra le bolle più citate a sostegno della ‘dottrina della scoperta’²⁰. Questa si colloca al cuore di un discorso politico-ideologico che si è riflesso anche a livello giuridico dal XVI secolo fino almeno alla seconda metà del Novecento, nel quale tale termine – che comunemente si riferisce a qualcosa che in precedenza era a tutti sconosciuto – è venuto a indicare le terre precedentemente ignote agli europei, con il conseguente diritto di possederle²¹. Con la *Dum Diversas* del 18 giugno 1452²², Niccolò V attribuì ad Alfonso V il Marocco e le isole attigue, che in età romana e bizantina erano state cristianizzate, poi occupate dai saraceni e quindi riconquistate dal Portogallo²³. Con la *Romanus pontifex* dell’8 gennaio 1455, gli riconobbe anche i territori ‘scoperti’ in Africa²⁴, che anticamente non erano necessariamente appartenuti a un principe cristiano – e qui era la novità. Bellini a questo riguardo ha osservato il passaggio dal *negotium crucis* al *negotium barbarorum*. L’obiettivo del primo era non solo e non tanto la riacquisizione materiale delle terre perdute, quanto soprattutto la restituzione alle popolazioni conquistate della libertà e della vera fede. Questa giustificazione non poteva però valere per quei territori mai romanizzati, mai cristianizzati e, per di più «mai tenuti da Potentati islamici, o comunque da Potenze avverse al *nomen christianum*: abitati sì invece da popolazioni autoctone, legate a proprie devozioni parimenti autoctone»²⁵. L’azione bellica richiese un differente titolo legittimante, il quale fu ricondotto «alla interposizione formale (“autorizzatrice” o “ratificatrice”) d’un *legitimus*

Collección de bulas y letras expedidas por los pontífices Benedicto XIII, Martín V, Eugenio IV y Nicolás V promoviendo la primera cristianización de las islas Canarias, cit., p. 132.

20 Cfr. U. Johansson Dahre, cit., p. 53.

21 A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica ‘della scoperta’. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., p. 62; T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, 1° dicembre 2021, p. 5, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3911636.

22 Citata impropriamente anche come *Divino amore communiti*. Cfr. R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi. Testimonianze e documenti dalla Bibbia ai nostri giorni*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016, p. 182.

23 F. Ruschi, cit., p. 163.

24 *Stato e Chiesa attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati da Sidney Z. Ehler e John B. Morrall. Introduzione di Giovanni Soranzo*, Vita e Pensiero, Milano, 1958, p. 178.

25 P. Bellini, *Mare Hibericum. Considerazioni canonistiche sulla spartizione alessandrina dell’Oceano Atlantico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2007, p. 13.

superior» dotato di «una “*auctoritas totius orbis*”»²⁶.

Nella bolla *Dum diversas* indirizzata al re del Portogallo, che a Ceuta doveva resistere contro le continue pressioni musulmane²⁷, Niccolò V auspicava «che la violenza dei nemici del nome di Cristo, sempre ostile ai fedeli cristiani nel vilipendio della retta fede, possa essere arrestata e sottomessa alla religione cristiana», e osservava che il re del Portogallo intendeva «soggiogare i nemici di Cristo, cioè i saraceni, e riportarli con mano potente alla fede di Cristo», se in tale impresa era sostenuto dall'autorità della Santa Sede. Volendo sostenere «questo santissimo proposito», gli concedeva dunque la facoltà «di invadere, conquistare, espugnare e soggiogare i saraceni, i pagani e gli altri infedeli, e ogni nemico di Cristo», dei quali era consentita anche la riduzione in perpetua schiavitù, e «di anettere e conquistare anche i regni, i ducati, le contee, i principati e gli altri domini, i possedimenti e i beni di tal fatta» trasmettendoli ai propri successori. Ad Alfonso V, a chi lo accompagnava nell'impresa militare e a chi lo sosteneva finanziariamente era concessa la remissione dei peccati; al contrario, chiunque avesse rubato o ceduto il denaro ricevuto per sostenere la campagna del re sarebbe stato colpito da scomunica²⁸.

Successiva alla conquista ottomana di Costantinopoli è la bolla *Romanus pontifex*, «espressione del clima di terrore provocato a Roma» da tale evento²⁹. Come ha sottolineato Massimo Miglio, il pericolo ottomano condizionò la politica europea del XV secolo, e in particolare quella dei pontefici: «[a]lleanze politiche, strategie religiose, ricerca di finanziamenti, concessioni di decime, esenzioni spirituali, tutte le tradizionali potenzialità del potere nello spirituale e nel temporale, sono pensate, cercate, realizzate, concesse in vista dell'impossibile realizzazione di un fronte comune», in cui l'ideologia della crociata era centrale³⁰. Niccolò V emanò la *Romanus pontifex* dopo l'adesione di Alfonso V alla crociata contro gli ottomani per la liberazione di Costantinopoli: dal punto di vista politico si trattò di un atto di riconoscenza, ma da quello giuridico si fondò sulla pienezza del potere apostolico (*plenitudo potestatis*)³¹, concetto che

26 *Ibi*, p. 14.

27 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte III], in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 51, 1956, p. 426.

28 Traduzione in italiano in R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 183-186.

29 M. Miglio, *Continuità e fratture nei rapporti tra Papato e Spagna nel Quattrocento*, in AA.VV., *En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la monarquía hispana. Actas de la XXXVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18-22 julio 2011*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2012, p. 292.

30 *Ibi*, p. 289.

31 *Stato e Chiesa attraverso i secoli...*, cit., p. 178; A. Ingoglia, *A proposito di una*

papa Innocenzo III, teologo e giurista illustre, aveva contribuito molto a definire e diffondere³².

L'incipit della bolla metteva in evidenza l'autorità suprema del papa e il suo ministero pastorale³³: «[i]l Pontefice Romano, successore di colui, cui furono affidate le chiavi del regno celeste, e Vicario di Gesù Cristo, volgendo lo sguardo con paterno interesse su tutte le regioni del mondo e sui caratteri particolari di tutti i popoli che vi dimorano, desiderando ed adoprando per la salvezza di ciascuno di essi [...] dispone con attenta considerazione quelle cose [...] con le quali egli può condurre il gregge, affidatogli per ordine divino nell'unico ovile del Signore»³⁴.

Nel prosieguo il documento ribadiva contenuti della bolla precedente, ampliandoli in alcuni punti con considerazioni foriere di gravi implicazioni per il futuro, quali la necessità non solo di difendere la fede cristiana dai nemici, ma anche di diffonderla in luoghi lontani e ancora ignoti. Niccolò V affermava che tale opera sarebbe stata meglio sostenuta ricompensando «con particolari favori e speciali privilegi quei re e principi cattolici, di cui noi sappiamo per certo che come atleti e intemerati difensori della Fede Cristiana non solo rintuzzano la ferocia dei Saraceni e di altri infedeli nemici dei Cristiani, ma conquistano regni e territorii, anche se situati nei luoghi più remoti e sconosciuti». Proseguiva lodando lo zelo e l'aspirazione dell'instancabile Enrico il Navigatore a divulgare la fede cristiana «anche nei luoghi più lontani e sconosciuti», lungo le coste africane «meridionali ed orientali, così sconosciute a noi, abitanti dell'Occidente, che non abbiamo nessuna chiara conoscenza delle genti di quei luoghi», fino all'India «e il Polo Antartico», e infine presso i perfidi nemici della Croce, «ossia i Saraceni e tutti gli altri infedeli». In questo modo la bolla superava «il limite fino ad allora circoscritto al Marocco del diritto di crociata, esteso in tal modo ad un ambito che può ormai definirsi coloniale»³⁵.

Alle ricognizioni geografiche e alla 'scoperta' di nuove terre doveva seguire la loro evangelizzazione. La bolla lodava le imprese di Enrico il Navigatore, che «popolò di fedeli certe isole solitarie dell'Oceano Indiano e vi fece costruire chiese ed altri luoghi sacri, nei quali si celebra il Servizio Divino». Si rallegrava

recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?, cit., p. 58.

32 *Stato e Chiesa attraverso i secoli...*, cit., p. 96.

33 Cfr. C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte III], cit., p. 428 ; U. Johansson Dahre, cit., p. 34.

34 Traduzione in italiano in *Stato e Chiesa attraverso i secoli...*, cit., pp. 179-187.

35 P. G. Magri, cit., p. 217.

ugualmente del «gran numero» di africani convertiti tra quelli «catturati con la violenza, mentre altri erano ottenuti con lo scambio di articoli non proibiti, o con altri contratti legali d'acquisto» e inviati in Portogallo. Sebbene l'obiettivo ultimo fosse la vittoria sull'Islâm, doveva essere noto tanto ai conquistatori portoghesi che al pontefice che i popoli in quei territori seguivano le religioni tradizionali africane³⁶.

Si riaffermò quanto contenuto nella bolla *Dum Diversas*, dando «piena e completa facoltà al re Alfonso di invadere, ricercare, catturare, conquistare e soggiogare tutti i Saraceni e qualsiasi pagano e gli altri nemici di Cristo, ovunque essi vivano» insieme ai loro possedimenti e beni mobili e immobili, e «di gettarli in schiavitù perpetua». Inoltre, si aumentarono i privilegi concessi al Portogallo. La bolla ne garantiva le conquiste, ottenute «non senza grandissimi disagi e dispendio, pericoli e perdita di beni e di uomini», e ne proteggeva gli interessi dalla cupidigia delle persone desiderose di commerciare in quei porti e isole e di pescare nei mari, stabilendo che tali attività erano permesse solo ricorrendo a navi e marinai portoghesi, pagando un tributo e ottenendo una licenza. Fermo restando per tutti – portoghesi e non – il divieto di vendere a saraceni e infedeli ferro, armi e legno³⁷, permetteva ai primi di commerciare con loro qualsiasi altro bene. Al re e ai suoi successori appartenevano in perpetuo «le province, isole, porti, luoghi, distretti ed acque» già strappati agli infedeli o acquisiti in futuro dai Capi da Nau e Bojador fino alle coste meridionali dell'Africa. In tali territori avevano facoltà di «fondare e far fondare e costruire» nei luoghi «da essi conquistati nel passato e nel futuro, chiese, monasteri e altri pii luoghi» e di inviarvi «ogni e qualsiasi ecclesiastico come volontarii, secolari ed anche regolari di qualche ordine mendicante (con licenza tuttavia dei loro superiori)», le quali potevano dimorarvi per tutta la loro vita, confessare, concedere l'assoluzione in tutti i casi tranne quelli riservati alla Santa Sede, imporre penitenze e dispensare i sacramenti della Chiesa. Come in altre bolle, si ribadirono le gravi punizioni in cui sarebbe incorso chi non avesse rispettato tali disposizioni.

Callisto III, succeduto a Niccolò V, perseguì per tutto il suo breve pontificato l'obiettivo di organizzare una crociata per la riconquista di Costantinopoli, sostenendo tutti coloro che riteneva potessero aiutarlo nella lotta contro gli infe-

36 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte III], cit., p. 433.

37 Conformemente al divieto sancito dal Concilio Lateranense III (1179), che enumerò una serie di merci, militarmente importanti, la cui vendita ai musulmani era proibita. Cfr. *Stato e Chiesa attraverso i secoli...*, cit., pp. 178-179.

deli. È in tale prospettiva che emanò il 13 marzo 1456 la bolla *Inter cetera*³⁸, che riconfermava la *Romanus pontifex* a meno di un anno dalla sua emanazione, e in cui aggiunse un'ulteriore concessione, su richiesta di Alfonso V ed Enrico il Navigatore: il conferimento all'Ordine di Cristo della giurisdizione spirituale su tutti i territori conquistati o sul punto di essere conquistati, ma già posti da Niccolò V sotto la sovranità del Portogallo, fino all'India. Essi erano dichiarati *nullius diocesis* e posti sotto la cura del Gran Priore dell'ordine, che li governava come un vescovo diocesano³⁹.

A sua volta, la bolla *Æterni regis* del 21 giugno 1481 di Sisto IV confermò le disposizioni delle *Romanus pontifex* e *Inter cetera*, e della sezione di interesse del Portogallo contenuta nel trattato di Alcáçovas firmato il 4 settembre 1479 con la Castiglia, con cui si riconoscevano i diritti del primo sul commercio e le 'scoperte' lungo la costa africana, e della seconda sulle isole Canarie⁴⁰. La reiterazione si rendeva necessaria per tutelare il monopolio portoghese, questa volta nei confronti degli inglesi interessati ai traffici in Africa occidentale⁴¹.

La 'scoperta' dell'America ampliò i problemi di definizione delle sfere di influenza tra gli Stati impegnati nelle conquiste extra-europee, a cui una prima risposta fu data dalle 'bolle alessandrine', così dette in quanto promulgate da Alessandro VI⁴², con speciale riguardo questa volta agli interessi della Spagna. Infatti, contro l'opinione che queste abbiano spartito il mondo tra le monarchie iberiche, vi è chi ha osservato che esse hanno riguardato esclusivamente l'espansione marittima spagnola⁴³. Inoltre, secondo studiosi come de la Hera

38 Testo in latino in P. O. Adiele, cit., pp. 511-512.

39 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte IV], in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 51, 1956, pp. 809-831.

40 Testo in latino in P. O. Adiele, cit., pp. 513-250.

41 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte V], in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 53, 1958, p. 35.

42 Per un quadro del pontificato di Alessandro VI, corredato da un ricco apparato bibliografico, cfr. Á. Fernández de Córdova Miralles, *El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales*, in *Revista Borja*, 2, 2008-2009, pp. 201-309.

43 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte VI], cit., pp. 443-445; H. Vander Linden, *Alexander VI. and the Demarcation of the Maritime and Colonial Domains of Spain and Portugal, 1493-1494*, in *The American Historical Review*, 1, 1916, p. 20. Anche Teobaldo Filesì ha lamentato «talune semplicistiche e inesatte affermazioni» secondo cui «il pontefice chiamato come arbitro da Spagna e Portogallo avrebbe diviso il mondo tra le due potenze cattoliche attribuendo, in base ad una linea di demarcazione, l'emisfero occidentale alla prima e quello orientale alla seconda» (*A distanza di cinque secoli. Bolle*

vennero concesse in quanto pontefice, e non in quanto spagnolo: del resto, era stato un valenciano, Callisto III – al secolo Alfons de Borja y Cabanilles, zio del ben più famoso Roderic (Rodrigo) – a riservare con la bolla *Inter cetera* una serie di concessioni al Portogallo, senza conferire nulla alla Castiglia, che non si era ancora avventurata oltre le isole Canarie⁴⁴. Altri hanno considerato gli scarsi risultati ottenuti dall'attività missionaria portoghese tra le ragioni per cui la Castiglia ottenne i medesimi privilegi che erano stati concessi al Portogallo⁴⁵.

Il 3 maggio 1493, a seguito delle prime notizie sull'arrivo di Cristoforo Colombo in quelle che al momento si pensava ancora essere le isole delle spezie, Alessandro VI inviò a Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia la bolla *Inter cetera* (chiamata di 'donazione'⁴⁶), con cui concesse alla corona castigliana tutte le isole e terre già scoperte o che lo sarebbero state in futuro, purché non fossero già sottomesse a un altro principe cristiano, e a condizione che vi si propagasse la fede cattolica⁴⁷. La bolla non fu però considerata sufficientemente precisa, e fu quindi integrata nella versione datata 4 maggio⁴⁸, ma inviata dopo la missione diplomatica spagnola a Roma nel giugno dello stesso anno⁴⁹. È in questo secondo documento (bolla di 'spartizione' o 'demarcazione'⁵⁰) che compare la famosa linea alessandrina (*raya*), la cui paternità oggi si attribuisce allo

pontificie e nascita di imperi, cit., p. 69).

- 44 A. de la Hera, *La Santa Sede e l'evangelizzazione dell'America. Dalla Inter coetera di Alessandro VI alla Sublimis Deus di Paolo III*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 76 e 84, nota 21.
- 45 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., p. 165; F. Zanchini di Castiglionchio, *Dalla Reconquista alla Conquista. Radici e significato del confessionismo ispanico nel sistema giuridico delle Indie (a proposito di «bolle alessandrine» e altro)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4, 1999, p. 953.
- 46 H.-J. Prien, *Las Bulas Alejandrinas de 1493*, in B. Schröter, K. Schüller (a cura di), *Tordesillas y las consecuencias: la política de las grandes potencias europeas respecto a América latina*, Iberoamericana, Madrid, 1995, p. 11.
- 47 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I. Primi saeculi evangelizationis 1493-1512. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 72-75.
- 48 L. Bressan, *Assolutismo nella divisione del mondo. Secolo XVI (Tordesillas)*, in *Divus Thomas*, 3, 2012, pp. 153-157.
- 49 W. H. Scott, *Demythologizing the Papal Bull "Inter Caetera"*, in *Philippine Studies*, 3, 1987, p. 354.
- 50 H.-J. Prien, cit., p. 12.

stesso Cristoforo Colombo⁵¹, e che assegnò alla Spagna non più solo le isole ma anche le terre ferme collocate a ovest e a sud⁵². Tali concessioni erano fondate sulla pienezza del potere apostolico del pontefice, e finalizzate alla conversione degli abitanti di tali territori. Era infatti giunta la notizia che là vivessero popoli pacifici, che non portavano vestiti e non mangiavano carne; essi credevano «in un Dio-Creatore in Cielo» e pertanto erano «giudicati atti a ricevere la fede cattolica ed i buoni principii». Si richiedeva pertanto ai re di Castiglia e León di inviare «nelle suddette terre ed isole, degli uomini onesti e timorati di Dio, istruiti, abili e pieni di esperienza, perché istruiscano i nativi e gli abitanti nella fede cristiana»⁵³.

La bolla *Inter cetera* è stata annoverata – insieme alle *Dum diversas* e *Romanus pontifex* di Niccolò V – tra gli atti fondativi della ‘dottrina della scoperta’. Come ricorda Luigi Bressan, «[l]a decisione papale sembrerebbe oggi arbitraria e forse un abuso di potere; certamente un atto di assolutismo che le norme internazionali non permetterebbero»⁵⁴. Essa, a suo avviso, può essere spiegata con la dottrina della supremazia papale omni-insulare che, sulla base di interpolazioni sul testo originario della Donazione di Costantino, attribuiva al pontefice una competenza concernente tutte le isole da scoprire o già note. Questa sarebbe stata effettivamente esercitata nel corso dei secoli da Urbano II (Lipari), Gregorio VII e Bonifacio VIII (Sardegna), Urbano IV (Sicilia) e Clemente

51 H. Vander Linden, cit., p. 17; F. Ruschi, cit., p. 285.

52 Il riferimento al sud, che appare illogico, potrebbe spiegarsi con l'intento «di dissuadere con più enfasi il Portogallo dall'avanzare per le zone atlantiche di sud-ovest» (*Stato e Chiesa attraverso i secoli...*, cit., p. 188).

53 Traduzione in italiano in *ibi*, pp. 188-192. Cfr. anche H.-J. Prien, cit., p. 12. Sulle differenze tra le due bolle, cfr. H. Vander Linden, cit., pp. 8-11. In virtù del Trattato di Tordesillas del 7 giugno 1494, la *raya* fu spostata da 100 leghe a ovest dell'arcipelago di Capo Verde a 370. Teobaldo Filesi ha definito tale accordo «innovativo» in quanto fondato su un «negoziato e concluso per la prima volta, senza l'intervento, il patronato e il crisma del pontefice romano» (*A distanza di cinque secoli. Bolle pontificie e nascita di imperi*, cit., p. 77). Sull'importanza del trattato in chiave geogiuridica, cfr. F. Ruschi, cit., *passim*. Le disposizioni del Trattato furono indirettamente confermate da Giulio II con la bolla *Ea quae pro bono pacis* del 24 gennaio 1506. Cfr. P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: la natura giuridica degli editti papali alessandrini sotto il profilo del diritto canonico*, in L. Secchi Tarugi (a cura di), *Millenarismo ed età dell'oro nel Rinascimento. Atti del XIII Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano-Pienza 16-19 luglio 2001)*, Franco Cesati Editore, Firenze, 2003, p. 489.

54 L. Bressan, cit., p. 153.

VI (le Canarie)⁵⁵. Secondo Bressan, sebbene Lorenzo Valla avesse dimostrato già nel 1440 che l'atto con cui Costantino avrebbe donato a Silvestro I la giurisdizione civile sull'intero Occidente era un falso, il suo studio fu pubblicato solo nel 1517 (e poi messo nell'Indice dei libri proibiti nel 1559); la stessa Donazione continuò a far parte delle Decretali e del *Decretum Gratiani*⁵⁶. Altre opinioni, o varianti di questa, sono state elaborate per fondare giuridicamente l'intervento papale⁵⁷, sulle quali, nel complesso, Mario Tedeschi ha espresso dubbi: l'esercizio della *potestas directa in temporalibus*, in quanto pretesa medievale fondata su un documento dimostrato falso da Valla; quello della *potestas indirecta in temporalibus*, perché non ancora elaborata da Roberto Bellarmino e Francisco de Vitoria; il ruolo del pontefice come *arbiter*, dal momento che l'intervento era stato chiesto da una sola potenza, e non dalle due in conflitto; l' infeudazione, trattandosi di terre la cui estensione e il cui valore non erano conosciuti⁵⁸.

Al di là delle diverse tesi, però, come ha osservato Filippo Ruschi, «il paradigma dominante è quello della continuità»: adottando tale prospettiva, «la questione della validità del titolo può essere accantonata, di fronte alla indubbia effettività della *traditio*. A legittimare l'intervento pontificio era la vocazione evangelica e missionaria della *societas christiana*, quella retorica dell'*unus pastor*»⁵⁹. Anche secondo Tedeschi, il solo significato giuridico attribuibile è quello della legittimazione preventiva di terre non cristiane da evangelizzare, con il

55 Sull'autorizzazione chiesta dal re d'Inghilterra Enrico II ad Adriano IV (un papa inglese) di occupare l'Irlanda, cfr. A. M. Punzi Nicolò, *Le bolle pontificie medievali sulle insulae*, in *Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Europa e in America Latina*, 18, 2004, pp. 80-81. Sulla dottrina delle isole e sulle concessioni papali nel tardo Medioevo, cfr. anche P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: la natura giuridica degli editti papali alessandrini sotto il profilo del diritto canonico*, cit., pp. 471-474.

56 L. Bressan, cit., pp. 154-158. Cfr. anche U. Johansson Dahre, cit., p. 46. Per approfondimenti, si veda G. M. Vian, *La donazione di Costantino*, il Mulino, Bologna, 2010.

57 Le bolle possono essere considerate documenti di donazione diretta, di concessione indiretta o ancora di conferma di diritti di navigazione e commerciali (P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: elementi di diritto missionario negli editti papali alessandrini*, in *Ius missionale*, 7, 2013, pp. 136-137). Altre opinioni, sintetizzate da Filippo Ruschi, si sono fondate sul ruolo del pontefice come *arbiter* ovvero come *defensor pacis*, o ancora sulla natura delle bolle in quanto infeudazione vassallatica (cit., p. 265).

58 M. Tedeschi, *Le bolle alessandrine e la loro rilevanza giuridica*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4, 1993, pp. 912-913. Cfr. anche pp. 920-926.

59 F. Ruschi, cit., pp. 267-268.

corollario che dovevano essere evitati conflitti tra i principi cattolici⁶⁰. Lo stesso studioso ha precisato che «[l]o spirito dei tempi, anche se volto verso l'evangelizzazione degli infedeli, era ancora quello delle crociate»⁶¹.

In questa prospettiva, l'*Inter cetera* è stata ricondotta alla tradizione dei rapporti con i non cristiani e alla dottrina sulla guerra giusta da condurre contro di essi. Si tratta di temi vasti, la cui analisi puntuale esula dagli scopi del presente lavoro⁶². Basti ricordare che, sebbene scismatici, eretici, musulmani ed ebrei fossero ritenuti una minaccia al mondo cristiano e quindi obiettivi legittimi di una guerra giusta, a partire dalla metà del Duecento si iniziò a dare seria considerazione alla possibilità di avere relazioni non fondate su modalità belliche con popoli non cristianizzati. Papa Innocenzo IV, celebre canonista, commentando la decretale *Quod super his* di Innocenzo III, rigettò la pretesa di una giurisdizione universale nella sfera temporale, pur ribadendo la responsabilità in quella spirituale verso tutti, cristiani e non cristiani, e affermò la legittimità del *dominium* degli infedeli per cui, se la guerra per riconquistare terre un tempo possedute da cristiani e ora occupate da musulmani era giusta (e questo sarebbe stato il caso della *Reconquista*, anche nella sua estensione oltremare in Africa settentrionale), non lo era l'invasione di territori degli infedeli solo in quanto tali. Quest'opinione non fu unanimemente accettata: in particolare, non lo fu da Enrico da Susa, detto l'Ostiense⁶³, definito da Pennington «il canonista più importante e brillante del secolo XIII»⁶⁴. Già la 'scoperta' delle isole Canarie,

60 M. Tedeschi, cit., p. 913. In questo senso, cfr. anche T. Filesi, *A distanza di cinque secoli. Bolle pontificie e nascita di imperi*, cit., pp. 72-73. Sulla rilevanza dell'annuncio del Vangelo nell'*Inter cetera*, cfr. anche P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: la natura giuridica degli editti papali alessandrini sotto il profilo del diritto canonico*, cit., pp. 490-496.

61 M. Tedeschi, cit., p. 916.

62 Sulla guerra giusta rimandiamo a P. Bellini, *Il gladio bellico. Il tema della guerra nella riflessione canonistica dell'età classica*, Giappichelli, Torino, 1989 – dove, dopo aver esaminato le difficoltà a giustificare il *bellum* nel cristianesimo (pp. 19-22) e rilevato che la soluzione etica vincente per renderlo lecito è stata individuata nella *recta intentio* (pp. 23-26), lo studioso distingue il *bellum inter catholicos* (pp. 49-104) dal *bellum contra inimicos fidei*, categoria che include la crociate contro eretici e saraceni (pp. 107-186).

63 J. Muldoon, *Papal Responsibility for the Infidel: Another Look at Alexander VI's Inter Caetera*, in *The Catholic Historical Review*, 2, 1968, pp. 169-172. Cfr. anche P. Bellini, *Il gladio bellico. Il tema della guerra nella riflessione canonistica dell'età classica*, cit., pp. 153-169.

64 K. Pennington, *Enrico da Susa, detto l'Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto della Enciclopedia

ancora prima che dell'America, aveva riattualizzato tale dibattito, dal momento che si trattava di terre certamente non occupate da musulmani e, anzi, abitate da popolazioni che non ponevano alcuna minaccia militare. La bolla *Inter cetera* si inseriva in questo contesto, caratterizzato dalla necessità di bilanciare attentamente i 'diritti' degli infedeli, la giurisdizione universale del pontefice nella sfera spirituale e la realtà politica dell'aggressiva espansione europea⁶⁵.

Alessandro VI emanò anche la bolla *Eximiae devotionis*, datata 3 maggio 1493 ma essa pure spedita più tardi (nel luglio dello stesso anno). Questa riproduceva in parte i contenuti degli altri due documenti e in più concedeva ai re di Castiglia e León, nelle terre scoperte, gli stessi privilegi precedentemente conferiti al Portogallo nei territori che esso aveva scoperto in Africa⁶⁶, vale a dire «libertà, immunità, esenzioni, facoltà, lettere ed indulti»⁶⁷. Tali termini, come è stato osservato, appaiono riferirsi al patronato, il quale però non era espressamente menzionato per la renitenza del pontefice a riconoscere in modo formale diritti suscettibili di ledere la propria autorità. Al tempo stesso, i grandi favori temporali e spirituali accordati iniziavano a configurarsi come qualcosa che non era più un mero patronato⁶⁸.

Il 25 giugno fu inviata la bolla *Piis Fidelium*, indirizzata al Vicario dell'Ordine dei Frati minori di Spagna Bernardo Boil. Essa accoglieva la supplica di Isabella di Castiglia e Ferdinando di Aragona di diffondere la fede cattolica nei nuovi territori e, a questo scopo, di mandare missionari (i quali potevano essere trasferiti o installati tanto dai reali quanto da padre Boil, anche senza il permesso dei superiori canonici, e ricevevano privilegi e dispense), e autorizzava ad amministrare i sacramenti, confessare e assolvere da censure o pene canoniche, come pure a costruire chiese e monasteri e a fondare case religiose (in deroga al divieto vigente da due secoli di fondarne di nuove)⁶⁹.

Infine, la bolla *Dudum siquidem* (di 'ampliamento'⁷⁰) del 26 settembre 1493 estendeva la donazione a tutte le isole e terre ferme scoperte o che lo sarebbero state da coloro che navigavano verso ovest, situate tanto nelle regioni

italiana, Roma, 1993, p. 758.

65 J. Muldoon, cit., pp. 176 e 183.

66 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 77-78.

67 P. G. Magri, cit., p. 227.

68 *Ibi*, pp. 227 e 232.

69 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 84-86. Cfr. anche P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: elementi di diritto missionario negli editti papali alessandrini*, cit., p. 132.

70 H.-J. Prien, cit., p. 13.

occidentali quanto in quelle orientali delle Indie⁷¹. Questa formulazione che, come giustamente osservato, non brilla per chiarezza, sembrava suggerire che, a furia di navigare verso ovest, si sarebbe giunti nella parte orientale e si sarebbero potuti scoprire territori che si trovavano in India. Ai portoghesi, impegnati nelle stesse aree, non sarebbe quindi rimasto che il possesso dei luoghi effettivamente occupati⁷².

Nel complesso, l'insieme delle bolle si collocava nella tradizione della Chiesa, anche se ad esse fu assegnata posteriormente, a causa delle successive interpretazioni storiografiche e della sovrapposizione delle diverse teorie e dei vari fatti conseguenti alla 'scoperta' dell'America, una valenza politica eccedente quella che aveva all'epoca, e trascendente l'intento stesso di Alessandro VI⁷³. Infatti, non si può sottolineare a sufficienza un dato storico imprescindibile per collocare le bolle alessandrine nel corretto contesto politico-ideologico: né Alessandro VI né altri sapevano (e ancor meno sospettavano in quel momento) che fosse stato raggiunto un nuovo continente. Inoltre, la spedizione di Cristoforo Colombo rivelò la sua grandissima importanza solo dopo il 1515, quando furono 'scoperti' il Messico e il Perù⁷⁴.

In un periodo di poco precedente all'acquisizione di tale consapevolezza si colloca la bolla *Universalis Ecclesiae regiminis*, emanata il 28 luglio 1508, con cui Giulio II concesse a Ferdinando il Cattolico il patronato universale delle Indie⁷⁵. In realtà, i privilegi concessi erano di gran lunga superiori a quelli previsti dalla nozione comune di patronato che – come già nel caso portoghese – costituivano un'eccezione piuttosto che la regola⁷⁶. Questi consistevano tra gli altri nella presentazione dei vescovi, nella determinazione dei confini delle circoscrizioni ecclesiastiche e nell'esazione delle decime. La decisione in ogni questione concernente l'amministrazione ecclesiastica spettava al *Consejo Real y Supremo de Indias*, istituito nel 1524 come massimo organo di governo temporale e spirituale e di amministrazione della giustizia e della guerra nelle terre

71 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 87-89.

72 C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite)*, [Parte VI], cit., p. 445, nota 2.

73 M. Miglio, cit., p. 294.

74 A. de la Hera, *La Santa Sede e l'evangelizzazione dell'America. Dalla Inter coetera di Alessandro VI alla Sublimis Deus di Paolo III*, cit., pp. 76-77.

75 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 105-107.

76 P. G. Magri, cit., pp. 229-230. Sulle origini e sull'evoluzione del patronato in Europa, cfr. M. T. Napoli, *I Re Cattolici e il giuspatronato. Spunti teorico-pratici sui primordi del regalismo spagnolo*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2008, pp. 462-471.

che, appunto, erano chiamate 'Indie'⁷⁷.

Ricordiamo a questo proposito che il nome 'America' risulta usato per la prima volta nel 1507 dal cartografo Martin Waldseemüller che, nella sua *Cosmographiae universalis introductio*, denominò *America sive Americi terra* la parte meridionale di quello che ormai si sapeva essere un nuovo continente, distinto da quello asiatico⁷⁸ e a cui già ci si riferiva come 'Mondo Nuovo'. Quest'espressione era stata coniata da Amerigo Vespucci ed era divenuta popolarissima grazie alla sua opera, che la stampa permise di diffondere in tempi rapidissimi. Cardini ha sottolineato che «senza l'invenzione di Gutenberg, la sua fama sarebbe stata minore. Tra 1504 e 1506 la sua opera, il *Mundus novus* (originariamente redatta in volgare, quindi tradotta in latino), aveva avuto addirittura dodici edizioni a stampa, divenendo un autentico best seller»⁷⁹. Nei primi del Cinquecento, quando gli europei iniziarono a ribattezzare le terre che via via 'scoprivano', si pensava ancora che le Antille facessero parte dell'Asia. Negli anni '70 del secolo, il termine 'America' fu esteso all'intero continente, sebbene la parte centrale continuò a essere denominata 'Indie occidentali'⁸⁰. I popoli indigeni americani, che nulla avevano a che fare con l'India, ricevettero quindi l'etichetta di 'indios', 'indiani' o 'amerindi', dalla quale ancora oggi faticano a liberarsi.

Una chiave di lettura fondamentale per comprendere lo spirito dell'epoca (che, pur negli eccessi e nelle degenerazioni che ciò ha portato, non può essere ridotto a una volontà di conquista motivata meramente da una brama di arricchimento) è quella che Francesca Cantù ha chiamato 'febbre di una conquista spirituale'. L'ansia di rinnovamento che già da tempo era sorta in reazione alla decadenza morale e culturale della Chiesa fu ancor più alimentata dall'incontro con una parte di mondo sconosciuto. La 'scoperta' dell'America, secondo lo storico Francisco López de Gómara, ispirato da una visione messianica, fu il più importante evento della storia umana, dopo la creazione del mondo e la venuta di Cristo; inoltre, il fatto che esso coincise con la fine della *Reconquista*

77 M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in M. Sanfilippo, A. Koller, G. Pizzorusso (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Sette Città, Viterbo, 2004, pp. 75-76.

78 Cfr. <https://www.treccani.it/enciclopedia/martin-waldseemuller/>. Una versione successiva della mappa, però, sostituì tale denominazione con quella di *Terra incognita*.

79 F. Cardini, *Amerigo Vespucci. E la chiamarono America*, in *Avvenire*, 13 febbraio 2012, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/amerigo-america>.

80 Cfr. <https://www.treccani.it/enciclopedia/america/>.

(segnata dall'ingresso a Granada il 2 gennaio 1492) dimostrava la volontà di Dio di assegnare alla Spagna il compito di difendere e diffondere la vera fede nelle nuove terre⁸¹. Anche la Riforma giocò un ruolo: se alcuni vi avevano trovato la soluzione al problema della corruzione della Chiesa, altri videro nell'America l'opportunità di rifondare la comunità ecclesiale secondo il modello evangelico, oltretutto con la possibilità di compensare ampiamente con le conversioni di milioni di americani il numero delle anime perse alla causa protestante: come scrisse l'autore rimasto anonimo di una lettera a Giulio III, l'Inghilterra e la Germania erano due formiche, confrontate all'elefante rappresentato dall'America⁸².

Con la bolla *Praeelsae devotionis* del 3 novembre 1514 Leone X, nella pienezza del suo potere apostolico, confermò le concessioni di Niccolò V e Sisto IV a Manuele I re del Portogallo – il quale, seguendo l'esempio dei suoi predecessori, lottava contro l'ostile brutalità dei mori e degli altri infedeli – e le estese a tutte le terre e proprietà recuperate agli infedeli dai Capi Bojador e da Nau fino all'India e in qualsiasi altro luogo o regione, inclusi quelli al momento sconosciuti⁸³. Nel 1519-1522 si compì la prima circumnavigazione del globo, iniziata sotto il comando di Ferdinando Magellano e conclusa sotto quello di Juan Sebastiano de Elcano⁸⁴, volta a determinare l'esatta posizione delle isole delle spezie, che sia il Portogallo che la Spagna reclamavano: il primo in virtù del diritto a esplorare e conquistare verso oriente, e l'altra verso occidente. La controversia di «[d]ove l'est diventa ovest e, al contrario, l'ovest diventa est»⁸⁵ fu risolta con il Trattato di Saragozza firmato il 22 aprile 1529.

L'emergere di nuove potenze marittime che, diversamente dal Portogallo e dalla Spagna, non si consideravano vincolate al rispetto dei presupposti dottrinali che avevano giustificato il ruolo del pontefice nella prima fase delle esplorazioni e conquiste extra-europee – in particolare, la Francia cattolica ma strenua sostenitrice del gallicanesimo, l'Inghilterra anglicana e le Sette Province Unite dei Paesi Bassi che avevano aderito alla Riforma calvinista – accompagnò la crisi del potere universale del papa, così come era stato concepito fino a quel

81 Cfr. F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma, 2007, pp. 46-48 e 73-78.

82 Cfr. *ibi*, pp. 10-11 e 47.

83 Testo in latino in P. O. Adiele, cit., pp. 525-527.

84 Un resoconto dettagliato è fornito da D. Salomoni, *Magellano. Il primo viaggio intorno al mondo*, Laterza, Bari, 2022.

85 M. Samson, *Linee invisibili. I confini e le frontiere che disegnano il mondo*, Laterza, Bari, 2024, p. 157.

momento. Le trasformazioni occorse nel Cinquecento, di cui non è possibile in questa sede dare compiutamente conto, incisero anche sul modo di interpretare il concetto di donazione, alla base del patronato regio, e di conseguenza di concepire i fondamenti della delega dell'esercizio della giurisdizione spirituale al potere laico⁸⁶.

Il patronato era inteso dalla Santa Sede come la concessione di un beneficio finalizzato alla diffusione della fede cattolica, senza che questo comportasse una rinuncia delle proprie prerogative. Al contrario, per le monarchie iberiche legittimò non solo l'esercizio ma la titolarità stessa dell'autorità spirituale, che quindi si sostituiva a quella del pontefice nelle colonie⁸⁷. In particolare, la Spagna giustificò le proprie pretese sulla base della teoria del vicariato regio, secondo la quale il re, in virtù del patronato, era divenuto il vicario del pontefice nelle terre oggetto delle concessioni papali⁸⁸. Gli studiosi portano diversi esempi del geloso esercizio di tali prerogative: all'ambasciatore di Carlo V a Roma era chiesto un controllo spinto fino all'intercettazione dei documenti inviati direttamente al pontefice dall'America⁸⁹; Roma non solo riceveva poche informazioni sulla Chiesa americana⁹⁰, ma aveva anche grandi difficoltà a inviare visitatori apostolici nelle colonie⁹¹. Sotto i Borboni, la teoria del vicariato regio conobbe un'evoluzione: mentre il vicariato aveva la sua origine nelle concessioni papali, il regalismo borbonico si fondò sui diritti della Corona in materia ecclesiastica. Alberto de la Hera ha ricordato che questa dottrina non originò nei secoli XVII e XVIII, essendo la questione della ripartizione delle competenze tra l'autorità ecclesiastica e quella civile risalente alle origini stesse del Cristianesimo⁹².

86 M. T. Napoli, cit., pp. 451-453. Cfr. anche P. Bellini, *Mare Hibericum. Considerazioni canonistiche sulla spartizione alessandrina dell'Oceano Atlantico*, cit., pp. 19-25 e 56.

87 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., pp. 159 e 163.

88 P. G. Magri, cit., p. 239. Per approfondimenti, si vedano gli studi di Alberto de la Hera, *El regio vicariato de Indias en las bulas de 1493*, in *Anuario de historia del derecho español*, 29, 1959, pp. 317-349; e *El patronato y el vicariato regio en Indias*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 63-79.

89 F. Cantù, M. Simone, *La prima evangelizzazione in America latina*, in *La Civiltà Cattolica*, 3406, 1992, p. 368.

90 M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., p. 76.

91 P. G. Magri, cit., p. 241.

92 A. de la Hera, *El regalismo indiano*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en*

Di fatto, la Santa Sede, coinvolta nelle guerre d'Italia e impegnata a combattere i movimenti di Riforma, non era in grado di assumersi l'onere finanziario e amministrativo richiesto dalla politica di evangelizzazione in territori così vasti come quelli americani⁹³, che lasciò alla Spagna e al Portogallo. Preme ricordare che Carlo V non autorizzò i vescovi dell'America spagnola a viaggiare in Europa per partecipare al Concilio di Trento, nonostante la reiterazione della richiesta affinché almeno alcuni dei prelati partecipassero a un'assise di così grande importanza. A questa decisione concorsero ragioni diverse, dalla preoccupazione per le conseguenze negative che un'assenza prolungata avrebbe potuto avere sulle diocesi in via di stabilizzazione, al timore che in sede conciliare si sollevasse la questione del trattamento riservato alle popolazioni americane. Di fronte a deliberazioni quali la proibizione della traduzione della Bibbia nelle lingue indigene, e discipline come quella sulla formazione sacerdotale che ostacolò lo sviluppo di un clero nativo⁹⁴, ci si può interrogare «circa gli esiti che avrebbero potuto prodursi non solo per il Nuovo Mondo, ma per l'intera Chiesa universale se a Trento avesse potuto risuonare la voce della giovane Chiesa americana»⁹⁵.

Dopo il Concilio di Trento, la riaffermazione del proprio primato spirituale per garantire la ricezione e l'osservanza dei principi tridentini divenne un interesse primario per la Santa Sede⁹⁶, che nel tentativo di ristabilire la propria diretta autorità si dovette scontrare con la difesa delle prerogative dei due pa-

Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, p. 85. Per approfondimenti, si veda lo studio monografico del medesimo autore *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1963. Sulle fonti del diritto ecclesiastico spagnolo di tale istituto, cfr. A. de la Hera, *La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano*, in *Anuario de historia del derecho español*, 40, 1970, pp. 287-311. Su quelle del diritto canonico particolare, cfr. C. Salinas Araneda, *El derecho canónico en India*, in *Allpanchis*, 87, 2021, pp. 17-28. Lo studio è corredato da un ricco apparato bibliografico (pp. 34-56).

93 P. G. Magri, cit., pp. 227-228.

94 F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., pp. 113-115. Si decise, tra le altre cose, l'esclusione degli schiavi dall'ordinazione sacerdotale: «Siano esclusi anche gli schiavi: infatti non deve essere consacrato al culto divino chi non appartiene a se stesso, bensì a un altro» (cit. in R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 157). Diversamente da altri pronunciamenti precedenti, non si precisò che l'ordinazione era possibile se prima il padrone liberava lo schiavo (*ibidem*).

95 F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., p. 115.

96 M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., p. 77.

tronati⁹⁷. Per riacquisire un certo controllo sulle missioni, si ritenne necessario istituire un dicastero per la propagazione della fede. Durante il pontificato di Pio V, furono erette due Congregazioni, una per gli affari spirituali delle missioni e l'altra per quelli della Chiesa in Germania e negli altri paesi protestanti. Nel 1599 Clemente VIII istituì la Congregazione *de Propaganda Fide*, che però operò solo fino al 1604, anche a causa delle resistenze dei sostenitori dei diritti dei patronati. Il dicastero fu rifondato, questa volta definitivamente, da Gregorio XV il 6 gennaio 1622 ed eretto canonicamente con la bolla *Inscrutabili divinae Providentiae arcano* del giorno 22, «come organo centrale e supremo per la propagazione della fede con un duplice compito: mirare all'unione delle Chiese ortodosse e protestanti e promuovere ed organizzare la missione tra i non cristiani. La particolarità della nuova Congregazione risiede nell'essere strumento ordinario ed esclusivo della Santa Sede nell'esercizio della sua giurisdizione su tutte le missioni»⁹⁸.

Come ha sottolineato Pizzorusso, l'opposizione al patronato non era meramente motivata dalla volontà della Santa Sede di riaffermare il proprio primato spirituale universale in un contesto che stava divenendo autenticamente globale, bensì era giustificata dalla visione post-tridentina di missione intesa come *plantatio ecclesiae*, la quale permetteva di includere anche i territori coloniali protestanti nel progetto di direzione della diffusione del cattolicesimo. Essa presupponeva, da un lato, il superamento di un'organizzazione basata sugli ordini e, quindi, inevitabilmente caratterizzata dalle differenze esistenti tra questi, privilegiando invece la struttura uniforme delle diocesi, con confini territoriali chiaramente delimitati; dall'altro lato, la formazione e ordinazione da parte del vescovo di un clero secolare indigeno: secolare, perché gli ordini religiosi manifestavano una certa freddezza verso l'ordinazione di indigeni ed erano inoltre subordinati alla politica coloniale nazionale, e indigeno in quanto più adatto non solo a convertire le comunità locali, ma anche a mantenerle nell'ortodossia e nella pratica corretta secondo le regole tridentine, tenendo comunque conto della necessità di un adattamento agli usi del posto⁹⁹.

97 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., pp. 160-161.

98 Cfr. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/archivio/it/congregazione/congregazione.html. Si veda anche M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., pp. 79 e 82-83.

99 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., pp. 182 e

Gli esiti dell'azione della Congregazione *de Propaganda Fide* furono diversi, perché differenti erano le caratteristiche e i risultati in termini di evangelizzazione dei patronati portoghese e spagnolo. Il primo – con l'eccezione del Brasile e dell'Africa occidentale, dove erano state fondate diocesi patronali¹⁰⁰ – aveva una natura dispersa, coerente con la connotazione marittima e commerciale dell'impero portoghese, a cui erano sufficienti spazi limitati di sovranità diretta ed aree di influenza, ma non funzionale alle esigenze di una chiesa territoriale con un clero presente fisicamente, in contatto diretto con i popoli convertiti. Inoltre, in Asia, le missioni portoghesi apparivano poco efficienti anche a causa del confronto con le grandi religioni del continente e della presenza delle Chiese orientali antiche e di comunità cattoliche di rito orientale. L'incapacità del potere civile di esercitare effettivamente un controllo e di espandere ulteriormente la fede cattolica faceva venire meno, per la Santa Sede, la giustificazione per le ingerenze delle autorità coloniali nell'amministrazione ecclesiastica. Essa dunque intervenne con decisione, soprattutto dopo la fondazione di Propaganda e il recupero dell'indipendenza da parte del Portogallo (annesso alla Spagna tra il 1580 e il 1640), ottenendo risultati maggiori di quelli conseguiti nel tentativo di limitare le prerogative del patronato spagnolo. Questo, infatti, diversamente da quello portoghese, aveva subito organizzato il territorio in diocesi, diffuso il clero secolare e operato per introdurre i principi tridentini. Inoltre, la Spagna aveva sempre difeso l'ortodossia cattolica ed era il paese che maggiormente contribuiva al tesoro di Pietro. Il confronto con la Santa Sede si accese meno per le concrete modalità di amministrazione ecclesiastica che per ragioni dottrinali, come si evince dalla condanna della teoria del vicariato regio nel 1643 da parte di Propaganda, che insistette che le bolle alessandrine avevano concesso il patronato reale solo per quelle chiese fondate dalla corona stessa¹⁰¹. È utile ricordare anche che tale questione non si estinse con l'indipendenza dei paesi dell'America latina, perché questi, sulla base di «una sorta di *derecho presunto*», si ritennero «legittimi successori del re di Spagna e, quindi,

192-197.

100 Cfr. H. Pinto Rema, *Les mission catholique portugaises dans l'Atlantique-sud au XVIIe siècle*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 60-101.

101 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., *passim*; P. G. Magri, cit., pp. 242 e 246; M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., p. 84.

eredi dei medesimi privilegi»¹⁰².

Nel primo rapporto sull'America ricevuto da Propaganda nel 1626, redatto dal francescano Gregorio de Bolívar¹⁰³ sulla base della sua esperienza in Perù, emergono tutti gli elementi di interesse dell'azione della Santa Sede, tra cui l'inefficienza dell'attività missionaria, la negligenza da parte del clero spagnolo nella conversione degli indigeni e la mancanza di seminari per la formazione dei chierici che dovevano operare nelle missioni. Al riguardo è utile ricordare che la Francia usò costantemente l'argomento dell'inefficace azione missionaria spagnola per promuovere le proprie spedizioni coloniali, in cui enfatizzava l'impegno a cristianizzare gli indigeni. Tra le altre informazioni fornite alla Congregazione, si segnalano quelle dell'agostiniano Pedro Nieto, che lamentò il rifiuto spagnolo di ordinare i nativi come pure le accuse di apostasia, alcolismo e perfidia che a questi erano rivolte. Il primo punto fu centrale nella politica di Propaganda¹⁰⁴, che aveva sostenuto il programma del clero indigeno inizialmente in Asia, e poi lo aveva esteso all'America¹⁰⁵. Il 24 novembre 1628, Urbano VIII propose una speciale commissione per studiare tale questione alla luce del principio affermato da Propaganda, secondo cui gli indigeni sono «adatti all'ordinazione presbiterale, perché attraverso di essi la fede cattolica può essere preservata e diffusa più facilmente»¹⁰⁶. A questo proposito, va ricordato che, dopo qualche tentativo, già nei primi del Cinquecento, di preparare alcuni indigeni al sacramento dell'ordine, il I Concilio provinciale del Messico (1555) li aveva esclusi dall'ordinazione, insieme ai *mestizos* (figli di padre spagnolo e madre nativa) e ai mulatti, ritenendoli deboli nella carne, incostanti nella fede

102 G. B. Varnier, *Giurisdizionalismo di stato e anticlericalismo di governo: diritto e religione in America latina. Un percorso da esplorare in occasione del bicentenario dell'indipendenza*, in *Studi Urbinati, A – Scienze giuridiche, politiche ed economiche*, 4, 2010, pp. 612-613. Tale questione è trattata anche in A. Ingoglia, *La partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi ispanoamericani*, Giappichelli, Torino, 2001; J. G. Navarro Floria, D. Milani (a cura di), *Diritto e religione in America latina*, il Mulino, Bologna, 2010.

103 Il testo è pubblicato in P. Gato Castaño, *El informe del P. Gregorio de Bolívar a la Congregación de Propaganda Fide (1623)*, in AA.VV., *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). La Rábida, 18-23 septiembre 1989*, Deimos, Madrid, 1991, pp. 117-148.

104 M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., pp. 90-91.

105 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., p. 170.

106 Cit. in R. Zhang, *The Indigenization Policy of Propaganda Fide: Its Effectiveness and Limitations in China (1622–1742)*, in *Religions*, 14, 2023, <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/12/1453>.

e poco timorosi di Dio. Così deliberò anche il II Concilio provinciale di Lima (1557), e le stesse conclusioni furono raggiunte quanto all'ammissione negli ordini francescano e domenicano. A margine, si rammenti che persino l'attitudine dei *criollos* (nati da spagnoli in terra americana) allo stato clericale o a quello religioso fu molto dibattuta¹⁰⁷: non si discuteva naturalmente la purezza del sangue, ma la cattiva influenza che su di essi esercitavano il clima, i costumi degli indigeni e persino il latte delle balie locali¹⁰⁸.

Un aspetto importante per la Congregazione *de Propaganda Fide* era lo studio delle lingue indigene, sempre nell'ottica di facilitare la conversione e la conservazione della retta fede¹⁰⁹. Per questa medesima ragione, già alcuni membri degli ordini religiosi nelle colonie spagnole avevano imparato lingue indigene e compilato dizionari e lessici, cercando di tradurre concetti teologici e morali e nozioni dottrinali, per favorire la trasmissione del messaggio salvifico universale¹¹⁰. Da un lato, questi sforzi vanno posti in relazione al processo di transculturazione. Gli indigeni, prima di poter essere cristiani, dovevano essere 'uomini': non solo nel senso di accertamento della loro appartenenza al genere umano (questione su cui torneremo nel capitolo successivo), ma anche in quello di adozione di tutti i costumi sociali e fondamenti della vita politica e civile propri dei popoli cosiddetti civilizzati. A loro era quindi imposto l'abbandono delle pratiche 'ferine', mentre era permesso il mantenimento di quelle 'buone', non riprovate o indifferenti dal punto di vista morale, come appunto nel caso della preservazione delle lingue indigene¹¹¹. Dall'altro lato, però, si volevano

107 A. García y García, *Actitudes de los cristianos con respecto a los pueblos y culturas en la América de habla hispana durante el s. XVII. Punto de vista histórico-jurídico*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 350-351.

108 Cfr. G. Lohmann Villena, *Criollos; su aporte a la evangelización*, 1992, https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=CRIOLLOS;_su_aporte_a_la_evangelizaci%C3%B3n.

109 M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., p. 91. Sul problema dell'ignoranza delle lingue indigene cfr. A. Colajanni, *L'amministrazione dei sacramenti nella prima evangelizzazione missionaria dell'America indigena. Osservazioni e commenti da un punto di vista antropologico*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1, 2009, *passim*.

110 F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., pp. 131-137 e 216-217.

111 P. Borges, *Primeros hombres, luego cristianos: la transculturación*, in P. Borges (a

evitare le ambiguità delle scelte operate dagli interpreti di cui inizialmente i missionari si servirono. La cronaca del primo tentativo di evangelizzare l'inca Atahuallpa riporta che 'Dio, uno e trino' fu reso con 'Dio, uno e tre, il che fa quattro'. Così, i francescani in Messico compilarono diversi testi, tra cui i Vangeli, le lettere di San Paolo, raccolte di preghiere e catechismi, in nahuatl. In Perù, dove si parlavano molte lingue diverse, i domenicani scelsero il quechua, che era stata la lingua 'imperiale' diffusa dagli Inca¹¹². La questione linguistica fu discussa anche al III Concilio provinciale di Lima (1582-1583)¹¹³, un'assemblea di fondamentale importanza per l'organizzazione ecclesiastica e la disciplina della vita spirituale nella provincia del Perù e, più in generale, per il compimento del processo di cristianizzazione dei popoli indigeni nell'America del sud¹¹⁴. In quella sede, fra le altre cose, si iniziò a derogare ai precedenti divieti relativi all'ordinazione degli indigeni, permettendo l'avvio della formazione di un clero nativo. Da un documento del 1782 si ha notizia di quattro indigeni elevati alla dignità episcopale¹¹⁵.

-
- cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 524-525. Altri studiosi hanno messo in evidenza due tendenze principali nell'ambiente coloniale dell'America spagnola: una per lo sradicamento delle lingue indigene in favore dello spagnolo, e un'altra per lo studio di quest'ultimo in aggiunta, e non in sostituzione di quelle. Tali opzioni non sembrano peraltro essere l'esito di scelte predeterminate dal governo centrale, quanto la risposta a sollecitazioni o suppliche provenienti da autorità ecclesiastiche o civili d'oltreoceano. Cfr. F. de Borja Medina, *El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el Virreinato del Perú (siglo XVII)*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 113 e 145.
- 112 F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., pp. 131-137 e 216-217. Cfr. anche P. Borges, *Sistemas y lenguas de la predicación*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 509-519.
- 113 F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., pp. 284-287.
- 114 C. López Lamerain, *El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú*, in *Intus – Legere Historia*, 2, 2011, pp. 51-68.
- 115 J. B. Olaechea Labayen, *El clero indígena*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*,

Le dinamiche del processo di evangelizzazione delle altre regioni del mondo 'scoperte' furono diverse. In America settentrionale, i margini di manovra di Propaganda furono maggiori fuori dall'impero spagnolo, dove furono favoriti l'istituzione di diocesi e l'invio di missionari non spagnoli¹¹⁶. Al riguardo si ricordi che, nonostante il carattere sovranazionale degli ordini religiosi, «venivano decisamente privilegiati i membri nazionali o comunque aderenti alle province nazionali dell'ordine che venivano considerati più affidabili per ragioni soprattutto politiche»¹¹⁷. D'altro canto, vi fu una maggiore varietà e diversità dei gruppi impegnati nel proselitismo e nella conversione delle popolazioni native: la nazionalità dei missionari (spagnoli, inglesi o russi) influiva sulla natura del contatto. Tra gli stessi cattolici, vi era una differenza di stili e strategie. Per esempio, per i francescani spagnoli, che nel XVIII secolo evangelizzarono gli indigeni di quella che oggi si chiama California, l'accettazione della cultura ispanica era parte del processo di conversione al cristianesimo¹¹⁸. Quanto all'Australia, la Chiesa cattolica vi arrivò inizialmente non con l'intento di evangelizzare gli indigeni, ma a seguito dei deportati o degli immigrati¹¹⁹. Infine, in Nuova Zelanda, dopo la conversione di alcuni Maori nel 1838 a opera di missionari francesi, la guida dell'attività di evangelizzazione fu assunta – come nel resto dell'Impero britannico – dagli irlandesi¹²⁰. A margine, è utile ricordare che lo stesso termine 'Maori' è un costrutto coloniale britannico¹²¹.

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 268 e 277.

116 M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, cit., p. 96.

117 G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, cit., p. 160.

118 S. Hall, *The People: Reflections of Native Peoples on the Catholic Experience in North America*, National Catholic Educational Association, Washington, 1992, p. 7. Un altro esempio è il Messico, rispetto al quale Francesca Cantù ha sottolineato l'opposizione dell'ambiente coloniale a separare evangelizzazione e ispanizzazione degli indigeni (*La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., pp. 117-162).

119 G. Russell-Mundine, G. Mundine, *Inculturation, Assimilation, and the Catholic Church. An Indigenous Postcolonial Intervention*, in J. Havea (a cura di), *Postcolonial Voices from Downunder. Indigenous Matters, Confronting Readings*, Pickwick Publications, Eugene, 2017, p. 20.

120 Cfr. <https://teara.govt.nz/en/catholic-church>.

121 Gli indigeni della Nuova Zelanda, prima dell'arrivo degli europei, si indentificavano in base all'appartenenza di ciascuno alla propria tribù, e non come una 'nazione' o un gruppo etnico. 'Maori' significa infatti persona o essere umano. D. O'Sullivan, *Faith, Politics and Reconciliation. Catholicism and the Politics of Indigeneity*, ATF Press, Adelaide, 2005, p. 49.

Le osservazioni sopra svolte mettono in evidenza che l'espansione europea in quelle parti del mondo ebbe caratteristiche distintive. I documenti pontifici che avevano accompagnato le prime esplorazioni africane e la conquista dell'America centrale e meridionale furono necessariamente ignorati dalle potenze emergenti: inizialmente Francia e Inghilterra (Gran Bretagna nei secoli XVIII e XIX), e poi le Sette Province Unite dei Paesi Bassi, che potevano aspirare a un'espansione solo prescindendo dalla presunta divisione del globo nelle due sfere di influenza spagnola e portoghese¹²². Al tempo stesso, le bolle papali continuarono a 'rivivere', caricate di un discorso di costruzione dell'identità nazionale di Stati che usarono la 'dottrina della scoperta' come sostituto di un 'mito delle origini', fondante la pretesa delle generazioni discendenti dai colonizzatori e immigrati europei di legittimarsi come native¹²³.

2.2 La 'dottrina della scoperta': evoluzione, lascito e ripudio

L'espressione 'dottrina della scoperta' è stata resa popolare in un contesto non cattolico (e nemmeno religioso), quale quello della Corte Suprema statunitense sotto la presidenza del giudice Marshall. Il 28 febbraio 1823, nel caso *Johnson v. M'Intosh*, emanò una sentenza destinata ad avere un'influenza duratura, in realtà ancora inesaurita, affermando il diritto dei popoli indigeni a occupare (invece che a possedere) le terre.

Lo stesso Presidente della Corte Suprema, Marshall, fu l'estensore dell'opinione a fondamento della sentenza¹²⁴, in cui argomentò che le potenze del 'Vecchio Mondo' erano più o meno tutte alla ricerca dello stesso scopo, ovvero stabilire un principio da tutte riconosciuto, che potesse tutelare il diritto di acquisizione su una terra, evitando continui conflitti. Questo fu identificato nella 'scoperta', l'unico titolo suscettibile di assegnare al governo, dai cui sudditi o nella cui autorità un territorio era scoperto, il diritto di acquisirlo dai nativi e di stabilirvi degli insediamenti, senza alcuna interferenza da altri europei. Le con-

122 L'ininfluenza dei documenti papali è bene documentata da T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, cit., pp. 68-95.

123 Su quest'ultimo punto, cfr. S. Hall, cit., p. 7.

124 È utile ricordare che a Marshall si deve la prassi della Corte Suprema di redigere un'opinione di maggioranza (di cui spesso fu lui stesso estensore, preoccupandosi anche di raggiungere l'unanimità), sostituiva della tradizione delle *seriatim opinions*, in cui ciascun giudice redigeva singolarmente un proprio parere. Cfr. C. L. Eisgruber, *John Marshall's Judicial Rhetoric*, in *The Supreme Court Review*, 1996, p. 445.

testazioni, che comunque sorsero, originarono dalla messa in discussione non del titolo, ma di chi effettivamente lo avesse acquisito. Con il trattato che concluse la guerra di indipendenza, la Gran Bretagna trasmise agli Stati Uniti tutti i diritti di proprietà e territoriali, inclusi quelli sulle terre occupate dagli 'indiani'. Nell'opinione si affermò esplicitamente che non spettava alla Corte sollevare dubbi sulla validità di tale titolo, ovvero sostenerne un altro con esso incompatibile. Per quanto bizzarra («*extravagant*») potesse sembrare la pretesa di trasformare la scoperta di un territorio abitato in conquista, se questo principio era stato affermato e poi costantemente ribadito, se un paese lo aveva sostenuto, se la stragrande maggioranza della proprietà originava in esso, allora questo diventava parte dell'ordinamento giuridico e non poteva essere contestato. Lo stesso valeva per il suo corollario, ovvero che gli abitanti 'indiani' vantavano un mero titolo di occupazione, da tutelare nella misura in cui vivevano in pace, ma erano incapaci di trasferirlo ad altri. Marshall affermò anche che era vero che la scoperta dell'immenso continente americano aveva stimolato le grandi nazioni dell'Europa ad appropriarsi di quanto più possibile, ma il carattere e la religione dei suoi abitanti (vale a dire, i popoli indigeni) avevano per lo meno offerto una giustificazione per considerarli come genti su cui il genio superiore dell'Europa poteva vantare una supremazia¹²⁵.

È utile ricordare che la sentenza *Johnson v. M'Intosh* contiene solo un riferimento indiretto alle bolle pontificie, in un passaggio in cui si affermava che la Spagna non fondò il suo dominio solo sulla concessione papale («*grant of the Pope*»), ma anche sui diritti conferiti dalla 'scoperta' (formulazione che, peraltro, non sembra far derivare i secondi dalla prima), e si aggiungeva che lo stesso titolo era stato invocato dal Portogallo, dalla Francia e dai Paesi Bassi. Si osservava poi che nessun'altra potenza, più dell'Inghilterra, aveva aderito al principio della 'scoperta', fondandolo su ampi e completi documenti. Già dal 1496, il monarca aveva incaricato i Caboto di 'scoprire' terre allora sconosciute ai cristiani e di prenderne possesso in suo nome. Il re d'Inghilterra fondò il suo titolo proprio sulla 'scoperta' del nord America da parte di Giovanni (anglicizzato in John Cabot)¹²⁶.

È stato notato che, in un caso successivo (1832), *Worcester v. Georgia*, Marshall rivide la posizione secondo cui la 'scoperta' aveva conferito un titolo, sostenendo che da essa derivava invece un diritto di prelazione nell'acquisto di terre che gli indigeni erano disposti a vendere. Tuttavia, questa sentenza non

125 Testo in inglese in <https://tile.loc.gov/storage-services/service/ll/usrep/usrep021/usrep021543/usrep021543.pdf>.

126 Sulle lettere patenti a Giovanni Caboto, cfr. U. Johansson Dahre, cit., pp. 52-55.

rovesciò il principio affermato in *Johnson v. McIntosh*, che rimase il precedente a cui la giurisprudenza successiva ha fatto riferimento¹²⁷.

Steven Newcomb ha argomentato l'influenza del 'nazionalismo cristiano', fondato sull'antica dicotomia 'superiorità cristiana-inferiorità pagana' (o, più in generale, non cristiana)¹²⁸: componente essenziale del patrimonio ideologico di Inghilterra, Francia, Paesi Bassi, Svezia e Russia, impegnati in progetti di espansione e conquista¹²⁹. La forza di questo sistema di pensiero si può pienamente apprezzare laddove si consideri l'ambito globale della sua diffusione (non limitandola quindi al contesto che è oggetto di questo studio). Un caso significativo è quello del confronto con gli ottomani nella fase più aspra della Questione d'Oriente, dove «il successo economico e la potenza militare degli Stati cristiani in rapporto al declino dell'ultimo grande impero islamico confermava», secondo questi, «la superiorità spirituale del Cristianesimo»¹³⁰.

Nella sentenza *State v. Foreman* del 1835, la Corte Suprema del Tennessee affermò che «il principio dichiarato nel XV secolo come legge della Cristianità, ovvero che la scoperta conferiva il titolo di assumere la sovranità sui popoli non convertiti di Africa, Asia, America settentrionale e meridionale e di governarli, è stato riconosciuto come parte dell'ordinamento giuridico nazionale per quasi quattro secoli e ancora oggi da ogni potenza cristiana». Seguivano affermazioni spregiudicate, secondo cui tale pretesa era «fondata sul diritto di obbligare all'obbedienza. Questo potrebbe essere denunciato dai moralisti. Noi rispondiamo: questa è la legge dello stato. Senza la sua affermazione e vigorosa applicazione, questo continente non avrebbe mai potuto essere abitato dai nostri antenati. Abbandonare ora questo principio vorrebbe dire riconoscere che abbiamo usurpato ingiustamente» e di conseguenza «dovremmo abbandonarlo, tornare in Europa e lasciare che le parti conquistate tornino a essere suolo selvaggio e di caccia»¹³¹.

Il collegamento diretto tra il principio della 'scoperta' e la bolla *Inter cetera* fu però stabilito da Joseph Story, un altro giudice della Corte Suprema e amico

127 B. A. Watson, *The Doctrine of Discovery and the Elusive Definition of Indian Title*, in *Lewis & Clark Law Review*, 4, 2011, pp. 1006-1007.

128 S. T. Newcomb, *The Evidence of Christian Nationalism In Federal Indian Law: The Doctrine of Discovery, Johnson v. McIntosh, and Plenary Power*, in *New York University Review of Law & Social Change*, 2, 1992, p. 304.

129 *Ibi*, pp. 318-319.

130 R. Bottoni, *Il principio di laicità in Turchia. Profili storico-giuridici*, Vita e Pensiero, Milano, 2012, p. 19.

131 Cit. in S. T. Newcomb, cit., pp. 304-305

di Marshall, in una sua opera di commento alla costituzione statunitense, il quale è stato poi ripreso da altri studiosi¹³². Tra le sentenze più citate in dottrina vi è *Tee-Hit-Ton Indians v. The United States* del 7 febbraio 1955¹³³, non solo in quanto richiama *Johnson v. M'Intosh*, ma anche per le argomentazioni addotte dal governo che si riferì, oltre alla sentenza del 1823 e a *Genesi 1:28*¹³⁴, anche alle bolle papali¹³⁵. È utile soffermarsi su tale passaggio: l'*Inter cetera* «a causa del venire meno dell'autorità papale e della vastità del territorio coperto non fu accettata dalle altre nazioni e nemmeno la Spagna vi si affidò molto, e fu necessario per le nazioni civilizzate cristiane dell'Europa sviluppare un nuovo principio che tutte riconoscessero come legge disciplinante tra di loro il diritto di acquisizione di terre nel Nuovo Mondo, che scoprirono essere abitato da indiani, i quali erano pagani e non civilizzati secondo i parametri europei»¹³⁶. Sembra qui sostenersi che la bolla papale, pur imbevuta di determinate idee che affondavano le loro radici in una lunga, per quanto riprovevole, tradizione storica, non fu però sufficiente, in quanto respinta o sostanzialmente ignorata, a fornire un titolo legittimante il quale dovette essere cercato in un 'nuovo principio'.

Nondimeno, tre bolle papali (*Dum diversas* del 1452, *Romanus pontifex* del 1455 e *Inter cetera* del 1493) sono divenute pressoché gli unici e soli atti di genitura della 'dottrina della scoperta' e, di conseguenza, dei fondamenti ideologici di *Johnson v. M'Intosh*, una sentenza di importanza capitale non solo perché viene richiamata ancora oggi nelle controversie giudiziarie sui diritti di proprietà di terre che coinvolgono gli indigeni statunitensi, ma anche per l'influenza che ha avuto sulla soluzione di dispute analoghe in altri paesi di tradizione anglosassone: la «sovranità di ogni pollice (*inch*) in Canada e Stati Uniti, Australia e Nuova Zelanda è stata decisa sulla base di questo caso»¹³⁷.

132 *Ibi*, p. 328.

133 Testo in inglese in <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/348/272>.

134 «Dio li benedisse; e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra"».

135 T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, cit., p. 115.

136 Cit. in T. Gonnella Frichner, *Preliminary study of the impact on indigenous peoples of the international legal construct known as the Doctrine of Discovery*, 4 febbraio 2010, par. 44, <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20EN.pdf>.

137 T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, cit., p. 111. Cfr. anche B. A. Watson, *The*

In un comunicato del 1992, in occasione del cinquecentenario della ‘scoperta’ dell’America, il *Traditional Circle of Indian Elders and Youth* chiese a Giovanni Paolo II di ripudiare le citate bolle pontificie, definite il fondamento della ‘dottrina della scoperta’ che la sentenza *Johnson v. M’Intosh* aveva incorporato nell’ordinamento costituzionale statunitense, a cui infine seguì la teoria del destino manifesto¹³⁸. Tale richiesta non fu accolta durante il pontificato di Giovanni Paolo II, ma è a questo papa che si devono le prime scuse e richieste di perdono.

Nel corso del primo dei tre viaggi apostolici compiuti in Canada, il 10 settembre 1984, al Santuario di S. Anne de Beaupré, uno dei più frequentati del paese, il pontefice testimoniò «pubblicamente per la prima volta con le parole e con i fatti la sollecitudine nei confronti delle popolazioni indigene del Canada»¹³⁹. Nel *Discorso alle popolazioni indigene e agli Inuit*, affermò che «le relazioni tra autoctoni e bianchi sono spesso ancora tese e pregne di pregiudizi», che i primi in molti luoghi «sono tra i più poveri e i più emarginati della società» e «soffrono per i ritardi apportati ad una giusta comprensione della loro identità e delle loro attitudini a partecipare agli orientamenti del loro avvenire»¹⁴⁰. Nel *Messaggio radiotelevisivo alle popolazioni autoctone del Canada* del 18 settembre 1984, trasmesso dall’aeroporto di Yellow Knife, dove il velivolo di Giovanni Paolo II dovette atterrare nell’impossibilità, a causa di avverse condizioni metereologiche, di raggiungere Fort Simpson per un altro incontro con le comunità indigene¹⁴¹, il pontefice affermò di essere «venuto per chiamarvi a Cristo, per riproporre, a voi e a tutto il Canada, il suo messaggio di perdono e di riconciliazione. La storia ci documenta con chiarezza come nei secoli la vostra gente sia stata ripetutamente vittima dell’ingiustizia ad opera dei nuovi arrivati i quali, nella loro cecità, spesso considerarono inferiore la vostra cultura». Ribadita la condanna per «l’oppressione fisica, culturale e religiosa, e tutto ciò

Impact of the American Doctrine of Discovery on Native Land Rights in Australia, Canada, and New Zealand, in *Seattle University Law Review*, 34, 2011, pp. 507-551. Questo saggio ha profili di interesse, nonostante svarioni quali «la Chiesa Vaticana [sic], le nazioni dell’Europa, e gli Stati Uniti continuano a riconoscere la dottrina della scoperta» (p. 551).

138 Il testo del comunicato è pubblicato in S. T. Newcomb, cit., pp. 338-341.

139 G. Biccini, *Giovanni Paolo II e i popoli indigeni del Canada*, 22 luglio 2022, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2022-07/quo-166/giovanni-paolo-ii-e-i-popoli-indigeni-del-canada.html>.

140 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840910_amerindi-inuit.html.

141 G. Biccini, cit.

che in qualche modo potrebbe privare voi o un qualsiasi gruppo di quanto a giusto diritto vi appartiene», osservò che «[o]ggi, fortunatamente, questa situazione si è ampiamente ribaltata, e la gente sta imparando ad apprezzare la grande ricchezza che c'è nella vostra cultura, e a dimostrare nei vostri riguardi un grande rispetto». Era quindi «giunta l'ora di fasciare le ferite, di sanare tutte le divisioni», era «tempo di perdono, di riconciliazione e di impegno a costruire relazioni nuove»¹⁴².

La questione dei popoli indigeni degli Stati Uniti fu trattata da Giovanni Paolo II anche nel quarto dei sette viaggi apostolici nel paese, al Memorial Coliseum di Phoenix, dove pronunciò il *Discorso agli Amerindi* il 14 settembre 1987¹⁴³. In questa occasione riconobbe nuovamente che l'incontro dei popoli indigeni con lo stile di vita europeo fu «un'aspra e dolorosa realtà», che ha comportato «l'oppressione culturale, le ingiustizie, la distruzione della vostra vita e delle vostre società tradizionali». Allo stesso tempo, ricordò i «*molti missionari che difesero strenuamente i diritti delle popolazioni native di questa terra*»¹⁴⁴ e «[i]avorarono per migliorare le condizioni di vita e per creare sistemi di istruzione». Ammettendo che «[p]urtroppo non tutti i membri della Chiesa tennero fede alle loro responsabilità di cristiani», invitò a non soffermarsi «eccessivamente sugli errori e gli sbagli anche se ci impegniamo a combattere gli effetti che si risentono ancora oggi».

Si deve anche menzionare il *Messaggio agli indigeni d'America*, pronunciato a Santo Domingo il 12 ottobre 1992 per il quinto centenario dell'evangelizzazione. Rivolgendosi ai «discendenti dei popoli tupi-guaraní, aymara, maya, quechua, chibca, nahuatl, mixteco, araucano, yanomani, guajiro, inuit, apaches e tantissimi altri» che abitavano il continente americano quando, il 12 ottobre 1492, Cristoforo Colombo raggiunse l'isola che fu chiamata Hispaniola e in quello stesso luogo vi fece piantare una croce, il pontefice ricordò «le sofferenze enormi inflitte» loro dai colonizzatori e riconobbe «in tutta sincerità gli abusi commessi, dovuti alla mancanza d'amore da parte di quelle persone che non seppero vedere negli indigeni dei fratelli, figli dello stesso Dio Padre». Non mancarono però «tanti missionari» che denunciarono «le ingiustizie commesse contro gli Indios all'arrivo dei conquistatori»¹⁴⁵. Questo viaggio apostolico fu

142 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/september/documents/hf_jp-ii_spe_19840918_popolazioni-canada.html.

143 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870914_amerindi-phoenix.html.

144 Il corsivo è nel testo originale.

145 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/pont_

ricordato da Giovanni Paolo II nel *Discorso in occasione dell'udienza generale* del 21 ottobre 1992, in cui definì il quinto centenario dell'evangelizzazione «celebrazione di ringraziamento e di espiazione». Anche rispetto al viaggio, disse che «[m]ediante il pellegrinaggio al luogo dove iniziò l'evangelizzazione, pellegrinaggio che ha avuto carattere di ringraziamento, abbiamo voluto, al tempo stesso, compiere un atto di espiazione davanti all'infinita Santità di Dio per tutto ciò che, in questo slancio verso il continente americano, è stato segnato dal peccato, dall'ingiustizia e dalla violenza». Rivolse dunque una richiesta di perdono «soprattutto ai primi abitanti della nuova terra, agli "indios" – e poi anche a coloro che come schiavi furono colà deportati dall'Africa per i lavori pesanti». Come nei discorsi precedenti, ricordò il ruolo positivo dei missionari e degli altri cristiani che ne difesero i diritti¹⁴⁶.

Giovanni Paolo II si riferì più esplicitamente alla 'dottrina della scoperta' durante il primo dei due viaggi apostolici in Australia. Nel *Discorso agli aborigeni e agli isolani dello Stretto di Torres nel «Blatherskite Park»* del 29 novembre 1986, dichiarò che la loro cultura «non era preparata all'improvviso incontro con un altro popolo con usanze e tradizioni differenti, giunto nel vostro paese quasi 200 anni fa», il quale aveva «cognizioni, denaro e potere; portava inoltre con sé alcuni modelli di comportamento dai quali gli aborigeni erano incapaci di difendersi. Gli effetti di alcune di queste forze sono ancora in atto tra di voi oggi. Molti di voi sono stati espropriati delle loro terre tradizionali e allontanati dalle loro usanze tribali, anche se alcuni di voi conservano ancora la loro cultura tradizionale». Vi furono però delle persone che cercarono di aiutarli, anche se «non ebbero sempre successo»; a volte, inoltre, non li «compresero interamente». I missionari cristiani furono tra «coloro che hanno amato e avuto cura dei popoli indigeni». Ricordò che «uomini come l'arcivescovo Polding di Sydney si opposero alla finzione giuridica adottata dai colonizzatori europei per cui questa terra sarebbe stata "terra nullius" terra di nessuno. Perorò energicamente la causa del diritto degli aborigeni di conservare le loro terre tradizionali» e riaffermò che la Chiesa li «sostiene ancora oggi. [...] È indiscutibile che ciò che è stato fatto non può essere disfatto. Ma quello che può essere fatto adesso per rimediare a ciò che è stato fatto in passato non deve essere rimandato a domani. I cristiani di buona volontà sono rattristati nel constatare – e molti lo hanno constatato solo poco tempo fa – per quanto tempo gli aborigeni sono stati deportati dalla loro patria per essere trasferiti in piccole aree o riserve

messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html.

146 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1992/documents/hf_jp-ii_aud_19921021.html.

dove le famiglie erano frantumate, le tribù erano spaccate, i bambini diventavano orfani e la gente era costretta a vivere da esule in un paese straniero»¹⁴⁷.

I popoli indigeni oceanici furono oggetto di speciale attenzione anche nell'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Oceania* del 22 novembre 2001, in cui Giovanni Paolo II affermò che essi erano danneggiati da inique politiche economiche; era «compito della Chiesa aiutare le culture indigene a preservare la propria identità e a mantenere le proprie tradizioni»; il Sinodo incoraggiava fortemente «la Santa Sede a continuare la difesa della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni» e manifestava il proprio «sostegno alle aspirazioni dei popoli indigeni per una giusta soluzione alla complessa questione dell'alienazione delle loro terre», come pure all'istituzione delle commissioni di verità, laddove queste potevano «aiutare a risolvere ingiustizie storiche e a promuovere la riconciliazione all'interno della società più vasta o della Nazione». Giovanni Paolo II ribadì che tutte le volte che «la verità è stata negata da governi o da loro organismi o persino da comunità cristiane, il male fatto ai popoli indigeni deve essere onestamente riconosciuto». Questo non poteva cambiare il passato, ma poteva contribuire «a rettificare gli effetti dannosi sia per la comunità indigena sia per la società in senso più ampio. La Chiesa esprime profondo rincrescimento e chiede perdono là dove i suoi figli sono stati o sono tuttora complici di questi errori. Consapevoli delle ingiustizie vergognose fatte a danno dei popoli indigeni dell'Oceania, i Padri sinodali hanno chiesto scusa senza riserve per la parte in esse svolta da membri della Chiesa, specialmente quando bambini furono separati a forza dalle loro famiglie» (n. 28)¹⁴⁸.

La questione della 'dottrina della scoperta' continuò a essere dibattuta durante il pontificato di Benedetto XVI, a cui nel 2009 delegati indigeni al Parlamento mondiale delle religioni chiesero di ripudiarla¹⁴⁹. A margine, ricordiamo le critiche alle affermazioni che il pontefice rese nel corso del viaggio apostolico in Brasile del 9-14 maggio 2007, durante il quale gli fu anche rimproverato di non avere incontrato rappresentanti di tali comunità¹⁵⁰. Il 13 maggio, nel *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'epi-*

147 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/november/documents/hf_jp-ii_spe_19861129_aborigeni-alice-springs-australia.html.

148 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20011122_ecclesia-in-oceania.html.

149 Cfr. <https://doctrineofdiscovery.org/indigenous-delegates-ask-pope-to-repudiate-doctrine-of-discovery/>.

150 Cfr. inter alia <https://www.survival.it/notizie/2771>.

scopato latinoamericano e dei Caraibi (che, preme ricordare, produsse il Documento detto di Aparecida, dalla località in cui si svolsero i lavori presieduti da Jorge Mario Bergoglio¹⁵¹) il pontefice affermò che l'accettazione della fede cristiana per i paesi di quest'area geografica «ha significato conoscere ed accogliere Cristo, il Dio sconosciuto che i loro antenati, senza saperlo, cercavano nelle loro ricche tradizioni religiose. Cristo era il Salvatore a cui anelavano silenziosamente», e aggiunse che «l'annuncio di Gesù e del suo Vangelo non comportò, in nessun momento, un'alienazione delle culture precolombiane, né fu un'imposizione di una cultura straniera»¹⁵². Questo passaggio, aspramente criticato da autorità governative e membri delle comunità indigene, non intendeva però negare la violenza e l'emarginazione subite, bensì rispondere – come asserì Benedetto XVI nel prosieguo del discorso – all'«utopia di tornare a dare vita alle religioni precolombiane, separandole da Cristo e dalla Chiesa universale»¹⁵³.

L'episodio non è ricordato da padre Lombardi nel suo volume in cui – partendo dalla premessa che la missione della Chiesa è comunicare il Vangelo, la 'buona notizia' – ripercorre le esperienze di comunicazione di Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco. Riporta però la diffusa opinione che papa Ratzin-

151 L'importanza di questo documento è stata sottolineata dal padre gesuita argentino Diego Fares, che l'ha collocata tra le 'fonti' del pontificato di Francesco. Richiamando un passaggio molto citato dell'*Evangelii gaudium* – in cui si afferma che la realtà deve essere più importante dell'idea, e che «[l]a realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà» (n. 231) – lo studioso ha affermato che, nel caso di Aparecida, la realtà è stata effettivamente superiore all'idea, poiché i frutti di una piccola, per quanto significativa, conferenza subcontinentale si sono sparsi oltre i suoi confini e si sono estesi alla Chiesa universale. Il Documento di Aparecida ha attinto all'*Evangelii nuntiandi*, di una trentina d'anni prima, ed è alla pastorale di quest'ultima che la prima esortazione apostolica di Francesco va posta in relazione, come si evince già dal nome (*Evangelii gaudium*). Vi è una continuità fra questi tre testi nell'idea che i popoli siano soggetti attivi e operatori dell'evangelizzazione della propria cultura. Un altro seme del Documento di Aparecida è la preoccupazione ecologica, maturato nella *Laudato si'*. Cfr. D. Fares, *A 10 anni da Aparecida. Alle fonti del pontificato di Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 4006, 2017, pp. 338-352.

152 Testo in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html.

153 Sul punto, cfr. L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono. La "purificazione della memoria" da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI. Conferenza ai Mercoledì della Cattolica*, 6 giugno 2007, <https://www.luigiaccattoli.it/blog/conferenze-e-dibattiti-2/quando-il-papa-chiede-perdono/>.

ger non fosse un buon comunicatore, osservando che essa dipendeva più dal confronto con chi lo aveva preceduto e dall'atteggiamento «unilateralmente parziale e negativo» di molti organi di informazione che da limiti nella capacità di esprimersi del pontefice, pur riconoscendo che questi, rispetto al suo predecessore e al suo successore, «ha avuto un minor carisma di comunicazione con le “masse” e con i “gesti”; è stato meno capace di coinvolgere le folle in un dialogo con lui, di interagire con loro con domande dirette o gesti sorprendenti»¹⁵⁴. È alla luce dell'opportunità di correggere l'interpretazione data al discorso sopra citato che si può leggere la successiva dichiarazione di Benedetto XVI¹⁵⁵. Al ritorno dal viaggio in Brasile, nel *Discorso in occasione dell'udienza generale* del 23 maggio 2007, menzionò espressamente «le ombre che accompagnarono l'opera di evangelizzazione del continente latinoamericano: non è possibile infatti dimenticare le sofferenze e le ingiustizie inflitte dai colonizzatori alle popolazioni indigene, spesso calpestate nei loro diritti umani fondamentali»¹⁵⁶.

Una menzione particolare va riservata alla nona sessione del Forum permanente per le questioni indigene¹⁵⁷, svoltasi nel 2010, in cui Tonya Gonnella Frichner, nominata Relatrice speciale l'anno precedente, presentò uno *Studio preliminare dell'impatto sui popoli indigeni del costruito giuridico internazionale noto come 'dottrina della scoperta'*. Questa – si rilevava nel documento – è stata istituzionalizzata nel diritto e nella prassi, a livello nazionale e internazionale, costituendo la radice della violazione dei diritti sia individuali che collettivi dei popoli indigeni, prodotta dalle pretese statali e dall'appropriazione in larghissima scala delle loro terre e risorse. Nel contesto di una «struttura olistica» denominata «quadro di dominazione», le popolazioni native sono state soggette per secoli a un drenaggio pressoché illimitato delle loro risorse, spos-

154 F. Lombardi, *Papi, Vaticano, comunicazione. Esperienze e riflessioni*, Ancora, Milano, 2021, p. 35. Cfr. più in generale pp. 33-39.

155 Cfr. L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono. La "purificazione della memoria" da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI. Conferenza ai Mercoledì della Cattolica*, cit.

156 Testo in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070523.html.

157 Per approfondimenti sul Forum, cfr. L. García-Alix, *The Permanent Forum on Indigenous Issues*, IWGIA, Copenhagen, 2003; L. Malezer, *Permanent Forum on Indigenous Issues: 'Welcome to the Family of the UN'*, in J. Castellino, N. Walsh (a cura di), *International Law and Indigenous Peoples*, Brill, Leida, 2004, pp. 67-86. Con specifico riferimento alla 'dottrina della scoperta', cfr. B. Pineda, *Indigenous Pan-Americanism: Contesting Settler Colonialism and the Doctrine of Discovery at the UN Permanent Forum on Indigenous Issues*, in *American Quarterly*, 4, 2017, pp. 823-832.

sessate e impoverite, e lasciate a fronteggiarne le conseguenze ancora oggi¹⁵⁸. Se lo studio mette chiaramente in evidenza il fatto storico incontestabile che la ‘dottrina della scoperta’ «è alla radice di tali pretese e affermazioni di dominio da parte degli Stati» (par. 3), come viene dimostrato esaminando in particolare il caso statunitense (parr. 4 e 23-49), esso è meno lucido nel valutare «le bolle papali vaticane» (*sic* – parr. 29, 42, 44, 49 e 50).

Citando la sentenza *State v. Foreman* della Corte Suprema del Tennessee, la Relatrice speciale ha osservato che il termine temporale da questa richiamato («quasi quattro secoli») permetteva di far risalire il titolo fondato sulla scoperta «alla metà del XV secolo, l’epoca dei numerosi documenti emanati dal Vaticano (*sic*) da parte della Santa Sede, in particolare le bolle papali *Dum diversas* e *Romanus pontifex*. Quei decreti erano *parte*» (il corsivo è mio) «della documentazione della genesi delle pretese concorrenti delle monarchie cristiane e Stati in Europa a un diritto di conquista, sovranità e dominazione sui popoli non cristiani, insieme alle loro terre e risorse, durante la cosiddetta età delle scoperte» (par. 7). Nel prosieguo, però, si è concentrata pressoché esclusivamente sulla *Romanus pontifex*.

Questa – si legge nello studio – «inizia dicendo che il documento è stato emanato “a perpetuo ricordo”. Doveva essere ricordata, in altre parole, in eterno» (par. 10). Nella nota 13 è riaffermato che «[i]l concetto di “perpetuo ricordo” coincide con il fatto che Niccolò V fece la sua concessione “per sempre”». Al par. 17, è ribadito che il diritto di conquista garantito dal pontefice era per sempre. Non può tuttavia ignorarsi che la formula al primo rigo della *Romanus pontifex* era una caratteristica di tutte le bolle, secondo una consolidata tradizione¹⁵⁹.

158 T. Gonnella Frichner, cit., p. 1.

159 «Caratteristico delle bolle è l’aspetto del primo rigo; questo comincia con il nome del papa in maiuscola gotica scurita, poi segue, in elongata, il titolo pontificio (*episcopus, servus servorum dei*). La formula di perpetuità *Ad perpetuam rei memoriam* occupa il resto del primo rigo: la A è di nuovo in maiuscola gotica e il seguito delle lettere in elongata; dal XVI sec. anche le restanti lettere iniziali vengono spesso scritte in maiuscola gotica. La formula di perpetuità può anche (ma più raramente) recitare *Ad futuram rei memoriam*; nel XIII sec. ricorrono all’inizio anche altre formulazioni (*Ad eternam rei memoriam; ad memoriam rei geste in perpetuum, ad certitudinem presentium et memoriam futurorum; ad memoriam et observantiam perpetuam*) finché rimarranno in uso esclusivamente queste due ultime formule» (T. Frenz, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell’età moderna*, a cura di S. Pagano, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano, 1989, p. 27).

La Relatrice speciale ha poi argomentato che la bolla, «emanata nel 1455, serve come punto di partenza per comprendere la Dottrina della Scoperta» (par. 9). Tuttavia, come sostenuto da Jean-François Roussel (uno studioso che partecipa alle reti internazionali di teologia della liberazione e decoloniale e, quindi, portatore di una visione per nulla apologetica del colonialismo), la *Romanus pontifex* «estende la portata di dottrine enunciate in sostanza quattro secoli prima nel *Dictatus papae*»¹⁶⁰, senza contare l'eredità «di una teologia biblica della conquista»¹⁶¹. Nel complesso, le tre bolle «non apportano alcuna novità dottrinale»¹⁶². Quanto all'affermazione della Relatrice speciale che «[i]l testo della *Romanus pontifex* è illustrativo della dottrina o del diritto di scoperta» (par. 9), è il caso di notare che 'dottrina' non è sinonimo di 'diritto', e che le concessioni nel tempo fatte dai pontefici, che pure si fondavano su consolidati presupposti canonistici e teologici, erano una risposta politica esito di contingenze storiche piuttosto che di un'organica e coerente elaborazione teorica compiuta in seno alla Chiesa cattolica. Alla domanda se questa e le altre bolle abbiano enunciato una 'dottrina', nel senso di «verità», o «tesi teologica», o ancora «elaborazione teorica di giuristi a partire da una nozione», Roussel ha risposto che «la loro dimensione concettuale è sommersa da considerazioni geografiche, politiche, militari e commerciali»¹⁶³. Alla luce di queste osservazioni, appare molto appropriato l'uso dell'espressione «costrutto giuridico internazionale noto come Dottrina della Scoperta» nel titolo dello studio, sebbene poi la Relatrice speciale abbia rinunciato a usarla nel testo, e quindi anche a spiegarne l'opportunità. Anzi, al par. 6 ha affermato che 'la dottrina della scoperta' «è chiamata più accuratamente Dottrina della Scoperta Cristiana» (par. 6).

Continuando l'esame della *Romanus pontifex* condotto dallo studio, si è sostenuto che la bolla «ha costituito e proiettato nel mondo un quadro di dominio, conversione e violenza», il quale è rivelato dall'uso di termini come «sconfiggere» (par. 11) ed espressioni come «soldato di Cristo» riferite a Enrico il Navigatore (par. 12). Tale ricostruzione non contraddice la concezione generale della Chiesa cattolica in materia di rapporti tra Cristianità e mondo non cristiano dell'epoca, ma la isola ed estrania da processi storici secolari e da una visione culturale profondamente segnata dall'ideologia della guerra santa e dall'esperienza delle crociate e della *Reconquista*, che non possono in alcun modo valere come giustificativi dell'oppressione subita dai popoli indigeni, ma

160 J.-F. Roussel, *Doctrine de la découverte...*, cit., p. 11.

161 *Ibi*, p. 21.

162 *Ibi*, p. 11.

163 *Ibi*, pp. 10-11.

nemmeno essere ignorati così radicalmente, come purtroppo fa lo studio¹⁶⁴.

Né si è tenuto conto dell'anacronismo prodotto dalla proiezione di un costrutto ideologico ottocentesco su documenti che i papi hanno emanato in un'età in cui sicuramente prevalevano le stesse idee sul binomio civilizzazione-cristianizzazione¹⁶⁵, ma che altrettanto certamente non potevano contemplare gli indigeni del continente americano, di cui ancora non si sospettava nemmeno l'esistenza. Quando se ne prese coscienza, come vedremo nel capitolo successivo, si generò un dibattito che, pur senza rovesciare nel breve periodo i postulati tradizionali, comunque li mise aspramente in discussione. Nondimeno, lo studio ha sostenuto che la *Romanus pontifex*, «insieme ad altri simili documenti vaticani (*sic*) e carte reali» (non meglio dettagliate, a esclusione di un riferimento alle lettere patenti a Giovanni Caboto), «fornisce prova della Dottrina della Scoperta [come] usata dagli Stati cristiani dell'Europa e i loro successori nelle Americhe e ovunque per promuovere su scala globale un quadro di dominio e il furto di terre e risorse dei popoli indigeni, sotto il travestimento di attività considerate "giuste" e "legali"» (par. 18). E ancora: «Cinque secoli dopo l'emanazione della *Romanus pontifex*, la Corte Suprema degli Stati Uniti emise la sua decisione in *Tee-Hit-Ton Indians v. The United States*» (par. 41).

164 Questo approccio semplicistico caratterizza purtroppo molte trattazioni contemporanee del rapporto tra le bolle pontificie e la 'dottrina della scoperta', sia a livello istituzionale che scientifico. Un esempio del primo è offerto dalla Chiesa anglicana del Canada che, in un opuscolo intitolato *A first look. The doctrine of discovery*, ha annunciato di avere votato, nel 39° Sinodo generale del 2010, per «ripudiare – ovvero negare la validità» di una dottrina definita come «insieme di credenze e norme giuridiche», originate da un insieme di «editti» papali del XV secolo, che «dichiaravano che le terre non abitate dai cristiani erano vuote (*empty*), non possedute e suscettibili di essere 'scoperte' e reclamate» (testo in inglese in <https://www.anglican.ca/wp-content/uploads/Doctrine-of-Discovery.pdf>). Anche sul secondo fronte emergono scarso approfondimento, approssimazioni e imprecisioni dal punto di vista storico e dottrinale (prescindendo quindi dalle effettive implicazioni politico-ideologiche che la 'dottrina della scoperta' ha avuto). Per esempio, Jennifer Reid scrive di una bolla *Inter Cetera* divisa in due parti e si riferisce ai documenti papali fondanti la 'dottrina della scoperta' in termini di «postulati teologici» (*The Doctrine of Discovery and Canadian Law*, in *The Canadian Journal of Native Studies*, 2, 2010, p. 336).

165 «Nella cultura europea dell'epoca era ampiamente radicata la convinzione che l'opera di incivilimento di quei "selvaggi" o "nuovi barbari", che abitavano l'oscuro mondo degli antipodi, fosse strettamente connessa con la loro cristianizzazione». Cfr. F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, cit., p. 10.

Nella medesima sede, il 27 aprile 2010, l'Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite ha risposto alle preoccupazioni emerse nel corso della nona sessione del Forum permanente per le questioni indigene. Innanzitutto, ha affrontato il tema del valore giuridico dell'*Inter cetera*, affermando che essa, come fonte di diritto internazionale, «fu abrogata in primo luogo dal Trattato di Tordesillas del 1494 e che le circostanze sono cambiate così tanto che attribuire un qualsiasi valore giuridico a tale documento sembra completamente fuori luogo». Come fonte di diritto canonico, la bolla – nella parte in cui comminava la scomunica *latae sententiae* a chi non ne rispettava le disposizioni – era stata abrogata tanto dai fatti, quanto da encicliche e documenti papali successivi come la *Sublimis Deus* di Paolo III e l'*Immensa Pastorum* di Benedetto XIV (che saranno esaminate nel capitolo successivo) e, da ultimo, «dal can. 6 del Codice di diritto canonico del 1983 abrogativo in generale di tutte le leggi penali e disciplinari precedenti», in applicazione del principio *lex posterior derogat priori*. Pertanto, la bolla *Inter cetera* andava considerata un residuo storico senza più alcun valore giuridico, morale o dottrinale. Passando a considerare ulteriori commenti, l'Osservatore permanente affermò che la dottrina del potere temporale del pontefice come pure quella della conversione forzata dei non cristiani, insieme al corollario che tale scopo giustificava la guerra di conquista, dovevano considerarsi definitivamente superati dal Concilio Vaticano II. Quanto, infine, alla richiesta di ripudiare la 'dottrina della scoperta', notò che la circostanza che essa era usata come precedente giudiziario nei sistemi giuridici la rendeva «una caratteristica delle leggi di quegli stati e indipendente dal fatto che per la Chiesa il documento non avesse più un qualsivoglia valore da secoli». La sua confutazione, dunque, era «ora sotto la competenza di autorità nazionali, legislatori, avvocati e storici del diritto»¹⁶⁶.

La questione della 'dottrina della scoperta' si è legata a quella delle scuole residenziali canadesi. Si tratta di 139 istituti, di cui il primo fu inaugurato nel 1831 e l'ultimo operò fino al 1996, distribuiti soprattutto negli Stati anglofoni e nei territori occidentali, voluti e sovvenzionati dalle autorità governative ma gestiti da enti di Chiese cristiane. Più di metà furono affidati a quelli cattolici, tra cui molti agli oblati di Maria Immacolata. Circa 150.000 bambini e bambine

166 *Statement, Economic and Social Council, 9th session of the Permanent Forum on Indigenous Issues, On Agenda Item 7: Discussion on the reports "Impact on Indigenous Peoples of the International Legal construct known as the Doctrine of Discovery, which has served as the Foundation of the Violation of their Human Rights" and "Indigenous Peoples and boarding Schools: A Comparative Study"*, <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2020/01/Holy-See.pdf>.

delle *First Nations* vi furono inviati¹⁶⁷, dopo essere stati forzatamente separati dalle loro famiglie allo scopo di essere assimilati nella cultura canadese. Un elemento centrale di tale processo – descritto come genocidio culturale – era la conversione al cristianesimo, considerata condizione imprescindibile per la civilizzazione¹⁶⁸. Già dai primi anni del Novecento erano note le insufficienti condizioni sanitarie e la denutrizione dei bambini, sottoposti a rigidi metodi educativi, e l’alta mortalità¹⁶⁹. Nel 2022 la conta del numero dei morti in tali istituti è arrivata a 4120, ma si ritiene che in realtà sia più elevato¹⁷⁰. Per risparmiare, su indicazione del Dipartimento governativo per gli affari indiani, i corpi dei minori deceduti non erano restituiti alle famiglie, ma venivano sepolti nei cimiteri della missione o in quelli vicini alla scuola, a ospedali o ad asili di poveri, molti dei quali nel tempo sono stati abbandonati. La ricerca delle sepolture però continua, e questo è uno degli aspetti più strazianti della storia delle scuole residenziali, che comprensibilmente continua a suscitare profonda emozione. I sopravvissuti sono diventati testimoni degli abusi morali, fisici e anche sessuali¹⁷¹.

167 F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4129, 2022, pp. 14-15. Le *First Nations* sono predominanti nel sud del paese e costituiscono il gruppo più numeroso di popolazioni indigene (A. Spadaro, *Memoria, guarigione, riconciliazione. Il viaggio apostolico di papa Francesco in Canada*, in *La Civiltà Cattolica*, 4133, 2022, p. 390). Oggi includono 634 gruppi, che parlano una cinquantina di lingue diverse, per un totale di 977.230 persone secondo il censimento canadese del 2016 (F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, cit., p. 11). Su quello del 2021, cfr. L. De Gregorio, *Laico o religioso? Riflessioni sul censimento canadese del 2021*, in *Archivio giuridico online*, 2, 2024, pp. 1-29. Per un confronto delle *First Nations* canadesi con le popolazioni indigene negli Stati Uniti e i Sami, cfr. R. Toniatti, J. Woelk (eds.), *Conference Proceedings. Indigenous Peoples’ Sovereignty and the Limits of Judicial and Legal Pluralism: American Tribes, Canadian First Nations and Scandinavian Sami Compared. International Conference. Trento, 24 and 25 October 2013*, Università degli Studi di Trento, Trento, 2014.

168 S. Neuman, *The pope’s apology in Canada was historic, but for some Indigenous people, not enough*, 25 luglio 2022, <https://www.npr.org/2022/07/25/1113498723/pope-francis-apology-canada-residential-schools-indigenous-children>.

169 F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, cit., p. 15.

170 S. Neuman, cit.

171 F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, cit., pp. 16 -19. Per una trattazione della questione degli abusi sessuali dal punto di vista canonistico, cfr. inter alia P. Lo Iacono, *Gli abusi sessuali sui minori. La responsabilità penale della gerarchia tra uguaglianza essenziale e disuguaglianza*

Le prime dichiarazioni di riconoscimento del male compiuto da parte cattolica risalgono agli inizi degli anni '90 del secolo scorso, tra cui è significativa l'*Apology to the First Nations of Canada by the Oblate Conference of Canada* del 24 luglio 1991: «[n]oi domandiamo perdono per l'esistenza stessa delle scuole, riconoscendo che l'abuso maggiore non è stato ciò che è avvenuto nelle scuole, ma che le scuole stesse siano esistite [...], che vi è stata una politica di violazione del legame primario con la famiglia, che i bambini sono stati sottratti alle loro comunità naturali e che, implicitamente o esplicitamente, queste scuole hanno operato in forza della premessa che le lingue, le tradizioni e le pratiche religiose europee erano superiori a quelle dei nativi. Le scuole residenziali volevano assimilare i popoli indigeni, e noi abbiamo svolto un ruolo importante in questo disegno. Per questo domandiamo sinceramente perdono»¹⁷².

Nel 2006 si arrivò al più ampio accordo per azione collettiva della storia del Canada (*Indian Residential Schools Settlement Agreement*), in applicazione del quale fu istituita la *Truth and Reconciliation Commission of Canada* per facilitare la riconciliazione tra gli ex studenti, le loro famiglie e comunità, e tutti i canadesi¹⁷³. A essa si deve il rapporto finale, pubblicato in sei volumi che trattano della ricostruzione di questa dolorosissima storia (vol. 1, diviso in due parti), dell'esperienza degli *Inuit*¹⁷⁴ e nel nord (vol. 2) e di quella dei *Métis*¹⁷⁵ (vol. 3),

funzionale, in F. Oliosi (a cura di), *Diritto, religione, coscienza: il valore dell'equilibrio. Liber Amicorum per Erminia Camassa*, Mucchi Editore, Modena, 2023, pp. 311-331; P. Lo Iacono, *Repressione della pedofilia, centralità del Vescovo diocesano e legittimità della rimozione dall'ufficio (Da Benedetto XVI a Francesco)*, in M. d'Arienzo (a cura di), *Il diritto come "scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2017, pp. 1455-1493.

172 Cit. in F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, cit., p. 20. Il corsivo è nel testo originale.

173 Cfr. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1450124405592/1529106060525#chp1>. Sulle difficoltà del processo di riconciliazione, si vedano le considerazioni, brevi ma pregnanti, di J.-F. Roussel, *Chiese e teologia in Canada dopo i colleghi autoctoni. Le difficili strade della verità, della riparazione e della decolonizzazione*, in *Concilium*, 3, 2017, pp. 141-149.

174 In passato chiamati 'eschimesi', abitano le terre artiche e nel 2016 contavano 65.025 persone. Cfr. F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, cit., p. 11.

175 I «meticci» sono «nati dall'incontro fra indigeni ed europei, censiti nel 2016 in 587.545 persone: il Canada è l'unico paese in cui un tale gruppo è riconosciuto con una propria specifica identità» (*ibidem*). Vivono nelle regioni più occidentali del paese (A. Spadaro, *Memoria, guarigione, riconciliazione. Il viaggio apostolico di papa Francesco in Canada*, cit., p. 390).

dei bambini scomparsi e delle sepolture non segnate (vol. 4), del lascito (vol. 5) e della riconciliazione (vol. 6)¹⁷⁶. Sono gli stessi temi toccati nell'incontro tra Benedetto XVI, Phil Fontaine (Capo dell'Assemblea delle *First Nations* del Canada) e James Weisgerber (Presidente della Conferenza episcopale canadese), al termine dell'udienza generale del 29 aprile 2009, in cui si sono condivise preoccupazioni e storie sulla lacerante esperienza delle scuole residenziali. Il pontefice ha «espresso il proprio dolore per la sofferenza causata dalla condotta deplorevole di alcuni membri della Chiesa» e ha «enfaticamente sottolineato che atti di abuso non possono essere tollerati in società»¹⁷⁷. In una conferenza stampa, Fontaine ha poi dichiarato di avere apprezzato le parole del Papa, che gli hanno dato il «conforto [...] e l'incoraggiamento nel tentare di ricostruire le relazioni tra la Chiesa cattolica e la nostra comunità»¹⁷⁸.

Questo è stato l'obiettivo perseguito dalla Chiesa cattolica in Canada. Come parte del suo compito, la *Truth and Reconciliation Commission of Canada* ha identificato e richiesto la realizzazione di 94 azioni. La n. 48 concerne i soggetti ecclesiastici parte dell'*Indian Residential Schools Settlement Agreement*, impegnandoli ad adottare e applicare i principi e le norme della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni come quadro di riferimento per la riconciliazione, mentre la n. 49 riguarda tutte le confessioni religiose, domandando a quelle che ancora non lo hanno fatto di ripudiare i concetti usati per giustificare la sovranità europea sulle popolazioni e sulle terre indigene, come la 'dottrina della scoperta'¹⁷⁹. In tale direzione si è mossa la Conferenza episcopale canadese con due documenti del 19 marzo 2016, redatti e firmati insieme alla Conferenza dei religiosi canadesi, al Consiglio aborigeno cattolico canadese e all'Organizzazione cattolica canadese per lo sviluppo e la pace¹⁸⁰.

Nel documento intitolato *A Catholic Response to Call to Action 48 of the Truth and Reconciliation Commission (On Adopting and Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples)* si è espresso il

176 *Truth and Reconciliation Commission of Canada, Canada's Residential Schools*, 6 voll., McGill-Queen's University Press, Montreal, 2015.

177 Sala stampa della Santa Sede, *Comunicato*, 29 aprile 2009, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2009/04/29/0287/00674.html>.

178 Cit. in G. Cardinale, *Il Papa ai nativi del Canada: «Dolore per le vostre sofferenze»*, 30 aprile 2009, https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/il-papa-ai-nativi-del-canada-provo-dolore-per-il-male-fatto-ai-figli-del-v_200904300730142030000.

179 Cfr. <https://courseware.acadiau.ca/trctalk/category/calls/>.

180 Cfr. <https://www.cccb.ca/letter/catholic-responses-truth-reconciliation-commission-call-action-48-questions-regarding-doctrine-discovery>.

pieno sostegno a tale Dichiarazione¹⁸¹, ricordando anche gli interventi a favore di questa dell'Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite. Si sono citate anche dichiarazioni tanto di Giovanni Paolo II quanto della Conferenza episcopale canadese a sostegno dei diritti all'autodeterminazione, all'autogoverno e alle proprie distinte istituzioni (artt. 3-5 della Dichiarazione), tradizioni e consuetudini culturali e spirituali (artt. 11-12 e 15), istituzioni educative (art. 14), territori tradizionali (art. 26), a un equo processo per reclamare tali terre per via giudiziale (art. 27), al mantenimento della propria lingua (art. 13), al miglioramento delle condizioni economiche e sociali (art. 21) e alla guida del proprio sviluppo (artt. 23 e 32). Una sezione consistente è dedicata al rispetto delle pratiche spirituali indigene, in cui si è ribadita la censura delle conversioni forzate, già espressa dalla bolla *Sublimis Deus* di Paolo III del 2 giugno 1537 e compiutamente articolata in sede di Concilio Vaticano II dalla Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis Humanae* del 7 dicembre 1965, anche se non sempre rispettata¹⁸². Questo è un punto centrale del documento, dove si sono ammesse la contraddizione tra i principi cristiani e il trattamento riservato ai popoli indigeni nelle scuole residenziali, e l'incapacità di diversi membri della Chiesa di realizzarne l'insegnamento, riconoscendo la sofferenza che questo ha causato.

Il secondo documento, dal titolo *The "Doctrine of Discovery" and Terra Nullius: A Catholic Response*, ha affermato di considerare e ripudiare «concetti e principi illegittimi usati dagli europei per giustificare la confisca della terra che in passato era dei popoli indigeni, e spesso identificati dai termini 'dottrina della scoperta' e *terra nullius*», i presupposti dei quali «hanno anche sostenuto la pratica profondamente deplorabile della separazione dei bambini indigeni dalle loro famiglie e culture per collocarli nelle scuole residenziali». Esso è stato inteso come «una dichiarazione pubblica di risposta agli errori e falsità perpetrati, spesso da cristiani». Fra le altre asserzioni, vi è quella secondo cui «non vi è alcuna base nelle Scritture della Chiesa, tradizione o teologia per la confisca europea di terre già abitate dai popoli indigeni». Si è affermata la consapevolezza «che i cattolici erano complici»: sebbene «molti preti, fratelli, sorelle e laici che lavorarono nelle scuole residenziali servirono con generosità, fedeltà e attenzione, le politiche fortemente conniventi dietro le scuole e le azioni abusi-

181 Testo in <https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2017/11/catholic-response-call-to-action-48-2.pdf>.

182 Sulla questione più generale del proselitismo presso i popoli indigeni, cfr. M. Ramstedt, *Religious Proselytization of Indigenous Peoples*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2022, pp. 389-411.

ve di parte del personale hanno lasciato un'eredità di sofferenza». Si è ribadito che «molti tra i fedeli cattolici ignorarono o non presero posizione contro l'ingiustizia, permettendo quindi la violazione della dignità e dei diritti degli indigeni». Si sono poi espresse «la speranza e la preghiera» che, «nel rigetto di quelle idee erronee» alla base di «quelle che sono comunemente chiamate 'dottrina della scoperta' e *terra nullius*», si possano meglio riconoscere e, quindi, affrontare insieme le sfide poste dal cammino di verità e riconciliazione. Questo è stato definito da alcuni impegni, tra cui la collaborazione con le istituzioni educative cattoliche e ai programmi di formazione per assicurare un adeguato trattamento della storia di oppressione e marginalizzazione dei popoli indigeni; quella con i centri pastorali e di formazione del clero per promuovere una cultura dell'incontro e lo studio della storia delle missioni canadesi, prestando attenzione alle versioni indigene di questa e invitando anche insegnanti nativi; il sostegno alla riflessione teologica indigena e alla diffusione di una maggiore conoscenza nella comunità cattolica della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni¹⁸³.

Tra le azioni richieste dalla *Truth and Reconciliation Commission of Canada* vi era anche la n. 58, indirizzata al pontefice affinché chiedesse scusa ai sopravvissuti, alle loro famiglie e comunità per il ruolo della Chiesa cattolica negli abusi spirituali, culturali, emotivi, fisici e sessuali dei bambini delle *First Nations, Inuit* e *Métis* nelle scuole residenziali gestite da cattolici, analoga a quella offerta alle vittime delle violenze in Irlanda nel 2010 da Benedetto XVI. Nel 2016, una delegazione della Conferenza delle Sei Nazioni in visita a Roma reiterò a Francesco la richiesta di rispondere all'appello della *Truth and Reconciliation Commission of Canada*¹⁸⁴.

A margine, è utile ricordare la posizione di Thomas McMahon, consulente legale della *Truth and Reconciliation Commission of Canada* dal 2009 al 2015, il quale ha criticato le richieste presentate alla Chiesa cattolica e ad altri soggetti di ripudiare la 'dottrina della scoperta', ritenendo che il disconoscimento ufficiale di qualunque delle bolle papali di donazione – non rispettate già ai tempi della loro emanazione, quando Spagna e Portogallo preferirono negoziare direttamente un trattato – non avrebbe alcun significato giuridico né effetti pratici: nulla cambierebbe «sulla sovranità, possesso e amministrazione della terra nell'emisfero occidentale oggi», né modificherebbe la nozione di pro-

183 *The "Doctrine of Discovery" and Terra Nullius: A Catholic Response*, p. 1, <http://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2017/11/catholic-response-to-doctrine-of-discovery-and-tn.pdf>.

184 J.-F. Roussel, *Doctrine de la découverte...*, cit., p. 5.

prietà privata o restituirebbe al controllo indigeno i territori e il pieno diritto di governarsi¹⁸⁵.

Evidentemente, come affermato da Benedetto XVI, «[i]l perdono non sostituisce la giustizia»¹⁸⁶. Tuttavia, si trattava di dichiarazioni molto attese e desiderate da diverse popolazioni indigene, aventi un valore immateriale insostituibile. In tale prospettiva, il 24 settembre 2021, la Conferenza episcopale canadese ha pubblicato una lettera in cui, oltre alla riaffermazione dei sentimenti di presa di coscienza del dolore arrecato e di rimorso, ha dichiarato di tenere conto delle richieste di coinvolgere papa Francesco nel processo di riconciliazione. Per questa ragione si sono annunciati il viaggio a Roma di una delegazione delle popolazioni indigene e l'impegno a lavorare con la Santa Sede per organizzare una visita pastorale del pontefice in Canada come parte del percorso di guarigione¹⁸⁷.

Il primo ha avuto luogo nella primavera del 2022: nel discorso del 1° aprile, Francesco ha espresso «indignazione e vergogna» per la questione delle scuole residenziali¹⁸⁸. Il viaggio apostolico in Canada, chiamato da lui stesso «un pellegrinaggio penitenziale»¹⁸⁹, si è svolto alla fine del mese di luglio dello stesso anno. Nel *Discorso in occasione dell'incontro con le popolazioni indigene First Nations, Métis e Inuit* del 25 luglio, il pontefice ha chiesto «umilmente perdono per il male commesso da tanti cristiani contro le popolazioni indigene» e ha definito le scuole residenziali «un errore devastante, incompatibile con il Vangelo di Gesù Cristo»¹⁹⁰. Nell'*Omelia* del giorno 28, ha parlato del «percorso nuovo»

185 T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, cit., p. 121.

186 *Intervista concessa dal Santo Padre Benedetto XVI ai giornalisti durante il volo verso il Portogallo*, 11 maggio 2010, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview.html. Si trattava di un contesto diverso (quello degli abusi sessuali sui minori), ma ci sembra che l'affermazione si adatti bene anche a questa situazione.

187 *Statement of Apology by the Catholic Bishops of Canada to the Indigenous Peoples of This Land*, <https://www.cccb.ca/letter/statement-of-apology-by-the-catholic-bishops-of-canada-to-the-indigenous-peoples-of-this-land/>.

188 *Discorso del Santo Padre alle delegazioni dei popoli indigeni del Canada*, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/april/documents/20220401-popoli-indigeni-canada.html>.

189 *Discorso del Santo Padre in occasione dell'incontro con le popolazioni indigene First Nations, Métis e Inuit. Maskwacis*, 25 luglio 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/july/documents/20220725-popolazioniindigene-canada.html>.

190 *Ibidem*.

avviato dalla Chiesa in Canada, «dopo essere stata ferita e sconvolta dal male perpetrato da alcuni suoi figli» ai danni di «minori e persone vulnerabili», riferendosi in particolare agli abusi sessuali, «scandali che richiedono azioni forti e una lotta irreversibile» e che suscitano «dolore» e «vergogna», e alla questione degli indigeni: «pensando al cammino di guarigione e riconciliazione con i fratelli e le sorelle indigeni, mai più la comunità cristiana si lasci contaminare dall'idea che esista una superiorità di una cultura rispetto ad altre e che sia legittimo usare mezzi di coercizione nei riguardi degli altri»¹⁹¹. Il giorno successivo, dopo aver incontrato privatamente alcuni ex alunni¹⁹², ha pronunciato un discorso rinnovando la domanda di perdono: «[p]oco fa ho ascoltato diversi di voi, ex-alunni delle scuole residenziali: grazie per quanto avete avuto il coraggio di dire, condividendo grandi sofferenze, che non avrei immaginato. Ciò ha ride-stato in me l'indignazione e la vergogna che mi accompagnano da mesi. Anche oggi, anche qui, vorrei dirvi che sono molto addolorato e desidero chiedere perdono per il male commesso da non pochi cattolici nelle scuole che hanno contribuito alle politiche di assimilazione culturale e di affrancamento»¹⁹³.

L'apprezzamento per tali parole si è accompagnato al rinnovo della richiesta di ripudiare ufficialmente la 'dottrina della scoperta'¹⁹⁴, a cui si è infine data risposta il 30 marzo 2023 con la *Nota congiunta sulla "Dottrina della scoperta" dei Dicasteri per la Cultura e l'Educazione e per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, elaborata nel «contesto di ascolto dei popoli indigeni»¹⁹⁵. Sebbene nella storia i pontefici abbiano «condannato gli atti di violenza, oppressione, ingiustizia sociale e schiavitù, compresi quelli commessi contro le popolazioni indigene», si deve anche riconoscere la «debolezza umana», che ha portato i

191 *Omelia del Santo Padre. Cattedrale di Notre Dame a Québec*, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2022/documents/20220728-omelia-vespri-quebec.html>.

192 A. Spadaro, *Memoria, guarigione, riconciliazione. Il viaggio apostolico di papa Francesco in Canada*, cit., p. 403.

193 *Discorso del Santo Padre in occasione dell'incontro con i giovani e con gli anziani. Piazzale della scuola elementare a Iqaluit*, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/july/documents/20220729-giovani-anziani-iqaluit.html>.

194 A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., p. 65. Cfr. anche <https://humanrights.ca/story/doctrine-discovery>.

195 Testo in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/03/30/0238/00515.html#it>.

«discepoli di Cristo in ogni generazione» a fallire e commettere «atti malvagi contro le popolazioni indigene per i quali i Papi recenti hanno chiesto perdono in numerose occasioni». Si ricorda il «rinnovato dialogo con i popoli indigeni, soprattutto con quelli che professano la fede cattolica», che «ha aiutato la Chiesa a comprendere meglio i loro valori e le loro culture» e ad acquisire «una maggiore consapevolezza delle loro sofferenze, passate e presenti», che sono state causate dalla privazione delle loro terre, considerate «un dono sacro di Dio e dei loro antenati», e dalla distruzione della loro cultura, e che «costituiscono un forte richiamo ad abbandonare la mentalità colonizzatrice» e a proseguire il cammino per «favorire la riconciliazione e la guarigione». È in tale prospettiva che la Chiesa ha ritenuto opportuno affrontare la questione della 'dottrina della scoperta', la cui base secondo «[a]lcuni studiosi [...] si trova in diversi documenti papali, come le Bolle *Dum Diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1455) e *Inter Caetera* (1493)», e che «ha trovato particolare espressione nella giurisprudenza ottocentesca dei tribunali di diversi Paesi».

La *Nota* afferma che la 'dottrina della scoperta' «non fa parte dell'insegnamento della Chiesa cattolica»: come dimostrato dalla ricerca storica, «i documenti papali in questione, scritti in un periodo storico specifico e legati a questioni politiche, non sono mai stati considerati espressioni della fede cattolica». Si riconosce, al tempo stesso, che essi «non riflettevano adeguatamente la pari dignità e i diritti dei popoli indigeni» e che il loro contenuto è stato manipolato per scopi politici dalle potenze nella competizione coloniale, ed è stato usato «per giustificare atti immorali contro le popolazioni indigene, compiuti talvolta senza l'opposizione delle autorità ecclesiastiche».

Al riguardo, Antonio Ingoglia ha rilevato «quanto la posizione cattolica, se letta e interpretata alla luce di tale giurisprudenza, possa essere stata effettivamente distorta rispetto alla sua ispirazione originaria ed abbia perpetuato equivoci e polemiche». ¹⁹⁶ Diversamente, Cristiana Fiamingo, pur considerando importante il «disconoscimento della dottrina dal soglio pontificio che l'aveva legittimata» ¹⁹⁷, ha commentato il documento in termini di riduzionismo e negazione di responsabilità. Un'osservazione critica minore della studiosa, su cui sembra però utile spendere qualche parola, riguarda il fatto che l'espressione 'dottrina della scoperta' è virgolettata nella *Nota* ¹⁹⁸ (ma la stessa scelta è stata

196 A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., p. 66.

197 C. Fiamingo, cit., p. 12.

198 «Innanzitutto, appare evidente come, subordinando alle discussioni sviluppatesi

fatta anche in questo lavoro). Come già sottolineato, una denominazione più appropriata ci appare essere costruito giuridico internazionale noto come ‘dottrina della scoperta’¹⁹⁹. Steven Newcomb – già citato in precedenza e di cui qui è opportuno ricordare che è registrato presso la Nazione Cherokee di Oklahoma²⁰⁰ ed è co-fondatore e co-direttore dell’*Indigenous Law Institute* – ha sostenuto, a nostro avviso fondatamente, che quella della ‘scoperta’ può a stento essere definita una dottrina, trattandosi più propriamente di un principio o di un insieme di regole consuetudinarie che hanno guidato e giustificato la condotta dei paesi europei nel processo di appropriazione di terre non cristiane²⁰¹.

La tesi secondo cui la ‘dottrina della scoperta’ si fondò (in tutto o in parte) sulle bolle papali è respinta dal già citato Thomas McMahon. In un saggio del 2021 ha sostenuto che, per «imparare le reali ragioni delle invasioni del ‘Nuovo Mondo’», «invece di concentrarsi sempre sulle bolle papali», occorre guardare al suprematismo bianco che «fu di gran lunga più importante dell’autorità della Chiesa esistente a quel tempo. Nella domanda su quale fattore fosse importante nell’invasione delle terre indigene da parte dei bianchi – il colore della loro pelle o la loro religione – la risposta è il colore della pelle»²⁰². L’anno successivo ha elaborato più compiutamente questa posizione in un contributo significativamente intitolato *Origins of White Supremacy: The Only ‘Doctrine’ That Actually Matters [Le origini del suprematismo bianco: la sola ‘dottrina’ che in realtà conta]*²⁰³. La preponderanza dell’elemento ‘razziale’ nella definizione dei rapporti tra i colonizzatori e gli indigeni nelle colonie britanniche nordame-

attorno a tale dottrina, tra il 1500 e il 1800, la specifica che «alcuni studiosi» avrebbero ravvisato nelle Bolle della seconda metà del XV secolo la base della “dottrina della scoperta” (virgolettata), una tale conclusione sia subita e non condivisa con convinzione» (*ibi*, p. 13). E ancora: «sembra che virgolettando la “dottrina della scoperta” ed evidenziando le “manipolazioni” delle potenze coloniali, nonché sminuendo le responsabilità della Chiesa in atti esperiti su suo mandato, più che non “compiuti talvolta senza l’opposizione delle autorità ecclesiastiche”, traspaia la volontà di voler enucleare tale dottrina dagli insegnamenti della Chiesa cattolico-romana che, quale autorità morale riconosciuta, impartiva necessariamente attraverso i suoi comportamenti» (*ibi*, p. 14).

199 Cfr. T. Gonnella Frichner, cit., pp. 1-2.

200 Sulla registrazione (*tribal enrollment*), cfr. <https://www.doi.gov/tribes/enrollment>.

201 S. T. Newcomb, cit., p. 335.

202 T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, cit., p. 122.

203 T. L. McMahon, *Origins of White Supremacy: The Only ‘Doctrine’ That Actually Matters*, 30 giugno 2022, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4110207.

ricane è stata sottolineata anche da David Silverman²⁰⁴.

Da parte sua, Teobaldo Filesi ha sottolineato che il pontefice interveniva di regola dopo la presa di possesso da parte del Portogallo e della Castiglia dei territori ‘scoperti’, quindi con un atto «puramente formale anche se importante e indispensabile per la prassi internazionale del tempo. È insomma ingenuo ed irrealistico pensare che senza le Bolle pontificie il colonialismo non sarebbe sorto o avrebbe assunto configurazioni diverse»²⁰⁵.

Come argomentato nelle pagine precedenti, le bolle papali testimoniano di uno specifico clima culturale e politico che qui non si intende minimamente difendere, ma solo spiegare. Prescindendo dal successo ideologico postero, esse hanno concorso con altri testi – lettere patenti, carte reali, versi biblici e, non ultime, sentenze di tribunali secolari²⁰⁶ – a offrire un titolo legittimante a conquistatori convinti della loro superiorità (quasi sempre comportante una missione civilizzatrice), in virtù di un antichissimo portato culturale che può essere fatto risalire alla trasformazione del concetto di ‘barbaro’ da un’accezione etnico-culturale a una politico-religiosa, e che conserva ancora tutta la sua vitalità nel discorso politico e pubblico contemporaneo²⁰⁷.

La *Nota sulla “Dottrina della scoperta”* si conclude affermando che «[è] giusto riconoscere questi errori» come pure «i terribili effetti delle politiche di assimilazione e il dolore provato dalle popolazioni indigene, e chiedere perdo-

204 D. Silverman, *Christian-Indian Slaves and “Savages”. An Element of Race Making in the North American British Colonies*, in M. Maas, F. A. Yarbrough (a cura di), *Empire and Indigenous Peoples. Comparing Ancient Romans and North American Peoples*, The University of Oklahoma Press, Norman, 2024, pp. 247-265.

205 T. Filesi, *A distanza di cinque secoli. Bolle pontificie e nascita di imperi*, cit., p. 80. Il medesimo studioso ha criticato impostazioni passionali e sommarie come quella di Jean-François Marmontel, letterato francese vissuto nel XVIII secolo, a cui si deve il giudizio, molto citato in letteratura, per cui «la cosiddetta donazione operata da Alessandro VI con la sua prima Bolla “*Inter cetera*” costituisce il più grande di tutti i delitti dei Borgia» (cit. in *ibi*, p. 79). Sulle tesi di Teobaldo Filesi, si veda più diffusamente il lavoro monografico *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, Casa editrice Pietro Cairoli, Como, 1966.

206 J.-F. Roussel, *Doctrine de la découverte...*, cit., pp. 13-20; S. T. Newcomb, cit., pp. 310-311 e 314.

207 Per un’introduzione a tali tematiche, cfr. M. Boletsi, C. Moser (a cura di), *Barbarism Revisited. New Perspectives on an Old concept*, Brill, Leida, 2015. Sulla retorica di tale discorso nelle esperienze dell’antica Roma e delle colonie dell’America settentrionale, cfr. M. Maas, F. A. Yarbrough (a cura di), *Empire and Indigenous Peoples. Comparing Ancient Romans and North American Peoples*, The University of Oklahoma Press, Norman, 2024.

no». In questa prospettiva, essa si può accostare a dichiarazioni analoghe che, negli ultimi anni, sono state rese da diverse Chiese e organizzazioni ecumeniche²⁰⁸. Tra queste, ricordiamo il Consiglio ecumenico delle Chiese che, con la dichiarazione del 17 febbraio 2012, ha espresso solidarietà ai popoli indigeni e sostegno dei loro diritti, ha denunciato la ‘dottrina della scoperta’ come fondamentalmente contraria al Vangelo di Gesù Cristo e una violazione dei diritti umani che tutti gli individui e popoli hanno ricevuto da Dio, e ha esortato i vari governi del mondo ad abrogare le disposizioni giuridiche e riformare le prassi basate su di essa e sull’idea di supremazia²⁰⁹; e la Lettera pastorale dell’allora Vescovo Presidente Katharine Jefferts Schori della Chiesa episcopale degli Stati Uniti (membro della Comunione anglicana) del 16 maggio dello stesso anno, dove si è usato il termine «ripudio» per indicare la presa di distanza dal costruito in esame e si è affermato che ciò comporta impegno nell’istruzione, smantellamento delle strutture e politiche basate su «quell’antico male», sostegno alla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni e sollecitazione ai governi del mondo per promuovere l’autodeterminazione dei popoli indigeni²¹⁰.

Sarebbe però riduttivo considerare la *Nota* come la coda di un processo, in corso da anni, in cui diversi soggetti – religiosi e secolari – hanno presentato le loro scuse ufficiali per le conseguenze subite dagli indigeni a causa della ‘dottrina della scoperta’. Essa andrebbe piuttosto considerata come l’ultima (a oggi) tappa del cammino di ‘purificazione della memoria’ avviato da Giovanni Paolo II, di cui nelle pagine precedenti si sono ricordate alcune dichiarazioni, le quali devono ora essere precisate mediante il richiamo al contesto più ampio in cui vanno collocate. Come è stato ricordato, «sono oltre un centinaio le circostanze in cui questo pontefice ha riconosciuto “errori” e “colpe” del passato e del presente, o ha invitato i cattolici ad applicarsi a questo “esame”»: dai casi di Galileo Galilei e Giordano Bruno alle divisioni dei cristiani, dall’uso della violenza al servizio della verità alle persecuzioni contro gli ebrei e alla corresponsabilità

208 L’elenco è pubblicato in <https://www.cbc.ca/newsinteractives/beyond-94/all-faith-groups-to-repudiate-the-doctrine-of-discovery-and-terra-nullius#:~:text=At%20the%2039th%20General%20Synod,Doctrine%20of%20Discovery%20in%202012>.

209 *Statement on the doctrine of discovery and its enduring impact on Indigenous Peoples*, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/statement-on-the-doctrine-of-discovery-and-its-enduring-impact-on-indigenous-peoples>.

210 *Pastoral Letter on the Doctrine of Discovery and Indigenous Peoples*, <https://www.episcopalchurch.org/publicaffairs/episcopal-presiding-bishop-katharine-jefferts-schori-issues-pastoral-letter-on-the-doctrine-of-discovery-and-indigenous-peoples/>.

dei cattolici in massacri in tempi ben più vicini (Bosnia e Ruanda), solo per citare alcuni esempi. In questo modo, Giovanni Paolo II ha completato l'opera del Concilio Vaticano II e ha modificato «l'immagine del Papato – ritenuto incapace di autocritica»²¹¹. Il passo della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, secondo cui «la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento» (n. 8)²¹², è espressamente citato dal pontefice nella Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* del 10 novembre 1994 circa la preparazione del Giubileo dell'anno 2000. Qui si è ribadito che, in prossimità del termine del secondo millennio del Cristianesimo, è «giusto» che «la Chiesa si faccia carico con più viva consapevolezza del peccato dei suoi figli nel ricordo di tutte quelle circostanze in cui, nell'arco della storia, essi si sono allontanati dallo spirito di Cristo e del suo Vangelo, offrendo al mondo, anziché la testimonianza di una vita ispirata ai valori della fede, lo spettacolo di modi di pensare e di agire che erano vere *forme di antitestimonianza e di scandalo*. La Chiesa, pur essendo santa per la sua incorporazione a Cristo, non si stanca di fare penitenza: essa *riconosce sempre come propri*, davanti a Dio e agli uomini, *i figli peccatori*»²¹³.

Secondo l'arcivescovo di Chieti-Vasto, Bruno Forte, tre fattori possono concorrere a spiegare le ragioni per cui sia stato proprio Giovanni Paolo II a farsi promotore di questo percorso: «in primo luogo, il contesto storico-culturale della fine del Novecento; quindi, il carattere marcatamente mistico della fede di Karol Wojtyła; infine, il suo essere stato testimone diretto delle tragedie prodotte dai totalitarismi ideologici»²¹⁴. Tale cammino è culminato nella Giornata

211 L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono. La "purificazione della memoria" da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI. Conferenza ai Mercoledì della Cattolica*, cit.

212 Testo in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html. Sull'uso del termine 'purificazione' dal Concilio Vaticano II in poi, cfr. G. Boni, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, pp. 14-15.

213 In corsivo nel testo originale, consultabile in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html.

214 B. Forte, *Purificazione della memoria. La teologia della riconciliazione nella Chiesa di Giovanni Paolo II. Conferenza tenuta nel ciclo di lezioni "Scene confessionali. Memoria della colpa e identità collettive" presso il Centro Studi Religiosi della Fondazione Collegio San Carlo*, 29 novembre 2001, <https://www.fondazione-san-carlo.it/conferenza/purificazione-della-memoria/#:~:text=L'invito%20che%20>

del Perdono, «voluta espressamente dal Santo Padre quale segno forte»²¹⁵ del Grande Giubileo dell'anno 2000. Questo fu indetto con la bolla *Incarnationis mysterium* del 29 novembre 1998, in cui il pontefice, «[c]ome Successore di Pietro», chiese «che in questo anno di misericordia la Chiesa, forte della santità che riceve dal suo Signore, si inginocchi dinanzi a Dio ed implori il perdono per i peccati passati e presenti dei suoi figli» (n. 11)²¹⁶.

In vista di tale evento, il cardinale Ratzinger, che allora, come noto, era Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, propose lo studio di questo tema alla Commissione Teologica Internazionale, fondata nel 1969 da Paolo VI su proposta del Sinodo dei Vescovi, che desiderava la continuazione della «collaborazione tra il Magistero e i Teologi del mondo, così feconda nel Concilio»²¹⁷, e presieduta dallo stesso Joseph Ratzinger. L'esito di tale riflessione è il documento *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, del 7 marzo 2000²¹⁸, che inizia con la constatazione che le richieste di perdono fatte da Giovanni Paolo II hanno provocato diverse reazioni. L'accoglienza è stata in generale favorevole, ma non sono mancate delle riserve, e vi sono stati «fedeli sconcertati», la cui «lealtà verso la Chiesa sembra scossa»: alcuni si sono domandati come trasmettere il messaggio della Chiesa se questa «è imputata di crimini e di colpe»; altri hanno osservato «che il riconoscimento delle colpe è per lo più unilaterale e sfruttato dai detrattori della Chiesa, soddissfatti nel vederla confermare i pregiudizi che essi hanno nei suoi riguardi»; vi è poi chi ha messo in guardia dall'arbitraria colpevolizzazione delle generazioni contemporanee dei fedeli «per mancanze alle quali essi non acconsentono in nessun modo» (come nel caso delle crociate o dell'Inquisizione); altri ancora ritengono sufficiente la partecipazione «al lavoro critico sulla memoria sviluppatosi nella nostra società».

Giovanni%20Paolo,un%20indiscutibile%20carattere%20di%20novit%C3%A0.

215 *Prima domenica di Quaresima. "Giornata del Perdono". Presentazione. Basilica Vaticana*, 12 marzo 2000, https://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_presentation-day-pardon_it.html.

216 Testo in https://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_it.html.

217 Joseph Ratzinger, *Memoria e riconciliazione. Presentazione del documento della Commissione Teologica Internazionale*, 7 marzo 2000, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_memoria-riconciliazione-presentazione_ratzinger_it.html.

218 Testo in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_it.html.

Due ordini di considerazioni rivestono particolare interesse ai fini della valutazione della *Nota sulla "Dottrina della scoperta"* ma, più in generale della posizione della Chiesa cattolica riguardo i popoli indigeni, che non si può comprendere pienamente senza tenere conto della riflessione avviata da Giovanni Paolo II (e prudentemente continuata da Benedetto XVI) sulla constatazione delle colpe del passato e sulle domande di perdono. In primo luogo, non si può sottolineare a sufficienza la novità apportata dal Concilio Vaticano II. Prima di questo – asserisce la Commissione Teologica Internazionale – non vi sono «richieste di perdono relative a colpe del passato, che siano state formulate dal Magistero». Tra le occasioni «rarissime» in cui «le autorità ecclesiali – papa, vescovi o concili – hanno riconosciuto apertamente le colpe o gli abusi di cui si erano rese esse stesse colpevoli», si ricordano la riprovazione di Adriano VI per gli abomini, gli abusi e le prevaricazioni «di cui si era resa colpevole "la corte romana" del suo tempo» (in riferimento a Leone X e alla sua curia), «senza tuttavia associarvi una domanda di perdono», e il discorso di apertura della seconda sessione del Concilio, in cui Paolo VI domandò perdono a Dio e ai fratelli separati d'Oriente «che si sentissero offesi» dalla Chiesa cattolica, dichiarandosi «pronto, da parte sua, a perdonare le offese ricevute». Il documento ha poi osservato che «un'ammissione di colpa per tutte le sofferenze e le offese di cui i suoi figli sono stati responsabili nel passato, così come la prassi ad esso congiunta, non trovano un riscontro univoco nella testimonianza biblica».

In secondo luogo, la Commissione Teologica Internazionale ha dovuto rispondere all'«interrogativo su come si concilino i due aspetti: da una parte, l'affermazione di fede della santità della Chiesa; dall'altra, il suo incessante bisogno di penitenza e di purificazione». In questa prospettiva, al fine di individuare le «colpe del passato di cui fare ammenda», occorre innanzitutto «un corretto giudizio storico, che sia alla base anche della valutazione teologica», al fine di evitare «tanto un'apologetica che voglia tutto giustificare, quanto un'indebita colpevolizzazione, fondata sull'attribuzione di responsabilità storicamente insostenibili». Tale necessità era già stata individuata da Giovanni Paolo II, che aveva sottolineato che «[i]l Magistero ecclesiale non può certo proporsi di compiere un atto di natura etica, quale è la richiesta di perdono, senza prima essersi esattamente informato circa la situazione di quel tempo. Ma neppure può appoggiarsi sulle immagini del passato veicolate dalla pubblica opinione, giacché esse sono spesso sovraccariche di una emotività passionale che impedisce la diagnosi serena ed obiettiva. Se non tenesse conto di questo, il Magistero mancherebbe al fondamentale dovere del rispetto per la verità. Ecco perché il pri-

mo passo consiste nell'interrogare gli storici»²¹⁹. Una volta formulato il giudizio storico in modo rigoroso, secondo la Commissione Teologica Internazionale, ci si potrà domandare se ciò che fu detto o fatto possa «essere interpretato come conforme o no al Vangelo, e, nel caso non lo fosse, se i figli della Chiesa che hanno agito così avrebbero potuto rendersene conto a partire dal contesto in cui operavano. Unicamente quando si perviene alla certezza morale che quanto è stato fatto contro il Vangelo da alcuni figli della Chiesa ed a suo nome avrebbe potuto essere compreso da essi come tale ed evitato, può aver significato per la Chiesa di oggi fare ammenda di colpe del passato».

Alla formulazione dei giudizi storico e teologico, segue il discernimento etico. Non si tratta di un aspetto secondario, che oltretutto è spesso poco compreso dall'opinione pubblica, in quanto qualifica la differenza, quanto all'ammissione di colpa e alla presentazione di scuse, tra la Chiesa cattolica e il gruppo sempre più numeroso di governi che pure si scusa ufficialmente per il trattamento riservato agli indigeni (sulla cui opportunità politica ci si potrebbe peraltro interrogare). Tali atti, nella prospettiva cattolica, hanno una rilevanza spirituale che deve essere indirizzata alle finalità pastorali e missionarie, proprie della Chiesa. Senza considerare questa eredità, è difficile non solo comprendere il significato della *Nota sulla "Dottrina della scoperta"*, ma anche valutare l'azione di Francesco per individuare nuovi cammini di evangelizzazione, in cui l'attenzione per i popoli indigeni è primaria, come si metterà in evidenza nel quarto capitolo.

Il cardinale Ratzinger, presentando il documento elaborato dalla Commissione Teologica Internazionale, ha così riassunto i tre criteri che devono orientare nella confessione dei peccati e nel processo di riconciliazione: il primo è che «la Chiesa del presente non può costituirsi come un tribunale che sentenzia sulle generazioni passate»; il secondo richiama Sant'Agostino, per il quale confessare significava «fare la verità», il che implica «non negare in nessun modo tutto il male commesso nella Chiesa, ma anche non attribuirsi in una falsa umiltà peccati, o non commessi, o riguardo ai quali una certezza storica ancora non esiste»; il terzo segue «ancora una volta Sant'Agostino», ed è l'accompagnamento di ogni *confessio peccati* con una *confessio laudis*, per ricordare che «Dio purifica e rinnova sempre, nonostante i nostri peccati, la Chiesa ed opera cose grandi mediante vasi di creta»²²⁰.

219 *Discorso del Santo Padre Giovanni Paolo II ai partecipanti al Simposio internazionale di studio sul tema "L'Inquisizione"*, 31 ottobre 1998, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1998/october/documents/hf_jp-ii_spe_19981031_simposio.html.

220 Joseph Ratzinger, cit.

Queste sono le stesse premesse in cui, nella prospettiva cattolica, deve considerarsi la questione della schiavitù e della tratta, uno degli aspetti più deprecabili della storia delle conquiste e delle colonizzazioni europee, che ha riguardato in particolare i popoli africani e che, sia per la sua ampiezza che per il suo collegamento con lo sviluppo del discorso sulla dignità umana e sulla giustizia sociale degli indigeni, richiede una trattazione separata.

CAPITOLO 3. IL TORTUOSO CAMMINO DI RICONOSCIMENTO DELLA DIGNITÀ UMANA DEI POPOLI INDIGENI

Nel capitolo precedente si è trattato del controverso rapporto tra scoperte geografiche, espansione europea e conversione, rivolgendo l'attenzione agli indigeni americani. La ragione di questa selettività è di ordine storico: nell'età moderna, non vi fu un'uguale attenzione all'evangelizzazione degli indigeni africani. Gli schiavi portati in America furono raramente oggetto di attività missionaria, anche se questa non mancò del tutto¹. Quanto alla cristianizzazione *in loco*, vi furono delle missioni portoghesi nei secoli XV e XVI, ma non ebbero un impatto incisivo nel lungo periodo². Nel XVII secolo, la missione cattolica più importante in Africa fu quella dei cappuccini italiani inviati dalla Congregazione *de Propaganda Fide* nel Regno del Congo, pur nell'opposizione del Portogallo che li intendeva espandere la sua sfera di influenza. La scelta della destinazione può sorprendere, ove si consideri che il *mwenekongo* ('sovrano') Nzinga Nkuwu si era fatto battezzare come João I già nel 1491, mentre suo figlio, Alfonso I, promosse la cristianizzazione del paese. Non è difficile però immaginare che i missionari trovarono molto da criticare nelle pratiche locali, non propriamente ortodosse: il matrimonio canonico fu oggetto di un contrasto particolarmente forte. Degni di nota sono i ripetuti appelli da parte della monarchia e i rapporti dei cappuccini alla Santa Sede contro la tratta degli schiavi³.

1 Cfr. M.-C. Bénassy, *I metodi di evangelizzazione degli schiavi neri nell'America spagnola, in particolare dei bozales*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 311-327; I. Gutiérrez Azopardo, *La Iglesia y los negros*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 327-328; G. Pizzorusso, *I missionari e gli "infedeli": indiani e neri nelle Antille*, in G. Pizzorusso, M. Sanfilippo (a cura di), *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Sette Città, Viterbo, 2005, pp. 113-128.

2 L. Lecis, *La Chiesa in Africa tra evangelizzazione e inculturazione*, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 10, 2013, pp. 521-522.

3 R. Gray, *The papacy and Africa in the seventeenth century*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di*

Nel complesso, le attività di evangelizzazione in Africa furono sporadiche fino al XIX secolo, quando il continente iniziò a divenire vittima degli appetiti europei. Basti pensare che, all'epoca del Concilio Vaticano II, «la maggior parte dei paesi dell'Africa subsahariana non aveva ancora celebrato cento anni di evangelizzazione e le precedenti presenze cristiane nel continente nero erano rappresentate dalle oramai antiche Chiese dell'Africa del Nord, scomparse all'epoca del Concilio»⁴. Per spiegare le ragioni del 'ritardo' di tale interesse non si dovrebbe sottovalutare che l'arrivo di numeri sempre più consistenti di missionari e colonizzatori fu favorito dall'isolamento del principio attivo del chinino, che già gli Inca estraevano dalla corteccia dell'albero di quina e usavano come antimalarico, e che permise l'esplorazione e l'occupazione del cuore del continente, dove in passato gli europei erano morti per malaria e febbre gialla. Fino agli anni Novanta dell'Ottocento le missioni erano tendenzialmente rimaste indipendenti dalle interferenze coloniali, ma nella fase più aggressiva dell'imperialismo europeo la storia dell'evangelizzazione si legò, con vantaggi e svantaggi, tra convergenze di interessi ma anche dissonanze, a quella della colonizzazione⁵.

Il dominio europeo fu relativamente breve: mentre in America latina durò circa trecento anni, nel continente africano diversi paesi celebrarono l'indipendenza formale nel 1960⁶. Nondimeno, furono le popolazioni africane le vittime dell'ignominiosa tratta atlantica degli schiavi, avviata dal Portogallo insieme alle spedizioni di esplorazione di Enrico il Navigatore⁷, a cui poi parteciparono profittevolmente molti altri paesi. Questa «economia selvaggia» colpì appross-

Scienze Storiche, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 291-292. Cfr. anche [https://www.treccani.it/enciclopedia/regno-del-congo_\(Dizionario-di-Storia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/regno-del-congo_(Dizionario-di-Storia)/).

4 L. Lecis, *La Chiesa in Africa tra evangelizzazione e inculturazione*, cit., p. 521.

5 V. U. Iheanacho, *Historical Trajectories of Catholicism in Africa. From Catholicae Ecclesiae to Ecclesia in Africa*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2021, pp. 3-12. Un episodio indicativo dell'uso delle missioni per scopi di colonizzazione è l'*ultimatum* consegnato l'11 gennaio 1890 dal Regno Unito al Portogallo che, aspirando a collegare l'Angola al Mozambico, intendeva occupare territori già rivendicati dai britannici. «Costretto ad accettare la perdita di territori che riteneva suoi, il Portogallo capì che lo sviluppo dell'azione missionaria costituiva il mezzo più efficace per impedire la crescita dell'influenza straniera. Così, la classe politica giustificò la promozione ufficiale delle missioni con l'urgenza dell'occupazione territoriale, molto più difficile da garantire con altri mezzi» (N. da Silva Gonçalves, *L'attività missionaria nei territori portoghesi d'oltremare*, cit., p. 250).

6 J. Parker, R. Rathbone, *African History: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2007, p. 91.

7 M. Samson, cit., p. 150.

simatamene «undici milioni di persone. Una delle più grandi deportazioni della storia. È questo il numero di persone che fu strappato dall’Africa dal Cinquecento sino al pieno Ottocento. Un commercio vergognoso a cui parteciparono tutti: quasi la metà degli schiavi venne deportata da portoghesi e brasiliani, un quarto da britannici e un decimo da francesi; senza contare le quote minori di Paesi Bassi, Danimarca e Svezia»⁸.

Una delle maggiori colpe storiche imputate alla Chiesa cattolica è la diffusa tolleranza (o comunque l’assenza di un’esplicita e assoluta condanna) delle pratiche della schiavitù e della tratta, caratterizzante per lungo tempo la sua posizione, che pure fu lungi dall’essere unanime⁹. Uno studio sulla sua posizione in materia di schiavitù a partire dalle origini porterebbe troppo lontano dagli obiettivi di questo lavoro, che intende concentrarsi su quegli aspetti che storicamente hanno qualificato e che oggi definiscono l’insegnamento della Chiesa cattolica sui popoli indigeni.

3.1 Schiavitù e tratta come ostacoli alla conversione

Un episodio marginale nel pontificato di Martino V, ma utile a introdurre preliminarmente la questione in esame, è la sentenza di scomunica e di privazione di tutti i beni contro lo scismatico Giovanni conte d’Armagnac, insieme alla facoltà «di poterlo arrestare co’ suoi seguaci, e venderli come schiavi»¹⁰. Esso mette

8 A. Vanoli, *Storia del mare*, Laterza, Bari, 2022, p. 382. Come è stato osservato, questo infamante commercio non fu inventato né iniziò con la colonizzazione, ma risale già almeno al VII secolo e, a partire dal IX, la tratta orientale dell’Oceano indiano coinvolse numeri significativi. Cfr. B. Nicolini, *Schiavitù: orizzonti e prospettive storiche*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo*, 2, 2022, pp. 42-43; N. da Silva Gonçalves, *Chiesa e schiavitù, ieri e oggi*, in *La Civiltà Cattolica*, 4160, 2023, pp. 175-176. Vanno peraltro tenute presenti le critiche rivolte a quanti «insistono sull’inopportunità di diversificare la brutalità dello schiavismo da tratta rispetto alle forme di schiavitù vigenti in Africa, prima dell’arrivo degli europei. Sebbene si sia dimostrata la ferocia della coesistente tratta islamica, l’intensità dei regimi di lavoro cui erano sistematicamente sottoposti gli schiavizzati dagli europei, in Africa come altrove, ma soprattutto [...] ritenendo opportuno sfruttare gli africani come fossero bestie da soma, per accumulare le ricchezze da esportare o coltivare, non ha mai avuto pari precedentemente, specie in Africa occidentale, per la struttura socioeconomica stessa di quelle società» (C. Fiamingo, cit., pp. 16-17).

9 Cfr. fra tutti P. O. Adiele, cit.

10 G. de Novaes, *Elementi della storia de’ sommi pontefici da San Pietro sino al felicemente regnante Pio Papa VII ed alla Santità Sua dedicati per l’uso de’ giovani*

in evidenza la liceità di una pratica che ripugna alla sensibilità contemporanea e che oggi non può che apparire contraddittoria con il magistero della Chiesa cattolica, fondato sul rispetto della persona umana, sull'eguale dignità di tutti gli uomini e sul principio di solidarietà, definito «un'esigenza diretta della fraternità umana e cristiana»¹¹: un «senso della responsabilità collettiva di tutti per tutti», come affermato da Pio XII nel messaggio radiofonico trasmesso nel cinquantesimo anniversario della lettera enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, «onde furono e sono mossi gli spiriti fino all'eroismo caritativo» tra gli altri «dei liberatori di schiavi», al fine di «creare condizioni sociali che solo valgono per rendere a tutti possibile e agevole una vita degna dell'uomo e del cristiano»¹².

Nondimeno, come avverte Barbarani, «[s]e si vogliono valutare storicamente queste opzioni e questi comportamenti, evitando il rischio di giudizi anacronistici che proiettano sui fatti del passato sentimenti e valori del tutto attuali, è necessario inquadrare il fenomeno della schiavitù sullo sfondo delle idee, della cultura e del particolare contesto sociale dell'epoca»¹³. La schiavitù ha accompagnato larghissima parte della storia umana: è stata ammessa per lungo tempo in passato dal Cristianesimo in tutte le sue denominazioni, al pari dell'Ebraismo e dell'Islâm, come pure delle tradizioni religiose del Mediterraneo e del Vicino Oriente antichi e, più in generale, è stata giustificata da grandi civiltà in tutto il mondo¹⁴.

Per quanto concerne specificamente la Chiesa cattolica, all'inizio dell'età delle esplorazioni si tese a distinguere tra la condizione di schiavitù – che, pur non mancando voci critiche, continuava a essere considerata lecita se fondata su titoli ritenuti legittimi, come guerre giuste, transazioni senza il ricorso a violenza o frodi, o ancora sentenze quali quella di Martino V sopra ricordata –, e la tratta degli schiavi denunciata come contraria alla missione evangelizzatrice per le modalità con cui era praticata¹⁵.

studiosi, vol. V, Francesco Bourliè, Roma, 1821, p. 82.

11 N. 1939 del Catechismo della Chiesa cattolica. Testo in https://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s1c2a3_it.htm.

12 *Nuntius radiophonicus a Beatissimo Patre in festo Pentecostes, die 1 mensis Iunii a. MCMXLI, per universum orbem emissus, quinquagesimo exeunte anno a Litteris Encyclicis «Rerum novarum» a Leone Papa XIII f. r. datis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 21 aprile 1941, p. 204.

13 F. Barbarani, *La Chiesa, la schiavitù e la tratta dei neri*, in *Itinerari di ricerca storica*, 1, 2016, p. 14.

14 Cfr. AA.VV., *The Cambridge World History of Slavery*, 4 voll., Cambridge University Press, Cambridge, 2011-2017.

15 F. Barbarani, cit., pp. 27-28.

Questo fu il caso dell'asservimento degli abitanti cristianizzati delle Canarie. Nella bolla *Regimini gregis* del 29 settembre 1434, Eugenio IV lamentò la riduzione in schiavitù degli indigeni appena convertiti e catecumeni, a causa dell'ostilità che questo generava nelle popolazioni locali nei confronti dell'opera dei missionari. Pertanto, nei territori di evangelizzazione ne vietò la cattura e ordinò la liberazione di quanti erano stati sottomessi sotto pena di scomunica, concedendo inoltre l'indulgenza plenaria a chi obbediva¹⁶.

Di poco successiva (17 dicembre dello stesso anno) è la bolla *Creator omnium*¹⁷, che si apriva ricordando la missione salvifica di Gesù, inviato da Dio, di cui il pontefice fa le veci «sulla terra – benché con meriti insufficienti – per la felicità e la buona riuscita di ogni fedele cristiano, e soprattutto di coloro che, afflitti dal giogo della schiavitù, sono considerati privati della gloria della libertà». Seguiva la relazione dei fatti riferiti alla Santa Sede dal vescovo di Rubicón: gli abitanti di Lanzarote e di altre isole vicine che, «seguendo la sola legge naturale, non avevano in precedenza conosciuto alcun gruppo di cristiani o di eretici», erano state da poco «ricondotte alla fede cattolica ortodossa». Accadeva però che alcuni cristiani catturassero donne e uomini battezzati o in attesa del sacramento inventando espedienti, sfruttando occasioni e approfittandosi anche della loro ingenuità, per ridurli in schiavitù perpetua e venderli. Inoltre, rubavano o si appropriavano dei loro beni. A causa di tali crimini, «molti degli abitanti rimasti delle suddette isole, disprezzando moltissimo una schiavitù di tal fatta, rimangono avviluppati nei precedenti errori, e per lo stesso motivo rinunciano al proposito di ricevere il battesimo, con grande offesa della divina maestà e pericolo delle anime e non piccolo danno della religione cristiana». Pertanto, Eugenio IV nell'esercizio del suo ministero pastorale invitava «tutti e ciascuno dei principi laici, i signori, i capitani, gli armigeri, i baroni, i soldati, i nobili, le comunità e tutti gli altri fedeli cristiani» a desistere da tali azioni per la remissione dei loro peccati e a impedire che i loro sudditi le compiessero. Ordina inoltre «a tutti e ciascuno dei fedeli cristiani di entrambi i sessi» a liberare senza riscatto gli schiavi catturati nelle isole Canarie entro quindici giorni dalla pubblicazione della bolla, pena la scomunica immediata. Questa sarebbe stata

16 A. R. de Armas, *Misiones y transculturación en las Islas Canarias durante los siglos XIV y XV*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 44, 1998, pp. 589-590.

17 Questa, come è stato osservato, «viene più spesso, ma non correttamente, indicata dalla storiografia come *Sicut dudum* (con data 13 gennaio 1435), titolo che rappresenta l'incipit del terzo paragrafo, riprendendo la versione abbreviata riportata da Baronio». Cfr. R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 178-179. La traduzione italiana è pubblicata in *ibi*, pp. 179-182.

fulminata anche contro chi avesse tentato «di catturare o vendere o ridurre in schiavitù gli stessi battezzati delle Canarie o quelli che liberamente si preparano al battesimo (*ad baptismus voluntarie venientes*)».

Quest'ultima è una categoria difficile da identificare, a causa della sua vaga formulazione: prestandosi sia a un'interpretazione restrittiva che a una estensiva, poteva includere solo i neofiti non ancora battezzati, ovvero tutti quegli isolani che non rigettavano esplicitamente la fede cristiana, con conseguenze non irrilevanti rispetto alla protezione (almeno teorica) accordata dalla schiavizzazione¹⁸.

Pur giungendo a esiti opposti (giustificando, cioè, la riduzione in schiavitù perpetua), le due bolle già citate di Niccolò V, *Dum diversas* e *Romanus pontifex*, sembravano muoversi nello stesso orizzonte culturale, dove la schiavitù era lecita nella misura in cui era fondata su titoli legittimi, come la guerra giusta. È da notare che questa non si esauriva nella lotta contro l'Islâm, ma era estesa a tutti i 'nemici di Cristo', espressione applicata tanto ai musulmani, quanto a ogni altro infedele, inclusi i seguaci delle religioni tradizionali africane¹⁹. Sembra quindi che si possa affermare che la differenza rispetto a Eugenio IV verteva su un diverso apprezzamento non tanto della schiavitù, quanto della condizione di infedeli delle popolazioni indigene di cui, in un caso, si valorizzarono le potenzialità di conversione e che, nell'altro, rimasero invece confinati nella categoria di 'nemici di Cristo'.

Alla luce di queste considerazioni, si comprende come la bolla *Pastor bonus* emanata il 7 ottobre 1462 da Pio II, che si poneva in linea di continuità con la posizione di Eugenio IV, non rinnegasse al tempo stesso quella di Niccolò V. Rivolgendosi anch'egli al vescovo di Rubicón – insieme agli arcivescovi di Toledo e di Siviglia – concedeva loro di «ammonire sotto minaccia di scomunica tutti e ciascuno dei pirati e degli altri fedeli che hanno ridotto in schiavitù con l'inganno i cittadini e gli abitanti convertiti» delle isole Canarie «e che osano trattenerli contro la loro volontà, o li hanno venduti ad altri, affinché entro venti giorni, calcolati dal giorno dell'ammonizione, si impegnino ad affrancare tutti e ciascuno dei cittadini e abitanti predetti, e restituirli alla libertà precedente, e a ricomprare quelli venduti». Chi non obbediva incorreva nella pena della scomunica maggiore²⁰. È da sottolineare che il testo latino non contiene l'espressione

18 J. L. Egío, C. Birr, *Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)*, in *Azafea: Revista de Filosofía*, 20, 2018, p. 17.

19 F. Barbarani, cit., p. 29. Sul punto, cfr. anche J. Muldoon, cit., p. 181.

20 Traduzione in italiano in R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 200-201.

magnum scelus (grande delitto), riferita alla schiavitù, che in letteratura gli viene comunemente attribuita²¹.

3.2 *Gli indigeni americani come veri homines*

Nel corso del XVI secolo, la posizione della Chiesa cattolica conobbe un'ulteriore evoluzione, distinguendo tra i popoli indigeni americani – già dal 1537, come si approfondirà nel prosieguo, esclusi dalla condizione di schiavitù, sebbene evidentemente l'asservimento continuò in vesti giuridiche diverse –, e quelli africani, la cui schiavizzazione e tratta furono esplicitamente condannate solo nell'Ottocento²². Questa differenza, in cui ebbero peso le concezioni antropologiche prevalenti all'epoca²³ (ma – dovremmo aggiungere – oggi purtroppo non

21 Un esempio è [S. M. Brandi], *Il Papato e la schiavitù*, in *La Civiltà Cattolica*, 1271, 1903, p. 553. La *Pastor bonus* di Pio II è «spesso impropriamente citata da siti e monografie, senza precise indicazioni bibliografiche, come una lettera a un imprecisato vescovo missionario in Guinea nella quale Pio II avrebbe definito la schiavitù come una “grande scelleratezza” (*magnum scelus*)». L'espressione è tuttavia assente nella bolla e sembra piuttosto «derivare dalla sintesi offerta dagli *Annali ecclesiastici* di Rinaldi, dove propriamente si parla di “tanta scelleratezza” (*tantum scelus*) per la riduzione in schiavitù di neofiti da parte di “nefasti cristiani” (*Christianos nefarios*)» (R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 199-200).

22 F. Barbarani, cit., pp. 27-38.

23 Vi è chi sostiene che il pregiudizio razzista si sviluppò più tardi, e che inizialmente la tratta fu motivata da ragioni economiche, quali la necessità di lavoratori nelle colonie americane, dove gli indigeni «non erano né abbastanza numerosi né efficienti e gli europei non potevano o non volevano svolgere i lavori pesanti» (M.-C. Bénassy, cit., p. 311). Al contrario, gli africani erano più robusti dei nativi americani, peraltro decimati dalle epidemie (sulla catastrofe demografica, cfr. M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, il Mulino, Bologna, 2005). Inoltre, erano già abituati alla schiavitù e «i principi africani li commerciavano volentieri» (M.-C. Bénassy, cit., p. 314). Dai territori dove le tribù rivali continuavano a combattersi provenivano infatti molti che erano considerati schiavi di guerra, il che ne rendeva lecito il commercio (A. A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Bari, 2007, p. 116). È stato peraltro documentato che i primi schiavi giunti in America non venivano dall'Africa, ma dalla Spagna: erano chiamati *ladinos* ed erano per la maggior parte musulmani ridotti in schiavitù durante la *Reconquista*. Erano molto apprezzati per la loro intelligenza e capacità nei lavori fisici, parlavano spagnolo e avevano familiarità con le tradizioni culturali iberiche. Proprio questo, però, li rese poco inclini a sopportare le violenze della classe padronale nelle colonie. La loro disobbedienza e gli episodi di fuga e di rivolte fecero emergere l'idea di sostituirli con schiavi provenienti direttamente dall'Africa, che gli amministratori coloniali vedevano non solo tanto produttivi quanto i *ladinos* ma – diversamente

totalmente superate), dipese anche dalla risposta data da teologi, scienziati, letterati e storici al problema dell'inattesa comparsa di una porzione di mondo di cui non si era mai sentito parlare, abitata da una parte ugualmente ignota ma molto numerosa di umanità. Questo poneva la domanda, inquietante e urgente, del posto da assegnare a tali popolazioni non solo nella storia profana del genere umano, ma anche in quella cristiana della salvezza²⁴.

La risposta a tali questioni richiese un rinnovamento della tradizionale visione dello spazio: Alessandro Vanoli identifica in questo momento l'avvio del percorso che ha portato a trasformare l'Occidente «da una direzione geografica [...] a un'idea di appartenenza»²⁵. Tuttavia, questo processo non poté che fondarsi sulle categorie culturali europee. Com'è noto, fino al Medioevo si immaginava un mondo tripartito tra Europa, Asia e Africa, abitate dai discendenti dei figli di Noè, rispettivamente Iafet, Sem e Cam. Secondo un'interpretazione di *Genesi* 9:20-27²⁶, Noè maledì Cam e la sua discendenza, condannandoli a una schiavitù perpetua da parte della progenie di Iafet e Sem. In una variante del mito che fu elaborato a partire da tale lettura, segno della maledizione sarebbe stato il colore scuro della pelle²⁷.

-
- da questi ultimi – più docili, soprattutto se rigorosamente disciplinati. Cfr. G. Patisso, *Ladinos e Bozales: la migrazione nera alle origini dell'impero spagnolo (1492-1522)*, in F. Ciraci, V. Alighieri, V. A. de Franchis, F. Rinelli, S. Saraceno (a cura di), *Giornate di studio sul razzismo. Atti della 5ª edizione*, Università del Salento, Lecce, 2024, pp. 97-104.
- 24 F. Cantù, *L'Europa e il Nuovo Mondo: società, cultura, religione all'epoca dell'evangelizzazione dell'America*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 14-15.
- 25 A. Vanoli, *L'invenzione dell'Occidente*, Laterza, Bari, 2024, pp. XI e 77-129.
- 26 «²⁰Ora Noè, coltivatore della terra, cominciò a piantare una vigna. ²¹Avendo bevuto il vino, si ubriacò e si denudò all'interno della sua tenda. ²²Cam, padre di Canaan, vide la nudità di suo padre e raccontò la cosa ai due fratelli che stavano fuori. ²³Allora Sem e Iafet presero il mantello, se lo misero tutti e due sulle spalle e, camminando a ritroso, coprirono la nudità del loro padre; avendo tenuto la faccia rivolta indietro, non videro la nudità del loro padre. ²⁴Quando Noè si fu risvegliato dall'ebbrezza, seppe quanto gli aveva fatto il figlio minore; ²⁵allora disse: "Sia maledetto Canaan! Schiavo degli schiavi sarà per i suoi fratelli!". ²⁶E aggiunse: "Benedetto il Signore, Dio di Sem, Canaan sia suo schiavo! ²⁷Dio dilati Iafet ed egli dimori nelle tende di Sem, Canaan sia suo schiavo!"». Testo in <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/at/Gen/9/>.
- 27 Cfr. R. G. Mazzolini, *La maledizione di Canaan (Genesi IX. 20-27) e gli Africani sub-sahariani nella letteratura scientifica e teologica (1646-1733)*, in *Philosophia Scientiæ*, S2, 1998-1999, pp. 101-128.

È in tale universale mentale che si dovette inserire il «rompicapo, un rebus al contempo ontologico e giuridico» costituito dalle popolazioni indigene americane²⁸, collocate «al di fuori dei confini geografici dell'evangelizzazione. La Bibbia (nell'interpretazione che si dava al Salmo 19) assicurava che la Sacra Parola si era diffusa “per tutta la terra [...] ed ai confini del mondo”» e affermava inoltre che «dai discendenti di Noè “fu ripopolata tutta la Terra” (Genesi, 9, 19)»²⁹. Nessun contatto con l'Africa – né con altre parti del mondo, come l'India o la Cina – aveva suscitato tali reazioni³⁰. Più in generale, teologi e giuristi del tempo dovettero confrontarsi con una «palude» di domande: da dove venissero tali popolazioni, se e quanto fossero razionali, con quale diritto i conquistatori muovessero loro guerra e occupassero le nuove terre, quali fossero i metodi leciti di evangelizzazione (che coincideva con la civilizzazione)³¹. Se l'appartenenza di queste genti alla specie umana, secondo Luca Baccelli, non sembra essere mai stata messa in dubbio a livello teorico e nei circoli ufficiali³², la prassi era quella di una disumanizzazione degli indigeni, simbolica e materiale, e di una loro «ferinizzazione» come «bestie irrazionali»³³.

È noto il dibattito che si sviluppò sia tra gli intellettuali che tra i missionari sulla natura degli indigeni e sulla legittimità dell'occupazione delle loro terre e del dominio su tali popolazioni. In ragione dell'importanza, non meramente accademica, di tali questioni, Carlo V convocò giuristi e teologi per sentirne i pareri. Nel 1550 e nuovamente l'anno successivo, davanti al *Consejo Real y Supremo de Indias*, si svolse la 'disputa di Valladolid', dal nome della città dove si confrontarono Bartolomé de Las Casas, sostenitore della natura razionale degli indigeni e dei loro diritti inalienabili alla libertà e alla propria terra, e quindi di metodi pacifici di evangelizzazione, e Juan Ginés de Sepúlveda, promotore della tesi opposta, implicante il diritto all'uso della spada³⁴. Il primo, nel 1517,

28 A. A. Cassi, cit., p. 92.

29 *Ibid.*, pp. 93-94.

30 Cfr. F. Cantù, *L'Europa e il Nuovo Mondo: società, cultura, religione all'epoca dell'evangelizzazione dell'America*, cit., p. 19.

31 F. Morales Padrón, *La conquista: quadro storico della evangelizzazione, civilizzazione e cristianizzazione*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, p. 38.

32 Cfr. L. Baccelli, *¿Estos no son hombres? La sorprendente dialettica dell'umanità nella controversia sulla conquista dell'America*, in *Parolechiave*, 1, 2017, pp. 131-143. Una posizione più sfumata è assunta da A. A. Cassi, cit., pp. 101-108, dove si sollevano dubbi al riguardo.

33 L. Baccelli, cit., p. 132.

34 S. Di Liso (a cura di), *Bartolomé de Las Casas. Juan Ginés de Sepúlveda. La controversia*

ricevette il titolo di *'protector universal de todos los indios de Indias'* dal cardinale Cisneros³⁵ che, alla morte di Fernando il Cattolico l'anno precedente, era divenuto reggente del Regno di Castiglia, riuscendo «a salvare l'eredità dei re cattolici domando rivolte e intrighi, e a tramandare intatto il potere a Carlo V»³⁶. È interessante menzionare alcuni dati biografici di questo personaggio: Jiménez de Cisneros nacque Gonzalo e mutò il proprio nome in Francisco una volta entrato nell'ordine francescano; nominato nel 1495 arcivescovo di Toledo e, quindi, primate di Spagna, rifiutò inizialmente l'ufficio, che dovette poi accettare per ordine del papa e le insistenze di Isabella, di cui era confessore dal 1492³⁷. La vicinanza alla regina di Castiglia non è irrilevante. Dell'attenzione che questa ebbe verso i popoli indigeni si è parlato diffusamente in un simposio internazionale tenutosi a Valladolid dal 15 al 19 ottobre 2018³⁸, promosso

sugli indios, Edizioni di Pagina, Bari, 2006, pp. 34-67. Sugli altri esponenti teorici che si confrontarono con tali questioni, come Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, si vedano gli studi di Giuseppe Tosi, tra cui *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi a natura"?*, in *Divus Thomas*, 3, 2002 (numero monografico); *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, 2006, <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/tosi.htm>; *Alle origini della modernità: i diritti degli indigeni del Nuovo Mondo*, 2007, <https://www.juragentium.org/topics/rights/it/tosi.htm>. È utile notare le perplessità manifestate da Piero Bellini per l'inclusione di Vitoria fra i sostenitori 'umanitari' della parità e dignità naturale degli uomini, tesi che non gli sembra possa essere confermata dalla sua opera *De Indis*, dove non cercò di contemperare i diritti degli indigeni (che pure non venivano negati) e quelli degli *hispani*, ma sostenne che i secondi dovessero essere decisamente preminenti (P. Bellini, *La spartizione alessandrina dell'Atlantico*, in *Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Europa e in America Latina*, 18, 2004, pp. 70-78). Preme ricordare da ultimo, sebbene non sia questa la sede per un approfondimento, che tale dibattito ha anche contribuito allo sviluppo del diritto internazionale. Cfr. G. Barberini, *Principi di diritto internazionale nella teologia cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2012, pp. 9-14.

- 35 Cfr. C. Cunill, *Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española*, in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63939>.
- 36 *Jiménez de Cisneros, Francisco*, <https://www.treccani.it/enciclopedia/jimenez-de-cisneros-francisco/>.
- 37 N. Cortese, *Jiménez de Cisneros, Francisco*, 1933, [https://www.treccani.it/enciclopedia/jimenez-de-cisneros-francisco_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/jimenez-de-cisneros-francisco_(Enciclopedia-Italiana)/).
- 38 AA.VV., *Isabel la Católica y la Evangelización de América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2020. Molto citato è il passaggio del suo testamento del 12

tra le altre ragioni per rilanciare la causa di beatificazione di Isabella, aperta nel 1957, di cui però, proprio quest'anno, il Dicastero delle Cause dei Santi ha dichiarato l'avanzamento «quasi impossibile», almeno a breve termine, a causa del contesto attuale³⁹.

Bartolomé de Las Casas contestò la legittimità della riduzione degli indigeni in schiavitù, anche se non sono mancate precisazioni e distinzioni nel suo pensiero. Queste sono state pungentemente sintetizzate da Jorge Luis Borges che, nella sua *Storia universale dell'infamia*, ha osservato che il domenicano «ebbe molta compassione degl'indios che si estenuavano nei laboriosi inferni delle miniere d'oro antillesi e propose all'imperatore Carlo V l'importazione di negri, che si estenuassero nei laboriosi inferni delle miniere d'oro antillesi. A questa curiosa variazione di un filantropo dobbiamo infiniti fatti»⁴⁰. Gli studiosi hanno però ricordato che, negli anni Quaranta, Bartolomé de Las Casas ritrattò la sua posizione sugli schiavi africani⁴¹.

Altre figure, che assistarono alle ingiustizie perpetrate contro gli indigeni e cercarono rimedi con azioni concrete, sono meno note. Questo è il caso del domenicano Julián Garcés, primo vescovo della diocesi messicana di Tlaxcala, nominato nel 1519 e autore di una lettera in cui sollecitava papa Paolo III a intervenire a favore dei nativi, perché si cessasse di trattarli come animali e si considerassero capaci di ricevere i sacramenti e far parte della Chiesa cattolica⁴². Lo scritto, che fu consegnato a Roma dal frate domenicano Bernardino de Minaya nel 1537, è considerato uno dei fattori propulsori della presa di posizione del pontefice⁴³.

ottobre 1504: «Io supplico il Re mio Signore, affettuosissimamente, e incarico e prego la detta Principessa mia figlia e il detto Principe, suo marito [...] affinché non consentano né permettano che gli indiani vicini e abitanti delle Indie e Terra Ferma, conquistati e da conquistare, siano perseguitati nelle loro persone e nei loro beni; ma diano ordine che siano giustamente e ben trattati e che, se è stato loro causato qualche danno, vi si porti rimedio e si provveda in maniera che non sia violato, in alcun modo, ciò che le lettere apostoliche della detta concessione implicano e comandano» (cit. in P. R. Iannarone, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992, p. 80).

39 Cit. in *Isabelle la Catholique en peine de béatification*, 19 marzo 2024, <https://fsspx.news/fr/news/isabelle-la-catholique-peine-beatification-43532>.

40 Cit. in A. A. Cassi, cit., p. 92.

41 Cfr. L. Baccelli, cit., p. 140.

42 D. Macías Valadez, *Análisis retórico de la carta de fray Julián Garcés a Paulo III (ca. 1535) en defensa de los indios de la Nueva España*, in *Alazet*, 31, 2019, p. 87.

43 L. Bressan, cit., p. 161. Cfr. anche A. de la Hera, *El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Sublimis Deus» y los problemas indianos que la motivaron*, in

Nella bolla *Sublimis Deus* (nota anche come *Veritas ipsa*⁴⁴) del 2 giugno 1537, Paolo III affermò che il Dio sublime amava il genere umano e lo creò in modo che potesse ottenere il bene supremo, che non poteva però essere conseguito senza la fede in Gesù Cristo. Questa, a sua volta, presupponeva il possesso delle doti naturali e delle facoltà che permettessero di ricevere quella fede. Si specificava quindi che chiunque le avesse era capace di riceverla, e che non fosse credibile che vi potesse essere qualcuno così poco dotato da desiderare la fede, eppure privo di quelle facoltà necessarie a permettergli di riceverla. Infatti, Cristo, che è la verità stessa («*Veritas ipsa*»), che mai ha errato e mai potrà errare, disse ai predicatori della fede che aveva scelto per quel compito: “Andate e fate discepoli tutti i popoli”. Egli disse ‘tutti’, senza eccezioni, perché tutti sono capaci di ricevere la dottrina della fede. Il nemico del genere umano (vale a dire, il demonio), che contrasta tutte le opere buone per portare l’uomo alla perdizione, inventò un modo mai udito prima, per impedire la predicazione della parola di salvezza di Dio alle genti; egli ispirò i suoi accoliti («*satellites*») che, per compiacerlo, non hanno esitato a sostenere che gli ‘indios’ occidentali e meridionali e le altre popolazioni, di cui recentemente si era venuti a conoscenza, debbano essere trattati come vili bestie messe a servizio, con il pretesto della loro incapacità di ricevere la fede cattolica.

Il documento continuava ribadendo che il pontefice faceva sulla terra le veci di Nostro Signore e si sforzava di ricondurre all’ovile che gli era affidato anche le pecore del suo gregge che ne erano fuori. Considerava gli ‘indios’ come veri uomini («*veros homines*» in accusativo), in grado non solo di comprendere la fede

Anuario de historia del derecho español, 26, 1956, p. 91. Questo secondo studioso argomenta però che le ragioni del viaggio di Minaya a Roma furono altre, legate a una missione assegnata dal domenicano Domingo de Betanzos (*ibi*, pp. 146-152).

44 Dall’incipit del terzo paragrafo (cfr. R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 209). Alberto de la Hera ha sottolineato la confusione riscontrabile nella bibliografia in materia, dove si trova menzione di tre bolle distinte (al posto di una sola): la *Unigenitus Deus* del 2 giugno, la *Veritas ipsa* della stessa data e la *Sublimis Deus* fatta risalire tra il 1° e il 22 dello stesso mese (*El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Sublimis Deus» y los problemas indios que la motivaron*, cit., pp. 157-160). Così, per esempio, Lewis Hanke ha riferito dell’emanazione, il 9 giugno 1537, di due bolle, la *Sublimis Deus* e la *Veritas ipsa*. Cfr. L. Hanke, *Pope Paul III and the American Indians*, in *The Harvard Theological Review*, 2, 1937, pp. 71 e 74. L’esistenza di due bolle è reiterata a p. 89. La *Sublimis Deus* è nota anche con il titolo *Excelsus Deus* (L. Bressan, cit., p. 162, nota 19; A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica ‘della scoperta’. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., p. 59, nota 13).

cattolica, ma anche, secondo le informazioni ricevute, prontissimi ad accorrervi e, volendo rimediare a questi mali, dichiarava e determinava che i citati 'indios' e tutte le altre genti di cui in futuro sarebbe giunta notizia ai cristiani, anche se al di fuori della fede in Cristo, non fossero privati della libertà e del possesso dei loro beni, che potessero usare, possedere e godere di tale libertà e proprietà liberamente e legittimamente, e che non fossero ridotti in schiavitù. Se accadeva il contrario, doveva essere nullo e invalido. Essi dovevano essere invitati alla fede in Cristo con la predicazione del verbo di Dio e l'esempio di una buona vita⁴⁵.

La bolla fu preceduta dal breve *Pastorale officium* del 29 maggio 1537 in cui, rivolgendosi all'arcivescovo di Toledo e primate di Spagna, il cardinale Tavera, il pontefice affermava di essere venuto a conoscenza della proibizione introdotta da Carlo V per tutti i suoi sudditi di ridurre gli indigeni in schiavitù e di privarli dei loro beni. Paolo III specificava che tale divieto valeva anche per i nativi non cristiani, essendo essi pure creature umane e, come tali, capaci di fede e suscettibili di salvezza. Proprio nell'ottica di favorirne la conversione, occorreva impedire ingiurie, punizioni e azioni vergognose. Pertanto, affidava al cardinale Tavera il compito di vegliare sul rispetto di questo divieto, proibendo a tutti, singolarmente e collettivamente, indipendentemente dalla condizione, rango o dignità, di privare i nativi della loro libertà e beni. Chi avesse violato il divieto, sarebbe incorso nella scomunica *latae sententiae*, assolvibile solo dal pontefice, eccetto che in caso di morte imminente e previa ammenda⁴⁶.

La presa di posizione del pontefice, che era stata molto caldeggiata da quei missionari che denunciavano i soprusi e i maltrattamenti contro gli indigeni, suscitò invece l'infuocata reazione dell'ambiente coloniale che li sfruttava⁴⁷. Questo, del resto, aveva già ottenuto da Carlo V l'abrogazione dei decreti che, nella seconda metà degli anni Venti, avevano vietato la schiavizzazione dei nativi americani⁴⁸. Quando l'imperatore dei Romani e re di Castiglia e d'Aragona

45 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 364-366. Traduzione in italiano in R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 210-211.

46 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 359-361. Traduzione in italiano in R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 208-209.

47 G. Caprile, *Un secolo di documenti pontifici dopo la scoperta dell'America*, in *La Civiltà Cattolica*, 3397, 1992, p. 41.

48 F. Barbarani, cit., p. 32. Il divieto da parte di Carlo V fu reintrodotta con la *Leyes Nuevas* del 1542. Vi è chi ha precisato che esse non avevano effetto retroattivo e che non posero fine agli abusi: nuove leggi, ma vecchie pratiche (A. A. Cassi, cit., pp. 120-121). Va comunque notato – come osserva Zanchini di Castiglione – che gli Asburgo prestarono attenzione al problema, mentre «altre potenze che, in

venne a conoscenza degli esiti della missione di Minaya, ingiunse a quest'ultimo – per il tramite del suo superiore nell'ordine domenicano – di consegnare tutte le carte ricevute a Roma, e chiese al pontefice la revoca dei documenti emanati, in quanto ottenuti in modo ingannevole. Ordinò inoltre la confisca di tutte le copie⁴⁹ (operazione condotta così efficacemente che fino a settanta anni fa si riteneva che non ne fosse più rimasta nessuna in Spagna; oggi è nota una sola copia autentica, che è conservata nell'*Archivo General de Indias* a Siviglia⁵⁰). Infine, invocando le prerogative del patronato reale⁵¹, Carlo V stabilì che tutti i documenti papali avrebbero dovuto ricevere il *placet regio* prima di essere inviati nell'America spagnola⁵². Le fonti hanno anche riportato la dura reazione del cardinale Juan García de Loaysa y Mendoza, Presidente del *Consejo Real y Supremo de Indias*: come notato da Alberto de la Hera, non è difficile immaginarne l'indignazione nel leggere che il pontefice affidava a Talavera i compiti che la corona aveva invece assegnato a lui stesso⁵³.

Alle rimostranze di Carlo V seguì il breve *Non indecens* del 19 giugno 1538, il cui incipit andava subito al cuore del problema: «[n]on sembri sconveniente che il romano pontefice, che è stato costituito come sentinella, revochi, corregga e modifichi quelle cose che di tanto in tanto sono estorte con l'inganno a lui, impegnato in diversi affari, per pregiudizio di qualcuno, o faccia altre cose secondo quanto considera risultare utile nel Signore». Giustamente il carissimo figlio in Cristo Carlo aveva fatto notare al pontefice che gli era stata estorta una lettera in forma di breve («*in forma Brevis litteras*»⁵⁴), che aveva turbato «la prospera e fortunata condizione e il governo delle Indie occidentali e delle isole

seguito, ebbero colonie nel Nuovo Mondo non si occuparono di questioni teoriche a proposito dello statuto degli *indios*, né per costoro sorse alcun protettore nelle colonie inglesi o francesi (o, peggio, nelle aree puritane)» (cit., p. 570).

49 F. Cantù, *Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo*, in M. A. Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Roma, 2013, p. 487.

50 L. Bressan, cit., p. 162, nota 20.

51 A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., pp. 59-60.

52 F. Cantù, *Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo*, cit., p. 487.

53 A. de la Hera, *El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Sublimis Deus» y los problemas indianos que la motivaron*, cit., p. 171. Cfr. anche pp. 177-178.

54 È stato ricordato (*ibi*, p. 177) che la parola *littera* in latino ha un doppio significato: al singolare lettera dell'alfabeto e al plurale missiva. L'uso di *brevis* al posto di *brevium* chiarisce che il riferimento è a un solo documento.

meridionali» e condizionato «profondamente la sua maestà e i suoi sudditi». Paolo III, in ragione dell'umile supplica, riteneva di provvedere con benevolenza apostolica e, in considerazione della diffusione della religione cristiana in quelle aree grazie allo sforzo dell'imperatore, voleva rimuovere ogni possibile ostacolo a tale santa opera. Pertanto, con autorità apostolica, invalidava e annullava la predetta lettera⁵⁵.

Francesca Cantù ha osservato che, in Spagna, questo fu interpretato come una revoca tanto della bolla quanto del breve ma, tra i documenti consegnati da Minaya, solo il *Pastorale officium* era una lettera in forma di breve, e unicamente quello fu revocato, «come lascia intendere anche una nota marginale al testo, che permette d'interpretare come tale sia stata la volontà del pontefice nel cassare l'atto»⁵⁶. Dal punto di vista della Santa Sede, dunque, erano state cancellate le pene canoniche, ma rimasero la condanna e il divieto della schiavitù⁵⁷. Al tempo stesso, va precisato che «diversamente da quanto spesso si afferma» la bolla «non è una condanna di principio della schiavitù in quanto tale»: le sue formule «sono abbastanza vaghe» («indios occidentali e meridionali del Nuovo Mondo» e «altre genti di cui in seguito fosse giunta notizia»); tuttavia «è certo che non comprendevano i popoli dell'Africa»⁵⁸.

55 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I...*, cit., pp. 373-375. Traduzione in italiano in R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 211-212. Paolo III e, successivamente Pio V e Gregorio XV, adottarono altri provvedimenti per favorire la conversione. Tra questi ricordiamo l'autorizzazione data agli ecclesiastici affinché denunciassero chi ancora riduceva gli indigeni in schiavitù, purché non ne fossero venuti a conoscenza in confessione (*Exponi nobis desuper* del 29 giugno 1546). Cfr. G. Caprile, cit., pp. 41-43.

56 F. Cantù, *Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo*, cit., p. 487.

57 G. Caprile, cit., p. 41; A. de la Hera, *El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Sublimis Deus» y los problemas indianos que la motivaron*, cit., p. 175.

58 F. Barbarani, cit., p. 32. Per completezza, anche se questo non riguarda gli indigeni, ricordiamo che alcuni studiosi hanno dato risalto al *motu proprio* dell'8 novembre 1548 con cui – dopo aver liberato gli schiavi a Roma e in seguito alle crescenti proteste dei Conservatori (i magistrati che coadiuvavano il Senatore e da cui prese anche il nome il Palazzo dei Conservatori, attuale sede dei Musei Capitolini) – Paolo III autorizzò la compravendita di schiavi (senza stabilire l'asservimento di quelli già liberati). Altri lo hanno contestualizzato, osservando che si trattava prevalentemente di prigionieri di guerra musulmani, la cui liberazione aveva creato problemi di randagismo e ordine pubblico. Il provvedimento filo-schiavista intendeva evitare «le alternative della costrizione in carcere o in fortezze, o la deportazione a lavori forzati in luoghi remoti, come prassi ad esempio degli inglesi», e sgravare «l'erario statale dalla custodia e dal mantenimento dei prigionieri». Infine, il «ripristino

Tale esclusione caratterizzava anche la bolla *Cum sicuti* di Gregorio XIV del 18 aprile 1591⁵⁹, che riguardò specificamente gli indigeni delle Filippine. In essa si richiamava la prima opera di conversione degli 'indios' di quelle isole, la cui ferocia costrinse molti a prendere le armi contro di loro e a impadronirsi dei loro beni. Questi, successivamente all'abbandono del falso culto e al riconoscimento del vero Dio da parte degli 'indios', potevano desiderare di restituire i beni di cui si erano impossessati, senza però essere in grado di farlo. Per tranquillizzare le coscienze, il pontefice incaricava il vescovo di Manila a provvedere affinché i beni fossero restituiti ai proprietari, se si conoscevano; se non lo fossero stati, i beneficiari avrebbero dovuto essere gli 'indios' poveri. Si riaffermavano poi l'autorità apostolica, sulla base della quale Gregorio XIV agiva, e il fine di favorire la fede cristiana e la salvezza delle anime per il bene degli 'indios' convertiti. A questo punto si ricordava che, nonostante il divieto posto da Filippo II a qualsiasi spagnolo nelle Filippine di ridurre in schiavitù per guerra giusta o ingiusta, compravendita o qualsiasi altro titolo, pretesto o frode, alcuni continuavano a tenere schiavi. Il pontefice disponeva quindi che gli 'indios' tornassero in modo libero e sicuro alla dottrina cristiana, alle proprie case e beni, senza timore di essere schiavizzati; ordinava a ciascuno e tutti di qualsiasi stato, grado, condizione e dignità, sotto pena di scomunica, di liberare gli schiavi e di non catturarne e tenerne in futuro, secondo quanto decretato dal re Filippo II⁶⁰. Il documento si poneva in linea di sostanziale continuità con la *Sublimis Deus* nel legare il divieto di schiavizzazione alla missione evangelizzatrice, pur caratterizzandosi per alcuni aspetti specifici, quali il riferimento al diritto di difesa dei primi colonizzatori, all'autorità apostolica e a quella del re di Spagna.

Nella stessa prospettiva si collocava il breve *Commissum nobis* del 22 aprile 1639 di Urbano VIII, concernente questa volta le colonie portoghesi. Rivolgendosi al Collettore dei diritti della Camera Apostolica nei regni di Portogallo e Algarve, il pontefice ribadiva che il ministero dell'ufficio del supremo apostolato, affidatogli dal Signore, richiedeva di curare la salvezza non solo dei cristiani, ma anche di coloro ancora immersi nell'oscurità della superstizione locale. Dopo aver richiamato i contenuti della *Sublimis Deus* e l'insegnamento di Paolo III, Urbano VIII affermava la volontà di seguirne le orme poiché ancora persisteva-

della schiavitù per "servidori et fantesche"» farebbe pensare non «a schiavitù vera e propria, ma a servitù domestica». Cfr. R. Reggi, F. Zanini, cit., pp. 213-214.

59 F. Barbarani, cit., p. 32.

60 Testo in latino in F. H. Hernáez (a cura di), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*, vol. I, Alfredo Vromant, Bruxelles, 1879, p. 108.

no le ragioni che avevano giustificato la presa di posizione del suo predecessore. Per reprimere l'audacia di uomini empi che, con atti disumani, distoglievano gli 'indios' dalla fede cristiana, essendo invece necessario indurli a riceverla con carità cristiana e mitezza, il pontefice affidava al suo figlio diletto il compito di assistere tutti gli 'indios' tanto nelle province del Paraguay, del Brasile e del Río de la Plata quanto nelle altre regioni e luoghi delle Indie occidentali e meridionali, vietando a chiunque di ridurre i suddetti 'indios' in schiavitù, venderli, acquistarli, scambiarli, donarli, separarli dalla famiglia, propagandare la liceità di tali pratiche e prestare aiuto o consiglio a chi commetteva tali azioni. La pena comminata era la medesima prevista dal breve *Pastorale officium*, ovvero la scomunica *latae sententiae*, che poteva essere assolta solo dal pontefice, a eccezione del caso di morte imminente e purché si fosse fatta ammenda⁶¹.

La necessità di ribadire nel tempo la medesima posizione rispetto a diversi territori si spiega con la difficoltà a modificare una pratica tanto diffusa, come si evince dagli ostacoli posti all'esecuzione delle direttive papali⁶². In questo caso la lotta dei gesuiti per l'applicazione del *Commissum nobis* suscitò la violenta reazione degli schiavisti di San Paolo, che li espulsero dalla città e nella quale poterono tornare solo nel 1653 grazie all'azione della Santa Sede⁶³.

La frequenza e la gravità degli abusi, denunciati dai rapporti inviati al pontefice, condussero a un ulteriore intervento⁶⁴. Con il breve *Immensa pastorum* del

61 Testo in latino in J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. III. Documenti pontifici nell'Archivio Segreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America 1592-1644*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995, pp. 701-703. Cfr. anche A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., p. 66; F. Barbarani, cit., pp. 32-33. Anche riguardo a Urbano VIII, peraltro, come già per Paolo VI, sono ricordati provvedimenti filo-schiavisti: nel caso di papa Barberini, si trattava di due chirografi del 1629 che davano «indicazioni, il primo, al tesoriere generale monsignor Durazzi per l'acquisto di 40 schiavi come rematori per le galee pontificie» (come da prassi all'epoca per le marine cristiane e ottomane), «il secondo, sulla ripartizione dei prigionieri di una sortita». Cfr. R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 216.

62 Cfr. J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. III...*, cit., p. 701.

63 *Cronaca contemporanea. IV. Brasile. Il IV° centenario della città di San Paolo*, in *La Civiltà Cattolica*, 2493, 1954, p. 338. Cfr. anche R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 217. Per approfondimenti, si veda J. A. Ungaretti Pinheiro, *Conflitos entre jesuitas e colonos na America Portuguesa – 1640-1700*, 2007, tesi di dottorato depositata presso l'Universidade Estadual de Campinas, <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/399018>.

64 P. O. Adiele, cit., p. 377.

20 dicembre 1741, indirizzato ai vescovi del Brasile e degli altri possedimenti portoghesi nelle Indie occidentali e in America, Benedetto XIV rinnovava le disposizioni dei *brevia* di Paolo III del 29 maggio 1537 e di Urbano VIII del 22 aprile 1639, citati espressamente. Si riaffermava il divieto per tutti – pena la scomunica maggiore assolvibile solo dal papa – di ridurre gli ‘indios’ in schiavitù, venderli, comprarli, scambiarli o donarli come schiavi, condurli in altro luogo o trasportarli con qualunque mezzo privandoli del coniuge, dei figli e dei beni, predicare la liceità di tale commercio o parteciparvi in alcun modo; si ribadiva che tali pratiche allontanavano gli indigeni dalla fede in Cristo⁶⁵. Nuovamente, tali proibizioni concernevano esclusivamente i nativi americani. L’esclusione degli africani appariva sempre più grave con il passare del tempo. Si trattava di «una indifferenza particolarmente significativa se si considera che siamo nel secolo in cui la tratta atlantica è diventata una imponente deportazione di massa e in cui gli individui di origine africana stanno addirittura modificando la struttura demografica e razziale di intere regioni del nuovo Mondo»⁶⁶.

Come già osservato, non si trattò di un’indifferenza unanimemente manifestata. Salvatore Vacca ha ricordato che, se i pontefici – fino a quell’epoca – si erano espressi raramente contro tali pratiche, i prefetti della Congregazione *de Propaganda Fide* lo fecero più frequentemente, seppur rimanendo sostanzialmente inascoltati, mentre i missionari nell’America spagnola, che misero in discussione la liceità sia della schiavitù che della tratta degli africani, finirono per essere accusati dalle autorità governative di perturbazione dell’ordine pubblico⁶⁷.

65 Testo in latino in F. H. Hernáez (a cura di), cit., 112-114. Cfr. anche A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica ‘della scoperta’. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, cit., p. 67; R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 218.

66 F. Barbarani, cit., p. 33.

67 S. Vaccaro, *Chiesa e schiavitù in età moderna*, in G. Fiume (a cura di), *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra Medioevo ed età moderna*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2010, pp. 84 e 90. Sugli interventi di Propaganda, cfr. anche T. Filesi, *Tratta atlantica africana e atteggiamento della Chiesa*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 256-263 e 267-270.

3.3 Schiavitù e tratta come mali in sé

Nel XIX secolo si compì un'ulteriore evoluzione, con la formale condanna da parte pontificia prima della tratta degli schiavi e poi della schiavitù, anche degli africani, come crimini non più giustificabili. Già Pio VII era intervenuto per sostenere l'abolizione del commercio di schiavi in due lettere inviate rispettivamente al re di Francia nel 1814 e a quello di Portogallo nel 1823⁶⁸, e ugualmente nel 1815, attraverso il cardinale Ercole Consalvi, Segretario di Stato, in sede di Congresso di Vienna⁶⁹ dove, l'8 febbraio, i plenipotenziari firmatari del Trattato di Parigi del 30 maggio 1814 sottoscrissero la *Déclaration relative à l'abolition de la traite des nègres d'Afrique ou du commerce des esclaves*⁷⁰.

Il primo documento papale riguardante espressamente gli schiavi africani fu il breve *In supremo* del 3 dicembre 1839 di Gregorio XVI, che riteneva essere un suo compito di sollecitudine pastorale adoperarsi «per distogliere completamente i fedeli dall'indegno mercato dei Neri e di qualsiasi altro essere umano»⁷¹. È interessante osservare che non si affermava che la schiavitù era contraria alla predicazione degli Apostoli, i quali anzi «insegnavano agli schiavi ad obbedire ai padroni carnali come a Cristo, ed a compiere volentieri la volontà di Dio», sebbene poi imponessero «ai padroni di agire umanamente verso gli schiavi per dar loro quello che era giusto ed equo». Anche i passaggi successivi risentivano della temperie culturale del tempo, in cui il discorso su civiltà e barbarie costituiva ancora un argomento legittimo e largamente condiviso: con il passare del tempo si era «dissipata più ampiamente la caligine delle superstizioni barbariche» e si erano «mitigati i costumi anche dei popoli più selvaggi sotto l'influsso della carità cristiana». Secondo il pontefice, si era arrivati a un punto in cui ormai non vi erano più schiavi da molti secoli «presso moltissimi popoli cristiani. Ma poi, e lo diciamo con immenso dolore, sono sor-

68 P. O. Adiele, cit., pp. 388-397.

69 P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Laterza, Bari, 2009, p. 66.

70 Secondo Teobaldo Filesì, «la tratta atlantica scomparve quasi totalmente solo quando – con la conquista europea di tutta l'Africa e con la cosiddetta “missione civilizzatrice” evocata nel clima della Conferenza di Berlino (1885) e della conseguente Conferenza di Bruxelles (1890) – l'interesse delle potenze colonizzatrici si orientò verso la messa a valore delle risorse di questo continente e quindi verso la piena utilizzazione e la tutela *in loco* delle popolazioni africane, anziché verso il loro trasferimento coatto sulle opposte sponde dell'Atlantico» (*Tratta atlantica africana e atteggiamento della Chiesa*, cit., p. 266).

71 Testo in italiano in <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html>.

ti, nello stesso ambiente dei fedeli cristiani, alcuni che, accecati dalla bramosia di uno sporco guadagno, in lontane e inaccessibili regioni ridussero in schiavitù Indiani, Negri e altre miserabili creature, oppure, con un sempre maggiore e organizzato commercio, non esitarono ad alimentare l'indegna compravendita di coloro che erano stati catturati da altri». Tale delitto – già condannato, come ricordava Gregorio XVI, in interventi dei suoi predecessori, quali il *Pastorale officium* di Paolo III, il *Commissum nobis* di Urbano VIII e l'*Immensa pastorum* di Benedetto XIV – era «contrario alla salvezza spirituale di chi lo compie, e disonorevole per il nome cristiano, prevedendo che le tribù degl'infedeli si sarebbero confermate sempre più nell'odio contro la vera Nostra Religione». I documenti citati aiutarono gli «Indiani» e gli «altri predetti», ma non abbastanza: «la tratta dei Negri, benché sia notevolmente diminuita in molte parti, tuttavia è ancora esercitata da numerosi cristiani». Il pontefice ora, «volendo far scomparire detto crimine da tutte le terre cristiane», ammoniva con la sua autorità apostolica e scongiurava «tutti i fedeli cristiani di ogni condizione a che nessuno, d'ora innanzi, ardisca usar violenza o spogliare dei suoi beni o ridurre chicchessia in schiavitù, o prestare aiuto o favore a coloro che commettono tali delitti o vogliono esercitare quell'indegno commercio con il quale i Negri vengono ridotti in schiavitù, quasi non fossero esseri umani, ma puri e semplici animali, senza alcuna distinzione, contro tutti i diritti di giustizia e di umanità, destinandoli talora a lavori durissimi». Tali «atrocità», definite «indegne del nome cristiano», erano pertanto condannate con l'autorità apostolica del pontefice, che proibiva e vietava «con la stessa autorità a qualsiasi ecclesiastico o laico di difendere come lecita la tratta dei Negri, per qualsiasi scopo o pretesto camuffato, e di presumere d'insegnare altrimenti in qualsiasi modo, pubblicamente o privatamente», contro quanto dichiarato in questa lettera apostolica.

Tuttavia, diversamente dalla *Sublimis Deus*, dal *Commissum nobis* e dall'*Immensa pastorum*, citati da Gregorio XVI, il breve *In supremo* non comminava alcuna pena canonica⁷². Inoltre, come osservato, esso condannava non tanto la schiavitù quanto la tratta⁷³. Questa, in ogni caso, fu l'interpretazione difesa da John England, vescovo di Charleston, forse il più influente tra quelli degli Stati Uniti del sud, che affermò una posizione largamente condivisa dai cattolici di quel paese: l'obiettivo del documento papale sarebbe stato il commercio ancora praticato da Spagna e Portogallo, ma senz'altro non la schiavitù dei neri

72 Cfr. P. O. Adiele, cit., p. 402; F. Barbarani, cit., p. 34; R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 220.

73 J. E. Quinn, "Three Cheers for the Abolitionist Pope": American Reaction to Gregory XVI's Condemnation of the Slave Trade, 1840-1860, in *The Catholic Historical Review*, 1, 2004, pp. 70-71.

americani che, essendo nati in tale condizione, non avevano mai sperimentato la libertà; tale conclusione era inoltre coerente con l'insegnamento della Chiesa cattolica in materia, fondato su una lunga tradizione. In questo ebbe un ruolo anche una preoccupazione primaria di England, di tipo politico e non dottrinale: non volendo compromettere la posizione dei cattolici in un paese a maggioranza protestante, evitò tutto quello che potesse renderli oggetto di sospetto e suscitare sentimenti contro di loro⁷⁴.

La difficoltà ad accettare senza riserve l'incompatibilità tra la schiavitù e il messaggio cristiano, non solo nella Chiesa americana ma nella stessa Roma, è dimostrata dall'Istruzione n. 1293 del 20 giugno 1866 che, in risposta all'interrogazione del vicario apostolico in Etiopia Guglielmo Massaia sulla prassi da seguire rispetto ad alcuni usi delle popolazioni indigene, «difese ancora la liceità della schiavitù in certe circostanze, affermando che "la servitù, considerata di per sé e in assoluto, non ripugna il diritto naturale e divino"»⁷⁵.

Ci si potrebbe interrogare sul peso che l'attenzione crescente della Chiesa cattolica verso la questione sociale posta dalla rivoluzione industriale ha avuto sulla condanna definitiva della schiavitù. Già Joseph Joblin, su cui torneremo nel prosieguo, ha sottolineato che, mentre il breve *In supremo* condannava la tratta degli schiavi, il vescovo di Rodez Pierre Giraud, nominato arcivescovo di Cambrai nel 1842 e creato cardinale nel 1847, estendeva tale censura a chi praticava la schiavitù del lavoro⁷⁶. Nel 1845 fu il primo nell'episcopato francese a scrivere una lettera pastorale sulla manodopera industriale, osservando come il lavoro fosse, secondo la *Genesi*, un obbligo prescritto da Dio all'uomo, da cui però occorreva togliere le spine. Dopo aver evocato la turpe compravendita degli schiavi africani⁷⁷, affermò che «[l]a Chiesa non transige né con la tratta dei bianchi, né con quella dei neri, né con quella di qualsiasi creatura fatta a immagine di Dio, qualunque sia il colore o la latitudine che lo ha visto nascere»⁷⁸.

A Leone XIII si devono due importanti lettere encicliche, di poco precedenti la *Rerum novarum* concernente la questione operaia del 15 maggio 1891. In

74 *Ibi*, pp. 74-79.

75 N. da Silva Gonçalves, *Chiesa e schiavitù, ieri e oggi*, cit., p. 177.

76 J. Joblin, *Alle origini del movimento cattolico sociale. Dottrina e azione sociale*, in *La Civiltà Cattolica*, 3178, 1982, p. 331.

77 F. de Lasala, *La Chiesa e la Questione Sociale nell'Ottocento. Sviluppo storico*, 1992-1993, p. 15, https://www.unigre.it/unigre/sito/PUG_HG_03O820150936/uv_papers/755/ChiesaEQuestioneSocialeOttocentoWeb.pdf.

78 Cit. in J. Joblin, *Alle origini del movimento cattolico sociale. Dottrina e azione sociale*, cit., p. 331.

virtù di quest'ultima, com'è ben noto, il pontefice, che «non iniziò» il pensiero sociale cattolico, fu «il primo esponente moderno» di tale insegnamento⁷⁹. Nella prima, *In plurimis*, emanata il 5 maggio 1888 in occasione della *Lei Aurea* che abolì la schiavitù in Brasile⁸⁰ (ultimo tra i paesi americani), il pontefice esprimeva la sua commozione per «questo faustissimo evento» che ha estirpato «la vergogna della schiavitù» e grazie al quale erano «stati restituiti a libertà molti di coloro che nei vastissimi territori di codesto impero gemono sotto il giogo della schiavitù. Infatti tale opera, ispirata alla misericordia cristiana, dovuta a uomini e a donne caritatevoli che collaborano con il clero, è stata offerta a Dio, autore e donatore di tutti i beni»⁸¹. Il mutamento dell'insegnamento della Chiesa cattolica in materia emergeva inequivocabilmente: «fra tante miserie, è da deplorare duramente la schiavitù a cui da molti secoli è sottoposta una parte non esigua della famiglia umana, riversa nello squallore e nella lordura, contrariamente a quanto in principio era stato stabilito da Dio e dalla Natura». Presso gli antichi greci e romani, «la vergogna della schiavitù» era giustificata da «aberranti principi»: «[è] veramente detestabile una malvagità così inumana; una volta che la si sia ammessa, non vi è oppressione di uomini così barbara e nefanda che non trovi sostegno vergognoso in qualche sorta di legge e di diritto». Poi giunse il Cristianesimo: «gli schiavi furono sollevati dal fango e dall'angoscia della servitù, e tutti dall'orrida schiavitù del peccato furono richiamati e condotti alla sublime dignità di figli di Dio». Al riguardo, il documento doveva risolvere lo spinoso problema della contraddizione con la secolare tradizione di accettazione della schiavitù da parte della Chiesa stessa. La risposta fu individuata nella sua «dolcezza e prudenza»: «la Chiesa come buona madre si è adoperata per mitigare in parte le tribolazioni e l'ignominia della vita servile». Questa era la differenza sostanziale nei «modi di trattare gli schiavi, il pagano e il cristiano»: «il primo era crudele e vergognoso, l'altro assai mite e pieno di rispetto». Vero è che la Chiesa «non volle affrettarsi nel provvedere alla manomissione e alla liberazione degli schiavi poiché ciò non poteva sicuramente avvenire se non in modo tumultuoso, con danno proprio di essi e a detrimento della società; ma con sommo giudizio fece in modo che

79 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 125. Cfr. anche A. M. Baggio, *Lavoro e dottrina sociale cristiana dalle origini al Novecento*, Città Nuova, Roma, 2005, pp. 160-161.

80 P. Delpiano, *Vittime della libertà. La schiavitù nelle pagine della Civiltà Cattolica*, in *Studi storici*, 3, 2022, p. 515.

81 Testo in italiano in https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html.

gli animi degli schiavi, sotto la sua guida, fossero educati alla verità cristiana e con il battesimo adottassero costumi conformi». Anche qui, come nel breve *In supremo*, le espressioni impiegate sono un riflesso fedele della tradizionale visione dell'evangelizzazione come strumento di civilizzazione. In più, venivano alla luce le paure, proprie del clima dell'epoca, di uno scontro sociale⁸².

A sottolineare che la lettera enciclica si fondava sull'insegnamento dei Padri della Chiesa e – diremmo oggi – sulle 'buone pratiche' del passato (nonostante la posizione prevalente fosse stata altra) Leone XIII elencò gli interventi dei pontefici del primo millennio a favore degli schiavi. Arrivando poi alla fine del XV secolo, «quando la funesta piaga della schiavitù era quasi scomparsa presso le genti cristiane e gli Stati tentavano di rafforzarsi nella libertà evangelica e di estendere il loro dominio, questa Sede Apostolica, con assidua vigilanza cercò di impedire che rigermogliassero quei malefici semi. Perciò rivolse la sua vigile attenzione ai territori da poco tempo scoperti in Africa, in Asia, in America». Veniva infatti riportato come in quelle terre i cristiani «avessero abusato delle armi e dell'ingegno per imporre la schiavitù a popoli inoffensivi. In pratica, a causa della natura del territorio che si voleva sottomettere e delle miniere di metalli da esplorare e scavare con grande impiego di mano d'opera, furono adottati provvedimenti sicuramente ingiusti e inumani». Ecco, dunque, la tratta degli africani, cui seguì «con crudeltà non dissimile, l'oppressione degli indigeni (generalmente chiamati "Indiani") al modo degli schiavi». Si richiamavano gli interventi di Pio II e Paolo III; si affermava che «[c]on la stessa sollecitudine e con la stessa costanza, altri Pontefici quali Urbano VIII, Benedetto XIV, Pio VII si dimostrarono strenui difensori della libertà per gli Indiani e per i Negri e per altri non ancora educati alla fede cristiana», a cui si aggiunsero poi Gregorio XVI e, infine, Leone XIII stesso.

Nella parte finale, la lettera enciclica tornava a condannare la tratta degli schiavi, sempre in un'ottica funzionale a esaltare i sentimenti di sollecitudine della Chiesa cattolica. Come osservato da Barbarani, era evidentemente «impensabile» il «ripudio teologico di ciò che la Chiesa aveva insegnato e ammesso nel passato»: rimane la grande novità di «un'attenzione e un interesse umano in precedenza sconosciuti» rivolti dal pontefice verso i popoli africani, pur con «affermazioni apologetiche» che non sempre «appaiono congrue e adeguatamente documentate»⁸³. Così, nel documento si asseriva che, sebbene «un così turpe mercato di uomini è di fatto cessato nei mari, tuttavia esso viene

82 P. Delpiano, *Vittime della libertà. La schiavitù nelle pagine della Civiltà Cattolica*, cit., p. 515.

83 F. Barbarani, cit., p. 37.

praticato in terra in modo troppo esteso e barbaro, soprattutto in molte zone dell’Africa. Poiché infatti i Maomettani praticano la perversa teoria per cui un Etiope o un uomo di stirpe affine sono appena al di sopra di un animale, è facile comprendere con sgomento quale sia la perfidia e la crudeltà di quegli uomini». Secondo attendibili testimonianze, «il numero degli Africani venduti annualmente, a guisa di gregge, ammonta a quattrocentomila, di cui circa la metà, estenuata dal tribolato cammino, cade e muore, in modo che i viaggiatori (quanto è triste a dirsi!) possono scorgere il cammino quasi segnato da ossa residue». A loro, a «tutte le genti», agli «infelici di ogni sorta», il pontefice esprimeva pietà, «immensa carità» nel tendere le braccia, ardente desiderio «di procurare loro tutti i conforti e i soccorsi possibili, affinché, non appena distrutta la schiavitù degli uomini insieme con la schiavitù della superstizione, possano finalmente servire un solo Dio, sotto il soavissimo giogo di Cristo». Per questa ragione, «mentre si aprono nuove strade e nuovi commerci nelle terre africane grazie al più rapido progresso degl’ingegni e delle attività», si sottolineava l’importante ruolo dei missionari.

Se la lettera enciclica *In plurimis* era indirizzata ai vescovi del Brasile, la *Catholicae ecclesiae* del 20 novembre 1890 si rivolgeva a quelli di tutto il mondo. Il documento da un lato ne riprendeva i contenuti essenziali, affermando che la Chiesa cattolica «quasi nulla ebbe più a cuore [...] che di vedere abolita e totalmente eliminata la schiavitù, che sotto un giogo crudele teneva moltissimi fra i mortali». Per tale ragione, «prese nelle proprie mani la causa negletta degli schiavi, e fu la garante imperterrita della libertà, sebbene, come richiedevano le circostanze e i tempi, si impegnasse nel suo scopo gradualmente e con moderazione» oltre che «con prudenza e discrezione»⁸⁴. Questo era attestato da «documenti inconfutabili della storia» di «parecchi Nostri antecessori, fra i quali primeggiano San Gregorio Magno, Adriano I, Alessandro III, Innocenzo III, Gregorio IX, Pio II, Leone X, Paolo III, Urbano VIII, Benedetto XIV, Pio VII, Gregorio XVI». Lo stesso Leone XIII raccolse «[u]na così gloriosa eredità», con la lettera apostolica del 5 maggio 1888, con cui aveva «dimostrato quanto la schiavitù si opponga alla religione ed alla dignità dell’uomo». Come in quella, anche in questa epistola esprimeva commozione e raccapriccio «al racconto delle tribolazioni da cui sono oppressi tutti gli abitanti di alcune regioni del centro dell’Africa», dove «quasi quattrocentomila Africani, senza distinzione di età e di sesso, ogni anno sono violentemente rapiti dai loro miseri villaggi, dai

84 Testo in italiano in https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html.

quali, legati con catene e percossi con bastoni durante il lungo viaggio, sono portati ai mercati dove, come bestie, sono messi in mostra e venduti».

Dall'altro lato, la *Catholicae ecclesiae* presentava una nuova iniziativa, ovvero l'incarico al cardinale Lavignerie, primo primate della sede ristabilita di Cartagine e tra i fondatori della Società antischiavista italiana, «di andare per le principali città dell'Europa a far conoscere l'ignominia di questo turpissimo mercato e ad indurre i Principi e i cittadini a portare soccorso a quelle infelicissime popolazioni». Così, «la causa dei Negri sarà difesa con quella energia e quella costanza che richiede la mole delle sciagure da cui quei miseri sono oppressi». Essa si legava a un'altra preoccupazione del pontefice: la diffusione del Vangelo in Africa presso «quelle popolazioni giacenti nelle tenebre e oppresse da cieca superstizione, affinché diventino con noi partecipi dell'eredità del regno di Dio». In questo modo, avrebbero potuto scuotere «da sé il giogo della schiavitù umana. Infatti, dove sono in vigore i costumi e le leggi cristiane; dove la religione insegna agli uomini a rispettare la giustizia e a onorare la dignità umana; dove ampiamente si diffuse quello spirito di carità fraterna, che Cristo c'insegnò, quivi non può esistere né schiavitù, né ferocia, né barbarie; ma fioriscono la soavità dei costumi e la libertà cristiana accompagnata dalla civiltà». Cristianizzazione e civilizzazione si confermavano dunque come due facce della stessa medaglia. A tal proposito, si affermava l'importanza dell'attività missionaria, che il pontefice invitava a sostenere con offerte e a cui decideva di devolvere quelle raccolte il 6 gennaio, giorno in cui «il Figlio di Dio per la prima volta si palesò alle genti». Il denaro così raccolto sarebbe stato inviato alla Congregazione *de Propaganda Fide* e da questa ripartito tra le missioni esistenti o da istituire in Africa, «soprattutto per estirpare la schiavitù» e «redimere gli schiavi».

È stato osservato che la campagna antischiavista diventò parte integrante del programma di Leone XIII di ricostruzione della società in senso cristiano, con la Chiesa cattolica come guida spirituale e morale dell'espansione europea in Africa. I governi degli Stati cattolici apprezzarono molto tale sostegno alla causa contro la schiavitù, che essi vedevano come ragione legittimante della loro politica nel continente⁸⁵. Dunque, colonizzatori e missionari si 'incontrarono' sul terreno dell'antischiavismo⁸⁶, in nome del quale continuava a perseguirsi lo scopo di elevare i popoli indigeni, in questo caso africani, a un livello più alto di civiltà. Ne fu un esempio l'opera della citata Società antischiavista italiana, che

85 L. Ettore, *La società antischiavista d'Italia (1888-1937)*, in *Studi storici*, 3, 2012, p. 695.

86 P. Delpiano, *Vittime della libertà. La schiavitù nelle pagine della Civiltà Cattolica*, cit., pp. 516-517.

già dalle origini nutriva propositi civilizzatori da realizzarsi mediante la diffusione del cristianesimo, e che più tardi sostenne l'imperialismo italiano, in cui la civiltà da esportare era quella fascista⁸⁷. La Società fu particolarmente attiva nella campagna a favore della guerra di Libia, presentata come una crociata. Si deve però ricordare che il successore di Leone XIII, Pio X, dichiarò che per ogni cattolico italiano era lontanissimo «il pensiero che l'impresa tripolina possa coprire una guerra a base religiosa. Essa è un affare assolutamente politico, al quale la religione come tale rimane perfettamente estranea»⁸⁸. In tale direzione si mosse anche Benedetto XV che, propugnando la separazione dell'evangelizzazione dalla promozione degli interessi nazionali⁸⁹, deplorò i missionari che, «dimentichi della propria dignità», pensavano «più alla loro patria terrestre che a quella celeste», ed espresse dispiacere per «certe Riviste di Missioni, sorte in questi ultimi tempi, nelle quali più che lo zelo di estendere il regno di Dio, appare evidente il desiderio di allargare l'influenza del proprio paese»⁹⁰.

Prescindendo dalle diverse sensibilità delle personalità che si sono succedute al soglio pontificio, rimane il fatto che, diversamente da quanto accaduto all'indomani della pubblicazione del breve *In supremo*, le lettere encicliche di Leone XIII avevano ormai segnato un punto di non ritorno nella condanna della schiavitù. Questa posizione non fu comunque esente da critiche, secondo dinamiche che ancora oggi si osservano chiaramente quando la Chiesa cattolica affronta il peso dell'eredità di mali passati in cui è stata coinvolta. In occasione del Primo congresso della Società antischiavista italiana, svoltosi nell'aprile del 1903 a Roma, Domenico Orano, «noto scrittore massone»⁹¹, considerò opportunistico l'antischiavisimo di Leone XIII, che si sarebbe adoperato non «in nome del *principio umanitario*, ma in nome del *principio confessionale*. Esso diceva allo schiavo: ti libero perché sei o ti farai cristiano, non gli diceva: ti libero perché sei un uomo»⁹².

87 L. Ettore, cit., pp. 715 e 719.

88 Cit. in *ibi*, p. 709.

89 *Ibi*, p. 713.

90 *Lettera apostolica Maximum illud ai patriarchi, primati, arcivescovi e vescovi del mondo cattolico sull'attività svolta dai missionari nel mondo*, 30 novembre 1919, https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html. Il documento merita di essere ricordato anche per l'intento di promuovere un clero indigeno. Cfr. C. Soetens, *The Holy See and the Promotion of an Indigenous Clergy from Leo XIII to Pius XII*, in *The Jurist*, 1, 1992, pp. 170-174.

91 L. Ettore, cit., p. 706.

92 Cit. in *ibidem*. Il corsivo è nel testo originale.

A tali critiche rispose *La Civiltà Cattolica*: mentre alla schiavitù la Chiesa «si oppose strenuamente» e «la condannò a più riprese come un assassinio permanente ed un'aperta e radicale violazione del diritto di natura»⁹³, essa tollerò o permise la «servitù». Questo avvenne comunque in «*tre soli casi*» (il corsivo è nel testo originale): «1° quando era il risultamento della libera volontà d'un cittadino, che mirando al proprio vantaggio relativo, disponeva delle sue opere e trasportava in perpetuo il dominio utile delle sue fatiche in un'altra persona; – 2° quando era punizione inflitta dalla potestà giudiziaria a malfattori per delitti sanciti nel codice penale; – 3° quando era opera di un giusto vincitore, che addolciva il diritto di guerra (quale allora vigeva) sopra un ingiusto aggressore vinto e, salvandolo dalla morte, lo costringeva a divenire utile a cui volle riuscire nocivo»⁹⁴. Si trattava di una posizione apologetica, che non appare sostenibile sul piano storico⁹⁵. La distinzione tra schiavitù e servitù è però interessante sotto un diverso profilo, vale a dire il rilievo che è venuta ad assumere la constatazione che l'abolizione formale della prima non restituiva piena libertà all'individuo e, anzi, spesso era sostituita da forme degradanti di asservimento.

Questa è la situazione attestata dalla lettera enciclica *Lacrimabili statu* di Pio X del 7 giugno 1912, indirizzata ai vescovi e arcivescovi dell'America latina, che si apriva esprimendo appunto la profonda commozione del pontefice «per lo stato lagrimevole degli indios dell'America del Sud»⁹⁶. Di tale condizione gli erano state riportate delle voci ma, «per qualche tempo», egli dubitava «di prestare fede a simili atrocità, tanto Ci sembravano incredibili». La triste conferma arrivò «da amplissime testimonianze» da parte di «persone del tutto degne di fede», cosicché «non Ci è più lecito avere alcun dubbio sulla verità delle cose».

Tra le fonti delle informazioni inviate a Pio X, comprendenti la corrisponden-

93 [S. M. Brandi], cit., p. 548.

94 *Ibi*, p. 549.

95 Patrizia Delpiano ha definito l'articolo «la sintesi della narrazione autoassolutoria da parte della Chiesa cattolica sul suo passato filoschiavista» (*Vittime della libertà. La schiavitù nelle pagine della Civiltà Cattolica*, cit., p. 500). Questo saggio ripercorre il trattamento della schiavitù nell'unico periodico cattolico le cui bozze sono esaminate dalla Segreteria di Stato della Santa Sede: la lettura che esso propone delle varie tematiche affrontate – storia, politica, cultura, scienza e arte – restituisce l'insegnamento della Chiesa cattolica. La studiosa segnala «che sul periodico la denuncia della tratta fu sempre esplicita» (*ibidem*), mentre sulla schiavitù il punto di svolta fu segnato dalla lettera enciclica di Leone XIII *In plurimis* il 5 maggio 1888 (*ibi*, p. 515).

96 Testo in italiano in https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html.

za con l'internunzio in Cile Enrico Sibia e i rapporti dei missionari cappuccini della prefettura apostolica dell'Araucania⁹⁷, va segnalato il rapporto di un religioso dei Missionari del Sacro Cuore di Gesù, padre Giovanni Genocchi, inviato in visita apostolica (1911-1912) in America latina e, in particolare, nel Putumayo. Questa regione, contesa da Brasile, Colombia, Ecuador e Perù, era divenuta oggetto di attenzione internazionale in seguito alla denuncia di un ingegnere americano, Walter Ernest Hardenburg, riguardo all'efferato trattamento a cui erano sottoposti gli indigeni impiegati (o meglio, schiavizzati) in una società anglo-peruviana (*Peruvian Amazon Company*). La testimonianza era stata pubblicata dal periodico londinese *The Truth* nel 1909 e aveva dato avvio a una commissione d'inchiesta istituita dal governo britannico, il quale a questo scopo inviò sul luogo Roger Casement, irlandese cattolico. In questa triste vicenda emerge un elemento interessante: l'approvazione da parte delle autorità del Regno Unito della proposta contenuta nel rapporto del 1911 di Casement relativa all'istituzione di una missione cattolica per porre rimedio al trattamento inumano riservato agli indigeni⁹⁸. Può sorprendere che tale sostegno arrivasse da un paese che, dallo scisma di Enrico VIII, aveva fatto dei sentimenti anticattolici un principio politico e il fondamento giuridico di atti parte dell'ordinamento costituzionale⁹⁹. Esso si può spiegare con l'intreccio tra motivazione umanitaria, interessi economici sul Putumayo e considerazione politica dell'inopportunità di stabilire una missione anglicana in Perù, tradizionalmente cattolico¹⁰⁰. Più in generale, non si deve sottovalutare il ruolo giocato dall'elemento irlandese, all'indomani dell'emancipazione, nella diffusione del cattoli-

97 M. L. Grignani, *En pro de la Religión y de la dignidad humana. Las fuentes chilenas de la encíclica «Lacrimabili statu Indorum» de Pío X y la solicitud pastoral de la Santa Sede*, in *Teología y vida*, 2, 2013, pp. 342-369.

98 C. Bonizzi, *La visita apostolica in America latina di Giovanni Genocchi e la pubblicazione dell'Enciclica Lacrimabili statu indorum di Pio X*, in *Euntes Docete*, 1, 2012, pp. 173-178.

99 Il *Bill of Rights* del 1689 vieta al sovrano di essere cattolico (*papist*) o conservare il trono nel caso di matrimonio con una persona di religione cattolica (*popish*) (disposizione che è ancora in vigore). L'*Act of Settlement* del 1701, fino alla riforma introdotta dal *Succession to the Crown Act* del 2012, escludeva chi contraeva un siffatto matrimonio dalla linea di successione, mentre continua a mantenere l'impedimento per chi professi il cattolicesimo. Cfr. R. Bottoni, *Diritto e fattore religioso nello spazio europeo. Seconda edizione*, Giappichelli, Torino, 2023, pp. 21-22 e 24.

100 C. Bonizzi, cit., pp. 178-179.

cesimo nell'Impero britannico¹⁰¹. A ogni modo, su tale questione la diplomazia del Regno Unito dialogò con quella della Santa Sede e, pur nelle differenze di strategia, si convenne sulla necessità di inviare missionari cattolici di nazionalità britannica (che effettivamente partirono ma poi abbandonarono per l'ostilità incontrata). Lo scopo sarebbe stato quello di fare opera di evangelizzazione e, al tempo stesso, di civilizzazione, secondo la consueta *forma mentis* del tempo già messa in evidenza. La superiorità della cultura europea emergeva anche dalle pagine scritte da padre Genocchi, che pure guardava con rispetto a quei popoli il cui tipo di civiltà era stato spazzato via dagli europei¹⁰².

È alla luce di tali premesse che si possono comprendere le espressioni forti impiegate da Pio X nella *Lacrimabili statu*: «quando Ci soffermiamo a considerare le sevizie e i delitti che si sogliono ora commettere contro [gli indigeni], abbiamo davvero di che inorridire e sentiamo nell'animo una profonda commiserazione per quella razza infelice. Che cosa può esservi, infatti, di più barbaro e più crudele dell'uccidere, spesso per cause lievissime, e non di rado per mera libidine di torturare, degli uomini a colpi di sferza o con ferri roventi, o con improvvisa violenza farne strage, uccidendoli insieme a centinaia e a migliaia; o saccheggiare borghi e villaggi, massacrando gli indigeni, dei quali talune tribù abbiamo appreso essere state in questi pochi anni quasi distrutte?». Come altri documenti papali sopra esaminati, anche questo richiamava interventi precedenti. Colpisce però il fatto che il solo riferimento di Pio X sia *l'Immensa pastorum* del 1741. È il pontefice stesso a spiegarne le ragioni: i mali deplorati dal suo predecessore erano ancora gli stessi. Pertanto, seguendo l'esempio di Benedetto XIV, condannava e dichiarava «rei d'immane delitto tutti coloro, com'esso dice, che "osino o presumano di ridurre i predetti indios in schiavitù, di venderli, comprarli, commutarli o donarli, di separarli dalle mogli e dai figli, di spogliarli delle loro cose e dei loro beni, di condurli o trasportarli altrove o in qualunque modo privarli della libertà e tenerli schiavi, nonché di prestare, a coloro che ciò fanno, consiglio, aiuto, favore, sotto qualunque pretesto e nome, o di insegnare e proclamare essere tutto ciò lecito, in qualsiasi altra maniera cooperare a quanto detto sopra"».

D'altro canto, nell'enciclica si rinvenivano ancora espressioni quali «l'ardore di diffondere l'evangelo presso i barbari». Nel solco della tradizione del ruolo dei vescovi come difensori degli indigeni, il pontefice esortava l'episcopato a proseguire e incrementare la cura pastorale, estendendo «in quelle così vaste

101 Cfr. C. Barr, *'Imperium in Imperio': Irish Episcopal Imperialism in the Nineteenth Century*, in *The English Historical Review*, 502, 2008, pp. 611-650.

102 C. Bonizzi, cit., pp. 178-180 e 196.

regioni, il campo dell'azione apostolica con l'istituire altre stazioni di missionari, nelle quali gli indios trovino un rifugio e un salutare presidio». Michael Stogre ha messo a confronto la sollecitudine di Pio X, inevitabilmente figlia della sua epoca, con quella ben diversa che sarebbe stata nutrita dallo spirito del Concilio Vaticano II. La soluzione propugnata dal pontefice ai problemi denunciati era eminentemente pastorale, ma del resto i tempi non potevano essere maturi per una difesa dei popoli indigeni basata sul riconoscimento del diritto al rispetto della dignità umana¹⁰³.

Con il Codice piano-benedettino, promulgato nel 1917, si stabilì che un laico, condannato inter alia per vendita di una persona in schiavitù o per un altro cattivo fine, era escluso dagli atti ecclesiastici legittimi e, se ne aveva nella Chiesa, da ogni ufficio e inoltre aveva l'obbligo di riparare i danni, mentre un chierico che avesse commesso questo stesso delitto era soggetto, a seconda della gravità del reato, a penitenze, censure, privazione di uffici e benefici e della dignità (can. 2354, titolo XIV recante delitti contro la vita, libertà, proprietà, buona fama e buon costume del libro V sui delitti e sulle pene)¹⁰⁴.

La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* del 7 dicembre 1965, frutto del Concilio Vaticano II che «inculca il rispetto verso l'uomo», ha definito «certamente vergognose» tutte quelle cose che offendono «la dignità umana, come le condizioni di vita subumana, [...], le deportazioni, la schiavitù, [...] o ancora le ignominiose condizioni di lavoro, con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili [...]. Mentre guastano la civiltà umana, disonorano coloro che così si comportano più ancora che quelli che le subiscono e ledono grandemente l'onore del Creatore» (n. 27)¹⁰⁵. Questi atti sono stati qualificati da Giovanni Paolo II, nella lettera enciclica *Veritatis splendor* indirizzata a tutti i vescovi della Chiesa cattolica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa il 6 agosto 1993, «come "non-ordinabili" a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene della persona, fatta a sua immagine. Sono gli atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati "intrinsecamente cattivi" (*intrinsece malum*): lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni

103 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., pp. 132-135.

104 Cfr. R. Reggi, F. Zanini, cit., p. 248.

105 Testo in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html.

di chi agisce e dalle circostanze» (n. 80)¹⁰⁶.

Si deve anche ricordare la redazione del Catechismo della Chiesa cattolica che, come affermato nella Costituzione apostolica *Fidei depositum* dell'11 ottobre 1992 per la sua pubblicazione, da un lato riprende l'ordine tradizionale di quello di Pio V, articolato in quattro parti (professione di fede, liturgia, vita in Cristo e preghiera cristiana) e, dall'altro, esprime il contenuto in una maniera nuova, per rispondere alle domande dell'età contemporanea¹⁰⁷. La schiavitù è menzionata nella sezione seconda sui dieci comandamenti della parte terza, dedicata appunto all'agire cristiano: il settimo comandamento ('amerai il prossimo tuo come te stesso') «proibisce gli atti o le iniziative che, per qualsiasi ragione, egoistica o ideologica, mercantile o totalitaria, portano all'*asservimento di esseri umani*, a misconoscere la loro dignità personale, ad acquistarli, a venderli e a scambiarli come se fossero merci. Ridurre le persone, con la violenza, ad un valore d'uso oppure ad una fonte di guadagno, è un peccato contro la loro dignità e i loro diritti fondamentali» (n. 2414)¹⁰⁸.

Al contesto del cammino di 'purificazione della memoria', trattato nel capitolo precedente, vanno ricondotte alcune dichiarazioni di Giovanni Paolo II, che compì 16 viaggi apostolici in Africa visitando 42 paesi¹⁰⁹. Nel primo dei due compiuti in Camerun, il 13 agosto 1985, il pontefice riconobbe che «[n]el corso della storia, uomini appartenenti a nazioni cristiane purtroppo non sempre si sono comportati così e noi ne chiediamo scusa ai nostri fratelli africani che tanto hanno sofferto, per esempio per la tratta degli schiavi»¹¹⁰. Si ricorderà che questa abominevole pratica – anche in rapporto alle popolazioni dell'Africa – era stata condannata già da Gregorio XVI, con il breve *In supremo* del 1839, che però non conteneva alcuna offerta di scuse, per le ragioni storiche e dottrinali che si sono spiegate.

106 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Cfr. anche D. Hollenbach, *La risposta della Chiesa alla schiavitù moderna: forza e umiltà*, in *La Civiltà Cattolica*, 4134, 2022, pp. 516-517.

107 Testo in https://www.vatican.va/archive/catechism_it/aposcons_it.htm.

108 Il corsivo è nel testo originale, consultabile in https://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a7_it.htm.

109 Dati e statistiche sui viaggi di Giovanni Paolo II sono pubblicati in https://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/viaggi/viaggi_santo_padre_statistiche_aa_index_it.html.

110 *Discorso in occasione dell'incontro di Giovanni Paolo II con gli intellettuali e gli studenti cattolici. Yaoundé (Camerun)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850813_intellettuali-yaounde.html.

Giovanni Paolo II reiterò la richiesta di perdono in un discorso pronunciato il 22 febbraio 1992 nella visita pastorale in Senegal, nella «famosa isola di Gorée, la cui storia e le qualità architettoniche delle sue antiche case l'hanno fatta iscrivere nel patrimonio mondiale dell'umanità»¹¹¹: un luogo divenuto «simbolo della venuta del Vangelo della libertà», ma «anche, purtroppo, il simbolo dell'orribile aberrazione di coloro che hanno ridotto in schiavitù i fratelli e le sorelle ai quali era destinato il Vangelo della libertà. Il Papa, che sente profondamente le gioie e le speranze come pure le tristezze e le angosce degli uomini, non può rimanere insensibile a tutto ciò che Gorée rappresenta»¹¹². In quel luogo «uomini, donne e bambini neri» furono condotti in catene, «strappati dalla loro terra, separati dai loro congiunti, per esservi venduti come mercanzia». Essi furono «vittime di un vergognoso commercio, a cui hanno preso parte persone battezzate ma che non hanno vissuto la loro fede. Come dimenticare le enormi sofferenze inflitte, disprezzando i diritti umani più elementari, alle popolazioni deportate dal continente africano? Come dimenticare le vite umane annientate dalla schiavitù?». E sempre in quel luogo, «santuario africano del dolore nero», il pontefice implorò «il perdono del cielo» e pregò per la

111 *Discorso in occasione dell'incontro con la comunità cattolica dell'isola nella chiesa di San Carlo Borromeo. Isola di Gorée (Senegal)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/february/documents/hf_jp-ii_spe_19920222_isola-goree.html. Riguardo all'affermazione del pontefice, secondo cui la visita gli riportò «alla memoria quella tratta dei Neri, che Pio II, scrivendo nel 1462 a un vescovo missionario che partiva per la Guinea, definiva un "crimine enorme", "magnum scelus"», rimandiamo a quanto precisato nella nota 21 a p. 85.

112 L'isola di Gorée, qualificata dall'UNESCO come «il più grande centro della tratta degli schiavi della costa africana» dal XV al XIX secolo, è stata iscritta nella lista dei siti patrimonio mondiale dell'umanità nel 1978, in quanto «eccezionale testimonianza di una delle più grandi tragedie nella storia delle società umane» (<https://whc.unesco.org/en/list/26/>). È appena il caso di ricordare la polemica storiografica sorta intorno alla presunta fabbricazione della memoria storica dell'isola: per alcuni sarebbe stato un centro di marginale rilevanza nella tratta degli schiavi, mentre per altri ospitò solo schiavi domestici e il mito della *porte du voyage sans retour* (espressione attribuita sia a un'apertura verso il mare dell'edificio denominato *Maison des esclaves*, sia all'intera Gorée) non sarebbe che una storia fantasiosa per impressionare le centinaia di turisti che ogni giorno visitano l'isola. In tale dibattito, si mescolano visioni post-coloniali, accuse di revisionismo se non di razzismo, specifiche narrazioni di identità nazionale, problemi di costruzione della memoria collettiva e forti emozioni (odio, collera, perdono, sofferenza, umiliazione...). Cfr. C. Sene, *La Maison des esclaves de Gorée: à l'intersection entre histoire, mémoires et émotions*, in *African Studies Review*, 2, 2022, pp. 354-371.

scomparsa per sempre del «flagello della schiavitù così come le sue conseguenze», invitando al tempo stesso a essere vigili e a opporsi alle «nuove forme di schiavitù».

Il cerchio rappresentato dall'evoluzione del magistero della Chiesa cattolica sui temi della schiavitù e della tratta, che hanno segnato così penosamente la storia dei popoli indigeni, si può chiudere idealmente tornando alla *Dum diversas*, uno dei documenti esaminati all'inizio di questa trattazione. Il 25 settembre 2023, Francesco, tramite il Dicastero per la Dottrina della Fede, ha risposto a cinque *dubia* dei cardinali Brandmüller, Sandoval Íñiguez, Zen Ze-Kiun, Burke e Sarah, di cui uno – quello che qui più interessa – relativo all'affermazione resa da alcuni vescovi, non corretta né ritrattata, «che si debba reinterpretare la Divina Rivelazione in base ai cambiamenti culturali e antropologici in voga». Il dubbio non concerneva evidentemente i popoli indigeni, né le questioni della tratta o della schiavitù ma, più in generale, le condizioni e la misura in cui sia possibile operare una 'reinterpretazione'. La risposta data è che «dipende» dal significato dato a tale termine. La rivelazione è «immutabile e sempre vincolante», ma «la Chiesa deve essere umile e riconoscere» che la comprensione che ha di essa matura e cresce nel tempo. Infatti, «[i] cambiamenti culturali e le nuove sfide della storia non modificano la Rivelazione, ma possono stimolarci a esprimere meglio» alcune delle «affermazioni passate del Magistero, e in effetti è successo così nel corso della storia». Tra gli esempi, vi sono gli «interventi magisteriali che tolleravano la schiavitù (cfr. Niccolò V, Bolla *Dum Diversas*, 1452)»¹¹³.

Ricordiamo infine che, presentando la *Dichiarazione Dignitas infinita sulla dignità umana* del 2 aprile 2024 del Dicastero per la Dottrina della Fede¹¹⁴, il

113 Testo in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_risposta-dubia-2023_it.html.

114 Essa contiene diversi riferimenti alle questioni che qui sono state esaminate: al n. 22 richiama le parole di Benedetto XVI secondo cui «senza il correttivo fornito dalla religione, infatti, anche la ragione può cadere preda di distorsioni, come avviene quando essa è manipolata dall'ideologia, o applicata in un modo parziale, che non tiene conto pienamente della dignità della persona umana. Fu questo uso distorto della ragione, in fin dei conti, che diede origine al commercio degli schiavi e poi a molti altri mali sociali, non da ultimo le ideologie totalitarie del ventesimo secolo». Si sottolinea poi che «la storia dell'umanità mostra un progresso nella comprensione della dignità e della libertà delle persone, non senza ombre e pericoli di involuzione. Di ciò è testimonianza il fatto che vi è una crescente aspirazione – anche sotto l'influenza cristiana, che continua a essere fermento pure in società sempre più secolarizzate – a sradicare il razzismo, la schiavitù, l'emarginazione

cardinale prefetto Víctor Manuel Fernández ha posto a confronto la bolla di Niccolò V del 1452 con la *Sublimis Deus* di Paolo III del 1537, per esemplificare l'evoluzione della comprensione della verità da parte della Chiesa. Essa non cresce «sempre nella stessa direzione omogenea con i documenti precedenti», come appunto dimostrato dalla posizione «su un tema così importante» come la schiavitù, a proposito del quale «un Papa ha detto praticamente il contrario di un Papa precedente». Ulteriore considerazione rilevante è che non si può ragionare oggi «come se il magistero fosse stato definitivamente chiuso con i Papi precedenti»¹¹⁵.

3.4 Dal diritto al lavoro dignitoso alla giustizia sociale

La *Lacrimabili statu* di Pio X testimonia di un cambiamento di prospettiva fondamentale per comprendere l'evoluzione dell'attenzione per i popoli indigeni, tanto da parte della Chiesa cattolica quanto più in generale a livello internazionale. Dimostrando che, archiviata per ragioni storiche e dottrinali la questione della liceità e legalità della schiavitù, non erano per ciò stesso scomparsi i problemi che affliggevano tali popolazioni, l'enciclica ha segnato l'inizio di un discorso che si sarebbe concentrato sempre di più sulla dignità delle condizioni di lavoro e di vita degli indigeni, vittime di nuove forme di schiavitù. Tema che, preme ricordare, continua drammaticamente a essere di grande attualità, come sottolineato da Francesco il 1° gennaio 2015 nel *Messaggio per la celebrazione della XLVIII Giornata mondiale della pace*, opportunamente intitolato *Non più schiavi, ma fratelli*: «a seguito di un'evoluzione positiva della coscienza dell'umanità, la schiavitù, reato di lesa umanità, è stata formalmente abolita nel mondo», e il diritto internazionale ne ha riconosciuto la proibizione come inderogabile. Sebbene «la comunità internazionale abbia adottato numerosi accordi al fine di porre un termine alla schiavitù in tutte le sue forme e avviato diverse strategie per combattere questo fenomeno, ancora oggi milioni di persone – bambini, uomini e donne di ogni età – vengono private della libertà

delle donne, dei bambini, dei malati e delle persone con disabilità» (n. 32) e si ribadisce che la schiavitù offende la dignità umana (n. 34). I nn. 41 e 42 sono dedicati specificamente alla tratta delle persone, denunciata e annoverata tra le gravi violazioni della dignità umana. Testo in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dof_doc_20240402_dignitas-infinita_it.html.

115 Cit. in *La presentazione della dichiarazione «Dignitas infinita» del Dicastero per la dottrina della fede. Un pilastro fondamentale dell'insegnamento cristiano*, 8 aprile 2024, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2024-04/quo-080/un-pilastro-fondamentale-dell-insegnamento-cristiano.html>.

e costrette a vivere in condizioni assimilabili a quelle della schiavitù» (n. 3)¹¹⁶.

Il lavoro dignitoso e la dignità della persona umana sono due tematiche centrali della dottrina sociale cattolica, partendo dalla lettera enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* del 15 maggio 1891 e arrivando a *Fratelli tutti* di Francesco del 3 ottobre 2020. L'argomento è vastissimo, come si evince anche solo da un rapido sguardo ai documenti che hanno fondato l'insegnamento della Chiesa¹¹⁷. In questa sede, si esamineranno solo quegli aspetti che maggiormente rilevano per la questione indigena, mettendo in particolare evidenza da un lato come essa si sia evoluta da interesse marginale a preoccupazione importante nell'insegnamento e nelle azioni della Chiesa cattolica¹¹⁸ e, dall'altro lato, come queste si siano bene collocate nel quadro dell'evoluzione dell'attenzione che, in materia, si è avuta nell'arena internazionale.

All'inizio di questo studio si sono ricordate le prime forme di tutela dei popoli indigeni offerte dall'OIL che, sin dalla sua istituzione nel 1919, si avvale

116 Testo in https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20141208_messaggio-xlviigiornata-mondiale-pace-2015.html#_ftn4. Cfr. anche N. da Silva Gonçalves, *Chiesa e schiavitù, ieri e oggi*, cit., pp. 178-179; D. Hollenbach, cit., pp. 512-523; B. Nicolini, cit., p. 45.

117 Sono centrali la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* del 7 dicembre 1965, la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965 e le lettere encicliche, oltre a quelle citate sopra, di Pio XI *Quadragesimo anno* del 15 maggio 1931; di Giovanni XXIII *Mater et magistra* del 15 maggio 1961 e *Pacem in terris* dell'11 aprile 1963; di Paolo VI *Populorum progressio* del 26 marzo 1967 insieme alla lettera apostolica *Octogesima adveniens* del 14 maggio 1971 e all'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre 1975. Vanno poi ricordate le lettere encicliche di Giovanni Paolo II *Laborem exercens* del 14 settembre 1981, *Sollicitudo rei socialis* del 30 dicembre 1987, *Centesimus annus* del 1° maggio 1991, *Veritatis splendor* del 6 agosto 1993, *Evangelium vitae* del 25 marzo 1995 e *Fides et ratio* del 14 settembre del 1998; di Benedetto XVI *Deus caritas est* del 25 dicembre 2005 e *Caritas in veritate* del 29 giugno 2009, con l'esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis* del 22 febbraio 2007; e ancora l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del 24 novembre 2013 e la lettera enciclica *Laudato si'* del 24 maggio 2015 di Francesco. Cfr. M. Faioli, *Fratellanza e lavoro. Contributo agli studi in materia di insegnamento sociale della Chiesa Cattolica*, in *Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo*, 7, 2021, p. 107, nota 1. La necessità di presentare in modo sistematico l'insegnamento della Chiesa ha portato il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace a redigere e pubblicare il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2004).

118 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 125.

del contributo cattolico¹¹⁹. La struttura tripartita dell'OIL – in cui siedono rappresentanti non solo degli Stati membri, ma anche dei sindacati e dei datori di lavoro – non permetteva l'inserimento della Santa Sede. Il primo direttore generale, Albert Thomas, uomo politico francese i cui scritti gli avevano dato un ruolo importante nel movimento operaio e socialista, era però molto interessato al cattolicesimo sociale e vedeva la Santa Sede come un potenziale alleato per stringere buoni rapporti tanto con governi quanto con federazioni sindacali cattoliche e rappresentanti cattolici dei datori di lavoro. Egli creò quindi una nuova posizione – consigliere speciale per le questioni sociali e religiose del direttore generale – assegnata, sulla base di un accordo informale con la Santa Sede, al gesuita André Arnou nel 1926¹²⁰. Jean Lucien-Brun, scrivendo nel 1964, osservava che molto spesso si citava l'art. 24, c. 1 del Trattato lateranense dell'11 febbraio 1929 per definire giuridicamente la posizione della Santa Sede nella comunità internazionale¹²¹, ma questa disposizione poteva essere interpretata correttamente solo tenendo presente che la Chiesa cattolica aveva continuato a partecipare alla vita internazionale anche quando privata del suo potere temporale¹²²: tra gli esempi citati, vi era proprio la sua «partecipazione officiosa» e «presenza morale» all'OIL¹²³.

Nel 1932 Albert Thomas morì e i governi francese e italiano, contrari ai ser-

119 Sul legame tra l'OIL e la *Rerum novarum*, cfr. J. Joblin, *L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII en faveur d'une législation internationale du travail. Son lien avec «Rerum novarum»*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 28, 1990, pp. 357-372.

120 D. Maul, *The International Labour Organization. 100 Years of Global Social Policy*, de Gruyter, Berlino, 2019, pp. 53-54; P. Misner, *Catholic Labor Movements in Europe*, Catholic University of America Press, Washington, 2015, p. 45.

121 Ai sensi del quale «[l]a Santa Sede, in relazione alla sovranità che le compete anche nel campo internazionale, dichiara che Essa vuole rimanere e rimarrà estranea alle competizioni temporali fra gli altri Stati ed ai Congressi internazionali indetti per tale oggetto, a meno che le parti contendenti facciano concorde appello alla sua missione di pace, riservandosi in ogni caso di far valere la sua potestà morale e spirituale». Cfr. inter alia G. Barberini, *Riflessioni sull'origine e sul significato dell'art. 24 del trattato lateranense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2010, pp. 1-25.

122 J. Lucien-Brun, *Le Saint-Siège et les Institutions internationales*, in *Annuaire français de droit international*, 10, 1964, p. 537.

123 *Ibi*, p. 541. Per un quadro generale dei primi cinquant'anni di rapporti tra l'OIL e la Chiesa cattolica, cfr. M. Barbier, *L'Eglise catholique et l'Organisation Internationale du Travail. Un demi-siècle de relations*, Centre L.-J. Lebreton, Parigi, 1972. Una sintesi è contenuta in M. Barbier, *Les relations entre l'Eglise catholique et l'Organisation internationale du travail*, in *Politique étrangère*, 37, 1972, pp. 351-387.

vizi di un gesuita in una qualunque organizzazione associata alla Società delle Nazioni, ottennero il ritiro di padre Arnou. Dopo due anni di negoziati, nel 1933, il posto fu riassegnato, nuovamente a un gesuita francese, Achille Danset, morto però prematuramente nel 1935. Harold Butler, che era succeduto ad Albert Thomas alla direzione generale dell'OIL, richiese una nuova nomina a quello che ormai non era più un mero posto di consigliere, ma si era sviluppato quasi in un ufficio diplomatico. È interessante notare che questo, nonostante l'accreditamento di un Osservatore permanente della Santa Sede nel 1967, è stato mantenuto e occupato sempre da gesuiti¹²⁴, quasi tutti francesi: dopo André Arnou (1926-1932)¹²⁵ e Achille Danset (1933-1935)¹²⁶, è stata la volta di Albert Le Roy (1936-1955)¹²⁷, il già citato Joseph Joblin (1956-1981)¹²⁸, John Lucal (1981-1986), Louis Christiaens (1987-1995), Dominique Peccoud (1997-2008)¹²⁹ e Pierre Martinot-Lagarde (2008-oggi).

L'OIL cercò di stringere rapporti anche con il mondo protestante, compito che fu affidato allo svizzero Georges Thélin e da lui svolto dal 1926 al 1940¹³⁰. Con lo

124 P. Beckett, *Labour Rights and the Catholic Church. The International Labour Organisation, the Holy See and Catholic Social Teaching*, Routledge, New York, 2021, p. 187. Sul contributo degli Osservatori permanenti, cfr. *ibi*, pp. 217-231 e 250-254.

125 Su tale esperienza, cfr. A. Arnou, *L'Organisation internationale du travail et les catholiques*, Spes, Parigi, 1933.

126 Per approfondimenti, cfr. A. Zaragori, *Au milieu des inquiétudes. Achille Danset, le BIT, le Saint-Siège et le corporatisme catholique (1934)*, in P. Chenu, C. Sorrel (a cura di), *Le Saint-Siège, les églises et l'Europe / La Santa Sede, le chiese e l'Europa. Etudes en l'honneur de / Studi in onore di Jean-Dominique Durand*, Studium, Roma, 2019, pp. 133-142.

127 La cui riflessione è contenuta in A. Le Roy, *The Dignity of Labor: the Part Played by Catholics in the Work of the International Labor Organization*, Newman Press, Westminster, 1957. Cfr. anche A. Le Roy, *Catholicism social et organisation internationale du travail*, Spes, Parigi, 1938.

128 Egli ha raccontato tale esperienza in J. Joblin, *Eighty years of Jesuit Presence in the International Labour Movement*, in *Promotio Iustitiae*, 77, 2003, pp. 3-8.

129 Tra le sue attività ricordiamo, in relazione all'Agenda del lavoro dignitoso dell'OIL, la consultazione di un anno su questo tema con studiosi o attivisti legati a specifiche confessioni religiose e organizzazioni fondate su un credo (nello specifico, Anglicanesimo, Protestantismo, Ebraismo, Islam, Induismo, Buddismo, Confucianesimo, umanesimo e ateismo), seguita da un seminario svoltosi a Ginevra dal 22 al 25 febbraio 2002, i cui interventi sono poi confluiti in una pubblicazione (D. Peccoud (a cura di), *Philosophical and spiritual perspectives on decent work*, International Labour Organization, Ginevra, 2004).

130 Cfr. A. Zaragori, *Un parcours entre deux mondes: Georges Thélin, l'Organisation*

scoppio della seconda guerra mondiale e il trasferimento dell'OIL a Montreal, Thélin non partì e assunse le funzioni di segretario generale dell'*Union internationale de secours aux enfants*. Alcuni anni dopo la fine del conflitto, nel 1956, fu suggerito di ripristinare tale posizione al direttore generale David Morse, che però rifiutò pensando alle numerose confessioni religiose che avrebbero potuto avanzare un'analoga richiesta e alla conseguente impossibilità di avere un referente per ciascuna di esse, senza contare i problemi legati all'individuazione di persone autenticamente rappresentative, diversamente dal cattolicesimo dotato di un chiaro vertice: il pontefice¹³¹. Il fatto che padre Le Roy fosse andato in Nordamerica durante la guerra, l'assegnazione del posto, dopo il suo ritiro, a padre Joblin senza limiti di tempo e il sostegno degli ambienti cattolici americani concorsero a «perennizzare» tale ufficio¹³².

L'interesse dell'OIL per i popoli indigeni si comprende bene ove si considerino le loro deprecabili condizioni lavorative in diversi paesi, dal lavoro forzato (anche in luoghi lontani dalla propria famiglia e comunità, con la conseguente rottura dei rapporti sociali) alla mancanza di medicine e cure e alle limitazioni del diritto di proprietà di terre e bestiame (contribuendo all'abbandono dell'economia tradizionale). Tra il 1936 e il 1947 furono approvate le quattro convenzioni sul lavoro indigeno menzionate nel primo capitolo, rispetto alle quali Aurélien Zaragori ha ricostruito l'importante ruolo delle organizzazioni cattoliche nel dibattito che portò alla loro elaborazione e approvazione, pur nella preponderante rappresentanza delle istanze di liberali e socialisti¹³³. Le convenzioni sono state abrogate nel 2018, in seguito al definitivo superamento della tradizionale impostazione paternalistica, in cui gli intenti umanitari (comunque rintracciabili nei rapporti dell'OIL che, all'epoca, rendevano conto, oltre che del lavoro obbligatorio, anche delle deportazioni, delle fustigazioni e dell'alto tasso di mortalità, inclusi i suicidi) si accompagnavano all'obiettivo di perseguire

Internationale du Travail et les milieux protestants internationaux (1926-1940), in *Chrétiens et Sociétés*, 22, 2015, <https://journals.openedition.org/chretienssocietes/3906>; G. Thélin, «...pratique la justice»: *le christianisme social et l'organisation internationale du travail*, Genève, Éditions Labor, 1939.

131 P. Beckett, *Coincidence, Synchronicity or Symbiosis? Catholicism and the Work of the ILO*, in *Derecho Social y Empresa*, 3, 2015, pp. 184-185.

132 A. Zaragori, *Un jésuite au BIT? Le pivot d'une relation*, 14 maggio 2019, <https://www.choisir.ch/religion/jesuites/item/3542-un-jesuite-au-bit-le-pivot-d-une-relation>.

133 A. Zaragori, *L'Organisation Internationale du Travail et les milieux chrétiens (1919-1969)*, Tesi di dottorato depositata presso l'Università Jean Moulin di Lione, 2018, pp. 297-319, consultabile in <http://www.theses.fr/2018LYSE3084>

livelli più alti di produttività (un maggior numero di beni di qualità migliore)¹³⁴.

I consiglieri speciali per le questioni sociali e religiose del direttore generale dell'OIL hanno svolto una preziosa funzione nelle questioni concernenti i popoli indigeni. Padre Arnou fu incaricato dallo stesso Thomas di sviluppare contatti con gli ambienti missionari francofoni e, in misura minore, italiani e spagnoli, per raccogliere regolarmente informazioni sulle condizioni di tali comunità nel contesto dell'interesse crescente dell'OIL verso di esse. Tra la metà degli anni '30 e la metà degli anni '50, con padre Le Roy, i rapporti si estesero agli ambienti laici extra-europei¹³⁵. I padri gesuiti hanno anche favorito la ricezione delle politiche dell'OIL negli ambienti cattolici, in quanto consonanti con la dottrina sociale della Chiesa¹³⁶. Questo è stato il caso del Programma andino degli anni '50 che coinvolse missioni e organizzazioni cattoliche partecipanti localmente ai programmi di assistenza tecnica a comunità indigene (Otavi e Cotoca in Bolivia, Puno in Perù e nei pressi di Riobamba in Ecuador), in nome di un'idea comune di giustizia sociale, per quanto all'epoca ancora impregnata di uno spirito paternalista¹³⁷.

L'OIL, sopravvissuta alla Società delle Nazioni, ha continuato a operare nel secondo dopoguerra come agenzia dell'ONU, finalizzando la propria azione verso obiettivi più generali di giustizia sociale¹³⁸, nuovamente in consonanza con l'insegnamento della Chiesa. Il 19 novembre 1954, rivolgendosi ai partecipanti alla 127ª sessione del Consiglio di amministrazione dell'OIL, in corso a Roma, Pio XII riconobbe il lavoro svolto dal 1919 da questa organizzazione, che «ha continuato a rispondere sempre più adeguatamente alle aspettative dei lavoratori e di tutti coloro con un sincero amore per la giustizia»¹³⁹. Il pontefice, come il suo predecessore, Pio XI, si occupò molto di questioni sociali: entrambi,

134 U. Johansson Dahre, cit., p. 130.

135 A. Zaragori, *L'Organisation Internationale du Travail et les milieux chrétiens (1919-1969)*, cit., pp. 239-241.

136 D. Maul, cit., p. 54.

137 A. Zaragori, *L'OIT, le Saint-Siège et les milieux catholiques africains et latino-américains dans les années 1950 et 1960*, in *Le Mouvement Social*, 2, 2018, pp. 129-132.

138 Per approfondimenti, cfr. S. Hughes, N. Haworth, *The International Labour Organization (ILO). Coming in from the cold*, Routledge, New York, 2011; G. Rodgers, E. Lee, L. Swepston, J. van Daele, *The International Labour Organization and the Quest for Social Justice 1919-2009*, International Labour Organization, Ginevra, 2009.

139 Testo in inglese in https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1954/documents/hf_p-xii_spe_19541119_lavoro.html.

però, erano concentrati sull'Europa e sui problemi del mondo industrializzato. Il contesto per una rinnovata, e più profonda, attenzione per i popoli indigeni sarebbe emerso solo con il Concilio Vaticano II¹⁴⁰.

Nel 1948 fu approvata la Dichiarazione universale dei diritti umani, che però rimase marginale per circa venticinque anni. Anche se nel 1966 fu seguita dai Patti internazionali rispettivamente sui diritti civili e politici e su quelli economici, sociali e culturali, solo negli anni Settanta le sue idee, rispettate in linea di principio, iniziarono a trovare concreta applicazione nella comunità internazionale e nelle politiche degli Stati¹⁴¹. Questo momento di transizione è bene rappresentato dall'evoluzione della tutela in materia di lavoratori indigeni. L'OIL promosse la Convenzione n. 104 del 1955 che impegnava le autorità competenti di ogni paese in cui fossero prescritte sanzioni penali per inadempimenti contrattuali, come previsti dalla Convenzione n. 65 del 1939, ad abolirle (art. 1)¹⁴². Anch'essa è stata abrogata nel 2018. Più rilevante, e ancora in vigore, è la già citata Convenzione n. 107 del 1957 sulle popolazioni indigene e tribali¹⁴³, che ha perseguito due obiettivi complementari: integrazione e protezione. La prima era lo scopo primario, ritenuto però impossibile da raggiungere se i popoli indigeni non fossero stati protetti dalle conseguenze distruttive del contatto con la società nazionale mediante misure speciali previste (ma non meglio specificate) dall'art. 3, c. 1. Nella fase successiva – si riteneva – il rapporto tra i due obiettivi si sarebbe invertito, e l'integrazione sarebbe divenuta funzionale alla protezione: in altre parole, i popoli indigeni avrebbero potuto proteggersi da oppressione e sfruttamento attraverso l'assimilazione¹⁴⁴.

Padre Joblin si interessò ai lavori per la redazione della Convenzione n. 107 del 1957¹⁴⁵. Egli dovette anche confrontarsi con la questione dell'indipendenza

140 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 134.

141 J. B. Hehir, *The modern Catholic Church and human rights: the impact of the Second Vatican Council*, in J. Witte, Jr., F. S. Alexander (a cura di), *Christianity and Human Rights. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 113.

142 Testo in https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:12100:126095745368::NO::P12100_SHOW_TEXT:Y.

143 Cfr. L. Rodríguez-Piñero, *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 115-211; A. Gupta, *Human Rights of Indigenous Peoples. Volume 1 (Protecting the Rights of Indigenous Peoples)*, Isha Books, New Delhi, 2005, pp. 284-291.

144 U. Johansson Dahre, cit., pp. 151-152.

145 J. Joblin, *Eighty years of Jesuit Presence in the International Labour Movement*, cit., pp. 6-7.

degli Stati africani e, di conseguenza, con l'esigenza di promuovere la collaborazione cattolica con l'OIL anche in questo continente¹⁴⁶. Nella lettera enciclica *Mater et magistra* del 15 maggio 1961, Giovanni XXIII espresse il suo «cordiale apprezzamento per l'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL), che da decenni porta il suo valido, prezioso contributo alla instaurazione nel mondo di un ordine economico-sociale informato a giustizia ed umanità, nel quale trovano la loro espressione anche le istanze legittime dei lavoratori» (n. 90)¹⁴⁷. In termini più generali, il 23 dicembre 1962, dichiarò di «sostenere e appoggiare» le istituzioni internazionali che operano per fare rispettare il diritto internazionale e il mantenimento della pace¹⁴⁸. Sempre in riferimento al ruolo della Chiesa cattolica nella comunità internazionale, pur in assenza di una menzione specifica dell'OIL, va ricordato il *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* in cui Paolo VI, il 24 giugno 1963, all'indomani della sua elezione, affermò che la Santa Sede non si proponeva di intervenire negli affari o negli interessi riguardanti i poteri temporali, bensì mirava a favorire «dappertutto la professione di certi principi fondamentali di civilizzazione e di umanità, di cui la religione cattolica è l'attenta guardiana»¹⁴⁹. La convergenza tra la dottrina sociale della Chiesa e quella dell'OIL fu rinnovata dalla lettera enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, su cui torneremo nel capitolo successivo¹⁵⁰.

Come il suo predecessore, anche Paolo VI ebbe occasione di esprimere parole di apprezzamento per l'OIL. Il 10 giugno 1969, in occasione del viaggio apostolico a Ginevra nel 50° anniversario dell'Organizzazione, disse ai membri del personale: «In verità non è poca cosa servire, come fate voi, una delle più nobili cause che possano essere proposte all'attività umana. Permetteteci di felicitarci con voi e di dirvi come la Chiesa apprezza questo servizio reso da voi all'umanità, come Essa se ne compiace»¹⁵¹. Davanti all'Assemblea, osservò poi

146 A. Zaragori, *Un jésuite au BIT? Le pivot d'une relation*, cit.

147 Testo in https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Per approfondimenti, cfr. la bibliografia citata in A. M. Baggio, cit., p. 209.

148 *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621223_corpo-diplomatico.html (testo in spagnolo).

149 Testo in francese in https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630624_diplomatic-corps.html.

150 A. Zaragori, *Un jésuite au BIT? Le pivot d'une relation*, cit.

151 *Discorso ai membri del personale dell'Organizzazione internazionale del lavoro. Ginevra*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_funzionari-bit.html.

che «Noi non apparteniamo a questo organismo internazionale» e che «la Nostra missione spirituale non intende intervenire al di fuori del proprio dominio. Se Noi siamo qui, è, Signor Direttore, per rispondere all'invito che voi Ci avete così amabilmente rivolto». Confermando di essere «un osservatore attento dell'opera che voi svolgete qui, di più, un ammiratore fervente dell'attività che spiegate, un collaboratore anche, felice di essere invitato a celebrare con voi l'esistenza, le funzioni, le realizzazioni e i meriti di questa istituzione mondiale, e di farlo da amico», precisò al tempo stesso che «Noi non siamo tuttavia per nulla estranei a questa grande causa del lavoro, che costituisce la vostra ragion d'essere», come provato dall'insegnamento della Chiesa dalla *Rerum novarum* alla *Populorum progressio*¹⁵².

L'avvio di un nuovo discorso sui popoli indigeni è stato reso possibile dalla sempre maggiore rilevanza del tema dei diritti dell'uomo nella dottrina sociale della Chiesa. Antonio Maria Baggio ha individuato nella lettera enciclica *Pacem in terris* pubblicata l'11 aprile 1963, sei mesi dopo l'inizio dei lavori conciliari e due prima della morte di Giovanni XXIII, il momento di svolta in cui la Chiesa iniziò a fare propria la categoria di pensiero dei diritti umani. L'occasione contingente, determinata dalla crisi dei missili di Cuba, fornì l'opportunità di portare a maturazione quanto seminato nei decenni precedenti. Sebbene i pontificati da Leone XIII a Pio XII anticiparono alcuni importanti aspetti¹⁵³, «il metodo della Chiesa nel suo magistero sociale» rimaneva di tipo 'deduttivo': «da alcuni principi immutabili, ricavati direttamente dai contenuti di fede, si faceva conseguire una configurazione ideale della società, che i cristiani (e tutti gli uomini di buona volontà) erano tenuti a realizzare. Questo atteggiamento dava l'immagine di una Chiesa depositaria della verità destinata agli uomini, ma separata dal mondo, al quale essa comunicava tale verità, in un certo senso,

152 *Discorso all'Assemblea dell'Organizzazione internazionale del lavoro nel 50° anniversario della sua fondazione*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html.

153 Di quest'avviso è anche J. Bryan Hehir, che ha sottolineato in particolare il 'pontificato di transizione' di Pio XII. Egli ereditò un insegnamento concentrato quasi esclusivamente sulle ingiustizie dell'ordine socio-economico e lo integrò con l'attenzione per una delle questioni centrali del pensiero liberale sui diritti civili e politici: la protezione del cittadino e della società dai poteri dello Stato (che naturalmente egli poneva in relazione al comunismo, visto come la più grande minaccia). Il pontefice però non incluse mai il diritto di libertà religiosa nella dottrina sociale della Chiesa: in questo si allineò ai suoi predecessori, pur avendo aperto la porta ai successori che avrebbero compiuto questo passo ulteriore (cit., pp. 116-119).

dall'alto»¹⁵⁴. Diversamente, la *Pacem in terris*, con la lettura dei 'segni dei tempi', e quindi partendo dal momento storico, «instaura il metodo induttivo»: «il *dramma umano* viene riconosciuto come *dramma cristiano*»¹⁵⁵; i diritti dell'uomo prendono «il posto del *diritto naturale*, cui, precedentemente, il pensiero sociale cristiano si appellava con frequenza, per dare fondamento all'idea che quanto la Chiesa stabiliva non proveniva esclusivamente dalla fede, ma dalla natura stessa dell'uomo»¹⁵⁶.

L'importanza dell'enciclica *Pacem in terris* è stata sottolineata anche rispetto alla sua apertura al riconoscimento dei diritti delle minoranze¹⁵⁷. In essa si è affermato che, nonostante la tendenza storica, a partire dal XIX secolo, di costituire comunità politiche corrispondenti a quelle nazionali, «non sempre riesce di far coincidere i confini geografici con quelli etnici: ciò dà origine al fenomeno delle minoranze e ai rispettivi complessi problemi. Va affermato nel modo più esplicito che una azione diretta a comprimere e a soffocare il flusso vitale delle minoranze è grave violazione della giustizia; e tanto più lo è quando viene svolta per farle scomparire. Risponde invece ad un'esigenza di giustizia che i poteri pubblici portino il loro contributo nel promuovere lo sviluppo umano delle minoranze, con misure efficaci a favore della loro lingua, della loro cultura, del loro costume, delle loro risorse ed iniziative economiche» (n. 52)¹⁵⁸. È anche da ricordare l'affermazione secondo cui la «convivenza ordinata» deve essere fondata sul «principio che ogni essere umano è persona cioè una natura dotata di intelligenza e di volontà libera; e quindi è soggetto di diritti e di doveri che scaturiscono immediatamente e simultaneamente dalla sua stessa natura: diritti e doveri che sono perciò universali, inviolabili, inalienabili» (n. 5). Ogni essere umano ha dunque, tra le altre cose, diritto all'esistenza e a un tenore di

154 A. M. Baggio, cit., p. 36. In corsivo nel testo originale.

155 *Ibidem*. In corsivo nel testo originale.

156 *Ibi*, p. 38. In corsivo nel testo originale. Gli esiti ultimi di questa riflessione si coglierebbero bene nel magistero di Francesco: secondo Mantineo il fine della *salus animarum*, lungi dall'essere solo ultraterreno, investirebbe «l'uomo storico nella sua dimensione anche terrena». Cfr. A. Mantineo, *Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'„aggiornamento“ del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 27, 2017, pp. 7-8.

157 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 134; R. A. Tuazon, cit., pp. 55-56.

158 Testo in https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Per una bibliografia di approfondimento, cfr. A. M. Baggio, cit., p. 209.

vita dignitoso, quello di «onorare Dio secondo il dettame della retta coscienza; e quindi il diritto al culto di Dio privato e pubblico» (n. 8) – anticipando la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*¹⁵⁹, se non ispirandola direttamente¹⁶⁰ – e altri diritti riguardanti i valori morali e culturali e attinenti al mondo economico. Correlati a questi vi sono però anche degli obblighi: l'enciclica sottolinea infatti l'indissolubile rapporto fra diritti e doveri nella stessa persona e la reciprocità di diritti e di doveri fra persone diverse.

La «ristrutturazione costituzionale» della Chiesa, secondo l'espressione di Fantappiè¹⁶¹, operata dal Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962-8 dicembre 1965) ha avuto un'influenza primaria sugli sviluppi del magistero concernente i popoli indigeni. Una trattazione di questo evento epocale, anche per sommi capi, trascende gli scopi di questo studio¹⁶². I documenti di nostro interesse sono due. Uno è la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, per le affermazioni da un lato sulle «relazioni Chiesa-mondo»¹⁶³ e dall'altro sulle minoranze. Le prime rilevano per la forte presenza della Chiesa cattolica nella comunità internazionale e per la sua collaborazione con organizzazioni internazionali e Stati per promuovere i diritti degli indigeni. Al riguardo, la *Gaudium et spes* ha precisato che il Concilio Vaticano II «non esita ora a rivolgere la sua parola non più ai soli figli della Chiesa e a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti gli uomini» (n. 2). Per dimostrare eloquentemente la propria solidarietà, rispetto e amore «verso l'intera famiglia umana, dentro la quale è inserito», si propone di instaurare «con questa un dialogo sui vari problemi» (n. 3) che affliggono l'umanità. Importanti novità sono la collocazione della Chiesa cattolica e della comunità politica in una società pluralistica e la loro sana cooperazione che deve guidare il perseguimento del bene comune. La *sana cooperatio*,

159 Sul punto cfr. M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 152.

160 J. B. Hehir, cit., pp. 121-122.

161 C. Fantappiè, *Chiesa, codificazione e modernità. La discussione dal Vaticano II a oggi*, in *Cristianesimo nella storia*, 2, 2017, p. 442.

162 È superfluo precisare che numerosi studi sono stati dedicati al Concilio Vaticano II. Tra questi segnaliamo A. Melloni (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, 4 voll., il Mulino, Bologna, 2012-2013; J. Canosa (a cura di), *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 2000; G. Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cura di F. Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna, 1996.

163 M. Nacci, *Le relazioni Chiesa-mondo dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II*, in *Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III*, 1, 2015, pp. 278-282.

come ha sottolineato Matteo Nacci, si lega al concetto «di persona umana», il quale costituisce «principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali»: così la Chiesa «aiuta le Nazioni a comprendere e ad attuare la giustizia in chiave antropologica nonché a rispettare e promuovere la libertà politica e la responsabilità dei cittadini»¹⁶⁴. Questo a sua volta si lega al passaggio forse più citato dell'enciclica: la Chiesa «si serve di strumenti temporali nella misura in cui la propria missione lo richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi, essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni» (n. 76).

La riflessione compiuta in sede di Concilio Vaticano II ha promosso una sempre maggiore presenza e partecipazione della Santa Sede nella comunità internazionale: con la trasformazione dei problemi sociali da nazionali a universali, le organizzazioni internazionali sono diventate una sede propizia per la diffusione del messaggio della Chiesa a favore della dignità di ogni essere umano e per lo svolgimento delle sue funzioni pastorali¹⁶⁵. Come vedremo per quan-

164 *Ibi*, p. 281. Per maggiori approfondimenti, si vedano A. Ferrari *La reciproca collaborazione a servizio della persona umana tra la Chiesa cattolica e gli Stati dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II e gli accordi di Villa Madama*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 13, 2023, pp. 17-49; C. Cianitto, *Lo stato nel diritto canonico*, in S. Ferrari (a cura di), *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 417-426; M. Nacci, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015.

165 E. Giarnieri, *Diplomazia pontificia e Comunità internazionale nel contesto del contributo della Santa Sede al bene dell'umanità*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 10, 2022, pp. 31-40. Per approfondimenti, cfr. inter alia G. Barberini, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Giappichelli, Torino, 2003; M. Carnì (a cura di), *Santa Sede e Stato della Città del Vaticano nel nuovo contesto internazionale (1929-2019)*, Studium, Roma, 2019; S. Ferlito, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Giuffrè, Milano, 1988; M. Matzuzzi, *Il santo realismo. Il Vaticano come potenza politica internazionale da Giovanni Paolo II a Francesco*, Luiss University Press, Roma, 2021. Si ricordi inoltre che già la *Pacem in terris* aveva riconosciuto che «i poteri pubblici della comunità mondiale devono affrontare e risolvere i problemi a contenuto economico, sociale, politico, culturale che pone il bene comune universale; problemi però che per la loro ampiezza, complessità e urgenza i poteri pubblici delle singole comunità politiche non sono in grado di affrontare con prospettiva di soluzioni positive» (n. 74). Sul principio di sussidiarietà, si veda più ampiamente G. Boni, cit., *passim* e la bibliografia ivi citata.

to riguarda specificamente la difesa dei diritti dei popoli indigeni, oltre all'OIL, anche l'Organizzazione delle Nazioni Unite e le agenzie specializzate dell'ONU hanno permesso di dare voce alla Chiesa cattolica, mediante gli Osservatori permanenti della Santa Sede¹⁶⁶.

Rilevante, nella *Gaudium et spes*, è anche il capitolo II, dedicato alla promozione della cultura che, nei suoi aspetti storici e sociali, «assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano» (n. 53). Un passaggio apre ai futuri sviluppi del tema dell'inculturazione («neologismo» che viene «adoperato nella duplice accezione di evangelizzazione delle culture, da una parte, e di radicamento del cristianesimo in queste, dall'altra»¹⁶⁷), su cui torneremo nel capitolo successivo: «la Chiesa, che ha conosciuto nel corso dei secoli condizioni d'esistenza diverse, si è servita delle differenti culture per diffondere

166 Già Lucien-Brun nel 1964 sottolineava la preoccupazione della Santa Sede di rimanere neutrale, che la orientò a preferire la partecipazione all'attività internazionale mediante l'invio di delegati e osservatori permanenti piuttosto che divenendo membro effettivo (cit., pp. 539-541). Per approfondimenti, cfr. R. Benigni, *La neutralità della Santa Sede (Percorsi teorici e ipotesi ricostruttive)*, in *Archivio Giuridico Filippo Serafini*, 2, 2002, pp. 243-351; E. Giarnieri, *Lo status della Santa Sede e della Svizzera presso l'ONU: una neutralità differenziata*, Giappichelli, Torino, 2008; F. Margiotta Broglio, *Sul nuovo ruolo dell'Osservatore della Santa Sede alle Nazioni Unite*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 4, 2004, pp. 555-566; E. Tardioli, *Il rappresentante pontificio all'ONU: la novità nella continuità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016.

167 G. Boni, cit., pp. 1-2. Sull'uso del termine 'interculturalità' in luogo di 'inculturazione', cfr. *ibi*, pp. 133 e 157. Sul tema è intervenuto anche il cardinale Cláudio Hummes, nominato Relatore generale per l'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzone, in un'intervista rilasciata in vista di tale evento. Alla domanda di padre Spadaro sulla contrapposizione tra «inculturazione, cioè l'immersione nella cultura, e interculturalità, il dialogo tra le culture», egli rispose che «[i]nculturazione e interculturalità non si contrappongono. Non dobbiamo pensarle così. Le due cose vanno coniugate. L'inculturazione è assolutamente necessaria, e lo è altrettanto l'interculturalità, soprattutto perché in Amazonia ci sono tante culture. L'inculturazione e l'interculturalità sono molto importanti, se guardiamo alla quantità di popoli indigeni che ci sono al mondo e in Amazonia» (A. Spadaro, *Verso il Sinodo sull'Amazzonia. Intervista al card. Cláudio Hummes*, in *La Civiltà Cattolica*, 4054, 2019, p. 351).

e spiegare nella sua predicazione il messaggio di Cristo a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli. Ma nello stesso tempo, inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente dell'universalità della sua missione, può entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture» (n. 58).

La Costituzione pastorale non ha menzionato i popoli indigeni, ma ha accennato all'aumento nella coscienza di molti della «preoccupazione di salvaguardare i diritti delle minoranze di una nazione» (n. 73) e, più nello specifico, ha richiamato il «compito dei pubblici poteri» di «non determinare il carattere proprio delle forme di cultura, ma assicurare le condizioni e i sussidi atti a promuovere la vita culturale fra tutti, anche fra le minoranze di una nazione» (n. 59). Secondo Michael Stogre, l'aspetto più innovativo della *Gaudium et spes* è proprio il riferimento alle minoranze¹⁶⁸, il quale va messo in relazione al rispetto del diritto di libertà religiosa.

Viene qui in rilievo il secondo documento conciliare determinante per lo sviluppo del magistero della Chiesa cattolica sui popoli indigeni: si tratta della Dichiarazione *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965, oggetto di una travagliata gestazione¹⁶⁹. Approvata il giorno prima della chiusura dei lavori del Consiglio, in essa si «dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di una tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa», e si aggiunge che tale diritto «si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione». Per quanto a «motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione», si ribadisce che a questo dovere «gli esseri umani non sono in grado

168 Cfr. M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 147.

169 Cfr. G. Salvini, *La «Dignitatis Humane». La libertà religiosa in Paolo VI*, in *La Civiltà Cattolica*, 3784, 2008, pp. 338-348.

di soddisfare, in modo rispondente alla loro natura, se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna» (n. 2)¹⁷⁰.

Nel complesso, il ripensamento del pensiero sociale cattolico riguardo alle minoranze, applicabile anche ai popoli indigeni, non rovescia evidentemente la tradizione: la preoccupazione primaria della Chiesa rimane l'evangelizzazione, e non potrebbe essere altrimenti in vista del fine della salvezza delle anime. Essa, tuttavia, viene ora a incorporare, come esito della riflessione conciliare, questioni di dignità umana, libertà religiosa e giustizia sociale; mettendo l'accento, come si vedrà nel capitolo successivo, sull'inculturazione non solo fornisce sostegno alla legittima aspettativa degli indigeni di vivere in modo degno preservando le proprie tradizioni¹⁷¹, ma contribuisce anche al rovesciamento del paradigma storico fondato sull'«altro» come soggetto barbaro da civilizzare.

Questo cambiamento non ha naturalmente interessato solo la Chiesa cattolica. Come accennato, negli anni Settanta il discorso sui diritti umani iniziò ad acquisire centralità per le organizzazioni internazionali (come pure nella politica estera degli Stati)¹⁷². L'OIL dovette rispondere alle crescenti critiche nei confronti della Convenzione n. 107 del 1957 per il suo carattere etnocentrico e per la legittimazione dell'estinzione dei popoli indigeni: il regime di protezione era inteso come temporaneo e finalizzato solo alla mitigazione delle conseguenze più drammatiche derivate dalla (auspicabilmente) rapida perdita della propria cultura durante il processo di assimilazione. Si è così avviato nel 1986 un processo di revisione, incentrato in particolare su tre questioni e ultimato nel 1989 con l'adozione della Convenzione n. 169 sui popoli indigeni e tribali¹⁷³. Il primo

170 Testo in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html. Per una riflessione più ampia, cfr. G. Dalla Torre, *La libertà religiosa come diritto universale. Una prospettiva cattolica*, in *Annuario DiReCom*, 5, 2006, pp. 79-102. Sullo sviluppo dell'attività internazionale della Santa Sede promosso dalla Dichiarazione *Dignitatis humanae*, cfr. tra gli altri R. Coppola, *Chiesa cattolica, libertà di religione e pace nel mondo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2007, pp. 1-17; D. Mamberti, *La protezione del diritto di libertà religiosa nell'azione attuale della Santa Sede*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2008, pp. 55-64.

171 M. Stogre, *Aboriginal Rights, the Church, and Social Justice*, 2015, p. 10, <https://wp.stu.ca/wp-content/uploads/sites/25/2015/08/22-February-1999-Aboriginal-Rights-The-Church-and-Social-Justice-Father-Michael-Stogre-S.J..pdf>.

172 J. B. Hehir, cit., p. 113.

173 U. Johansson Dahre, cit., pp. 206-207. Cfr. anche L. Rodríguez-Piñero, cit., pp. 291-

nodo ha riguardato la qualificazione dei destinatari e l'uso del termine 'popoli', di cui si è già detto nel primo capitolo. Il secondo punto di discussione concerneva la clausola di consultazione e partecipazione dei popoli indigeni in merito ai grandi progetti da realizzare nei loro territori¹⁷⁴, il cui esito è stato nuovamente un compromesso. Ai sensi dell'art. 6, la consultazione è un requisito procedurale, ma non è riconosciuto come diritto soggettivo. La terza questione è stata quella dei diritti sulle terre, che per i popoli indigeni si configurano non tanto come proprietà privata, quanto come possesso comunitario del territorio¹⁷⁵. La controversia è sorta sull'uso del termine 'territorio' che, diversamen-

331; C. Madaro, *La Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) – 1989*, <https://unipd-centrodirittumani.it/it/schede/La-Convenzione-169-dell'Organizzazione-Internazionale-del-Lavoro-ILO-1989/206>; A. Gupta, cit., pp. 291-299.

174 Sui grandi temi della consultazione e della partecipazione, rimandiamo a A. Tomaselli, *Indigenous Peoples and their Right to Political Participation. International Law Standards and their Application in Latin America*, Nomos, Baden-Baden, 2016; A. Tomaselli, M. Rosti, M. Cammarata, C. Scardozzi (a cura di), *Challenges to indigenous political and socio-economic participation: Natural Resources, Gender, Education and Intellectual Property / Desafíos de los pueblos indígenas en su participación política y socio-económica: recursos naturales, género, educación y propiedad intelectual*, Eurac Research, Bolzano, 2017; C. Wright, A. Tomaselli (a cura di), *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America. Inside the Implementation Gap*, Routledge, New York, 2019.

175 Un tema che meriterebbe una trattazione approfondita in uno studio futuro è il concetto di proprietà collettiva nella prospettiva indigena del bene comune, mettendolo a confronto con la riflessione plurisecolare che la Chiesa ha sviluppato in materia, a partire dai Padri apostolici (la generazione che ascoltò l'insegnamento degli Apostoli), i quali – diversamente da quelli del IV e V secolo – si espressero in termini fortemente negativi sulla proprietà privata. Cfr. A. M. Baggio, cit., pp. 86-89. In tempi più vicini a noi, tali questioni sono diventati centrali nella dottrina sociale della Chiesa. Nei pontificati da Leone XIII a Pio XII si considera la proprietà privata un diritto naturale, il cui esercizio deve però essere orientato al bene comune. Con la *Populorum progressio* di Paolo VI si accentua l'aspetto sacrale dell'uso comune dei beni, arrivando così alla *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II che, pur escludendo naturalmente a priori l'eliminazione della proprietà privata dei mezzi di produzione, specifica che la tradizione cristiana non mai inteso questo diritto come assoluto o intoccabile, bensì l'ha sempre concepito nel più ampio contesto del diritto all'uso comune dei beni della creazione. Cfr. S. Beretta, *La Populorum progressio e lo «sviluppo dei popoli»*, in *Nuova antologia*, 2269, 2014, pp. 312-314. Sul magistero pontificio da Leone XIII in poi, si veda anche A. Mantineo, *Il cammino della Chiesa per una rinnovata dottrina sociale: dal diritto di proprietà ai diritti sacri alla terra, alla casa, al lavoro*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista*

te da 'terra', è suscettibile di suggerire un'idea di sovranità. L'art. 7 impiega entrambe le espressioni, di cui l'Ufficio internazionale del lavoro (segretariato permanente dell'OIL) raccomanda le seguenti interpretazioni: 'terre' dovrebbe essere collegato ai diritti di proprietà, mentre 'territorio' andrebbe inteso in senso simbolico o per descrivere uno spazio fisico¹⁷⁶.

Giovanni Paolo II parlò a sostegno dei diritti degli indigeni diverse volte. Prima di ricordarne alcuni discorsi, preme ribadire il contesto generale in cui essi vanno collocati, vale a dire l'insegnamento sulla dignità umana, che J. Bryan Hehir considera il «tema morale distintivo» del suo pontificato¹⁷⁷. Nel *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite* del 2 ottobre 1979, il papa definì la Dichiarazione universale dei diritti umani «una pietra miliare posta sul lungo e difficile cammino del genere umano» e «sulla via del progresso morale dell'umanità»¹⁷⁸, sottolineando però che la nozione centrale non erano i diritti (ulteriormente riconosciuti dai Patti internazionali sui diritti civili e politici e su quelli economici, sociali e culturali del 1966), bensì la dignità della persona, per la cui protezione e promozione esistevano i diritti¹⁷⁹. Nella stessa sede, il 5 ottobre 1995, per la celebrazione del cinquantesimo anniversario della fondazione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, Giovanni Paolo II parlò dei diritti delle nazioni e del rispetto delle differenze: «[o]gni nazione ha conseguentemente anche diritto di modellare la propria vita secondo le proprie tradizioni, escludendo, naturalmente, ogni violazione dei diritti umani fondamentali e, in particolare, l'oppressione delle minoranze»¹⁸⁰. Come è stato osservato, si trattava del decennio delle guerre civili in Bosnia, Kosovo, Ruanda e Somalia, e il pontefice, parlando dei diritti delle nazioni, non affermò che da essi dovesse necessariamente discendere quello a uno Stato¹⁸¹. Per quanto riguarda specificamente il principio della solidarietà nel lavoro, esso fu riaffermato nella lettera enciclica *Centesimus annus* pubblicata il 1° maggio 1991 per il centenario della *Rerum novarum*, ricorrenza che cadde due anni dopo la fine della guerra fred-

telematica (<https://www.statoechiese.it>), 28, 2018, pp. 1-14.

176 U. Johansson Dahre, cit., pp. 206-207.

177 J. B. Hehir, cit., p. 125.

178 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html.

179 J. B. Hehir, cit., p. 127.

180 *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione. Palazzo delle Nazioni Unite di New York.* Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

181 J. B. Hehir, cit., p. 127.

da e la caduta dei regimi comunisti nell'Europa centro-orientale. La critica del marxismo, della lotta di classe, le cui radici sono «l'ateismo e il disprezzo della persona umana» (n. 14), e della «statalizzazione degli strumenti di produzione» (n. 15) non si è accompagnata a un'adesione incondizionata al libero mercato: «esistono numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato. È stretto dovere di giustizia e di verità impedire che i bisogni umani fondamentali rimangano insoddisfatti e che gli uomini che ne sono oppressi periscano» (n. 34). Di grande significato è il collegamento tra proprietà privata e destinazione universale dei beni della terra: la prima ha origine dal lavoro con cui si è acquistata una parte di terra, la seconda ha la sua radice nel dono da parte di Dio della «terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere né privilegiare nessuno» (n. 31).

Come anticipato, è in tale contesto che devono comprendersi le affermazioni di Giovanni Paolo II sul tema di nostro interesse. Nel *Messaggio radiotelevisivo alle popolazioni autoctone del Canada* del 18 settembre 1984, in cui – come ricordato nel capitolo precedente – il pontefice pronunciò parole di perdono e di riconciliazione, si riconobbero anche i diritti dei popoli indigeni a un equo grado di autodeterminazione e autogoverno, a un territorio con risorse adeguate a sviluppare un'economia vitale, alla partecipazione alla vita pubblica e alle decisioni riguardanti la loro vita, e all'educazione dei figli. In quell'occasione Giovanni Paolo II aveva anche promesso di tornare a Fort Simpson¹⁸², divenuta quindi una tappa del viaggio apostolico del 1987. Nel *Discorso alle popolazioni indigene del Canada* del 20 settembre, tenuto in quella località, affermò di avere «atteso con impazienza il giorno in cui poter tornare» per proclamare – come aveva fatto nella visita precedente – la loro dignità, difendere il loro diritto di salvaguardare la propria cultura, tradizioni e costumi particolari e riaffermare quelli a una misura di autogoverno giusta ed equa, a un terreno proprio e a risorse adeguate alle necessità delle generazione presenti e future per lo sviluppo di un'economia vitale¹⁸³. In altre sedi parlò esplicitamente a favore dei diritti degli indigeni di preservare la propria lingua, di praticare le proprie tradizioni culturali e di guidare autonomamente il proprio sviluppo¹⁸⁴.

182 G. Biccini, cit.

183 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870920_indigeni-fort-simpson.html.

184 Cfr. Conferenza episcopale canadese, *A Catholic Response to Call to Action 48 of the Truth and Reconciliation Commission (On Adopting and Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples)*, cit., pp. 10-12.

È stato osservato che ciascuno dei principi e diritti fondamentali dell'OIL¹⁸⁵ trova il suo corrispettivo nella dottrina sociale cattolica¹⁸⁶, che fa parte del magistero della Chiesa. Particolarmente importante è il riferimento all'OIL contenuto nella lettera enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II del 14 settembre 1981: «Questo carattere *del lavoro umano*, del tutto *positivo e creativo, educativo e meritorio*, deve costituire il fondamento delle valutazioni e delle decisioni, che oggi si prendono nei suoi riguardi, anche in riferimento ai *diritti soggettivi dell'uomo*, come attestano le *Dichiarazioni* internazionali ed anche i molteplici *Codici del lavoro*, elaborati sia dalle competenti istituzioni legislative dei singoli Paesi, sia dalle Organizzazioni che dedicano la loro attività sociale o anche scientifico-sociale alla problematica del lavoro. Un organismo che promuove a livello internazionale tali iniziative è *l'Organizzazione Internazionale del Lavoro*, la più antica Istituzione specializzata dell'ONU» (n. 11)¹⁸⁷. Nel *Discorso ai partecipanti alla 68ª sessione della Conferenza internazionale del lavoro* del 15 giugno 1982 a Ginevra, dove si recò su invito del direttore generale dell'OIL, Giovanni Paolo II ribadì che «la Chiesa e la Santa Sede condividono la preoccupazione della vostra Organizzazione per quanto riguarda i suoi obiettivi fondamentali e così raggiungono la famiglia delle Nazioni tutta intera nel fine che essa si propone, e cioè: contribuire al progresso dell'umanità»¹⁸⁸.

Anche il messaggio del 22 maggio 2014 di Francesco in occasione della 103ª sessione della Conferenza dell'OIL è degno di nota: in esso affermò che «la dottrina sociale della Chiesa Cattolica si pone a sostegno delle iniziative dell'I-

185 Ai sensi dell'art. 2 della *Dichiarazione dell'OIL sui principi e diritti fondamentali del lavoro e i suoi seguiti*, adottata alla 86ª sessione della Conferenza internazionale del lavoro (1998) e modificata alla 110ª sessione (2022), essi sono: «libertà di associazione e riconoscimento effettivo del diritto di contrattazione collettiva; b) eliminazione di ogni forma di lavoro forzato o obbligatorio; c) abolizione effettiva del lavoro minorile; d) eliminazione della discriminazione in materia di impiego e professione; ed e) un ambiente di lavoro sicuro e salubre». Testo in <https://www.ilo.org/it/media/363761/download>.

186 P. Beckett, *Labour Rights and the Catholic Church. The International Labour Organisation, the Holy See and Catholic Social Teaching*, cit., pp. 66-92.

187 Il corsivo è nel testo originale, consultabile in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Per approfondimenti sull'enciclica, rimandiamo alla bibliografia citata in A. M. Baggio, cit., p. 210. Sul rapporto tra questa e i principi fondamentali del lavoro dignitoso, cfr. P. Beckett, *Labour Rights and the Catholic Church. The International Labour Organisation, the Holy See and Catholic Social Teaching*, cit., pp. 247-249.

188 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820615_lxviii-conferenza-lavoro.html.

LO, che intendono promuovere la dignità della persona umana e la nobiltà del lavoro»¹⁸⁹. Da parte dell'OIL, il 9 luglio 2021, durante la 109ª sessione della Conferenza, l'allora direttore generale Guy Ryder introdusse il videomessaggio di Francesco ricordando che, nel corso della sua storia, l'organizzazione ha stretto sodalizi con quanti dividevano il suo impegno alla realizzazione della giustizia sociale nel e attraverso il mondo del lavoro. Essa ha trovato molti alleati, incluse le organizzazioni confessionali, e ha riscontrato forti comunanze tra il mandato di giustizia sociale dell'OIL e la dottrina sociale della Chiesa cattolica, dalla *Rerum novarum* del 1891 a *Fratelli tutti* del 2020¹⁹⁰.

Quest'ultima lettera enciclica, pur menzionando il lavoro povero¹⁹¹, sviluppa una riflessione più generale sulla fraternità e sull'amicizia sociale, della cui ricchezza non è possibile in questa sede dare debito conto¹⁹². Essa menziona i popoli indigeni in due passaggi, che bene mettono in rilievo le sfide poste dall'incontro tra diverse culture. Da una parte, riguardo al rapporto con l'«altro», Francesco ha osservato che «una sana apertura non si pone mai in contrasto con l'identità. Infatti, arricchendosi con elementi di diversa provenienza, una cultura viva non ne realizza una copia o una mera ripetizione, bensì integra le novità secondo modalità proprie. Questo provoca la nascita di una nuova sintesi che alla fine va a beneficio di tutti, poiché la cultura in cui tali apporti prendono origine risulta poi a sua volta alimentata». Per tale ragione, aggiunge, ha «esortato i popoli originari a custodire le loro radici e le loro culture ancestrali», precisando al tempo stesso che non era sua «intenzione proporre un indigenismo completamente chiuso, storico, statico, che si sottragga a qualsiasi forma di meticciato»: l'identità culturale di ognuno «si approfondisce e si arricchisce nel dialogo con realtà differenti e il modo autentico di conservarla non è un isolamento che impoverisce» (n. 148). Dall'altra parte, si è precisato che «i popoli originari non sono contro il progresso, anche se hanno un'idea di progresso diversa, molte volte più umanistica di quella della cultura moderna dei popoli

189 Testo in https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140522_messaggio-ilo.html.

190 *Record of proceedings*, p. 1571, <https://www.ilo.org/resource/record-proceedings/ilc/109/record-proceedings>.

191 M. Faioli, cit., p. 110.

192 Per un commento, cfr. F. Donadio, *Sullo «spirito» dell'Enciclica Fratelli tutti. Una lettura del Proemio*, in *Rassegna di Teologia*, 61, 2020, pp. 533-549; T. Groppi, *Fratelli tutti. Un'enciclica costituzionale?*, 25 dicembre 2020, <https://www.giustiziainsieme.it/en/diritto-e-societa/1447-fratelli-tutti-un-enciclica-costituzionale>; A. Spadaro, *Fratelli tutti. Una guida alla lettura*, 4 ottobre 2020, <https://www.aclitrentine.it/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI-Guida-alla-lettura-Spadaro.pdf>.

sviluppati. Non è una cultura orientata al vantaggio di quanti hanno potere, di quanti hanno bisogno di creare una specie di paradiso sulla terra. L'intolleranza e il disprezzo nei confronti delle culture popolari indigene è una vera forma di violenza» (n. 220)¹⁹³.

Come accennato, il tema dei diritti dei popoli indigeni è stato trattato in altre sedi, oltre all'OIL. A titolo esemplificativo, ricordiamo qui alcuni interventi degli Osservatori permanenti della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, mons. Celestino Migliore e mons. Bernadito Auza, e presso la FAO (Food and Agriculture Organization), l'IFAD (International Fund for Agricultural Development) e il WFP (World Food Programme), mons. Fernando Chica Arellano.

Due dei discorsi di mons. Migliore che qui si vogliono ricordare sono stati pronunciati in sede di Forum permanente per le questioni indigene. Il 22 maggio 2003, nella seconda sessione dedicata ai bambini e ai giovani, l'Osservatore permanente ha richiamato la Convenzione sui diritti del fanciullo del 20 novembre 1989, ratificata dalla Santa Sede, e in particolare gli artt. 2 (non discriminazione), 3 (superiore interesse del bambino), 6 (diritto alla vita, alla sopravvivenza e allo sviluppo), 17 e 29 (diritti all'istruzione e all'informazione) e 30, ai sensi del quale «[n]egli Stati in cui esistono minoranze etniche, religiose o linguistiche oppure persone di origine autoctona, un fanciullo autoctono o che appartiene a una di tali minoranze non può essere privato del diritto di avere una propria vita culturale, di professare e di praticare la propria religione o di far uso della propria lingua insieme agli altri membri del suo gruppo»¹⁹⁴. Sottolineando che il diritto all'istruzione è il fondamento del godimento di molti altri diritti umani e la chiave per lo sviluppo sostenibile, la pace e la stabilità nei e tra i paesi, ha lamentato che, nonostante i vari impegni internazionali, esso continua a non essere rispettato: il razzismo, la xenofobia e l'intolleranza nei confronti dei bambini indigeni a causa delle loro specificità e unicità culturali non li priva solo dell'accesso all'istruzione nel presente, ma anche della capacità di decidere del proprio futuro. Occorre riconoscere e rispettare il ruolo della famiglia indigena, unità primaria della società, e riconoscere il suo compito di educare i bambini dall'infanzia all'adolescenza nella propria lingua e secondo la propria cultura, tenendo conto di pedagogie che siano efficaci per le popolazioni autoctone. L'istruzione basata sui propri valori spirituali, morali ed etici fondamentali è uno strumento fondamentale per lo sviluppo integrale

193 Testo in https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

194 Traduzione italiana in https://www.garanteinfanzia.org/sites/default/files/documenti/Convenzione_diritti_infanzia_adolescenza_autorita.pdf.

dei bambini indigeni, senza la quale essi rischiano di perdere la ricca diversità delle loro tradizioni, travolta da una cultura globalizzata totalizzante¹⁹⁵. È opportuno osservare che queste affermazioni testimoniano di un rovesciamento di prospettiva radicale rispetto a quello che aveva giustificato le scuole residenziali canadesi, di cui si è detto nel capitolo precedente. Il secondo intervento di mons. Migliore si colloca nel quadro del travagliato processo di elaborazione e approvazione della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni: nel discorso del 16 maggio 2007, espresse la delusione della Chiesa cattolica per il ritardo nella sua adozione¹⁹⁶.

Un'altra sede in cui la questione dei diritti indigeni è trattata è la terza delle sei commissioni principali dell'Assemblea generale dell'ONU, che si occupa di questioni sociali, umanitarie e culturali. In un discorso del 20 ottobre 2014, durante la 69ª sessione, mons. Bernadito Auza ha espresso l'apprezzamento della Santa Sede per gli sforzi compiuti in diversi paesi per eliminare la discriminazione contro i popoli indigeni e promuovere la loro piena ed effettiva partecipazione nei processi decisionali su questioni che, direttamente o indirettamente, li riguardano, aggiungendo però che molto rimane ancora da fare. In particolare, tali processi devono tenere conto dei valori tradizionali di queste popolazioni: questo non significa rimanere ancorati al passato, ma preservare valori collettivi radicati nel tempo, quali il rispetto per la vita e la dignità umane, di fronte alla globalizzazione, all'industrializzazione e all'urbanizzazione. La delegazione della Santa Sede ha dunque sottolineato i seguenti principi: i popoli indigeni del mondo hanno lo stesso diritto di ogni altra persona, popolo o nazione allo sviluppo, sul quale devono poter avere parola; la realizzazione di questo obiettivo deve per quanto possibile essere coerente e armonizzarsi con la loro specifica identità e valori¹⁹⁷.

Infine, meritano di essere ricordati gli interventi di mons. Fernando Chica Arellano, in quanto sono particolarmente indicativi dell'ulteriore sviluppo del pensiero della Chiesa cattolica riguardo ai popoli indigeni: non più solo protezione dei loro diritti, incluso quello alla cultura, ma anche riconoscimento del

195 Testo in inglese in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2003/05/22/0268/00812.html>. Per approfondimenti su queste tematiche, cfr. S. Angeletti, *I minori tra diritto e religione. Libertà religiosa, best interests, educazione*, il Mulino, Bologna, 2022.

196 Testo in inglese in https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20070516_indigenous-people_en.html.

197 Testo in inglese in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/10/23/0786/01662.html>.

contributo che la loro antica sapienza e la tradizione di uso responsabile delle risorse può dare alla risoluzione dei grandi problemi dell'età contemporanea, quali lo sfruttamento economico e finanziario nel campo agro-alimentare, il degrado socio-ambientale e la perdita della biodiversità¹⁹⁸. Nel contesto dell'aumento dell'attenzione per queste tematiche, la Chiesa cattolica non si muove sola, ma ribadisce quanto sia necessaria la cooperazione con le organizzazioni internazionali per sostenere lo sviluppo dell'intera comunità umana nel nome di una *'leadership etica'* – argomento la cui centralità è stata sottolineata nell'esortazione apostolica di Francesco *Evangelii gaudium* del 24 novembre 2013¹⁹⁹.

Esamineremo ora le tappe di questo passaggio fondamentale nell'insegnamento della Chiesa cattolica sui popoli indigeni: dal riconoscimento come minoranze vulnerabili, in passato destinatarie quasi passive di misure (anche paternalistiche) di protezione, alla valorizzazione del loro ruolo attivo di custodi dell'ambiente e della terra, la *'casa comune'* creata da Dio.

198 Cfr. F. Chica Arellano, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori. La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024.

199 F. Chica Arellano, *Il contributo del Magistero dei papi all'opera delle Organizzazioni internazionali*, in P. Azzaro, F. Chica Arellano (a cura di), *Liderazgo virtuoso. Construir el presente y preparar el futuro*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2020, p. 60. L'enciclica afferma che «[a]ll'etica si guarda di solito con un certo disprezzo beffardo. La si considera controproducente, troppo umana, perché relativizza il denaro e il potere. La si avverte come una minaccia, poiché condanna la manipolazione e la degradazione della persona». In realtà l'etica, quando non ideologizzata, «consente di creare un equilibrio e un ordine sociale più umano. In tal senso, esorto gli esperti finanziari e i governanti dei vari Paesi a considerare le parole di un saggio dell'antichità: "Non condividere i propri beni con i poveri significa derubarli e privarli della vita. I beni che possediamo non sono nostri, ma loro"» (n. 57). «Una riforma finanziaria che non ignori l'etica richiederebbe un vigoroso cambio di atteggiamento da parte dei dirigenti politici, che esorto ad affrontare questa sfida con determinazione e con lungimiranza, senza ignorare, naturalmente, la specificità di ogni contesto. Il denaro deve servire e non governare! Il Papa ama tutti, ricchi e poveri, ma ha l'obbligo, in nome di Cristo, di ricordare che i ricchi devono aiutare i poveri, rispettarli e promuoverli. Vi esorto alla solidarietà disinteressata e ad un ritorno dell'economia e della finanza ad un'etica in favore dell'essere umano» (n. 58). Testo in https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

CAPITOLO 4. GIUSTIZIA CLIMATICA E POPOLI INDIGENI: LA CUSTODIA DELLA ‘CASA COMUNE’

È possibile tracciare una linea di continuità tra l’attenzione verso le minoranze manifestata da Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* e l’estensione, nel pontificato di Francesco, dell’«obbligo morale di rispondere al grido dei poveri e di coloro che sono posti ai margini della società» anche per ciò che concerne l’ambiente¹. Quest’evoluzione è il frutto della convergenza di due percorsi di riflessione sviluppati dalla Chiesa cattolica: uno sulla giustizia sociale (approfondito nel capitolo precedente), l’altro sulla questione ecologica (rispetto alla quale le origini del magistero papale possono essere ricondotte nuovamente alla *Rerum novarum*²).

1 Cfr. R. A. Tuazon, cit., pp. 55-56.

2 Sul punto cfr. C. M. Pettinato, *Aversio a Deo: l’origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2022, pp. 122-123. La dottrina canonistica ed ecclesiasticistica si occupa da tempo di ambiente ed ecologia nella Chiesa cattolica. Si vedano inter alia A. Andreotti, *La tutela dell’ambiente nella dottrina sociale della Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 9, 2023, pp. 1-23; F. Balsamo, *Enti religiosi e tutela dell’ambiente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 7, 2015, pp. 1-26; G. Dammacco, C. Ventrella, *Cibo e ambiente. Manipolazioni e tutele nel diritto canonico*, Cacucci, Bari, 2015; L. De Gregorio, *Ambiente, Creato, Sviluppo umano integrale: dimensione religiosa collettiva e prospettiva ecologica*, in P. Consorti (a cura di), *Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società*, Pisa University Press, Pisa, 2019, pp. 293-309; F. Freni, *Stili di alimentazione religiosamente orientati e sostenibilità nell’esperienza giuridica dei territori prospicienti il Mar Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2, 2024, pp. 38-40; C. Gagliardi, *I “giardini” della biodiversità nelle diocesi irlandesi*, 2023, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/newsirlanda-i-giardini-della-biodiversita-nelle-diocesi-irlandesi/>; G. Mazzoni, *Cultura della cura e responsabilità. L’esortazione apostolica Laudate Deum sul cambiamento climatico*, 12 ottobre 2023, <https://www.olir.it/focus/cultura-della-cura-e-responsabilita-lesortazione-apostolica-laudate-deum-sul-cambiamento-climatico/>; G. Mazzoni, *Ecologia e sostenibilità tra magistero e sinodalità: sviluppi economici e giuridici nel pensiero di Francesco*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2020, pp. 525-538; G. Mazzoni, *Migrazioni, cambiamento climatico e dignità umana. L’azione della Chiesa cattolica*

Com'è noto, i popoli indigeni sono tra i soggetti più esposti e danneggiati dalla distruzione dell'ambiente e dalla perdita della biodiversità. Pur producendo un minimo impatto ambientale, subiscono le conseguenze più gravi del cambiamento climatico³. Al tempo stesso, sono depositari di un ricco e insostituibile patrimonio: parlano oltre 4000 delle 7000 lingue del pianeta, molte delle quali a rischio di estinzione, abitano territori che conservano approssimativamente l'80% della biodiversità mondiale e hanno conoscenze ancestrali vitali per ridurre i rischi ambientali⁴. Nell'«era della perdita e del danno»⁵, la Chiesa ribadisce che l'unica soluzione profonda e duratura alla crisi in atto è l'integrazione delle questioni di giustizia sociale nei dibattiti sull'ambiente.

Il suo magistero si accorda con la nozione di giustizia climatica, la quale ha le sue radici nel movimento ambientale degli anni '80 e in quello di giustizia globale degli anni '90 del secolo scorso. I primi usi di tale espressione sono ricondotti, per quanto riguarda l'ambito accademico, a uno studio di Edith Brown Weiss del 1989 e, nell'arena politica, a un discorso dell'attivista indigeno statunitense Tom Goldtooth del 1995. Il rapporto intitolato *Greenhouse Gangsters vs. Climate Justice* e pubblicato nel 1999 da CorpWatch (un'organizzazione con l'obiettivo di far rispondere le grandi imprese delle loro azioni) ha segnato l'inizio del successo di una nozione pregnante⁶, che bene sintetizza preoccupazioni

a favore della tutela della libertà religiosa e della promozione dell'uomo, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2023, pp. 661-674; C. M. Pettinato, *Commento alla "Laudate Deum"*, 2023, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/news-citta-del-vaticano-commento-alla-laudate-deum-cristiana-maria-pettinato/>; C. M. Pettinato, *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 31, 2014, pp. 1-36; A. P. Tavani, *"Fraternità" e il fotovoltaico. Il ruolo della parrocchia e la tutela dell'ambiente tra normativa statale e magistero della chiesa cattolica*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2011, pp. 305-326.

- 3 R. Baird, *The Impact of Climate Change on Minorities and Indigenous Peoples*, 2008, <https://minorityrights.org/app/uploads/2024/01/download-524-the-impact-of-climate-change-on-minorities-and-indigenous-peoples.pdf>.
- 4 Cfr. <https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples>.
- 5 Cfr. L. Chiti, *Responding to the Signs of the Times: A Theological Reflection on Loss and Damage*, 2022, https://www.jesuits.africa/wp-content/uploads/2022/09/Responding_to_the_Signs_of_the_Times_-_A_Theological_Reflection_on_Loss_and_Damage_original.pdf.
- 6 Mary Robinson Foundation Climate Justice, *Report. Climate Justice Baseline*, luglio 2013, pp. 4 e 12, <https://www.mrfcj.org/media/pdf/ClimateJusticeBaseline.pdf>.

di grande attualità⁷. Come ha osservato il Comitato economico e sociale europeo, essa «conferisce ai cambiamenti climatici mondiali una dimensione etica e politica, e non solo strettamente ambientale. Tale concetto è generalmente considerato in un contesto globale di interdipendenza spaziale e temporale, e riconosce che le categorie più vulnerabili e più povere della nostra società sono spesso quelle che subiscono l'impatto maggiore a livello di cambiamenti climatici, anche se sono le meno responsabili delle emissioni che hanno determinato la crisi climatica»⁸.

Si deve anche aggiungere che il cambiamento climatico, la perdita della biodiversità e la degradazione dei vari ecosistemi del pianeta costituiscono oggi temi ricorrenti, che non interessano solo la Chiesa cattolica, ma più in generale uniscono le religioni nel riconoscimento di una comune responsabilità e dell'urgenza di attuare una transizione giusta⁹. La giustizia climatica, che trascende

7 Nella vasta letteratura sul tema, ci limitiamo a segnalare M. Carducci, *La ricerca dei caratteri differenziali della "giustizia climatica"*, in *DPCE online*, 2, 2020, pp. 1345-1369; M. F. Cavalcanti, *Fonti del diritto e cambiamento climatico: il ruolo dei dati tecnico-scientifici nella giustizia climatica in Europa*, in *DPCE online*, SP-2, 2023, pp. 329-343.

8 Comitato economico e sociale europeo, *Parere d'iniziativa sulla «Giustizia climatica»* 2018/C 081/04, par. 1.1, in *Gazzetta ufficiale dell'Unione europea* C 81 del 2 marzo 2018. Sulle dimensioni spaziali, temporali e giuridiche del concetto di giustizia climatica, che lo legano alla giustizia distributiva, a quella intergenerazionale e al contenzioso giudiziale, cfr. R. David, R. Luporini, *Cos'è la giustizia climatica e perché è importante*, 23 luglio 2021, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/cose-la-giustizia-climatica-e-perche-e-importante-31232>; D. Porena, *Giustizia climatica e responsabilità intergenerazionale*, in *Rivista AIC*, 3, 2023, pp. 186-215.

9 Sulle religioni e l'ambiente, cfr. F. Balsamo, *Religioni ed ambiente: il contributo delle confessioni religiose alla costruzione di una "democrazia ambientale"*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2014, pp. 113-151; A. Fabbri, *Il contributo del cattolicesimo e dell'ortodossia al dibattito sulla rilevanza etica del diritto all'ambiente*, in R. Bordoli (a cura di), *Etica ambientale. Prospettive di ricerca*, Castelveccchi Editore, Roma, 2022, pp. 249-265; K. Golser (a cura di), *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995; M. R. Piccinni, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013; S. Power Bratton, *Religion and the Environment. An Introduction*, Routledge, New York, 2021; F. Sorvillo, *L'art. 9 della Costituzione e il contributo delle religioni alla protezione ambientale*, in P. Palumbo (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, pp. 211-226; F. Sorvillo, *Eco-fede. Uomo, natura, culture religiose*, in A. Fuccillo (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 79-118; C. Ventrella, S. Attollino, *Etica delle religioni, diritti dei*

le emergenze ambientali e diventa una questione tanto di diritti¹⁰ quanto di doveri, è invocata sempre più spesso, in particolare dopo la pubblicazione della lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della casa comune* il 24 maggio 2015, anno della Conferenza delle parti della Convenzione sui cambiamenti climatici (Cop21). Sono seguite le Dichiarazioni anglicana, islamica, buddista e indu e la Lettera rabbinica sulla crisi climatica firmata da più di 250 rabbini negli Stati Uniti, le quali hanno sottolineato, pur con accenti diversi, che i paesi a maggiore vulnerabilità ambientale non sono quelli che più hanno contribuito a generare tali criticità, e che il cambiamento verso uno stile di vita sostenibile deve

-
- popoli e dignità sostenibile*, in AA.VV., *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, Milano, 2023, pp. 173-216; N. Vogt, S. Numico (a cura di), *Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa*, Libreria Gregoriana, Roma, 2007; A. P. Tavani, *Fattore religioso e ambiente*, Editoriale dal Sud, Bari, 2020. Specifici aspetti sono esaminati in S. Attollino, *Le religioni nell'era della transizione ecologica: green economy e risparmio energetico*, in A. Fuccillo, P. Palumbo (a cura di), *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le 'best practices' per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, pp. 1001-1025; F. Balsamo, *La Chiesa della Terra dei fuochi contro le ecomafie*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2014, pp. 348-365; F. Balsamo, *Religious laws and water footprint reduction*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2023, pp. 211-225; F. Freni, *Ecologia integrale e pluralismo etico-religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2022, pp. 61-110; F. Freni, *Transizione ecologica integrale e discriminazioni religiose delle donne migranti nel Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 20, 2022, pp. 7-40; F. Sorvillo, *Azione religiosa e tutela ambientale: la c.d. "eco-fede"*, in A. Fuccillo (a cura di), *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2022, pp. 302-305. Sul contributo che le religioni offrono al raggiungimento dei 17 obiettivi di sviluppo sostenibile dell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite, con particolare riferimento ad ambiente e alimentazione, comunità umane solidali e inclusive, vita umana, lavoro e sviluppo tecnologico, cfr. A. Angelucci, *Fraternità umana e sviluppo sostenibile nell'orizzonte 2030: Prospettive teologiche vs strategie geopolitiche?*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2024, pp. 225-236; I. Zuanazzi, I. Battaglini (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Academia University Press, Torino, 2021. Sull'impegno di attori religiosamente orientati per la protezione dell'ambiente e la lotta contro il cambiamento climatico, e sulle tensioni che tali attività generano, cfr. J. Köhrsen, J. Blanc, F. Huber (a cura di), *Religious Environmental Activism Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*, Routledge, New York, 2022.
- 10 IPCC. Focal Point for Italy, *Giustizia climatica*, <https://ipccitalia.cmcc.it/giustizia-climatica>; E. Camino, *Dalla giustizia ambientale alla giustizia climatica*, 27 gennaio 2023, <https://retepacedisarmo.org/educazione-pace/2023/dalla-giustizia-ambientale-alla-giustizia-climatica>.

essere equo, mitigando gli effetti sulle comunità più povere e marginalizzate del pianeta¹¹.

In tale contesto, la Chiesa cattolica ha riservato un'attenzione crescente ai popoli indigeni, di cui in questa sede preme sottolineare le specificità rispetto all'analoga tendenza osservabile a livello internazionale. In numerose sedi si è parlato della vulnerabilità di tali popolazioni di fronte all'emergenza climatica¹². Molti studi hanno anche messo in evidenza il ruolo positivo che esse possono avere nella gestione della crisi ambientale, sia per le conoscenze possedute, sia per l'uso responsabile delle risorse naturali¹³. Queste tematiche sono presenti anche nell'insegnamento della Chiesa, la quale però si differenzia dai movimenti di pensiero e di azione secolari per il suo riconoscimento del ruolo che l'ascolto della saggezza ancestrale dei popoli indigeni può avere nell'individuazione di nuovi cammini di evangelizzazione.

4.1 L'inculturazione come forma di sollecitudine della Chiesa per i popoli indigeni

Il punto di partenza più appropriato ci sembra «la profetica affermazione di Paolo VI del 1971, “Cristo ci indica l'Amazzonia”»¹⁴, segno dell'apertura al mondo e alle culture contemporanee di un pontefice che compì nove viaggi nei cinque continenti. Fu infatti il primo papa a recarsi in America latina (in Colombia nel 1968), in Africa (in Uganda nel 1969) e in Oceania (in Australia nel 1970). Le sue visite, insieme alla rinnovata attenzione per lo sviluppo dei popoli e l'impegno per la giustizia e la pace promossi dal Concilio Vaticano II e l'insegnamento sociale di Leone XIII, Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII, furono i fattori ispiratori della

11 M. Livingstone, *Religioni e impegno per il clima tra l'enciclica «Laudato Si'» e la conferenza di Parigi*, in *La Civiltà Cattolica*, 3973, 2016, pp. 30-44. Cfr. anche I. Ibrahim, *Salvaguardare la casa comune. Una serie di convegni sulla teologia della creazione da una prospettiva interculturale e interreligiosa*, in *Concilium*, 5, 2018, pp. 146-152.

12 Cfr. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/climate-change.html>; G. Oviedo, A. Fincke, *Indigenous Peoples and Climate Change*, European Union. Directorate-General for External Policies. Policy Department, Bruxelles, 2009.

13 Si veda *ex multis* N. J. Turner, A. J. Reid, “When the Wild Roses Bloom”: *Indigenous Knowledge and Environmental Change in Northwestern North America*, in *GeoHealth*, 11, 2022, pp. 1-21.

14 Cit. in L. Capuzzi, *Disimparare e rimparare con i popoli. La sfida della Conferenza dell'Amazzonia*, 19 agosto 2023, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/disimparare-e-rimparare-con-i-popoli-la-sfida-de>.

lettera enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967 (nn. 1-5)¹⁵, concepita però già nel settembre del 1964, periodo a cui risale la prima delle sette bozze del documento¹⁶.

I popoli indigeni sono citati in due brevi passaggi: il primo affronta il tema – più attuale che mai – del razzismo, di cui si riconosce che «non è appannaggio esclusivo delle nazioni giovani», ma si è manifestato anche durante l'epoca coloniale, «tra coloni e indigeni, creando ostacoli a una feconda comprensione reciproca e provocando rancori che sono la conseguenza di reali ingiustizie» (n. 63). Il secondo tratta dell'opera dei missionari: «[i]nsegnando agli indigeni il modo onde trarre miglior profitto dalle loro risorse naturali, li hanno spesso protetti dall'avidità degli stranieri. Senza dubbio la loro opera, per quel che v'è in essa di umano, non fu perfetta, e poté capitare che taluni mischiassero all'annuncio dell'autentico messaggio evangelico molti modi di pensare e di vivere propri del loro paese d'origine. Ma seppero anche coltivare le istituzioni locali e promuoverle. In parecchie regioni, essi sono stati i pionieri del progresso materiale come dello sviluppo culturale. Basti ricordare l'esempio del padre Carlo de Foucauld, che fu giudicato degno d'esse[re] chiamato, per la sua carità, il "Fratello universale", e al quale si deve la compilazione di un prezioso dizionario della lingua tuareg» (n. 12). Questo passaggio si può collegare a quella che Garancini individua come una delle 'parole-chiave' del pontificato di Paolo VI: inculturazione, nell'auspicio di «un adattamento [...] della vita cristiana a valori umani e forme caratteristiche di cultura»¹⁷, in virtù del quale una persona dell'Africa o dell'Asia può essere cattolica e rimanere pienamente africana o asiatica, diversamente da quanto avveniva in passato quando – richiamando le parole stesse di Paolo VI – «una conoscenza insufficiente delle ricchezze nascoste di diverse civiltà ha potuto ostacolare la diffusione del messaggio evangelico, e dare alla Chiesa un certo volto straniero»¹⁸. Questa affermazione si può accostare a quella del teologo africano Laurenti Magesa che, in tempi

15 Testo in https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

16 M. R. Heidt, *Development, Nations, and "The Signs of the Times:" the Historical Context of Populorum Progressio*, in *Journal of Moral Theology*, 1, 2017, p. 6. Per lo sviluppo di considerazioni più ampie di quelle che è possibile fare in questa sede, si vedano i riferimenti bibliografici sull'enciclica in A. M. Baggio, cit., pp. 209-210.

17 G. Garancini, *Il senso di Paolo VI per la storia. «Il mondo per noi diventa libro»*, in C. Cardia, R. Benigni (a cura di), *50 Anni dalla Populorum Progressio. Paolo VI. Il Papa della modernità giustizia tra i popoli e l'amore per l'Italia*, Roma TrE-Press, Roma, 2018, p. 113.

18 Cit. in *ibidem*.

più recenti, ha parlato di «cristianesimo etnocentrico caucasico», caratterizzato dalla stigmatizzazione di tutto ciò che era africano e dalla coincidenza tra valori e consuetudini occidentali, morale cristiana e civiltà, e ha invocato una liberazione dalla schiavitù culturale¹⁹.

La lettera apostolica *Africae terrarum* del 29 ottobre 1967 non contiene riferimenti significativi ai popoli indigeni, mentre sono menzionati i valori tradizionali africani, individuati nella «visione spirituale della vita» (n. 8), nel «rispetto per la dignità umana» (n. 9), nel «senso della famiglia» (n. 10), nel «rispetto della funzione e dell'autorità del padre di famiglia» (n. 11) e nella «vita comunitaria» (n. 12). Per Paolo VI, «è doveroso rispettarne l'eredità come un patrimonio culturale del passato, ma è altrettanto doveroso rinnovarne il significato e l'espressione» (n. 13). Dichiarò che «l'africano, quando diviene cristiano, non rinnega se stesso, ma riprende gli antichi valori della tradizione "in spirito e verità"» (n. 14) e, rivolgendosi ai vescovi, ai sacerdoti e ai religiosi, affermò che a loro spettava «rendere vivo ed efficace l'incontro del Cristianesimo con l'antica tradizione africana» (n. 23). Ribadì poi la condanna del razzismo, già espressa in sede conciliare e da lui stesso nella *Populorum progressio* (n. 17)²⁰.

I popoli indigeni tornarono a essere menzionati durante il pellegrinaggio apostolico in Asia orientale e Oceania del 1970, nel quale il pontefice ebbe l'occasione di rivolgersi direttamente a loro. A Sydney, dove si trovava per il 200° anniversario dell'arrivo di James Cook a Botany Bay (1° dicembre 1770), ricordò durante l'omelia che «[l']Australia aveva già degli abitanti, e Noi salutiamo con soddisfazione i loro rappresentanti»²¹. Nel *Discorso ai promotori di attività umane e sociali*, tenuto nella stessa città il 2 dicembre, egli si rivolse ai «discendenti dei primi abitanti dell'Australia», affermando di sapere che «voi avete uno stile di vita proprio al vostro genio etnico, ossia alla vostra cultura: una cultura che la Chiesa rispetta e alla quale essa non vi domanda affatto di rinunciare». Dichiarò infatti che essi, «come tutte le altre minoranze etniche», avevano «tutti i diritti umani e civili, in tutto pari a quelli della maggioranza,

19 L. Magesa, *Dalla frantumazione all'integralità. Guarire una Chiesa ferita in un continente ferito e modellare un cristianesimo africano del futuro*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 81-83 e 87-90.

20 Testo in https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19671029_africae-terrarum.html. Cfr. anche L. Lecis, *La Chiesa in Africa tra evangelizzazione e inculturazione*, cit., pp. 524-535.

21 *Omelia. Santa Messa all'ippodromo «Randwick».* Australia, Sydney, 1° dicembre 1970, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19701201.html.

come pure [...] certi doveri e certi obblighi». Queste affermazioni, pur attente ai popoli indigeni, li consideravano nondimeno – come è stato osservato – ancora come una tra le altre minoranze etniche²². Al tempo stesso, Paolo VI volle chiarire («tuttavia, deve essere chiaro – e Noi vogliamo sottolinearlo») che il bene comune, al quale armonizzare le loro attività «in uno spirito di fratellanza e di collaborazione, a vantaggio della società» di appartenenza, non avrebbe mai dovuto «servire da pretesto legale per nuocere ai positivi valori del vostro particolare modo di vita. La società stessa è arricchita dalla presenza di differenti elementi culturali ed etnici. Altamente stimiamo voi e i valori da voi rappresentati; profondamente rispettiamo la vostra dignità»²³.

Il documento *La giustizia nel mondo*, elaborato dal Sinodo dei Vescovi (organismo collegiale istituito, com'è noto, dal Concilio Vaticano II²⁴) che si riunì dal 30 settembre al 6 novembre 1971, e reso pubblico da Paolo VI il 30 novembre 1971, aveva implicazioni importanti rispetto agli indigeni, affermando «il diritto dei popoli a conservare la propria identità» e considerando la promozione della giustizia una dimensione costitutiva della proclamazione del Vangelo. L'ingiustizia chiamava la Chiesa ad ascoltare la parola di Dio, che nell'Antico Testamento si era rivelato liberatore degli oppressi e difensore dei poveri, e che ora indicava nuovi cammini per l'azione a favore della giustizia nel mondo. Si citavano l'insegnamento e l'opera di Cristo a dimostrazione dell'intervento della giustizia di Dio a beneficio dei poveri e degli oppressi; il pensiero di San Paolo, secondo cui «la vita cristiana si riassume tutta nella fede realizzatrice di quell'amore e di quel servizio per il prossimo, che implicava l'osservanza dei diritti della giustizia»; più in generale, il Nuovo Testamento fondato sull'inseparabilità tra l'amore cristiano per il prossimo e la giustizia. Al tempo stesso, il documento sinodale precisava che non spettava alla Chiesa «offrire soluzioni concrete nel campo sociale, economico e politico per la giustizia nel mondo. La

22 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 162.

23 Testo in https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701202_attivita-sociali.html.

24 Per una sintesi sulla sua creazione, cfr. M. Miele, *Papa Francesco e gli sviluppi recenti del metodo sinodale*, in *Jus-online*, 1, 2015, pp. 7-12. Per approfondimenti, cfr. C. Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023; D. Milani, *Sinodalità, primato e crisi della famiglia. Quale diritto canonico per il terzo millennio*, Libellula, Tricase, 2020; A. Borrás, *Il processo sinodale e la futura revisione del Libro II*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2023, pp. 63-80; A. Modrić, *La sinodalità nel sistema giuridico della Chiesa*, in *Periodica de re canonica*, 107, 2018, pp. 545-571.

sua missione» implicava piuttosto «la difesa e la promozione della dignità e dei diritti fondamentali della persona umana»²⁵.

Il testo sopra ricordato ha un carattere solo consultivo, non avendo il pontefice conferito al Sinodo un voto deliberativo e – come sottolineato da Jean-Yves Calvez – è presto caduto in un «relativo oblio», con poca eco in Occidente «forse a motivo del vigoroso linguaggio adottato nei confronti dei Paesi ricchi», e accolto più favorevolmente in Africa, America latina e Asia, «direttamente sensibili ai problemi dell'ingiustizia economica internazionale». Il padre gesuita ne ha però sottolineato la grande importanza: a suo avviso, «[n]essun documento della Chiesa è mai stato così fortemente imperniato sulle inquietanti ingiustizie internazionali, da cui il mondo non è ancora uscito». Egli ha anche segnalato l'impressione che, sin dagli inizi, «il dibattito sinodale sulla giustizia nel mondo sia dominato dalla problematica della giustizia internazionale così come la percepiscono gli uomini del Terzo mondo»; le assemblee del Sinodo dei Vescovi «avevano manifestato una progressiva deoccidentalizzazione della Chiesa: i vescovi dell'America latina, dell'Africa e dell'Asia erano diventati sempre più numerosi e più sicuri di sé». I Padri sinodali mostrarono anche un «grandissimo interesse» verso «il concetto teologico di liberazione»²⁶.

Il tema dell'evangelizzazione nel mondo moderno, a cui Paolo VI teneva molto, fu l'unico argomento che egli affidò alla riflessione del Sinodo dei Vescovi del 1974 il quale, però, si divise in due gruppi ruotanti attorno ai due segretari speciali, Domenico Grasso, professore alla Pontificia Università Gregoriana e consultore della Sacra Congregazione per il Clero, rappresentante «i paesi e la teologia» europei, e Duraisamy Simon Amalorpavadass, direttore del Centro biblico catechetico e liturgico nazionale con sede nella città indiana di Bangalore, «poco noto in Occidente ma assai conosciuto in Asia, che esprimeva le istanze dei paesi e della incipiente teologia del terzo mondo»²⁷. Un concetto molto trattato fu quello della liberazione, «allora in voga, collegata al lavoro di evangelizzazione diretto a liberare le persone dal male sociale e personale»²⁸.

25 Testo in portoghese in https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html. Cfr. anche M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., pp. 163-166.

26 J.-Y. Calvez, *La giustizia nel mondo*, in *Aggiornamenti sociali*, 7-8, 2012, pp. 624-627.

27 G. Colombo, *Una ricerca interrotta*, in AA.VV., *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 283.

28 Cfr. <http://secretariat.synod.va/content/synod/it/assemblee-general/terza->

Impossibilitato a trovare l'accordo su un documento comune, il Sinodo si limitò a consegnare alcune raccomandazioni e proposte, di cui Paolo VI tenne conto nell'elaborazione dell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre 1975.

Il documento affermava la necessità di «evangelizzare – non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici – la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella Costituzione “*Gaudium et Spes*”»²⁹. Precisava che «[i]l Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane». Identificando il dramma dell'epoca nella «rottura tra Vangelo e cultura», incitava a indirizzare gli sforzi verso «una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture» (n. 20). Il nuovo rispetto per la pluralità delle culture umane ha costituito una grande differenza rispetto alla tendenza dal XIII al XIX secolo, quando ai convertiti si chiedeva non solo l'adesione a una nuova fede ma anche l'adozione della cultura occidentale – indebolendo così la ricezione del Vangelo in molte delle maggiori culture del mondo, e facendo inoltre perdere alla Chiesa universale un'occasione di arricchimento³⁰.

Se la *Populorum progressio* ha affermato una nozione di sviluppo coinvolgente tutte le dimensioni dell'esistenza umana, inclusa quella culturale, e se il documento sinodale *La giustizia nel mondo* ha sostenuto che la giustizia era una dimensione costitutiva del Vangelo, l'*Evangelii nuntiandi* ha chiuso il cerchio legando l'evangelizzazione al discorso sui diritti umani e, quindi, integrandola nelle questioni di giustizia sociale³¹. L'esortazione apostolica ha sottoline-

assemblea-generale-ordinaria--l-evangelizzazione-nel-mondo.html.

29 Testo in https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.

30 M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 169.

31 *Ibi*, p. 171. Luca Lecis ha sottolineato «una rottura, pur nella continuità col magistero di Montini, perché sono definitivamente abbandonati gli orientamenti missionologici che avevano caratterizzato le scelte evangelizzatrici sino agli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II». Nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* «il termine “missioni” non è mai nominato, se non per riferirsi al passato; esse sono ritenute una forma storica della evangelizzazione, che aveva coinciso con l'età del colonialismo e che poi si era dissolta con essa». Cfr. L. Lecis,

ato «l'annuncio della salvezza liberatrice» non solo e non tanto «da tutto ciò che opprime l'uomo», ma soprattutto «dal peccato e dal Maligno» (n. 9). Al tempo stesso, «l'evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell'uomo» (n. 29). Ha ricordato quindi il «messaggio di liberazione» pronunciato «al recente Sinodo» da «numerosi Vescovi», soprattutto «del Terzo Mondo», portando la voce «di milioni di figli della Chiesa che formano quei popoli. Popoli impegnati, Noi lo sappiamo, con tutta la loro energia, nello sforzo e nella lotta di superare tutto ciò che li condanna a restare ai margini della vita: carestie, malattie croniche, analfabetismo, pauperismo, ingiustizia nei rapporti internazionali e specialmente negli scambi commerciali, situazioni di neo-colonialismo economico e culturale talvolta altrettanto crudele quanto l'antico colonialismo politico. La Chiesa, hanno ripetuto i Vescovi, ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani, essendo molti di essi figli suoi; il dovere di aiutare questa liberazione a nascere, di testimoniare per essa, di fare sì che sia totale. Tutto ciò non è estraneo all'evangelizzazione» (n. 30). Tale concetto di liberazione esclude la violenza; soprattutto, la Chiesa non accetta la forza delle armi, «perché sa che la violenza chiama sempre la violenza e genera irresistibilmente nuove forme di oppressione e di schiavitù più pesanti di quelle dalle quali essa pretendeva liberare» (n. 37). Il suo contributo specifico alla liberazione degli uomini è lo sforzo «di suscitare numerosi cristiani che si dedichino alla liberazione degli altri» e di offrire loro «una ispirazione di fede, una motivazione di amore fraterno, un insegnamento sociale al quale il vero cristiano non può non essere attento, ma che deve porre alla base della sua sapienza, della sua esperienza per tradurlo concretamente in categorie di azione, di partecipazione e di impegno», aiutandoli «ad evitare l'ambiguità che riveste troppo spesso la parola "liberazione" nelle ideologie, nei sistemi o nei gruppi politici» (n. 38).

Una parte significativa dell'insegnamento di Paolo VI sui diritti umani, riferito a tutti gli uomini, ha offerto spunti importanti anche per la questione indigena: l'enfasi sulla cultura, la promozione di una missiologia radicata nell'inculturazione e il rispetto della libertà religiosa (al riguardo ricordiamo anche il documento su *La Chiesa e i diritti dell'uomo* elaborato dalla Pontificia Commissione «Iustitia et Pax» in occasione del 25° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti umani³²) hanno fornito sostegno ai popoli autoctoni impegnati

L'africanizzazione della Chiesa. L'Africa da terra di missione a missionaria, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 11, 2013, p. 72.

32 Testo in https://www.clerus.org/clerus/dati/2011-07/23-13/Diritti_umani.pdf.

nella lotta a difesa della loro esistenza nel mondo moderno. Il pontificato di Giovanni Paolo II ha portato a maturazione questa riflessione³³, di cui vanno messi in evidenza tre aspetti attinenti alla questione indigena: l'inculturazione, la questione ecologica e il rapporto tra i popoli autoctoni e le altre minoranze.

Il termine 'inculturazione', come è stato osservato, è entrato «ufficialmente e stabilmente nel magistero anche pontificio» con l'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* del 16 ottobre 1979³⁴. Nella lettera enciclica *Redemptoris missio* del 7 dicembre 1990, il pontefice affermò che, mediante l'attività missionaria, «la chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d'inculturazione. È, questa, un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta e urgente. Il processo di inserimento della chiesa nelle culture dei popoli richiede tempi lunghi: non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l'inculturazione "significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture"» (n. 52). In molti discorsi rivolti alla Chiesa in Africa, parlò specificamente di africanizzazione³⁵.

Il concetto di inculturazione si è anche legato a vari riferimenti ai popoli indigeni durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Nel già citato *Discorso agli aborigeni e agli isolani dello Stretto di Torres nel «Blatherskite Park»* del 29 novembre 1986, il papa sottolineò che «[i]l Vangelo di nostro Signore Gesù Cristo parla tutte le lingue. Apprezza e abbraccia tutte le culture». Esso «esalta e arricchisce sempre e ovunque le culture con il messaggio rivelato di un Dio amoroso e misericordioso. Questo stesso Vangelo vi esorta ora a diventare cristiani aborigeni nel profondo dell'anima. Risponde ai vostri desideri più profondi. Non dovete essere un popolo diviso in due, come se un aborigeno dovesse prendere in prestito la fede e la vita cristiana, come un cappello o un paio di scarpe da un altro che le possiede. Gesù vi esorta ad accogliere le sue parole e i suoi valori nella vostra cultura. Svilupparvi in questa maniera vi renderà più che mai autenticamente aborigeni». Il pontefice li esortò a ricercare «le cose migliori» delle loro «usanze tradizionali», per divenire «così sempre più consapevoli» della loro «grande dignità di uomini e di cristiani». Quanto alla condizione di persone in una specifica realtà nazionale, Giovanni Paolo II asserì: «Voi siete

33 M. Stogre, *Aboriginal Rights, the Church, and Social Justice*, cit., p. 10; M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 167.

34 G. Boni, cit., pp. 2-3.

35 Cfr. L. Lecis, *L'africanizzazione della Chiesa. L'Africa da terra di missione a missionaria*, cit., pp. 70-74.

parte dell'Australia e l'Australia è parte di voi. La chiesa stessa in Australia non sarà pienamente la chiesa voluta da Gesù finché non avrete portato il vostro contributo alla sua vita e finché questo contributo non sarà stato accolto con gioia dagli altri».

L'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* del 14 settembre 1995 ricordò «la consacrazione a Roma, nel 1518, da parte di Leone X, di Don Enrico, figlio di Don Alfonso I, re del Congo, come vescovo titolare di Utica. Don Enrico diventò così il primo vescovo autoctono dell'Africa nera» (n. 32)³⁶. Più in generale, mise in evidenza gli elementi del «consolidamento della Chiesa nel continente»: «il sensibile e rapido aumento del numero delle circoscrizioni ecclesiastiche, la crescita del clero autoctono, dei seminaristi e dei candidati negli Istituti di vita consacrata, la progressiva estensione della rete dei catechisti, il cui contributo alla diffusione del Vangelo fra le popolazioni africane è a tutti ben noto. Di fondamentale rilievo è, infine, l'alta percentuale di Vescovi nativi, che compongono ormai la Gerarchia nel continente» (n. 38)³⁷. Al tempo stesso, affermò che l'inculturazione costituiva una sfida, consistente «nel far sì che i discepoli di Cristo possano assimilare sempre meglio il messaggio evangelico, pur restando fedeli a tutti i valori africani autentici» (n. 78)³⁸.

Nella successiva esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in America* del 22 gennaio 1999, Giovanni Paolo II osservò che in quella parte del mondo «la pietà popolare è espressione della inculturazione della fede cattolica e molte delle sue manifestazioni hanno assunto forme religiose autoctone, non deve essere sottovalutata la possibilità di trarre anche di lì, con prudenza illuminata, indicazioni valide per una maggiore inculturazione del Vangelo. Ciò riveste rilevante importanza specialmente fra le popolazioni indigene» (n. 16)³⁹. Racco-

36 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html.

37 A questo proposito, è stato osservato che tale successo colma il vuoto in paesi come l'Italia, dove la crisi delle vocazioni ha reso necessario «il clero d'importazione». Cfr. L. Zannotti, *Hic sunt leones: la Chiesa in Africa e in Europa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, p. 5.

38 Cfr. M. Y. Kouadio, *L'inculturation a la lumière de l'exhortation apostolique «Ecclesia in Africa»*, L'Harmattan, Parigi, 2014; M. Uwineza, *Sfide e prospettive per l'inculturazione in Africa*, in *La Civiltà Cattolica*, 4066, 2019, pp. 373-382.

39 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Per approfondimenti, cfr. A. Cadavid Duque, *Exhortación Apostólica Postsinodal "Ecclesia in America". Un comentario interpretativo*, in *Medellín*, 99, 1999, pp. 361-

mandando di riservare un'attenzione particolare «alle vocazioni sbocciate tra gli indigeni: occorre curare una formazione inculturata nel loro ambiente» (n. 40), ha ricordato lo «sforzo missionario compiuto da tante persone consacrate, che, fin dall'inizio, hanno annunciato il Vangelo [e] hanno difeso i diritti degli indigeni» (n. 43). In un passaggio successivo, dedicato interamente ai popoli indigeni e agli americani di origine africana, si è affermata la necessità di prestare attenzione «a quelle etnie che ancor oggi sono oggetto di ingiuste discriminazioni. In effetti, occorre sradicare ogni tentativo di emarginazione nei confronti delle popolazioni indigene», il che implica il rispetto dei loro territori e dei patti stretti con esse, e il soddisfacimento dei «loro legittimi bisogni sociali, sanitari, culturali», senza «dimenticare l'esigenza di riconciliazione tra i popoli indigeni e le società in cui vivono». Il raggiungimento di questi obiettivi richiede la formazione di «competenti operatori pastorali, capaci di servirsi, nella catechesi e nella liturgia, di metodi già legittimamente "inculturati"» e – come già sottolineato – la promozione di «vocazioni al sacerdozio ed alla vita consacrata tra questi popoli» per ottenere «più facilmente un numero adeguato di Pastori che svolgano la loro attività tra gli indigeni» (n. 64)⁴⁰. Ulteriore passaggio rilevante è il richiamo all'urgenza dell'evangelizzazione «nei confronti di quanti, vivendo in questo Continente, ancora non conoscono il nome di Gesù, l'unico nome dato agli uomini per salvarsi [...]. Basti pensare alle etnie indigene tuttora non cristianizzate» (n. 74).

Seguì, il 6 novembre dello stesso anno, l'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia*, «luogo di nascita di Gesù e della Chiesa» (n. 5) e «culla delle maggiori religioni del mondo, quali il giudaismo, il cristianesimo, l'islamismo e l'induismo» e «di molte altre tradizioni spirituali, quali il buddismo, il taoismo, il confucianesimo, lo zoroastrismo, il giainismo, il sikhismo e lo shintoismo». Si segnalava la grande diversità delle genti: «[c]iò che più colpisce del Continente

382.

40 Ci sembra interessante ricordare che l'importanza delle vocazioni fu affermata anche nel discorso su *La Chiesa e i popoli indigeni del Canada* pronunciato da Harry Lafond, allora capo della nazione Cree del Lago Meskeg e attivo nella diocesi di Prince Albert in Saskatchewan, intervenuto all'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per l'America (16 novembre-12 dicembre 1997, Roma). Egli espresse la speranza di un nuovo rapporto, basato sul rispetto, sul dialogo e sul riconoscimento da parte della Chiesa dei doni portati dai popoli indigeni, primo fra tutti il ruolo degli anziani, ridotti sistematicamente al silenzio durante la colonizzazione, e ancora ignorati dai vertici ecclesiastici. Cfr. H. Lafond, *La Chiesa e le popolazioni indigene del Canada. Una visione Cree della Chiesa e la mia esperienza come cattolico Cree*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 68-78.

è la varietà delle popolazioni, “eredi di antiche culture, religioni e tradizioni”. Non possiamo non rimanere colpiti dall’enorme quantità numerica della popolazione asiatica e dal variegato mosaico delle sue numerose culture, lingue, credenze e tradizioni, che comprendono una parte veramente considerevole della storia e del patrimonio della famiglia umana» (n. 6), tra cui «milioni di persone indigene o appartenenti a tribù» che vivevano in una condizione di isolamento culturale, sociale e politico rispetto alla parte dominante della popolazione (n. 7): in quasi tutti i paesi asiatici erano presenti «consistenti popolazioni aborigene, alcune di queste al livello più basso dell’economia», le quali spesso – come rilevato diverse volte dal Sinodo – erano attratte «dalla persona di Gesù Cristo e dalla Chiesa, comunità di amore e di servizio» (n. 34). In tema di inculturazione, si riconosceva – come già si era fatto riguardo all’Africa – che «il compito di proclamare Gesù in maniera da consentire ai popoli dell’Asia di identificarsi con lui, rimanendo fedeli sia alla dottrina teologica della Chiesa che alle proprie origini asiatiche» era «una sfida enorme»: per esempio, se alcuni non avevano problemi «ad accettare Gesù come una manifestazione della divinità o dell’Assoluto, o come un ‘essere illuminato’» avevano tuttavia «difficoltà a considerarlo come l’unica manifestazione della divinità» (n. 20). Al tempo stesso, si osservava che nell’«incontro tra le diverse culture del mondo», la Chiesa da un lato trasmetteva «le sue verità e i suoi valori rinnovando le culture dal di dentro», ma dall’altro attingeva «da esse gli elementi positivi già presenti» (n. 21)⁴¹.

I popoli indigeni furono oggetto di particolare attenzione nell’esortazione apostolica post-sinodale *Eccelesia in Oceania* del 22 novembre 2001, già citata nelle pagine precedenti, dedicata a «un’area vasta quasi un terzo della superficie terrestre», con una scarsa popolazione, «distribuita in maniera irregolare» e caratterizzata da una «grande varietà di popoli indigeni, la cui gioiosa accettazione del Vangelo di Gesù Cristo è evidente nella loro celebrazione entusiastica del messaggio della salvezza. Tali popoli formano una porzione unica di umanità in un’unica regione del pianeta». Nel paese più grande, l’Australia, «gli Aborigeni sono vissuti per migliaia di anni, spostandosi per ampi tratti di territorio e vivendo in profonda armonia con la natura». Il pontefice affermò che la Chiesa aveva una relazione importante con loro e con gli isolani dello Stretto di Torres, «anche se difficile, a causa di ingiustizie passate e presenti, e di differenze culturali». I popoli indigeni della Nuova Zelanda «erano i Maori», la cui integrazione con la «cultura occidentale rimane una sfida pressante». Vi

41 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia.html.

sono poi molte altre isole, «ciascuna con la propria lingua e cultura indigene» (n. 6). Questi popoli, dunque, «formano un mosaico di molte culture diverse: aborigena, melanesiana, polinesiana e micronesiana. Sin dai tempi della colonizzazione, anche la cultura occidentale ha modellato la regione». I missionari che portarono il Vangelo in quelle terre «trovarono popoli che già possedevano un antico e profondo senso del sacro» (n. 7). I loro discendenti «hanno mantenuto l'apprezzamento per il silenzio, la contemplazione e per il senso del mistero nella vita» (n. 37).

Il pontefice osservò che l'inculturazione, caldamente incoraggiata dalla Chiesa in tempi recenti (n. 17), era in realtà già iniziata «quando gli immigrati portarono la fede cristiana dalle loro terre di provenienza. Per i popoli indigeni dell'Oceania, l'inculturazione significò un nuovo dialogo tra il mondo che avevano conosciuto e la fede alla quale erano pervenuti. Il risultato è che l'Oceania offre molti esempi di espressioni culturali specifiche nelle aree della teologia, della liturgia e nell'uso di simboli religiosi» (n. 16). Due passaggi dell'*Ecclesia in Oceania* sono stati ripresi dalla *Evangelii gaudium* di Francesco: «[i] Vescovi dell'Oceania hanno chiesto che lì la Chiesa “sviluppi una comprensione e una presentazione della verità di Cristo partendo dalle tradizioni e dalle culture della regione”, e hanno sollecitato “tutti i missionari a operare in armonia con i cristiani indigeni per assicurare che la fede e la vita della Chiesa siano espresse in forme legittime appropriate a ciascuna cultura”». A questa citazione, papa Bergoglio aveva aggiunto che: «[n]on possiamo pretendere che tutti i popoli di tutti i continenti, nell'esprimere la fede cristiana, imitino le modalità adottate dai popoli europei in un determinato momento della storia, perché la fede non può chiudersi dentro i confini della comprensione e dell'espressione di una cultura particolare. È indiscutibile che una sola cultura non esaurisce il mistero della redenzione di Cristo» (n. 118).

L'*Ecclesia in Oceania* sottolineava che l'«inculturazione genuina della fede cristiana deve sempre essere condotta con la guida della Chiesa universale. Pur rimanendo completamente fedeli allo spirito della *communio*, le Chiese particolari dovrebbero cercare di esprimere la fede e la vita della Chiesa in forme legittime, appropriate alle culture indigene. Nuove espressioni e forme devono essere verificate e approvate dalle competenti autorità. Una volta approvate, queste forme autentiche di inculturazione renderanno più facile ai popoli dell'Oceania sperimentare nel loro modo peculiare la vita abbondante offerta da Gesù Cristo». Giovanni Paolo II ricordò che «[i] I Padri sinodali hanno espresso il desiderio che i futuri sacerdoti, diaconi e catechisti abbiano piena familiarità con la cultura delle persone alle quali prestano il loro servizio» (n.

17). L'«alienazione culturale degli indigeni» che si accostavano alla Chiesa poteva essere evitata anche con adeguate traduzioni dei testi liturgici e un uso appropriato dei simboli culturali locali (n. 39). Persone esperte «in filosofia, antropologia, religioni comparate, scienze sociali e, soprattutto, in teologia» erano necessarie per condurre «un dialogo fruttuoso» con le religioni tradizionali delle popolazioni indigene, di cui si sollecitava lo studio accurato (n. 25).

Il secondo aspetto da mettere in evidenza rispetto alla riflessione operata da Giovanni Paolo II è la questione ecologica. Già nella sua prima lettera enciclica, pubblicata a pochi mesi dalla sua elezione (*Redemptor hominis* del 4 marzo 1979), menzionò «la minaccia di inquinamento dell'ambiente naturale nei luoghi di rapida industrializzazione» (n. 8) e quella posta dallo «sfruttamento per scopi non soltanto industriali, ma anche militari» e dallo «sviluppo della tecnica non controllato né inquadrato in un piano a raggio universale ed autenticamente umanistico», che alienano l'uomo «nei suoi rapporti con la natura, lo distolgono da essa. L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come “padrone” e “custode” intelligente e nobile, e non come “sfruttatore” e “distruttore” senza alcun riguardo» (n. 15)⁴². Nella lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 30 dicembre 1987, nel 20° anniversario della *Populorum progressio*, da un lato Giovanni Paolo II ribadì l'importanza della dimensione culturale dello sviluppo, sottolineando «le differenze di cultura e dei sistemi di valori tra i vari gruppi di popolazione, che non sempre coincidono col grado di sviluppo economico, ma che contribuiscono a creare distanze. Sono questi gli elementi e gli aspetti che rendono molto più complessa la questione sociale, appunto perché ha assunto dimensione universale» (n. 14). Dall'altro lato, trattò il tema della «preoccupazione ecologica», individuabile nella «maggiore consapevolezza dei limiti delle risorse disponibili, la necessità di rispettare l'integrità e i ritmi della natura e di tenerne conto nella programmazione dello sviluppo, invece di sacrificarlo a certe concezioni demagogiche dello stesso» (n. 26)⁴³.

42 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

43 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Cfr. anche M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., pp. 174-175.

La preoccupazione per la questione ecologica fu ribadita nella già citata lettera enciclica *Centesimus annus* del 1° maggio 1991: «[a]lla radice dell'insensata distruzione dell'ambiente naturale c'è un errore antropologico, purtroppo diffuso nel nostro tempo. L'uomo, che scopre la sua capacità di trasformare e, in un certo senso, di creare il mondo col proprio lavoro, dimentica che questo si svolge sempre sulla base della prima originaria donazione delle cose da parte di Dio» (n. 37). Accanto «all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale», il pontefice ricordava «quella, ancor più grave, dell'ambiente umano», lamentando il poco impegno «per *salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"*»⁴⁴, e sottolineando la necessità di prestare «la debita attenzione ad un'«ecologia sociale» del lavoro» (n. 38) e di «limitare lo spreco delle risorse ambientali ed umane, permettendo così a tutti i popoli ed uomini della terra di averne in misura sufficiente. A ciò si deve aggiungere la valorizzazione dei nuovi beni materiali e spirituali, frutto del lavoro e della cultura dei popoli oggi emarginati» (n. 52).

A Giovanni Paolo II si deve il primo uso dell'espressione 'conversione ecologica', ripresa e resa popolare dalla *Laudato si'* di Francesco. Nel *Discorso in occasione dell'udienza generale* del 17 gennaio 2001, affermò la necessità di «stimolare e sostenere la 'conversione ecologica', che in questi ultimi decenni ha reso l'umanità più sensibile nei confronti della catastrofe verso la quale si stava incamminando. L'uomo non più 'ministro' del Creatore. Ma autonomo despota, sta comprendendo di doversi finalmente arrestare davanti al baratro», e sottolineò che non era in gioco «solo un'ecologia 'fisica', attenta a tutelare l'habitat dei vari esseri viventi, ma anche un'ecologia 'umana' che renda più dignitosa l'esistenza delle creature, proteggendone il bene radicale della vita in tutte le sue manifestazioni e preparando alle future generazioni un ambiente che si avvicini di più al progetto del Creatore»⁴⁵.

Al pontificato di Giovanni Paolo II risalgono i primi riferimenti al rapporto rispettoso tra popoli indigeni e natura. Nel corso del primo viaggio apostolico in Canada, nel già citato *Discorso alle popolazioni indigene e agli Inuit* del 10 settembre 1984 al Santuario di S. Anne de Beaupré, il pontefice affermò: «[n]el corso dei secoli, cari Amerindi e Amerinde, cari Inuit, avete scoperto progressivamente nelle vostre culture dei modi propri di vivere la vostra relazione con Dio e con il mondo, volendo essere fedeli a Gesù e al Vangelo». Egli sottolineò che, come queste comunità erano state arricchite dal Vangelo, così lo era stata

44 In corsivo nel testo originale.

45 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html.

la Chiesa dalle «qualità spirituali e [dai] doni che sono propri alle vostre culture». Tra i valori morali e spirituali che Giovanni Paolo II li invitava a continuare a coltivare vi era «il rispetto della natura». Nel *Messaggio radiotelevisivo alle popolazioni autoctone del Canada* del 18 settembre, anch'esso già menzionato, Giovanni Paolo II dichiarò che i popoli indigeni erano stati «chiamati a un compito di grande responsabilità e ad essere un dinamico esempio dell'uso appropriato della natura, specialmente in un tempo in cui l'inquinamento e il deterioramento ambientale minacciano la terra».

Merita dedicare qualche parola alla beatificazione di Kateri Tekakwitha, ricordata dal pontefice nel *Discorso alle popolazioni indigene e agli Inuit* del 10 settembre e nella celebrazione della *Liturgia della Parola con le popolazioni indigene* al Santuario dei Martiri canadesi a Huronia il giorno 15⁴⁶. Si tratta di una Mohawk vissuta tra il 1656 e il 1680, popolarmente considerata patrona dei popoli indigeni e dell'ecologia tradizionale⁴⁷ – accanto a San Francesco, che Giovanni Paolo II proclamò patrono dei «cultori dell'ecologia»⁴⁸. La sua vita è stata anche sceneggiata in un film, *Kateri* di James Kelty, che nel 2016 ha vinto il Premio speciale della Capax Dei Foundation alla VII edizione del Festival Internazionale del Film Cattolico⁴⁹.

L'interesse verso questa giovane, convertita da missionari francesi in Canada e morta a 24 anni, risale alla fine del XIX secolo, quando la sua canonizzazione iniziò a essere sostenuta da un lato da gesuiti canadesi e dall'altro dalla diocesi di Albany (nello Stato di New York). La sua figura fu inizialmente resa popolare dai primi, come fulgido esempio del successo conseguito dalle missioni gesu-

46 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1984/documents/hf_jp-ii_hom_19840915_santuario-huronia.html.

47 Cfr. <https://www.kateri.org/our-patron-saint>; M. E. Olavarría, *Katheri Y Guadalupe. Expresión indígena de un culto macrorregional*, in P. L. Trombetta, S. Scotti (a cura di), *L'albero della vita: feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Firenze University Press, Firenze, 2007, p. 108; L. Osgood, *Ecological Saints: Adopting a Green Gaze of the Life and Writings of Saint Marguerite Bourgeoys*, in *Zygon*, 3, 2023, pp. 576-577. Cfr. anche L. M. Mortimer, *Kateri's Bones: Recovering an Indigenous Political Ecology of Healing along Kaniatarowanenneh 1660-1701*, in *Native American and Indigenous Studies*, 2, 2020, pp. 55-86.

48 Lettera apostolica *Inter Sanctos*, 29 dicembre 1979, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1979/documents/hf_jp-ii_apl_19791129_inter-sanctos.html.

49 Cfr. <http://www.fondazioneratzinger.va/content/fondazioneratzinger/it/news/notizie/kateri--canonizzata-da-benedetto-xvi--ora-un-premio-al-film.html>. La vita della santa è stata ricostruita anche da A. Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

itiche, ma fu la seconda a portarne avanti la causa nel contesto dell'interesse a dare un volto americano al cattolicesimo, all'epoca ancora considerato come una religione straniera e, quindi, visto negativamente. La cattolica Kateri fu trasformata «in un simbolo di connessione con la propria terra di origine, un'America primordiale, in armonia con la natura»⁵⁰. Il 3 gennaio 1943 Pio XII ne riconobbe l'eroicità delle virtù e il 22 giugno 1980 Giovanni Paolo II la proclamò beata⁵¹. Il 21 ottobre 2012 è stata poi canonizzata da Benedetto XVI, divenendo così la prima santa indigena⁵².

Nel contesto di questo studio, la beatificazione risulta più interessante della canonizzazione, perché è nella prima che «si esercita maggiormente la prerogativa papale – il pontefice può sollecitare la causa o, al contrario bloccarla, può velocizzare l'iter o lasciare che vada lungo il suo usuale percorso» e, pertanto, le scelte personali del papa hanno maggior peso; la seconda, al contrario, «segue in qualche modo un cammino lineare e logico, quasi obbligato nel momento in cui all'intercessione del beato viene attribuito un altro miracolo»⁵³. È utile ricordare che questa materia è stata riformata il 25 gennaio 1983 con la costituzione apostolica *Divinus perfectionis Magister*⁵⁴, per renderla funzionale alla realizzazione del pensiero di Giovanni Paolo II che, nel corso del suo pontificato, ha proclamato 1345 beati e 483 santi⁵⁵. 'Fabbrica di santi' e 'inflazione di santi' sono due dei titoli usati nel volume-intervista di Massimo Franco a Sergio Pagano, fino al luglio del 2024 Prefetto dell'Archivio Apostolico Vaticano e, in tale ruolo, coinvolto anche nelle cause di beatificazione e canonizzazione. Esprimendo perplessità condivise anche da altri sull'accelerazione impressa durante

50 V. Ciciliot, *Donne sugli altari. Le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Viella, Roma, 2018, p. 169.

51 Cfr. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1980/documents/hf_jp-ii_hom_19800622_proclamazione-beati.html.

52 Cfr. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121021_canonizzazioni.html.

53 V. Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, in *Humanitas*, 1, 2010, p. 139.

54 Per approfondimenti, cfr. P. V. Aimone, *La qualificazione canonico-teologica delle pronunce papali di beatificazione e di canonizzazione*, in *Apollinaris*, 75, 2002, pp. 539-565; G. Ghirlanda, *Implicazione dell'infallibilità nelle canonizzazioni dei santi*, in *Periodica de re canonica*, 103, 2014, pp. 373-415; W. Hilgeman, *Le Cause di beatificazione e canonizzazione e l'Istruzione Sanctorum Mater*, in *Apollinaris*, 82, 2009, pp. 287-330.

55 V. Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, cit., p. 118.

il pontificato di Giovanni Paolo II, mons. Pagano ha in primo luogo ricordato una frase del cardinale Passionei (1682-1761): «*quod Ecclesia habeat, vel non habeat, novum Sanctum vel Beatum, parum interest*», vale a dire che interessa poco che la Chiesa abbia o meno un nuovo santo o beato. L'affermazione «sembra dura, ma in realtà è verissima, *teologicamente*»⁵⁶. Dal punto di vista della politica ecclesiale, però, la moltiplicazione delle cause osservabile già nel pontificato di Pio XII e consolidata nell'età post-conciliare ha risposto a esigenze manifestate dalle Chiese locali: dall'Africa, dall'America e dall'Asia «arrivavano sempre più spesso richieste per avere un santo locale, una gloria locale. Era una sorta di legittimazione agli occhi della loro comunità e dei loro governi, e un riconoscimento del ruolo nuovo nella Chiesa cattolica. Non si faticava molto a trovare un frate o una monaca che fossero morti in odore di santità. Dopo la segnalazione, si istruiva il processo e avanti»⁵⁷.

L'interesse, però, non è solo delle Chiese locali, ma anche della Santa Sede. Valentina Ciciliot ha definito le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II uno «strumento di governo della Chiesa», con cui il papa «non ha proposto solo figure archetipe da imitare o ribadito l'importanza di una funzione intercessoria presso il divino nella religiosità cattolica, ma ha veicolato preoccupazioni pastorali, ammonimenti, esortazioni, ha depositato la sua visione della storia e del presente, ha posto l'attenzione sulle urgenze contingenti», privilegiando quelle candidature «maggiormente rispondenti alle esigenze storiche della Chiesa militante e alla propria ecclesiologia»⁵⁸. Tale è il contesto non solo della beatificazione di Kateri, ma anche della trasformazione del suo modello agiografico, il quale – secondo Ciciliot – è stato 'europeizzato' come parte del progetto del pontefice di inculturazione: durante la cerimonia di proclamazione, Giovanni Paolo II paragonò Kateri a sante europee quali Scolastica, Caterina da Siena e Angela Merici, trascurandone i caratteri culturali autoctoni e mettendo invece in evidenza il suo voto di castità per ribadire che la consacrazione virgineale, esaltata nella tradizione cattolica europea, avvenne per la prima volta tra le popolazioni indigene nordamericane⁵⁹.

Riportando ora l'attenzione ai riferimenti alla cura dei popoli indigeni per

56 Cit. in M. Franco, *Secretum. Intervista con mons. Sergio Pagano*, Solferino, Milano, 2024, p. 350. Il corsivo è mio.

57 Cit. in *ibi*, p. 352.

58 V. Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, cit., p. 124.

59 V. Ciciliot, *Donne sugli altari. Le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, cit., pp. 170-171.

l'ambiente, vanno ricordati i discorsi pronunciati da Giovanni Paolo II nel viaggio apostolico negli Stati Uniti e in Canada del 1987. In quello *agli Amerindi* al Memorial Coliseum di Phoenix del 14 settembre – già menzionato – è stato ravvisato l'uso di termini propri delle culture indigene (per esempio, i nativi americani cattolici come «strumenti del potere *curativo* dell'amore di Cristo»)⁶⁰. I popoli indigeni sono visti dal pontefice come «i *nobili discendenti di innumerevoli generazioni di abitanti di questa terra*, i cui costumi erano caratterizzati da un grande rispetto per le risorse naturali di terre e fiumi, di foreste e pianure e deserti»⁶¹. Nel successivo *Discorso alle popolazioni indigene del Canada* del 20 settembre – esso pure già citato in precedenza – Giovanni Paolo II, richiamando la *Populorum Progressio*, ha sostenuto che non è progresso umano quello che persegue il benessere materiale a scapito della crescita religiosa: i valori autentici della civiltà di ogni popolo non possono quindi «*essere sacrificati a considerazioni di ordine materiale*»⁶²; ha poi aggiunto: «cosa ne sarebbe della “vita” dei popoli Indiani, Inuit e Metis se [...] non considerassero più la terra e i suoi beni come affidati loro dal Creatore?», gettando così i semi dell'idea dei popoli indigeni come custodi della 'casa comune', che verrà pienamente sviluppata nel pontificato di Francesco. A questo discorso è seguita la messa: durante l'omelia, il pontefice ha affermato che le popolazioni indigene devono affrontare la prova decisiva di promozione dei valori religiosi, culturali e sociali che ne sosterranno la dignità umana e ne garantiranno il benessere futuro, quali la «visione spirituale della creazione che esige la cura e la protezione dell'ambiente con senso di responsabilità». Questo e altri «aspetti tradizionali del vostro modo di vivere devono essere salvaguardati e tenuti in grande considerazione»⁶³. A questo riguardo, vi è chi ha sostenuto che la crescente sensibilità mostrata dalla Chiesa ha permesso di fondare il diritto dei nativi alla terra non più solo sull'argomento tradizionale per cui sono stati i primi a occuparla e usarla, ma anche sul diritto a vivere, inteso non come sopravvivenza bensì come preservazione dei modi di vita e della cultura tradizionali⁶⁴.

60 M. Butrymowicz, *Prawa mniejszości etnicznych w nauczaniu papieży. Zarys problemu prawnego [I diritti delle minoranze etniche nell'insegnamento dei papi. Inquadramento del problema giuridico]*, in *Analecta Cracoviensia*, 50, 2018, p. 262. Il corsivo è mio.

61 Il corsivo è nel testo originale.

62 Il corsivo è nel testo originale.

63 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870920_nativi-canada.html.

64 M. Stogre, *Aboriginal Rights, the Church, and Social Justice*, cit., p. 11.

Anche *l'Ecclesia in Oceania* ha elaborato questo tema: quella parte del mondo ha «grande bellezza naturale, ed è riuscita a conservare aree che rimangono inviolate. La regione offre a tutt'oggi ai popoli indigeni un luogo per vivere in armonia con la natura e vicendevolmente tra di loro». Gli esseri umani hanno il compito di «curare, preservare e coltivare i tesori della creazione», affidata a loro da Dio: pertanto, «il mondo naturale non è semplicemente una risorsa da essere sfruttata, ma anche una realtà da essere rispettata ed anche venerata quale dono». Nondimeno, «la bellezza naturale dell'Oceania non è sfuggita ai danni dello sfruttamento umano. I Padri del Sinodo hanno esortato i governi e i popoli dell'Oceania a proteggere questo ambiente prezioso per le generazioni presenti e future» e a gestire responsabilmente l'Oceano Pacifico per tutta l'umanità: esso «contiene oltre la metà delle risorse idriche della terra. Il buono stato di salute di questo e di altri oceani è cruciale per il benessere dei popoli, non soltanto in Oceania ma anche in ogni parte del mondo» (n. 31).

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II, l'idea che i popoli indigeni hanno una cura speciale per l'ambiente ha iniziato a essere affermata anche in altre sedi. Per esempio, nel discorso del 22 ottobre 2003, mons. Celestino Migliore, Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, ha sostenuto che è necessario evitare l'uso di criteri stranieri o inaccettabili per l'identità dei soggetti interessati: «i popoli indigeni erano considerati custodi della terra» e «guardiani della conoscenza tradizionale orale». Essi «hanno mantenuto una forte simbiosi con la natura». I programmi di sviluppo «che non tengano conto di questi elementi possono fare più male che bene»⁶⁵. In un discorso successivo, pronunciato il 19 ottobre 2009, ha osservato, tra le altre cose, che vi sono sfide che i popoli indigeni devono affrontare e a cui occorre rispondere «con modelli di autentico sviluppo che evitino la distruzione della terra, il prosciugamento dell'acqua e altre forme di sfruttamento ambientale nel nome del vantaggio economico a breve termine». Ha quindi esortato «le società a gestire la loro impresa in modo da non danneggiare i diritti dei popoli indigeni e a promuovere, invece, un uso responsabile dell'ambiente», ribadendo infine che «[l]e comunità indigene sono profondamente radicate in culture, tradizioni e pratiche di rispetto per la Terra, il creato e la vita umana»⁶⁶.

65 Testo in inglese in <https://unis.unvienna.org/unis/en/pressrels/2003/gashc3749.html>.

66 *Intervento presso l'Organizzazione delle Nazioni Unite. III Commissione della 64ª sessione dell'Assemblea generale dell'O.N.U. sulle popolazioni indigene*. Testo in https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2009/documents/rc_seg-st_20091019_indigenous-people_it.html.

Il terzo e ultimo aspetto della riflessione sulla questione indigena caratterizzante il pontificato di Giovanni Paolo II è la considerazione dei popoli autoctoni come minoranze. Come nel pensiero di Paolo VI, la sollecitudine per gli indigeni si accompagna a quella per le *altre* minoranze, iniziando però, al tempo stesso, a distinguerle. Con Francesco, come vedremo, si arriverà a una disgiunzione delle due categorie. Un esempio di questa tendenza è il *Messaggio per la celebrazione della XXII Giornata mondiale della pace* del 1° gennaio 1989. Oltre a ribadire che le minoranze hanno il diritto di esistere e di preservare e di sviluppare la propria cultura⁶⁷, Giovanni Paolo II si è soffermato specificamente sui popoli indigeni: «[i]l diritto a esistere può essere insidiato anche con forme più sottili. Alcuni popoli, in particolare quelli qualificati come autoctoni e aborigeni, hanno sempre avuto con la loro terra uno speciale rapporto, che si collega con la loro stessa identità, con le proprie tradizioni tribali, culturali e religiose. Quando le popolazioni indigene sono private della loro terra, perdono un elemento vitale della propria esistenza e corrono il rischio di scomparire in quanto popolo»⁶⁸.

In questa stessa prospettiva ci sembra collocabile il documento *La Chiesa e il razzismo: verso una società più fraterna* della Pontificia Commissione «Iustitia et Pax» del 1988⁶⁹. Esso, tra l'altro, ha ricordato la storia dell'incontro con i popoli indigeni, della distruzione delle loro civiltà e della loro riduzione in schiavitù, menzionando Bartolomé de Las Casas, Paolo III, Urbano VIII e tutti coloro che si ersero a loro difesa. Si tratta di passaggi che, oggi, non appaiono pienamente accurati dal punto di vista della ricostruzione storica, ma hanno comunque il pregio di identificare l'origine del male nel razzismo che – come già argomentato nel secondo capitolo – è stato per secoli il paradigma dominante nei rapporti con gli indigeni. Queste stesse osservazioni si possono estendere a quanto il documento ha osservato in merito alla tratta degli schiavi. Esso ha anche sottolineato la persistenza, in alcuni paesi, di forme di discriminazione etnica nei confronti dei popoli autoctoni i quali, in molti casi, non sono che «le vestigia rimanenti delle popolazioni originarie della regione, i sopravvissuti di veri e propri genocidi perpetrati in un passato non molto distante, o tollera-

67 Per approfondimenti sul punto, cfr. F. Cianci, *La promozione e la tutela dei diritti delle minoranze nell'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa*, in *Ricerche sociali*, 20, 2013, pp. 141-146.

68 Testo in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19881208_xxii-world-day-for-peace.html.

69 Sul punto, cfr. M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, cit., p. 179

ti dalle potenze coloniali». Inoltre, non è infrequente che siano marginalizzati rispetto allo sviluppo del paese. La loro situazione è spesso simile, se non giuridicamente comunque di fatto, a quella dei regimi segregazionisti: vengono relegati a territori limitati o soggetti a statuti giuridici che, nella maggior parte dei casi, sono stati stabiliti unilateralmente dai nuovi occupanti. Al riguardo, il documento ha affermato «[i]l diritto dei primi occupanti alla terra e a un'organizzazione sociale e politica che permetta loro di preservare la propria identità culturale», il quale deve essere esercitato «rimanendo aperti agli altri». Due estremi vanno evitati: il confinamento in riserve dove vivere per sempre intrappolati nel passato, e l'assimilazione forzata. Pur riconoscendo che è difficile trovare una soluzione, e che la storia non può essere riscritta, occorre uno sforzo per trovare forme di coesistenza «che prendano in considerazione la vulnerabilità dei gruppi autoctoni e offrano loro la possibilità di mantenere la propria identità nel grande insieme a cui appartengono con tutti i diritti. Il grado maggiore o minore di integrazione nella società circostante deve essere il frutto di una libera scelta». In conclusione, secondo il documento, l'antidoto al razzismo è il pluralismo, la cui realizzazione richiede un certo grado di riconoscimento delle differenze delle minoranze. Questo implica riforme legislative e, insieme, un impegno nell'ambito dell'educazione: «il razzismo scomparirà dai testi giuridici solo quando morirà nei cuori delle persone»⁷⁰.

Delle tematiche sopra trattate, Benedetto XVI ha sviluppato in particolare quella dell'ecologia umana. Nel *Messaggio per la celebrazione della XL Giornata mondiale della pace* del 1° gennaio 2007, il pontefice collegò l'«ecologia della pace» a quella della natura, accanto alla quale vi è «un'ecologia che potremmo dire "umana", la quale a sua volta richiede un'"ecologia sociale". E ciò comporta che l'umanità, se ha a cuore la pace, debba tenere sempre più presenti le connessioni esistenti tra l'ecologia naturale, ossia il rispetto della natura, e l'ecologia umana. L'esperienza dimostra che ogni atteggiamento irrispettoso verso l'ambiente reca danni alla convivenza umana, e viceversa. Sempre più chiaramente emerge un nesso inscindibile tra la pace con il creato e la pace tra gli uomini. L'una e l'altra presuppongono la pace con Dio»⁷¹. La nozione di ecologia umana è stata richiamata nella lettera enciclica *Caritas in veritate*

70 Testo in inglese in <https://www.humandevlopment.va/en/risorse/archivio/diritti-umani/the-church-and-racism-towards-a-more-fraternal-society.html>. Cfr. anche F. Brennan, cit., pp. 163-164.

71 Testo in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html. In corsivo nel testo originale.

sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità del 29 giugno 2009, rispetto alla connessione tra «degrado della natura» e «cultura che modella la convivenza umana: *quando l'«ecologia umana» è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio*. Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l'indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura» (n. 51)⁷². Ricordiamo infine il *Messaggio per la celebrazione della XLIII Giornata mondiale della pace* del 1° gennaio 2010, il cui *Leitmotiv* è stata la massima «se vuoi la pace, custodisci il creato»⁷³. Anche queste riflessioni confluiranno nel pensiero sviluppato da Francesco e, in particolare, nella nozione di ecologia integrale⁷⁴.

4.2 La sollecitudine indigena per il creato come forma di inculturazione del Vangelo

L'approccio teologico-pastorale di Francesco non si potrebbe comprendere senza ricordare – almeno brevemente – che le sue radici comprendono, oltre ovviamente al Concilio Vaticano II, anche la teologia argentina del popolo, il cui rappresentante più importante è stato Lucio Gera, e la quale si differenzia dalla teologia della liberazione di altri paesi sudamericani per l'atteggiamento meno conflittuale in ambito socio-economico. Gli elementi che maggiormente rivelano questa influenza sono la pietà popolare, l'opzione preferenziale per i poveri e la teologia inculturata⁷⁵. Jorge Mario Bergoglio si interessò al tema

72 Testo in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html#_ftnref123. In corsivo nel testo originale. Per approfondimenti, cfr. C. Maccari, *“L'ecologia umana” della Caritas in veritate. Ripensare la natura a partire dall'uomo*, in *Convivium Assisiense*, 1, 2011, pp. 53-73.

73 Testo in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html. Per una trattazione completa, si veda M. M. Morciano, *Joseph Ratzinger. Benedetto XVI. Per una ecologia dell'uomo. Antologia di testi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012.

74 J. Bujak, *L'“ecologia integrale” e la cura per le popolazioni indigene alla luce del documento di lavoro Instrumentum laboris del Sinodo amazzonico*, in *Forum Teologiczne*, 21, 2020, p. 102, nota 5.

75 Per approfondimenti rimandiamo a L. Gera, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016; J. C. Scannone, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia, 2019. Di Juan Carlos Scannone, che fu professore di Jorge Mario Bergoglio,

della religiosità popolare come inculturazione della fede⁷⁶, già quand'era Arcivescovo di Buenos Aires e Presidente della Conferenza episcopale argentina. Secondo Antonio Spadaro, sono quelli gli anni in cui è maturato il suo pensiero sui popoli indigeni, che si è evoluto sino a giungere alla piena consapevolezza della ricchezza che essi offrono e della necessità di valorizzarla: «[c]on la *Laudato si'* e la convocazione del Sinodo per l'Amazzonia questo interesse è giunto a dare i suoi frutti migliori. Se è importante riflettere sul pensiero di Francesco, [...] è utile mettere in rilievo i quattro elementi frutto della riflessione del pontefice nei suoi anni argentini: il superamento dell'individualismo, l'importanza del ritmo del tempo per le culture indigene, la visione integrata e interconnessa di "Dio-uomo-mondo", l'integrazione delle culture indigene in vista di una iden-

segnaliamo anche gli articoli pubblicati su *La Civiltà Cattolica*: *La filosofia della liberazione*, 3920, 2013, pp. 105-120; *Papa Francesco e la teologia del popolo*, 3930, 2014, pp. 571-590; *Lucio Gera: un teologo «dal» popolo*, 3954, 2015, pp. 539-550. Sulla teologia della liberazione si vedano le osservazioni introduttive di A. Mantineo, *Verso nuove prospettive del pluralismo religioso nel Magistero della Chiesa cattolica?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2011, pp. 6-11, e di D. Bilotti, *Una "teologia scomoda"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, pp. 1-10, e la bibliografia ivi citata. Sulla «versione argentina della teologia della liberazione», è stato osservato che essa «si smarca consapevolmente dalla prevalente lettura sociologica della nozione di popolo di Dio, con cui diverse altre teologie della liberazione latinoamericane avevano usato talvolta lo strumento marxista nell'analisi dei rapporti sociali». Tale nozione è ripresa in senso teologico, guadagnando «due aspetti che erano entrati in sonno [...] con la sostituzione della categoria di popolo di Dio con quella di *communio*, a motivo della facile deriva sociologica della prima. Gli aspetti ripresi sono due: 1) la *storicità della Chiesa* con il recupero della soggettività di tutti i suoi membri nell'evangelizzazione e 2) il rapporto intimo con *la cultura popolare* come luogo della sua attuazione. Di qui deriva l'enfasi sull'*inculturazione* come incontro vitale con l'esperienza spirituale del popolo e sulla *pietà popolare* come luogo pratico della sua concretizzazione. Questi sono anche i due tratti di novità dell'*Evangelii gaudium*». Cfr. F. G. Brambilla, *Istanze pastorali della Chiesa di oggi e il compito della teologia*, in *Teologia*, 43, 2018, pp. 10-11. In corsivo nel testo originale.

76 Sul tema in generale rimandiamo alle osservazioni di G. Boni, cit., pp. 74-76, e alla riflessione condotta dalla Commissione Teologica Internazionale, che include la religiosità popolare tra i problemi attuali di inculturazione, insieme all'incontro delle religioni non cristiane, il rapporto tra fede cristiana e modernità, e le 'giovani Chiese' nate nel XX secolo «dall'indigenizzazione di comunità cristiane preesistenti» (*Fede e inculturazione*, 1989, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_it.html).

tità condivisa»⁷⁷.

La *Laudato si'*, com'è noto, verte sulla «sfida urgente di proteggere la nostra casa comune», la quale deve «unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale» (n. 13)⁷⁸. Padre Lombardi, nel citato volume sulla comunicazione dei papi, ha incluso l'espressione 'casa comune' tra quelle maggiormente rappresentative del pontificato di Francesco, in quanto richiamate più frequentemente e divenute ormai familiari⁷⁹. Il capitolo primo dell'enciclica descrive «quello che sta accadendo alla nostra casa», minacciata da inquinamento, cambiamenti climatici, esaurimento delle risorse naturali (tra cui

77 A. Spadaro, *La ricchezza dei popoli indigeni*, 7 ottobre 2019, <https://www.laciviltacattolica.it/news/la-ricchezza-dei-popoli-indigeni/>.

78 Testo in https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Per approfondimenti, cfr. G. L. Boff, A. Zanotelli, G. Giraud, C. Giaccardi, M. Magatti, G. Costa, *Curare madre terra. Commenti all'enciclica Laudato si' di papa Francesco*, EMI, Bologna, 2015; L. De Gregorio, *Laudato si: per un'ecologia autenticamente cristiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 41, 2016, pp. 1-33; G. Giraud, P. Orliange, *Laudato si' e Obiettivi di sviluppo sostenibile: una convergenza da affinare*, in *Aggiornamenti sociali*, 2017, pp. 497-507; J. I. Kureethadam (a cura di), *Cura della casa comune. Introduzione a Laudato si' e sfide e prospettive per la sostenibilità*, LAS, Roma, 2015; J. I. Kureethadam, *I dieci comandamenti verdi della "Laudato si'"*, Elledici, Torino, 2016; *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*. Introduzione di Antonio Spadaro, Ancora, Milano, 2015; P. Malavasi, C. Giuliodori (a cura di), *Ecologia Integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione*, Vita e Pensiero, Milano, 2016; S. Morandini, *Laudato si'. Un'enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi, 2015; G. Notarstefano (a cura di), *Abiterai la Terra. Commento all'enciclica Laudato si' con il testo integrale di papa Francesco*, Editrice Ave, Roma, 2015; E. Palladino (a cura di), *Approfondimenti e riflessioni sulla Laudato si'*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2017; U. Sartorio, *Tutto è connesso. Percorsi di ecologia integrale nella Laudato si'*, EMI, Bologna, 2015; M. Tigano, *The Encyclical Letter "Laudato si'" between sustainable development and integral ecology*, in G. Zilahy (a cura di), *Sustainability in Transforming Societies. Proceedings of the 26th Annual Conference of the International Sustainable Development Research Society*, BME GTK, Budapest, 2020, pp. 881-886; H. M. Yáñez (a cura di), *Laudato si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2017. Sulle implicazioni economiche, cfr. R. Coppola, *Urgenza climatica e ambientale, usurocrazia e debito dei paesi poveri*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 7, 2024, pp. 1-10; L. Dibilio, *Ecologia integrale secondo la "Laudato si'" e la fiscalità circolare*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2019, pp. 251-268.

79 F. Lombardi, *Papi, Vaticano, comunicazione. Esperienze e riflessioni*, cit., pp. 58-59.

il preziosissimo bene dell'acqua), perdita di biodiversità, deterioramento della qualità della vita umana, degradazione sociale e iniquità planetaria. Alla luce di questi problemi, si comprende perché la *Laudato si'* definisca la 'casa comune' «nostra» e solleciti «tutta la famiglia umana», e non solo i cattolici, a impegnarsi per la sua salvaguardia.

Un concetto centrale dell'enciclica è quello di 'ecologia integrale'. Già Giovanni Paolo II aveva manifestato una preoccupazione per la distruzione dell'ambiente naturale e, insieme, umano, mentre Benedetto XVI aveva approfondito la riflessione sull'ecologia umana. Questa eredità è ripresa da Francesco, che integra saldamente la crisi ecologica nella questione della giustizia sociale. Con la *Laudato si'*, la conversione ecologica è definitivamente incorporata nella dottrina sociale della Chiesa, che si appella, come sottolineato, non solo ai fedeli ma all'intera umanità, perché tutti gli esseri umani abitano la Terra, e invita a riconoscere che la società ha fallito riguardo alla questione ambientale. È necessario «rendersi conto che esiste un'unica crisi sociale e ambientale e rendere operativo l'impegno per un'ecologia integrale in tutte le sue dimensioni: sociale, politica, umana, ambientale, culturale, della vita quotidiana, della giustizia tra le generazioni, della spiritualità della cura»⁸⁰.

La *Laudato si'* propone «di soffermarci adesso a riflettere sui diversi elementi di una *ecologia integrale*, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali», visto «che tutto è intimamente relazionato e che gli attuali problemi richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi mondiale» (n. 137)⁸¹. Infatti, «[n]on ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura». Il termine 'ambiente' si riferisce «anche a una particolare relazione: quella tra la natura e la società che la abita». Pertanto, i problemi richiedono «soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali» (n. 139).

Janusz Bujak ha osservato che la nozione di 'ecologia integrale' «consiste in una combinazione di tre questioni: la crisi ecologica, la crisi economica e la situazione delle popolazioni indigene in diverse parti del mondo»⁸². La *Laudato*

80 A. Spadaro, Mauricio López Oropeza, *Quattro criteri per vivere bene il tempo del Sinodo per l'Amazzonia*, in *La Civiltà Cattolica*, 4063, 2019, p. 71.

81 In corsivo nel testo originale.

82 J. Bujak, cit., p. 100. Cfr. anche G. Costa, P. Foglizzo, *L'ecologia integrale*, in *Aggiornamenti sociali*, 8-9, 2015, pp. 541-548.

si' invita a «prestare speciale attenzione alle comunità aborigene con le loro tradizioni culturali». Queste non sono «una semplice minoranza tra le altre, ma piuttosto devono diventare i principali interlocutori». Viene qui in rilievo una novità: se nei pontificati precedenti i popoli indigeni erano considerati tra le minoranze, e con Giovanni Paolo II iniziavano a distinguersi dalle altre, Francesco li considera separatamente vedendoli i referenti più importanti nella crisi descritta. Essi non considerano la terra «un bene economico, ma un dono di Dio e degli antenati che in essa riposano, uno spazio sacro» con cui interagiscono «per alimentare la loro identità e i loro valori» e di cui meglio si prendono cura. In molte parti del mondo, però, subiscono pressioni «affinché abbandonino le loro terre e le lascino libere per progetti estrattivi, agricoli o di allevamento che non prestano attenzione al degrado della natura e della cultura» (n. 146). A queste situazioni viene contrapposto il modello di sviluppo sostenibile promosso in alcune località, dove per esempio nascono «cooperative per lo sfruttamento delle energie rinnovabili che consentono l'autosufficienza locale e persino la vendita della produzione in eccesso». Si cita questo caso per sottolineare che «mentre l'ordine mondiale esistente si mostra impotente ad assumere responsabilità, l'istanza locale può fare la differenza». Localmente emerge, infatti, «una maggiore responsabilità, un forte senso comunitario, una speciale capacità di cura e una creatività più generosa, un profondo amore per la propria terra, come pure il pensare a quello che si lascia ai figli e ai nipoti». Si tratta di valori che in particolare «hanno radici molto profonde nelle popolazioni aborigene» (n. 179).

«Laudato si'» sono anche tra le prime parole che Francesco ha pronunciato all'incontro con i popoli dell'Amazzonia nel suo *Discorso* del 19 gennaio 2018 a Puerto Maldonado, durante il viaggio apostolico in Cile e in Perù. Come ha sottolineato nuovamente padre Lombardi, «[u]no dei segreti dell'efficacia della comunicazione del papa Francesco sta nella sua capacità di scegliere delle parole che ci colpiscono e ci rimangono come stampate nella memoria. Per stamparle più profondamente lui le ripete molto spesso. Non ha nessuna paura di ripetersi, anzi lo fa di proposito. Così diventa facile assimilare i suoi messaggi, che poi sono essenzialmente evangelici»⁸³.

La visita a Puerto Maldonado è stata «un momento particolarmente felice nel viaggio difficile ed insidioso» del Pontefice, in cui questi ha «compreso bene» le «complessità» date dalla «fatica del dialogo, dell'inculturazione» e da «una certa difficoltà di relazionarsi con la spiritualità delle religioni autoctone» che,

83 F. Lombardi, *Papi, Vaticano, comunicazione. Esperienze e riflessioni*, cit., p. 40.

anche dopo il Concilio Vaticano II, la Chiesa «ha continuato a mostrare»⁸⁴. Il discorso è stato aperto con la lode al Signore «per quest'opera meravigliosa dei popoli amazzonici e per tutta la biodiversità che queste terre racchiudono»⁸⁵. Il pontefice ha visto nei volti dei presenti «un'enorme ricchezza biologica, culturale, spirituale», e una saggezza e una conoscenza di cui «[q]uanti non abitiamo queste terre abbiamo bisogno [...] per poterci addentrare, senza distruggerlo, nel tesoro che racchiude questa regione». Il suo «canto di lode si spezza» però nell'ascolto e nella visione delle «profonde ferite che porta con sé l'Amazzonia e i suoi popoli», e nella necessità di «riaffermare un'opzione sincera per la difesa della vita, per la difesa della terra e per la difesa delle culture». La minaccia ai «popoli originari dell'Amazzonia [...] nei loro territori» probabilmente non è mai stata così attuale, essendo proveniente non solo da «il neo-estrattivismo e la forte pressione da parte di grandi interessi economici che dirigono la loro avidità sul petrolio, il gas, il legno, l'oro, le monoculture agro-industriali», ma anche «dalla perversione di certe politiche che promuovono la “conservazione” della natura senza tenere conto dell'essere umano e, in concreto, di voi fratelli amazzonici che la abitate»⁸⁶, rendendo le risorse naturali inaccessibili e costringendo a migrare.

Francesco ha affermato con forza che è necessario «rompere il paradigma storico che considera l'Amazzonia come una dispensa inesauribile degli Stati senza tener conto dei suoi abitanti» e che è «imprescindibile compiere sforzi per dar vita a spazi istituzionali di rispetto, riconoscimento e dialogo con i popoli nativi», promuovendo un «dialogo interculturale» in cui siano i popoli indigeni «i principali interlocutori, soprattutto nel momento in cui si procede con grandi progetti» che coinvolgono lo spazio in cui vivono. In un passaggio successivo, il pontefice ribadisce che essi «non possono mai essere considerati una minoranza, ma autentici interlocutori». Egli ha visto con speranza le iniziative esistenti che «cercano di fare in modo che gli stessi popoli originari e le comunità siano i custodi delle foreste, e che le risorse prodotte dalla loro conservazione ritornino a beneficio» delle loro famiglie, perché migliorino le loro

84 P. Larese, *Il papa e i popoli dimenticati*, 13 febbraio 2018, <https://confronti.net/2018/02/il-papa-ed-i-popoli-dimenticati>.

85 Testo in https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html.

86 Il conflitto tra protezione dell'ambiente e tutela dei diritti umani, anche dei popoli indigeni, è messo bene in luce in G. Sajeve, *Human Rights and the Environment: A Hard Balance to Strike*, in *Ragion pratica*, 2, 2017, pp. 525-551.

condizioni di vita, di salute e di istruzione. Si tratta di un «buon agire», che «è in sintonia con le pratiche del “buon vivere”» (il *buen vivir* d’ora in poi richiamato frequentemente). Le comunità indigene sono «un grido rivolto alla coscienza di uno stile di vita che non è in grado di misurare i suoi costi» e «memoria viva della missione che Dio ha affidato a tutti noi: avere cura della casa comune». Questo passaggio segna un’ulteriore evoluzione: anche Giovanni Paolo II aveva parlato del rapporto rispettoso che esse avevano con l’ambiente. Con l’introduzione del concetto di ‘casa comune’ e l’instaurazione di un dialogo privilegiato con popolazioni – che, come già osservato ma è opportuno ribadire, non sono semplicemente una tra le altre minoranze, bensì i principali interlocutori – queste iniziano ad assumere il ruolo di custodi della ‘casa comune’: tale funzione non è svolta in via esclusiva, poiché «tutta la famiglia umana» è corresponsabile della cura del pianeta in cui ognuno di noi abita⁸⁷.

Nel prosieguo del discorso, il pontefice ha affermato che «[l]a difesa della terra non ha altra finalità che non sia la difesa della vita» secondo la prospettiva dell’ecologia integrale. L’estrazione illegale non causa solo inquinamento ambientale, ma alimenta anche «la tratta di persone: la mano d’opera schiavizzata e l’abuso sessuale». È espressa preoccupazione anche «per la vita dei più indifesi. Sto pensando ai popoli denominati “Popoli Indigeni in Isolamento Volontario” (PIAV). Sappiamo che sono i più vulnerabili tra i vulnerabili. Il re-taglio di epoche passate li ha obbligati a isolarsi persino dalle loro stesse etnie, iniziando una storia di reclusione nei luoghi più inaccessibili della foresta per poter vivere in libertà. Continuate a difendere questi fratelli più vulnerabili. La loro presenza ci ricorda che non possiamo disporre dei beni comuni al ritmo dell’avidità e del consumo».

Il discorso pronunciato a Puerto Maldonado è segno di una sensibilità crescente nei confronti dell’Amazzonia a cui, stando alla testimonianza del cardinale Cláudio Hummes, il pontefice iniziò a interessarsi solo nel 2007 ad Aparecida; prima, per lui, era «una realtà molto distante. Come un mondo fantastico»⁸⁸.

87 Per esempio, diversi studi hanno sottolineato il contributo positivo che la spiritualità africana può offrire alla crisi ecologica. Il padre gesuita Marcel Uwineza ha individuato le seguenti risorse: l’idea del ‘cordone ombelicale’ che lega esseri umani e natura in un rapporto di interdipendenza; la credenza diffusa in molte culture africane che Dio è connesso ma, al tempo stesso, trascende il creato; la solidarietà; l’influenza del tema biblico dell’Alleanza; l’importanza dei modelli di comportamento che possono consolidare buone pratiche; ultimo ma non meno importante, il rispetto per il creato. Cfr. M. Uwineza, *Crisi ecologica e spiritualità. Il contributo dell’Africa*, in *La Civiltà Cattolica*, 4008, 2017, pp. 524-531.

88 A. Spadaro, *Verso il Sinodo sull’Amazzonia. Intervista al card. Cláudio Hummes*, cit.,

Non è difficile comprenderne le ragioni: si tratta un'area immensa che copre il 43% dell'America meridionale. Il bacino del Rio delle Amazzoni, con 1200 affluenti, si estende in ben otto paesi (Bolivia, Brasile, Colombia, Guyana, Ecuador, Perù, Suriname e Venezuela) e nel dipartimento d'oltremare della Guyana francese, e contiene un terzo delle riserve forestali primarie, il 20% di acqua dolce non congelata e il 40% delle specie di fauna e flora del mondo. In esso vivono 34 milioni di persone, tra cui tre milioni di indigeni appartenenti a oltre 390 gruppi, di cui 137 vivono in isolamento volontario o senza contatti esterni. Le lingue parlate sono 240 e appartengono a 49 diverse famiglie linguistiche⁸⁹. Il culmine di tale attenzione è stata l'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzonica, convocata da Francesco il 15 ottobre 2017 al fine di «trovare nuove vie per l'evangelizzazione di quella porzione del popolo di Dio, in particolare le persone indigene, spesso dimenticate e senza la prospettiva di un futuro sereno, anche a causa della crisi della foresta amazzonica, polmone di fondamentale importanza per il nostro pianeta»⁹⁰. Come è stato osservato, anche 'nuova evangelizzazione' è divenuta, come 'casa comune', una delle espressioni chiave della comunicazione del pontefice⁹¹.

Il Documento preparatorio "Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale", dell'8 giugno 2018, ha avviato la consultazione su tali temi mediante la predisposizione di un questionario indirizzato ai vescovi, e preceduto da un testo diviso in tre parti, ciascuna dedicata a uno specifico metodo: 'vedere', 'discernere' e 'agire'. La regione di interesse è la Panamazzonia, «l'insieme dei territori che si estendono oltre il solo bacino dei fiumi»⁹², «un luogo insostituibile» nella nostra 'casa comune' e «un territorio di fondamentale importanza per il futuro del pianeta»⁹³. L'introduzione ha precisato che, pur

p. 355.

89 P. R. Barreto, *Sinodo per l'Amazzonia e diritti umani. Popoli, comunità e Stati in dialogo*, in *La Civiltà Cattolica*, 4058, 2019, pp. 107-108; J. Zanardini, *Il mondo indigeno nella prospettiva del Sinodo Amazzonico*, in *Religioni e società*, 100, 2021, pp. 119-120.

90 Cfr. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/sinodo-panamazzone/it/sinodo-per-l-amazzonia.html>. Cfr. anche M. Czerny, D. Martínez de Aguirre Guinea, *Perché l'Amazzonia merita un sinodo*, 12 settembre 2019, <https://www.laciviltacattolica.it/news/perche-lamazzone-merita-un-sinodo/>.

91 F. Lombardi, *Papi, Vaticano, comunicazione. Esperienze e riflessioni*, cit., pp. 47-49.

92 Nota 2. Testo in <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/documento-preparatorio-del-sinodo-per-l-amazzonia.html>.

93 C. Hummes, *La protezione dell'Amazzonia e dei suoi popoli nativi*, in *Concilium*, 5, 2018, p. 135.

trattando di un territorio specifico, le considerazioni del Sinodo si protendono «verso la Chiesa universale e anche verso il futuro di tutto il pianeta», potendo concernere anche «altri biomi essenziali del mondo: il bacino del Congo, il corridoio biologico mesoamericano, i boschi tropicali del Pacifico asiatico, il bacino acquifero Guarani, fra gli altri»⁹⁴. Si è anche specificato che, nel testo, i termini ‘indigeni’, ‘aborigeni’ e ‘popoli originari’ sono usati indistintamente.

Questi sono tendenzialmente considerati in una duplice prospettiva: vulnerabilità e custodia dell’ambiente. La prima è determinata dal retaggio del passato (rapporti di sottomissione che hanno generato un circolo vizioso di povertà e abuso di alcolici e stupefacenti, e che continuano a minacciare la loro identità), a cui si aggiungono i «nuovi colonialismi» con i correlati problemi di sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali e degrado ambientale, che obbligano a migrare e causano ulteriore marginalizzazione (nn. 2-5 e 9)⁹⁵. Quanto alla seconda, si ribadisce che le comunità di raccoglitori e cacciatori sono custodi della foresta e delle sue risorse (n. 2, reiterato al n. 3); i popoli indigeni dell’Amazzonia – come si era già affermato nel *Discorso* a Puerto Maldonado – sono memoria viva della missione affidata da Dio, che è la cura della ‘casa comune’ (n. 6); i popoli «che abitano questi luoghi [sono] da riconoscere come loro autentici custodi» (n. 9). Non si tratta di un compito affidato loro in via esclusiva, bensì di una promozione dei loro saperi coerentemente integrata nel concetto chiave di ecologia integrale, che a sua volta è strettamente legato a quello di evangelizzazione, definita come un processo che «non può prescindere dalla promozione e dalla cura del territorio (natura) e dei suoi popoli (culture)» (n. 9). Questa posizione si esplicita nelle affermazioni secondo cui la creazione è un «dono» e «riflesso della sapienza» del Logos Creatore che l’affidò agli esseri umani affinché la custodissero (n. 7), e il sacramento del battesimo, che sot-

94 Sull’uso dell’espressione ‘bioma’, si vedano le considerazioni di S. Berlingò, *L’esercizio episcopale dell’economia/dispensa e Querida Amazonia*, in *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2, 2021, pp. 1-3.

95 Come è stato osservato, «una comunità abituata a vivere di pesca, di caccia e di agricoltura – risorse fornite da ciò che si trova nel suo ambiente naturale –, viene obbligata a fare proprio un nuovo modello di vita in cui bisogna comprare il cibo con denaro difficile da procurarsi (soprattutto se si considera la situazione di depressione economica e la disoccupazione locale), adattarsi all’idea del lavoro salariato entro uno schema di gestione del tempo estraneo alla cultura di quelle popolazioni, e vivere in case collocate in un contesto sconosciuto e aggressivo, contrassegnato dalla terra arida e dall’asfalto». Cfr. A. Peraza, *Amazzonia e diritti umani*, in *La Civiltà Cattolica*, 4045, 2019, p. 54.

tolinea l'importanza dell'acqua in quanto sorgente di vita, «responsabilizza la comunità credente a custodire questo elemento come dono di Dio per tutto il pianeta», e così anche quello dell'eucaristia, che «ci orienta ad essere custodi di tutto il creato» (n. 10). Se tale compito, dunque, non è prerogativa esclusiva dei popoli indigeni, sono i loro insegnamenti a poter indicare il modo migliore di compierlo. Essi, nell'amore per la propria terra e nel modo in cui si relazionano con gli ecosistemi, «conoscono il Dio Creatore, sorgente di vita», e «con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente». Per questo essi hanno molto da insegnare ed «è necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro» (n. 13).

L'*Instrumentum laboris* del 17 giugno 2019 è stato il frutto, come afferma il documento stesso, del processo iniziato con la visita del Pontefice a Puerto Maldonado e continuato con il ricordato *Documento preparatorio* «e un ampio sondaggio tra le comunità amazzoniche» (n. 1)⁹⁶. A tal proposito, il cardinale Barreto ha sottolineato l'«esperienza inedita per un Sinodo speciale», per cui «assemblee, forum tematici e dibattiti» hanno permesso la partecipazione di più di 87.000 persone dei paesi interessati⁹⁷. Il documento è diviso in tre parti. Nella prima, intitolata *La voce dell'Amazzonia*, che «ha lo scopo di presentare la realtà del territorio e dei suoi popoli» (n. 4), si ribadisce la condanna per la violazione dei diritti e la perdita della cultura e dell'identità dei popoli indigeni (nn. 14-15). L'Amazzonia è definita «luogo della proposta del “buon vivere”, della promessa e della speranza di nuovi cammini di vita» (n. 24). Si riconosce che «[i] popoli amazzonici originari hanno molto da insegnarci», essendosi presi cura per migliaia di anni e avendo preservato le terre, le foreste e le acque «affinché l'umanità possa beneficiare della gioia dei doni gratuiti della creazione di Dio» (n. 29). I nuovi cammini di evangelizzazione sono posti in dialogo proprio con l'insieme delle «sapienze ancestrali in cui si manifestano semi del Verbo» (n. 29). La scoperta della «presenza incarnata e attiva di Dio» inter alia «nella spiritualità dei popoli originari» e «nelle espressioni della religiosità popolare» costituisce per la Chiesa una grande occasione (n. 33)⁹⁸. Al n. 39 si precisa però che tale rispetto «non significa relativizzare le proprie convinzioni, ma riconoscere altre vie che cercano di svelare l'inesauribile mistero di Dio».

96 Testo in <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/l-instrumentum-laboris-per-il-sinodo-sull-amazzonia1.html>.

97 P. R. Barreto, cit., pp. 106-107.

98 Sul punto, cfr. A. A. dos Santos, *Spiritualità indigena dell'Amazzonia e cura della «Casa comune»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4057, 2019, pp. 13-22.

La seconda parte è dedicata all'*Ecologia integrale: il grido della terra e dei poveri* e contiene una riflessione ecologica e pastorale. In essa si ringraziano i «popoli originari per la cura del territorio nel tempo» e si afferma di apprezzare la «saggezza ancestrale che costituisce la base per una buona comprensione dell'ecologia integrale» (n. 104, lett. i), come pure la loro cosmovisione (nn. 95 e 127) e il loro «senso integrale della vita non inquinato dal materialismo economico» (n. 84). I rituali e cerimonie indigene «sono essenziali per la salute integrale perché integrano i diversi cicli della vita umana e della natura» (n. 87). Si osserva che in tali comunità vi sono persone che «si specializzano nell'osservazione della natura, nell'ascolto e nella raccolta di conoscenze dagli anziani, specialmente dalle donne» (n. 88), e che è necessario «valorizzare la medicina tradizionale, la saggezza degli anziani e i rituali indigeni» (n. 89), al pari del «metodo di insegnamento-apprendimento basato sulla tradizione orale e sulla pratica esperienziale, che ha un processo pedagogico contestualizzato in ogni fase» (n. 96). I popoli indigeni sono «interlocutori indispensabili» per la cura dell'Amazzonia (n. 49). Non è solo una questione di fatti (la constatazione che sono stati loro a curare i territori), ma anche «delle cosmologie, delle spiritualità e delle teologie», con le nozioni «di giustizia e di comunicazione intergenerazionale, che include la trasmissione dell'esperienza ancestrale», centrali nella cura della 'casa comune' (n. 50). I suggerimenti che il documento propone includono l'integrazione della teologia indigena con l'ecoteologia (n. 98, lett. b, 1) e il suo insegnamento in tutte le istituzioni educative (n. 98, lett. c, 3); l'approfondimento della «teologia india amazzonica già esistente, che permetterà una migliore e maggiore comprensione della spiritualità indigena per evitare di commettere gli errori storici che hanno travolto molte culture originarie» (n. 98, lett. d, 1)⁹⁹; il riconoscimento dell'agente pastorale della Chiesa particolare come ministero speciale per la promozione della cura della 'casa comune' (n. 104, lett. k). Al riguardo va ribadito che i popoli indigeni hanno un ruolo speciale, ma non esclusivo, nello svolgimento di tale compito. L'*Instrumentum laboris* sottolinea che «[l]e comunità consultate si aspettano che la Chiesa si impegni nella cura della Casa Comune e dei suoi abitanti» (n. 118) e che occorre lavorare insieme per questo obiettivo (n. 139, lett. a)).

99 Per un'introduzione generale alla teologia 'india' o 'indigena' – che appartiene alla famiglia delle teologie contestuali (di liberazione, indiana, africana, nera, femminista e così via), con cui condivide la critica alla matrice occidentale-coloniale – cfr. M. Opas, *Constituting De-Colonizing Horizons: Indigenous Theology, Indigenous Spirituality and Christianity*, in *Religious Studies and Theology*, 1, 2017, pp. 79-104.

La problematica ecclesiologicala e pastorale è svolta nella terza parte, dal titolo *Chiesa profetica in Amazzonia: sfide e speranze*, che richiama il fine dell'inculturazione e il bisogno che le Chiese amazzoniche locali siano plasmate culturalmente dai popoli indigeni (n. 107). Si invita a promuovere le «vocazioni autoctone di uomini e donne in risposta ai bisogni di un'attenzione pastorale sacramentale», affinché contribuiscano «ad un'autentica evangelizzazione dal punto di vista indigeno, secondo i loro usi e costumi» (n. 129), come pure la formazione di «comunicatori autoctoni, in particolare di indigeni, al fine di rafforzare le narrazioni proprie del territorio» (n. 142, lett. a)). Altri suggerimenti vertono sulla previsione di «una catechesi che assuma il linguaggio e il significato delle narrazioni delle culture indigene e afro-discendenti in sintonia con le narrazioni bibliche», tenendo conto che la «narratività è una caratteristica dei popoli originari, attraverso la quale essi trasmettono la loro millenaria saggezza» (n. 123, lett. c); l'assunzione di riti, simboli e stili celebrativi indigeni nel rituale liturgico e sacramentale, con celebrazioni condotte «con la propria musica e la propria danza, nelle lingue e nei vestiti autoctoni, in comunione con la natura e con la comunità» (n. 126, lett. a); la creazione di nuove stazioni radio per trasmettere il messaggio della Chiesa e promuovere «le culture, le tradizioni e le lingue originarie» (n. 123, lett. f) e, più in generale, la presenza nei mezzi di comunicazione per l'evangelizzazione e, nuovamente, la promozione delle culture indigene (n. 135, lett. j).

L'*Instrumentum laboris* non è stato esente da critiche, concernenti lo scarso approfondimento delle questioni dell'evangelizzazione e della cura pastorale dei popoli autoctoni (che invece erano state trattate ampiamente nel Documento di Aparecida del 2007) rispetto alla grande attenzione riservata agli aspetti culturali, ecologici, sociali ed economici; la visione ottimistica e idealizzata che emerge dalla descrizione degli indigeni, che non farebbe che riproporre lo stereotipo del 'buon selvaggio' che abita in un paradiso terrestre; la lontananza con il modello biblico dell'uomo che ha peccato e ha bisogno di essere salvato; in sintesi, la preoccupazione per la sottovalutazione dell'annuncio della salvezza portato da Gesù Cristo e la grande valorizzazione degli elementi culturali e spirituali indigeni non cristiani¹⁰⁰.

Tra il 6 e il 27 ottobre 2019 si è svolto a Roma il Sinodo panamazzonico, il cui *Documento finale "Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale"* è stato approvato il giorno 26¹⁰¹. Il testo, che ha valore di magistero

100 J. Bujak, cit., pp. 105-107.

101 «I 120 paragrafi vengono tutti approvati con la maggioranza dei 2/3: cioè con più di 123 *placet* su 184 votanti. Più di 20 *non placet* vanno ai paragrafi 111 (ordinazione

ordinario sinodale¹⁰² e racchiude gli esiti del «lungo cammino sinodale di ascolto del Popolo di Dio nella Chiesa amazzonica» (n. 1)¹⁰³, è articolato in cinque capitoli, di cui il primo invita alla conversione integrale, e gli altri sono dedicati a nuovi cammini di conversione, rispettivamente pastorale, culturale, ecologica e sinodale. Proprio nell'ottica di confronto e dialogo che ha caratterizzato questo processo, il documento sottolinea lo «scambio aperto, libero e rispettoso» condotto tra tutte le parti, inclusi quindi i rappresentanti dei popoli indigeni (n. 1). In questa prospettiva – particolarmente importante ove si ricordino gli appelli a garantirne un'attiva inclusione nelle decisioni che li riguardano (nn. 71 e 85) – si sottolinea la loro partecipazione alla fase preparatoria (n. 3). Si ricorda anche il dialogo interreligioso con «le religioni indigene e i culti afro-discendenti» (n. 25).

Temi centrali sono la drammatica situazione in cui versa la regione e il collegamento tra scomparsa del territorio e quella dei popoli autoctoni da un lato (nn. 2 e 45-47) e tra la difesa dei loro modi di vita tradizionali e quella dell'ambiente dall'altro (nn. 9, 11, 32, 71 e 79). Si afferma che il pensiero degli indigeni «offre una visione integratrice della realtà, capace di comprendere le molteplici connessioni esistenti tra tutto il creato» (n. 44). Questo rapporto va inserito in una più ampia ottica di evangelizzazione: la pastorale indigena ha una sua specificità e vi è l'urgenza di assegnarle un suo proprio spazio nella Chiesa, la quale deve intraprendere un cammino per acquisire un «volto indigeno, contadino» (n. 27), ma deve anche saper rispondere alla realtà nei centri urbani, sviluppando quindi una «pastorale indigena della città» (n. 37). Viene inoltre valutata la possibilità di «studiare per proporre come arricchire i riti ecclesiali con il modo in cui questi popoli si prendono cura del loro territorio e si relazionano con le sue acque» (n. 119). Si riafferma il rifiuto di «un'evangelizzazione in stile colonialista. Annunciare la Buona Novella di Gesù implica riconoscere i germi del Verbo già presenti nelle culture. L'evangelizzazione che oggi proponiamo per l'Amazzonia è l'annuncio inculturato che genera processi di inter-

sacerdotale di diaconi permanenti sposati), 103 (diaconato delle donne), 116, 117, 119 (rito amazzonico), 115 (organismo di sinodalità tra le Chiese della regione)». Cfr. L. Accattoli, *Sinodo dell'Amazzonia*, in *Il Regno. Attualità e documenti*, 20, 2019, p. 618. Sulle prime tre questioni, si veda l'approfondimento di A. Grillo, *Amazzonia e il progresso della tradizione*, pubblicato nello stesso numero della rivista alle pp. 635-636.

102 F. De Giorgi, *Quale sinodo per la chiesa italiana?: dieci proposte*, 2021, p. 10, https://www.viandanti.org/website/wp-content/uploads/2021/02/De-Giorgi_Dieci-proposte.pdf.

103 Testo in <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/documento-finale-del-sinodo-per-l-amazzonia.html>.

culturalità, processi che promuovono la vita della Chiesa con un'identità e un volto amazzonico» (n. 55). In questa prospettiva si collocano anche i riferimenti alle teologie indie (n. 54) e all'opportunità che queste siano incluse nel piano formativo dei futuri presbiteri in Amazzonia (n. 108)¹⁰⁴. L'obiettivo è quello del passaggio da una Chiesa «"indigenista", che considera gli indigeni come oggetto di pastorale» a una «"indigena", che considera gli indigeni come protagonisti della propria esperienza di fede», cioè «soggetto di evangelizzazione»¹⁰⁵.

Sulla cura della 'casa comune', il *Documento finale* ribadisce che l'impegno a essere custodi dell'opera di Dio spetta a tutti (nn. 17-18, 66 e 74), ma si riconosce il ruolo delle comunità amazzoniche, custodi di un tesoro naturale immenso (par. 73) da tempo immemorabile: «per migliaia di anni quelle comunità si sono prese cura della loro terra, delle loro acque e delle loro foreste, e sono riuscite a preservarle fino ad oggi affinché l'umanità possa godere dei doni gratuiti della creazione di Dio. I nuovi cammini di evangelizzazione devono essere costruiti in dialogo con queste conoscenze fondamentali» (n. 14). L'intento di promuovere in Amazzonia una cultura della cura della 'casa comune' (nn. 65, 70, 73 e 93) richiede inter alia la «formazione di agenti di comunicazione autoctoni, soprattutto indigeni», i quali non si configurano solo «interlocutori privilegiati per l'evangelizzazione e la promozione umana sul territorio» ma contribuiscono anche attivamente «a diffondere la cultura del buon vivere e della cura del creato» (n. 60), come pure la creazione di ministeri speciali per la cura del territorio e delle acque insieme alle comunità indigene (nn. 79 e 82).

L'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* del 12 febbraio 2020 è stata definita dal sacerdote salesiano José Zanardini – che ha «vissuto molti anni con i popoli indigeni della selva sulla riva del fiume Paraguay» in «una capanna senza luce elettrica, né ventilatore, né frigorifero né acqua corrente» – «un documento magnifico e incomparabile»¹⁰⁶. Con esso Francesco non intende sviluppare «tutte le questioni abbondantemente esposte nel Documento conclusivo», bensì offrire una sintesi «di alcune grandi preoccupa-

104 Sull'Amazzonia come 'nuovo luogo teologico', cfr. V. Codina, *Dal Rio delle Amazzoni al Tevere. Note da un Sinodo speciale*, in *La Civiltà Cattolica*, 4066, 2019, pp. 396-397.

105 A. Spadaro, *Il Sinodo per l'Amazzonia. Un affresco per la «casa comune»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4065, 2019, pp. 211-212. Tra i suoi frutti, va almeno menzionata la Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia, sulla quale rimandiamo a A. Fabbri, *La Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia: un modello di sinodalità inclusiva*, in *Cultura giuridica e diritto vivente*, 10, 2022, pp. 1-6.

106 J. Zanardini, cit., pp. 119 e 121.

zioni» già manifestate in altre sedi (n. 2)¹⁰⁷. Come è stato osservato, egli «non smentisce nessun punto» del *Documento finale*: «le conclusioni del Sinodo, se certo non sono “approvate espressamente” da papa Francesco, tuttavia sono da lui recepite»¹⁰⁸, con l’eccezione di due punti particolarmente sentiti in sede di Sinodo, i *virii probati* e le donne diacono¹⁰⁹. A questo proposito, si è sostenuto che la sfida che il Sinodo era stato chiamato ad affrontare non riguardava solo l’Amazzonia, alle cui comunità occorre «offrire risposte pastorali»¹¹⁰, bensì l’intera Chiesa¹¹¹, dal momento che «[c]hi opera a livello pastorale in quella

107 Testo in <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/esortazione-apostolica-post-sinodale--querida-amazonia-.html>. Per approfondimenti, cfr. P. Benítez, *Querida Amazonia. Una primera lectura*, in *Scripta Theologica*, 52, 2020, pp. 499-511; A. Comito (a cura di), *La Querida Amazonia. Prospettiva di una nuova Cristianità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2021; B. Lesoing, *Les ministères dans Querida Apostolica*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 4, 2020, pp. 592-605; R. Luciani, «Querida Amazonia». *La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológico-cultural de la doctrinal*, in *Razón y Fe*, 1446, 2020, pp. 41-55; A. Spadaro, “Querida Amazonia”. *Commento all’Esortazione apostolica di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 4073, 2020, pp. 462-476. Cfr. anche <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/commento-alla-esortazione-apostolica-di-papa-francesco-querida-amazonia/>.

108 F. De Giorgi, cit., p. 11.

109 M. Marzano, *Le organizzazioni dinanzi alle sfide del cambiamento. Il caso della Chiesa Cattolica durante il pontificato di Francesco*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, 2021, pp. 121-123; P. Zagano, *The Amazon Synod, Querida Amazonia and Women*, in *Studies: An Irish Quarterly Review*, 435, 2020, p. 219. Cfr. anche L. Sandri, *Sinodo amazzonico, dirimente per oggi e domani*, in *Confronti*, 4, 2020, pp. 31-33.

110 P. Cugini, *Il Sinodo panamazonico: una sfida per tutta la Chiesa*, in *Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione*, 46, 2019, p. 420.

111 Serena Noceti (scrivendo prima della pubblicazione della *Querida Amazonia*) ha osservato che, «dopo la breve fase del giudeo-cristianesimo, nella quale la fede cristiana mosse i primi passi e le prime comunità iniziarono a delineare i tratti portanti – dottrinali, liturgici, ministeriali – d’identità, il cristianesimo è vissuto per questi due millenni nella forma inculturata del *logos* ellenistico e della *mens* latino-germanica determinata dalle forme di pensiero e di organizzazione sociale propria della civiltà europea. Il Sinodo per l’Amazzonia rappresenta un passaggio chiave che rivela e realizza questa “Chiesa divenuta mondiale”, non perché Chiesa diffusa su tutta la terra ma in quanto Chiesa capace di decostruire la sua forma coloniale e di riformarsi in cultura altra» (*La Chiesa rinasce dall’Amazzonia*, in *Il Regno. Attualità e documenti*, 20, 2019, p. 631). Altri hanno parlato del Sinodo come occasione di «svolta decoloniale» (P. Suess, J. A. Gomes, *La causa indigena come critica della “ragione coloniale”*, in *Concilium*, 4, 2019, p. 116). Su questo tema, in termini più generali, senza specifico riferimento all’Assemblea speciale del

regione percepisce la sensazione che ci sia stata un'imposizione di un modello di Chiesa – quello occidentale – in un contesto in cui questo modello non funziona»¹¹². D'altro canto, Rafael Luciani ha ricordato che, secondo quanto affer-

2019, cfr. M. Andraos, *Decolonizzare la relazione con le popolazioni indigene. Sfide teologiche e pastorali a lungo termine: una riflessione dal Canada*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 120-132. Sempre secondo Serena Noceti, il Sinodo, «durante il quale ci si è interrogati profondamente e coraggiosamente sulla *forma Ecclesiae*, in una stretta correlazione tra bisogni pastorali, esperienze ecclesiali e riflessione teologica, può offrire alla Chiesa intera indicazioni preziose (sul piano del metodo sinodale e dei contenuti) per un cammino di riforma della Chiesa. Sarà compito del vescovo di Roma e del collegio episcopale garantire e promuovere l'unità della *catholica* sul fondamento della fede apostolica» (*La Chiesa rinasce dall'Amazzonia*, cit., pp. 633-634).

- 112 P. Cugini, cit., pp. 419-420. Cfr. anche pp. 427-428. D'altro canto, Pedro Benítez ha osservato che la parola 'pastorale' è menzionata (solo) una quindicina di volte nella *Querida Amazonia*, mentre nel *Documento finale* ricorre più di quaranta (cit., p. 505). Numerosi studi e testimonianze descrivono le grandi difficoltà nella cura pastorale delle comunità indigene. Citiamo a titolo di esempio O. Espinosa, *La Chiesa Cattolica e le popolazioni indigene dell'Amazzonia peruviana: cambiamenti e persistenze nei secoli XX e XXI*, in *Religioni e società*, 78, 2014, pp. 48-50. Un problema molto sentito in Amazzonia, e quindi discusso in sede di Sinodo, è quello della celebrazione dell'eucaristia: non è possibile «pensare una nuova figura di Chiesa amazzonica se non si affronta la *scandalosa* impossibilità di celebrare l'eucaristia ogni domenica» (S. Noceti, cit., p. 627; in corsivo nel testo originale). Nella *Querida Amazonia* si afferma che la «Chiesa con volti amazzonici» necessita «la presenza stabile di responsabili laici maturi e dotati di autorità», auspicando «nella Chiesa una capacità di aprire strade all'audacia dello Spirito, di avere fiducia e concretamente di permettere lo sviluppo di una cultura ecclesiale propria, *marcatamente laicale*» (n. 94; in corsivo nel testo originale). Ciò comporta che «[i] laici potranno annunciare la Parola, insegnare, organizzare le loro comunità, celebrare alcuni Sacramenti, cercare varie espressioni per la pietà popolare e sviluppare i molteplici doni che lo Spirito riversa su di loro» (n. 89). Riguardo al problema specifico dell'eucaristia, «il grande Sacramento che significa e realizza l'unità della Chiesa» (n. 91; in corsivo nel testo originale), occorrono «sacerdoti, ma ciò non esclude che ordinariamente i diaconi permanenti – che dovrebbero essere molti di più in Amazzonia –, le religiose e i laici stessi assumano responsabilità importanti per la crescita delle comunità e che maturino nell'esercizio di tali funzioni grazie ad un adeguato accompagnamento. Dunque, non si tratta solo di favorire una maggiore presenza di ministri ordinati che possano celebrare l'Eucaristia. Questo sarebbe un obiettivo molto limitato se non cercassimo anche di suscitare una nuova vita nelle comunità. Abbiamo bisogno di promuovere l'incontro con la Parola e la maturazione nella santità attraverso vari servizi laicali, che presuppongono un processo di maturazione – biblica, dottrinale, spirituale e

mato da Francesco stesso, «non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero»¹¹³, suggerendo che la *Querida Amazonia* non abbia chiuso le porte, bensì abbia avviato un processo di discernimento¹¹⁴.

Francesco ha condiviso quattro sogni sull'Amazzonia: sociale, in cui gli indigeni diventano protagonisti e instaurano un dialogo tra le diverse popolazioni «per trovare forme di comunione e di lotta comune»; culturale, «capace di scardinare la logica colonialista»¹¹⁵; ecologico, che approfondiremo a breve; ecclesiale, la cui parola chiave è inculturazione¹¹⁶. Sui problemi che questa pone, la *Querida Amazonia* ha affermato che l'accoglimento del Vangelo da parte di una comunità ne trasforma la cultura, ma anche la Chiesa stessa «si arricchisce di ciò che lo Spirito aveva già misteriosamente seminato in quella cultura», palesandole «nuovi aspetti della Rivelazione e regalándole un nuovo volto» (n. 68). Viene ricordato che «la fede cristiana si è diffusa mirabilmente seguendo questa logica, che le ha permesso, a partire da una matrice ebraica, di incarnarsi nelle culture greca e romana e di assumere al suo passaggio differenti modalità. Analogamente, in questo momento storico, l'Amazzonia ci sfida a superare prospettive limitate» e a «cercare vie più ampie e coraggiose di inculturazione»: «la via d'uscita si trova per "traboccamento", trascendendo la dialettica che limita la visione per poter riconoscere così un dono più grande che Dio sta offrendo» (n. 105)¹¹⁷.

Ritornando ora al 'sogno ecologico', e soffermandoci sull'aspetto della cura della 'casa comune', il pontefice ha ribadito che si tratta di una missione che

pratica – e vari percorsi di formazione permanente» (nn. 92-93).

113 Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, n. 3. Per approfondimenti, cfr. D. Bilotti, *L'Esortazione apostolica Amoris Laetitia. Osservazioni a prima lettura*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 25, 2016, pp. 1-35.

114 R. Luciani, cit., pp. 42 e 53. È interessante notare che 'discernimento' è un'altra delle parole chiave individuate da padre Lombardi caratterizzanti papa Francesco (*Papi, Vaticano, comunicazione. Esperienze e riflessioni*, cit., pp. 52-54). Una riflessione su discernimento ecclesiale e sinodalità è svolta da O. Condorelli, «*Chiesa tutta sinodale*». *Approssimazioni a una lettura giuridica del discernimento ecclesiale comunitario*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2023, pp. 81-100.

115 A. Spadaro, «*Querida Amazonia*». *Commento all'Esortazione apostolica di papa Francesco*, cit., p. 466.

116 *Ibi*, p. 469.

117 Per una disamina del termine 'traboccamento' come chiave di lettura dell'esortazione apostolica, cfr. D. Fares, *Il cuore di «Querida Amazonia»*. «*Traboccare mentre si è in cammino*», in *La Civiltà Cattolica*, 4074, 2020, pp. 532-546.

Dio ha affidato a tutti, ma di cui i popoli indigeni in particolare sono «memoria viva» (n. 19), anche perché «quando rimangono nei loro territori, sono quelli che meglio se ne prendono cura» (n. 42). In questa prospettiva globale, osserva che il loro *buen vivir* ha molto da insegnarci (n. 71) e che «l'interesse ad avere cura dei valori culturali dei gruppi indigeni dovrebbe appartenere a tutti, perché la loro ricchezza è anche la nostra» (n. 37). Infatti, la cura delle persone è inseparabile da quella degli ecosistemi (n. 42). Preme ribadire che questo collegamento – ampiamente sottolineato anche in molti movimenti di pensiero secolare – acquista però una specifica dimensione nel contesto dell'insegnamento della Chiesa cattolica e nella prospettiva dell'inculturazione dei cammini di evangelizzazione¹¹⁸. Infatti, come avverte Francesco stesso, «la misericordia può diventare una mera espressione romantica se non si manifesta concretamente nell'impegno pastorale» (n. 84).

Come considerazione finale, va notato che il ruolo dei popoli indigeni come custodi della 'casa comune' è stato ampiamente richiamato in questi ultimi anni, non ultimo dagli Osservatori permanenti della Santa Sede presso la FAO, l'IFAD e il WFP, mons. Fernando Chica Arellano, e presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, mons. Bernadito Auza e mons. Gabriele Caccia. Del primo ricordiamo in particolare due interventi: uno il 13 febbraio 2019 al IV Forum Internazionale dei Popoli Indigeni dal titolo *Cuidar la vida, cuidar el medio ambiente. Un binomio inescindibile a la luz del magistero del Papa Francisco*¹¹⁹; l'altro il 29 marzo 2019 al Seminario di Studio *I popoli indigeni custodi della natura: l'enciclica Laudato si' di Papa Francesco e gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile*¹²⁰. Degli altri, richiamiamo il *Discorso alla Terza Commissione dell'Assemblea generale dell'ONU* del 19 ottobre 2015, in cui Mons. Auza ha richiamato alcuni passaggi della *Laudato si'*¹²¹, e il *Discorso* di Mons. Caccia pronunciato nella medesima sede il 9 ottobre 2023, dove i popoli indigeni sono definiti i custodi insostituibili della conservazione della biodiversità¹²².

118 Su questo punto, cfr. P. Benítez, cit., p. 510. Le medesime osservazioni sono svolte, per quanto riguarda il concetto di 'ecologia integrale', da M. Imperatori, *A proposito di ecologia integrale. Alcune considerazioni teologiche*, in *Rassegna di Teologia*, 60, 2019, pp. 533-548.

119 Testo in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/02/13/0125/00256.html>.

120 Testo in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/03/29/0262/00530.html>.

121 Testo in <https://holyseemission.org/contents/statements/statements-56252948cbaf03.45801148.php>.

122 Testo in <https://press.un.org/en/2023/gashc4379.doc.htm>.

CONCLUSIONI

La Chiesa cattolica si è interessata da sempre ai popoli indigeni, vale a dire, da quando questa categoria – estranea alla sua elaborazione dottrinale – è stata concepita e ha iniziato a essere impiegata. L'origine esogena di questa espressione – esterna non solo alla Chiesa ma anche alle stesse popolazioni a cui è stata applicata – ne spiega le ambiguità semantiche e le difficoltà definitorie, le quali sono state anche alla base della scelta, in questo studio, di intenderla nel senso più ampio possibile.

Già nel corso del XV secolo i pontefici dovettero confrontarsi con la questione del trattamento delle comunità autoctone nelle isole e sulle coste africane via via conquistate dai portoghesi. È stata però la 'scoperta' dell'America, naturalmente, insieme alla progressiva, ma rapida, presa di coscienza dell'esistenza di terre immense, abitate da popolazioni numerose, la cui stessa realtà era stata fino a quel momento una possibilità inconcepibile, a sconvolgere la visione tradizionale e a costringere a un ripensamento funzionale a spiegarne la presenza nel piano di Dio. La storia degli eventi successivi è nota ed è stata delineata nei suoi elementi essenziali nelle pagine precedenti, in cui si è cercato di ricostruire il ruolo che gli interventi papali – ma più precisamente tre specifiche bolle, la *Dum diversas* del 1452 e la *Romanus pontifex* del 1455 di Niccolò V e l'*Inter cetera* del 1493 di Alessandro VI – hanno avuto nella 'dottrina della scoperta'. L'uso delle virgolette è d'obbligo: quello che più correttamente dovrebbe essere definito 'costrutto giuridico internazionale noto come dottrina della scoperta' è infatti difficilmente definibile una 'dottrina'. Non enuncia una 'verità' o 'tesi teologica', ma si tratta di un principio o di un insieme di regole consuetudinarie, la cui dimensione concettuale è stata sommersa da considerazione militari, politiche, commerciali e geografiche. In questa prospettiva, appare corretta la dichiarazione (pur da alcuni criticata) della *Nota congiunta sulla "Dottrina della scoperta" dei Dicasteri per la Cultura e l'Educazione e per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale* del 30 marzo 2023, secondo cui tale costrutto «non fa parte dell'insegnamento della Chiesa cattolica».

Con questo, non si intende qui assumere una posizione apologetica, volta a ridurre o negare le responsabilità storiche della Chiesa, che il documento stesso d'altra parte riconosce. Da un lato, le bolle papali hanno concorso con altri testi – lettere patenti, carte reali, versi biblici e, non ultime, sentenze di tribunali secolari – a offrire un titolo legittimante ai conquistatori; dall'altro lato, esse

testimoniano di uno specifico clima culturale e politico fondato sull'ideologia ampiamente diffusa e certamente non confinata alla Chiesa (né tantomeno in essa originata) per cui la presunta superiorità di uno o più popoli (in questo caso gli europei) giustifica(va) il diritto-dovere di civilizzare i 'barbari'. In tale prospettiva, di fronte alle reiterate richieste affinché la Santa Sede ripudiasse ufficialmente la 'dottrina della scoperta' (quindi prima della *Nota* del 2023), l'Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite argomentò bene che tale confutazione spettava a legislatori, giudici e studiosi di quei paesi che l'avevano posta a fondamento del proprio ordinamento giuridico, poiché le bolle in questione non avevano ormai più alcun valore per la Chiesa cattolica.

L'assunto basato sulle dicotomie superiorità/inferiorità e nazioni civilizzate (e civilizzatrici)/genti da civilizzare si è concretizzato in quelle esperienze di evangelizzazione dove l'accettazione della cultura dei colonizzatori (si è fatto in particolare l'esempio di quelli spagnoli) era parte del processo di conversione al cristianesimo. Si è parlato al riguardo di transculturazione: gli indigeni dovevano essere prima 'uomini' – non solo membri del genere umano (questione su cui, com'è noto, si discusse accesamente), ma anche recettori dei costumi sociali e dei fondamenti della vita politica e civile propri dei popoli 'civilizzati' – e solo dopo potevano essere anche cristiani. Il medesimo assunto è stato anche parte integrante dell'atteggiamento prevalente di tolleranza nei confronti delle pratiche della schiavitù e della tratta, sebbene spesso si siano levate voci contrarie. In realtà, i pontefici iniziarono presto (già nel XV secolo) a censurare specifiche dinamiche (schiavizzazione prima dei neo-convertiti e poi più in generale delle popolazioni americane), ma solo nell'Ottocento la condanna fu totale (estesa quindi anche agli africani) e censurante inequivocabilmente tanto la compravendita degli schiavi quanto la riduzione stessa in schiavitù.

Con l'archiviazione della questione della liceità e legalità della schiavitù tanto nella Chiesa cattolica quanto nella comunità internazionale, l'attenzione si è spostata sulle nuove forme di asservimento che degradavano i popoli indigeni, segnando un discorso che, centrato inizialmente sul diritto al lavoro dignitoso, si è esteso poi a questioni più generali di giustizia sociale. La svolta nell'insegnamento cattolico è stata determinata, come risaputo, dallo sviluppo della dottrina sociale, mentre l'avvio di un nuovo discorso sui popoli indigeni è stato reso possibile dalla sempre maggiore rilevanza che in questa ha acquisito il tema dei diritti dell'uomo. Già a partire dalla *Pacem in terris* e poi con il Concilio Vaticano II sono state introdotte della novità foriere di implicazioni per il pensiero e l'azione della Chiesa cattolica sulla questione indigena: l'apertura al ri-

conoscimento dei diritti delle minoranze (tra cui inizialmente erano considerati i nativi, che poi con Giovanni Paolo II hanno iniziato a essere distinti dagli altri gruppi minoritari e, infine, con Francesco, sono considerati separatamente in quanto eletti principali interlocutori nella crisi climatica); la considerazione per gli aspetti culturali, poi maturata nella riflessione sull'inculturazione (centrale nel discorso più recente sugli indigeni); la maggiore presenza e partecipazione della Santa Sede nelle organizzazioni internazionali per diffondere il messaggio della Chiesa a favore della dignità di ogni essere umano e per lo svolgimento delle sue funzioni pastorali (si è parlato in particolare della collaborazione con l'OIL, promotrice delle prime forme di tutela internazionale dei diritti dei popoli autoctoni); il rispetto del diritto di libertà religiosa (ponendo così una pietra tombale sul dibattito che tanta parte aveva avuto nell'età delle conquiste sulla legittimità dell'uso di mezzi coercitivi per convertire i nativi).

L'evoluzione più recente ha riguardato lo sviluppo del concetto di 'ecologia integrale'. Già Giovanni Paolo II (a cui si devono i primi riferimenti al rapporto rispettoso tra popoli indigeni e natura) aveva manifestato una preoccupazione per la distruzione dell'ambiente naturale e, insieme, umano, auspicando una 'conversione ecologica', mentre Benedetto XVI aveva approfondito la riflessione sull'ecologia umana. Questa eredità è stata ripresa da Francesco, che ha integrato definitivamente il tema della conversione ecologica nella dottrina sociale della Chiesa. La lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della casa umana* del 24 maggio 2015 chiama l'intera umanità all'impegno di prendersi cura della Terra, perché questa è abitata da tutti gli esseri umani e tutti sono esposti alla crisi-socio ambientale. Tuttavia, la discriminazione storica, le violazioni dei diritti umani e le forme di esclusione sociale e politica dei popoli indigeni rendono loro più difficile la gestione di questi problemi, alimentando migrazioni forzate. La prospettiva cattolica della cura della 'casa comune' non si limita però a vedere tali comunità meramente come soggetti vulnerabili destinatari, quasi passivi, di misure di tutela, ma si arricchisce di una fondamentale dimensione di *empowerment*, assegnando loro il ruolo – naturalmente non esclusivo, ma comunque ben più attivo – di custodi del creato. Così, proteggere i popoli indigeni, con il loro patrimonio di conoscenze, vuol dire concorrere alla salvaguardia della biodiversità assicurando la sopravvivenza della specie umana nel suo complesso.

Come si è precisato, non si tratta di un compito affidato loro in via esclusiva, bensì di una promozione dei loro saperi coerentemente integrata nel concetto chiave di ecologia integrale, che a sua volta è strettamente legato a quello di evangelizzazione. A questo proposito, si è messo in evidenza che l'inseparabi-

lità della cura delle persone da quella degli ecosistemi è ampiamente sottolineata anche in molti movimenti di pensiero secolare. Tale collegamento, però, acquista una specifica dimensione nel contesto dell'insegnamento della Chiesa cattolica e nella prospettiva dell'inculturazione dei cammini di evangelizzazione. In questo studio, da un lato, si è dato rilievo all'inculturazione come forma di sollecitudine della Chiesa per i popoli indigeni: in questa prospettiva, l'essere cattolici non richiede più ai popoli non europei la rinuncia alla propria cultura (cosa, in ogni caso, evidentemente diversa dall'accettazione incondizionata di tutte le sue manifestazioni, incluse le espressioni incompatibili con la fede e la vita della Chiesa). Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale* del 24 novembre 2013, Francesco ha sottolineato che non è possibile «pretendere che tutti i popoli di tutti i continenti, nell'esprimere la fede cristiana, imitino le modalità adottate dai popoli europei in un determinato momento della storia, perché la fede non può chiudersi dentro i confini della comprensione e dell'espressione di una cultura particolare. È indiscutibile che una sola cultura non esaurisce il mistero della redenzione di Cristo» (n. 118). Dall'altro lato, si è messa in evidenza la sollecitudine indigena per il creato come nuova forma di inculturazione del Vangelo. Questo aspetto è stato indicato nell'esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* del 2 febbraio 2020, la quale ha affermato che l'accogliimento del Vangelo da parte di una comunità ne trasforma la cultura, ma anche la Chiesa stessa «si arricchisce di ciò che lo Spirito aveva già misteriosamente seminato in quella cultura», palesandole «nuovi aspetti della Rivelazione e regalándole un nuovo volto» (n. 68).

L'analisi condotta in questo studio si chiude con la *Querida Amazonia*, la quale però – in sé stessa – non costituisce un punto di fine, ma di inizio: quello di un processo di discernimento che, come auspicato da diversi esponenti della causa indigena, continui il processo di 'decolonizzazione' del modello culturale occidentale della Chiesa.

BIBLIOGRAFIA

Fonti, documenti e comunicati ufficiali

I. Chiesa Cattolica

- Martino V, *Rex regum*, 4 aprile 1418
Eugenio IV, *Creator omnium*, 17 dicembre 1434
Eugenio IV, *Romanus pontifex*, 15 settembre 1436
Eugenio IV, *Dudum cum ad nos*, 6 novembre 1436
Eugenio IV, *Etsi suscepti*, 9 gennaio 1442
Eugenio IV, *Illius qui*, 19 dicembre 1442
Niccolò V, *Dum diversas*, 16 giugno 1452
Niccolò V, *Romanus pontifex*, 8 gennaio 1455
Callisto III, *Inter cetera*, 13 marzo 1456
Pio II, *Pastor bonus*, 7 ottobre 1462
Sisto IV, *Æterni regis*, 21 giugno 1481
Alessandro VI, *Inter cetera*, 3 maggio 1493
Alessandro VI, *Eximiae devotionis*, 3 maggio 1493
Alessandro VI, *Inter cetera*, 4 maggio 1493
Alessandro VI, *Dudum siquidem*, 26 settembre 1493
Leone X, *Praecelsae devotionis*, 3 novembre 1514
Paolo III, *Pastorale officium*, 29 maggio 1537
Paolo III, *Sublimis Deus*, 2 giugno 1537
Paolo III, *Non indecens*, 19 giugno 1538
Gregorio XIV, *Cum sicuti*, 18 aprile 1591
Urbano VIII, *Commissum nobis*, 22 aprile 1639
Benedetto XIV, *Immensa pastorum*, 20 dicembre 1741
Gregorio XVI, *In supremo*, 3 dicembre 1839
Leone XIII, *In plurimis*, 5 maggio 1888
Leone XIII, *Catholicae ecclesiae*, 20 novembre 1890
Leone XIII, *Rerum novarum*, 15 maggio 1891
Pio X, *Lacrimabili statu*, 7 giugno 1912
Benedetto XV, *Maximum illud*, 30 novembre 1919

- Pio XII, *Nuntius radiophonicus a Beatissimo Patre in festo Pentecostes, die 1 mensis Iunii a. MCMXLI, per universum orbem emissus, quinquagesimo exeunte anno a Litteris Encyclicis «Rerum novarum» a Leone Papa XIII f. r. datis*, 21 aprile 1941
- Pio XII, *Discorso ai partecipanti alla 127ª sessione del Consiglio d'amministrazione dell'Organizzazione internazionale del lavoro*, 19 novembre 1954
- Giovanni XXIII, *Mater et magistra*, 15 maggio 1961
- Giovanni XXIII, *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 23 dicembre 1962
- Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, 11 aprile 1963
- Paolo VI, *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 24 giugno 1963
- Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium*, 21 novembre 1964
- Concilio Vaticano II, *Dichiarazione sulla libertà religiosa Dignitatis humanae*, 7 dicembre 1965
- Concilio Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965
- Paolo VI, *Populorum progressio*, 26 marzo 1967
- Paolo VI, *Africae terrarum*, 29 ottobre 1967
- Paolo VI, *Discorso ai membri del personale dell'Organizzazione internazionale del lavoro. Ginevra*, 10 giugno 1969
- Paolo VI, *Discorso all'Assemblea dell'Organizzazione internazionale del lavoro nel 50° anniversario della sua fondazione*, 10 giugno 1969
- Paolo VI, *Omelia. Santa Messa all'ippodromo «Randwick». Australia, Sydney*, 1° dicembre 1970
- Paolo VI, *Discorso ai promotori di attività umane e sociali. Sydney, Australia*, 2 dicembre 1970
- Seconda Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *La giustizia nel mondo*, 30 novembre 1971
- Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, 1975
- Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975
- Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979
- Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite. New York*, 2 ottobre 1979
- Giovanni Paolo II, *Inter Sanctos*, 29 dicembre 1979
- Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, 14 settembre 1981
- Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti alla 68ª sessione della Conferenza*

- internazionale del lavoro*, 15 giugno 1982
- Giovanni Paolo II, *Discorso alle popolazioni indigene e agli Inuit. Santuario di S. Anne de Beauré*, 10 settembre 1984
- Giovanni Paolo II, *Liturgia della Parola con le popolazioni indigene. Santuario dei Martiri canadesi (Huron)*, 15 settembre 1984
- Giovanni Paolo II, *Messaggio radiotelevisivo alle popolazioni autoctone del Canada. Aeroporto di Yellow Knife*, 18 settembre 1984
- Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione dell'incontro con gli intellettuali e gli studenti cattolici. Yaoundé (Camerun)*, 13 agosto 1985
- Giovanni Paolo II, *Discorso agli aborigeni e agli isolani dello Stretto di Torres nel «Blatherskite Park». Alice Springs (Australia)*, 29 novembre 1986
- Giovanni Paolo II, *Discorso agli Amerindi. «Memorial Coliseum» (Phoenix)*, 14 settembre 1987
- Giovanni Paolo II, *Discorso alle popolazioni indigene del Canada. Fort Simpson (Canada)*, 20 settembre 1987
- Giovanni Paolo II, *Omelia. «Camp Ground» di Fort Simpson (Detroit)*, 20 settembre 1987
- Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987
- Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», *La Chiesa e il razzismo: verso una società più fraterna*, 1988
- Giovanni Paolo II, *Messaggio per la celebrazione della XXII Giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 1989
- Commissione Teologica Internazionale, *Fede e inculturazione*, 1989
- Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990
- Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 1° maggio 1991
- Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione dell'incontro con la comunità cattolica dell'isola nella chiesa di San Carlo Borromeo. Isola di Gorée (Senegal)*, 22 febbraio 1992
- Giovanni Paolo II, *Fidei depositum*, 11 ottobre 1992
- Catechismo della Chiesa cattolica*, 11 ottobre 1992
- Giovanni Paolo II, *Messaggio agli indigeni d'America. Santo Domingo (Repubblica Dominicana)*, 12 ottobre 1992
- Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione dell'udienza generale*, 21 ottobre 1992
- Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993
- Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994
- Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Africa*, 14 settembre 1995
- Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione. Palazzo delle Nazioni Unite di New York*,

5 ottobre 1995

Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Simposio internazionale di studio sul tema "L'Inquisizione"*, 31 ottobre 1998

Giovanni Paolo II, *Incarnationis mysterium*, 29 novembre 1998

Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, 22 gennaio 1999

Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Asia*, 6 novembre 1999

Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, 7 marzo 2000

Joseph Ratzinger, *Memoria e riconciliazione. Presentazione del documento della Commissione Teologica Internazionale*, 7 marzo 2000

Prima domenica di Quaresima. "Giornata del Perdono". Presentazione. Basilica Vaticana, 12 marzo 2000

Giovanni Paolo II, *Discorso in occasione dell'udienza generale*, 17 gennaio 2001

Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Oceania*, 22 novembre 2001

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Intervento della Santa Sede alla seconda sessione del Forum permanente dell'O.N.U. sulle problematiche delle popolazioni indigene*, 22 maggio 2003

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Discorso*, 22 ottobre 2003

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2004

Benedetto XVI, *Messaggio per la celebrazione della XL Giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2007

Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi. Sala Conferenze, Santuario dell'Aparecida*, 13 maggio 2007

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Intervention by the Holy See at the 6th session of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues*, 16 maggio 2007

Benedetto XVI. *Discorso in occasione dell'udienza generale. Piazza San Pietro*, 23 maggio 2007

Sala stampa della Santa Sede, *Comunicato*, 29 aprile 2009

Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009

Benedetto XVI, *Messaggio per la celebrazione della XLIII Giornata mondiale della pace*, 1° gennaio 2010

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Intervento presso l'Organizzazione delle Nazioni Unite. III Commissione della 64ª sessione dell'Assemblea generale dell'O.N.U. sulle popolazioni indigene*,

19 ottobre 2009

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Statement, Economic and Social Council, 9th session of the Permanent Forum on Indigenous Issues, On Agenda Item 7: Discussion on the reports "Impact on Indigenous Peoples of the International Legal construct known as the Doctrine of Discovery, which has served as the Foundation of the Violation of their Human Rights" and "Indigenous Peoples and boarding Schools: A Comparative Study"*, 27 aprile 2010

Intervista concessa dal Santo Padre Benedetto XVI ai giornalisti durante il volo verso il Portogallo, 11 maggio 2010

Francesco, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013

Francesco, *Messaggio in occasione della 103^a sessione della Conferenza dell'Organizzazione internazionale del lavoro (ILO)*, 22 maggio 2014

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Statement of the Holy See to the U.N. in New York at the 69th Session of the United Nations General Assembly on Indigenous Peoples*, 20 ottobre 2014

Francesco, *Messaggio per la celebrazione della XLVIII Giornata mondiale della pace "Non più schiavi, ma fratelli"*, 1° gennaio 2015

Francesco, *Laudato si' sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015

Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite, *Discorso alla Terza Commissione dell'Assemblea generale dell'ONU*, 19 ottobre 2015

Francesco, *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016

Conferenza episcopale canadese, *A Catholic Response to Call to Action 48 of the Truth and Reconciliation Commission (On Adopting and Implementing the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples)*, 19 marzo 2016

Conferenza episcopale canadese, *The "Doctrine of Discovery" and Terra Nullius: A Catholic Response*, 19 marzo 2016

Francesco, *Discorso in occasione dell'incontro con i popoli dell'Amazzonia. Coliseo Madre de Dios (Puerto Maldonado)*, 19 gennaio 2018

Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzonica, *Documento preparatorio "Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale"*, 8 giugno 2018

Osservatore Permanente della Santa Sede presso la FAO, IFAD, WFP, *Intervento al IV Forum Internazionale dei Popoli Indigeni "Cuidar la vida, cuidar el medio ambiente. Un binomio inescindibile a la luz del magistero del Papa Francisco"*, 13 febbraio 2019

Osservatore Permanente della Santa Sede presso la FAO, IFAD, WFP, *Intervento al Seminario di Studio "I popoli indigeni custodi della natura: l'enciclica Laudato si' di Papa Francesco e gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile"*, 29 marzo 2019

Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzone, *Instrumentum laboris "Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale"*, 17 giugno 2019

Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per la regione panamazzone, *Documento finale "Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale"*, 26 ottobre 2019

Francesco, *Querida Amazonia*, 12 febbraio 2020

Francesco, *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020

Conferenza episcopale canadese, *Statement of Apology by the Catholic Bishops of Canada to the Indigenous Peoples of This Land*, 24 settembre 2021

Francesco, *Discorso alle delegazioni dei popoli indigeni del Canada*, 1° aprile 2022

Francesco, *Discorso in occasione dell'incontro con le popolazioni indigene First Nations, Métis e Inuit. Maskwacis*, 25 luglio 2022

Francesco, *Omelia. Cattedrale di Notre Dame a Québec*, 28 luglio 2022

Francesco, *Discorso in occasione dell'incontro con i giovani e con gli anziani. Piazzale della scuola elementare a Iqaluit*, 29 luglio 2022

Dicasteri per la Cultura e l'Educazione e per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, *Nota congiunta sulla "Dottrina della scoperta"*, 30 marzo 2023

Francesco, *Risposta a cinque dubia dei cardinali Brandmüller, Sandoval Íñiguez, Zen Ze-Kiun, Burke e Sarah*, 25 settembre 2023

Dicastero per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione Dignitas infinita sulla dignità umana*, 2 aprile 2024

II. Altre Chiese e organizzazioni ecumeniche

Chiesa anglicana del Canada, *A first look. The doctrine of discovery*, 2010

Consiglio ecumenico delle Chiese, *Statement on the doctrine of discovery and its enduring impact on Indigenous Peoples*, 17 febbraio 2012

Chiesa episcopale degli Stati Uniti, *Pastoral Letter on the Doctrine of Discovery and Indigenous Peoples*, 16 maggio 2012

III. Organizzazione degli Stati Americani

Dichiarazione sui diritti dei popoli indigeni, 15 giugno 2016

IV. Organizzazione delle Nazioni Unite

Dichiarazione universale dei diritti umani, 10 dicembre 1948
Patto internazionale sui diritti civili e politici, 16 dicembre 1966
Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, 16 dicembre 1966
Convenzione sui diritti del fanciullo, 20 novembre 1989
Dichiarazione sui diritti dei popoli indigeni, 13 settembre 2007

V. Organizzazione internazionale del lavoro

Convenzione n. 50 sul reclutamento dei lavoratori indigeni, 1936
Convenzione n. 64 sui contratti di impiego (lavoratori indigeni), 1939
Convenzione n. 65 sulle sanzioni penali (lavoratori indigeni), 1939
Convenzione n. 86 sui contratti di impiego (lavoratori indigeni), 1947
Convenzione n. 104 sull'abolizione delle sanzioni penali (lavoratori indigeni), 1955
Convenzione n. 107 sulle popolazioni indigene e tribali, 1957
Convenzione n. 169 sui popoli indigeni e tribali, 1989
Dichiarazione sui principi e diritti fondamentali del lavoro e i suoi seguiti, 1998

VI. Provincia del Canada

Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians, 10 giugno 1857

VII. Stati Uniti d'America

Corte Suprema degli Stati Uniti, *Johnson v. M'Intosh*, 28 febbraio 1823
Corte Suprema degli Stati Uniti, *Tee-Hit-Ton Indians v. The United States*, 7 febbraio 1955

VIII. Unione europea

Comitato economico e sociale europeo, *Parere d'iniziativa sulla «Giustizia climatica»* 2018/C 081/04, 2 marzo 2018

Dottrina

AA.VV., *Isabel la Católica y la Evangelización de América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2020
AA.VV., *The Cambridge World History of Slavery*, 4 voll., Cambridge University Press, Cambridge, 2011-2017

- L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono. La "purificazione della memoria" da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI. Conferenza ai Mercoledì della Cattolica*, 6 giugno 2007, <https://www.luigiaccattoli.it/blog/conferenze-e-dibattiti-2/quando-il-papa-chiede-perdono/>
- L. Accattoli, *Sinodo dell'Amazzonia*, in *Il Regno. Attualità e documenti*, 20, 2019, p. 618
- P. O. Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2017
- P. V. Aimone, *La qualificazione canonico-teologica delle pronunce papali di beatificazione e di canonizzazione*, in *Apollinaris*, 75, 2002, pp. 539-565
- P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: elementi di diritto missionario negli editti papali alessandrini*, in *Ius missionale*, 7, 2013, pp. 127-145
- P. V. Aimone, *La scoperta delle nuove terre: la natura giuridica degli editti papali alessandrini sotto il profilo del diritto canonico*, in L. Secchi Tarugi (a cura di), *Millenarismo ed età dell'oro nel Rinascimento. Atti del XIII Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano-Pienza 16-19 luglio 2001)*, Franco Cesati Editore, Firenze, 2003, pp. 467-506
- R. Akande, *An Imperial History of Race-Religion in International Law*, in *The American Journal of International Law*, 1, 2024, pp. 1-40
- S. J. Anaya, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2005
- M. Andraos, *Decolonizzare la relazione con le popolazioni indigene. Sfide teologiche e pastorali a lungo termine: una riflessione dal Canada*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 120-132
- M. Andraos, *Le comunità cristiane in Medio Oriente: minoranze perseguitate o popoli indigeni?*, in *Concilium*, 3, 2017, pp. 97-104
- A. Andreotti, *La tutela dell'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 9, 2023, pp. 1-23
- S. Angeletti, *I minori tra diritto e religione. Libertà religiosa, best interests, educazione*, il Mulino, Bologna, 2022
- A. Angelucci, *Fraternità umana e sviluppo sostenibile nell'orizzonte 2030: Prospettive teologiche vs strategie geopolitiche?*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2024, pp. 225-236
- A. Arnou, *L'Organisation internationale du travail et les catholiques*, Spes, Parigi, 1933
- S. Attollino, *Le religioni nell'era della transizione ecologica: green economy e risparmio energetico*, in A. Fuccillo, P. Palumbo (a cura di), *Pluralismo confes-*

- zionale e dinamiche interculturali. Le 'best practices' per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, pp. 1001-1025
- L. Baccelli, *¿Estos no son hombres? La sorprendente dialettica dell'umanità nella controversia sulla conquista dell'America*, in *Parolechiave*, 1, 2017, pp. 131-143
- A. M. Baggio, *Lavoro e dottrina sociale cristiana dalle origini al Novecento*, Città Nuova, Roma, 2005
- F. Balsamo, *Enti religiosi e tutela dell'ambiente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 7, 2015, pp. 1-26
- F. Balsamo, *La Chiesa della Terra dei fuochi contro le ecomafie*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2014, pp. 348-365
- F. Balsamo, *Religioni ed ambiente: il contributo delle confessioni religiose alla costruzione di una "democrazia ambientale"*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2014, pp. 113-151
- F. Balsamo, *Religious laws and water footprint reduction*, in *Diritto & Religioni*, 1, 2023, pp. 211-225
- G. Bamonte, V. Consiglio, *Popoli Indigeni e Nazioni Unite*, Bulzoni, Roma, 2003
- M. Bandeira Jerónimo, *Portuguese Colonialism in Africa*, in *Oxford Research Encyclopedia of African History*, 30 marzo 2018, <https://oxfordre.com/africanhistory>
- F. Barbarani, *La Chiesa, la schiavitù e la tratta dei neri*, in *Itinerari di ricerca storica*, 1, 2016, pp. 11-40
- G. Barberini, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Giappichelli, Torino, 2003
- G. Barberini, *Principi di diritto internazionale nella teologia cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2012, pp. 9-14
- G. Barberini, *Riflessioni sull'origine e sul significato dell'art. 24 del trattato lateranense*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2010, pp. 1-25
- M. Barbier, *L'Eglise catholique et l'Organisation Internationale du Travail. Un demi-siècle de relations*, Centre L.-J. Lebret, Parigi, 1972
- M. Barbier, *Les relations entre l'Eglise catholique et l'Organisation internationale du travail*, in *Politique étrangère*, 37, 1972, pp. 351-387
- C. Barr, *'Imperium in Imperio': Irish Episcopal Imperialism in the Nineteenth Century*, in *The English Historical Review*, 502, 2008, pp. 611-650
- P. R. Barreto, *Sinodo per l'Amazzonia e diritti umani. Popoli, comunità e Stati in*

- dialogo*, in *La Civiltà Cattolica*, 4058, 2019, pp. 105-113
- P. Beckett, *Coincidence, Synchronicity or Symbiosis? Catholicism and the Work of the ILO*, in *Derecho Social y Empresa*, 3, 2015, pp. 159-194
- P. Beckett, *Labour Rights and the Catholic Church. The International Labour Organisation, the Holy See and Catholic Social Teaching*, Routledge, New York, 2021
- P. Bellini, *Il gladio bellico. Il tema della guerra nella riflessione canonistica dell'età classica*, Giappichelli, Torino, 1989
- P. Bellini, *La spartizione alessandrina dell'Atlantico*, in *Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Europa e in America Latina*, 18, 2004, pp. 59-78
- P. Bellini, *Mare Hibericum. Considerazioni canonistiche sulla spartizione alessandrina dell'Oceano Atlantico*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2007, pp. 1-58
- M.-C. Bénassy, *I metodi di evangelizzazione degli schiavi neri nell'America spagnola, in particolare dei bozales*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 311-327
- R. Benigni, *La neutralità della Santa Sede (Percorsi teorici e ipotesi ricostruttive)*, in *Archivio Giuridico Filippo Serafini*, 2, 2002, pp. 243-351
- P. Benítez, *Querida Amazonia. Una primera lectura*, in *Scripta Theologica*, 52, 2020, pp. 491-511
- S. Beretta, *La Populorum progressio e lo «sviluppo dei popoli»*, in *Nuova antologia*, 2269, 2014, pp. 305-326
- S. Berlingò, *L'esercizio episcopale dell'economia/dispensa e Querida Amazonia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2, 2021, pp. 1-22
- G. Biccini, *Giovanni Paolo II e i popoli indigeni del Canada*, 22 luglio 2022, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2022-07/quo-166/giovanni-paolo-ii-e-i-popoli-indigeni-del-canada.html>
- D. Bilotti, *L'Esortazione apostolica Amoris Laetitia. Osservazioni a prima lettura*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 25, 2016, pp. 1-35
- D. Bilotti, *Una "teologia scomoda"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, pp. 1-10
- A.-C. Bloch, *Minorities and Indigenous Peoples*, in A. Eide, C. Krause, A. Rosas (a cura di), *Economic, Social and Cultural Rights*, Brill, Leida, 2001, pp. 373-388
- G. L. Boff, A. Zanotelli, G. Giraud, C. Giaccardi, M. Magatti, G. Costa, *Curare madre terra. Commenti all'enciclica Laudato si' di papa Francesco*, EMI, Bo-

logna, 2015

- M. Boletsi, C. Moser (a cura di), *Barbarism Revisited. New Perspectives on an Old concept*, Brill, Leida, 2015
- G. Boni, *Il Codex Iuris Canonici e le culture*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, pp. 1-157
- C. Bonizzi, *La visita apostolica in America latina di Giovanni Genocchi e la pubblicazione dell'Enciclica Lacrimabili statu indorum di Pio X*, in *Euntes Docete*, 1, 2012, pp. 173-198
- P. Borges, *Primero hombres, luego cristianos: la transculturación*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 521-534
- P. Borges, *Sistemas y lenguas de la predicación*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 509-519
- A. Borrás, *Il processo sinodale e la futura revisione del Libro II*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2023, pp. 63-80
- R. Bottoni, *Diritto e fattore religioso nello spazio europeo. Seconda edizione*, Giappichelli, Torino, 2023
- R. Bottoni, *Il principio di laicità in Turchia. Profili storico-giuridici*, Vita e Pensiero, Milano, 2012
- F. G. Brambilla, *Istanze pastorali della Chiesa di oggi e il compito della teologia*, in *Teologia*, 43, 2018, pp. 3-17
- [S. M. Brandi], *Il Papato e la schiavitù*, in *La Civiltà Cattolica*, 1271, 1903, pp. 545-561
- A. Brásio, *O espírito missionário de Portugal na época dos descobrimentos*, in *Lusitania Sacra*, 5, 1960, pp. 101-120
- F. Brennan, *I diritti dei popoli indigeni*, in *La Civiltà Cattolica*, 3404, 1992, pp. 158-164
- L. Bressan, *Assolutismo nella divisione del mondo. Secolo XVI (Tordesillas)*, in *Divus Thomas*, 3, 2012, pp. 152-163
- M. Brolmann, M. Y. A. Zieck, *Indigenous Peoples*, in C. Brölmann, R. Lefebber, and M. Zieck (a cura di), *Peoples and Minorities in International Law*, Brill, Leida, 1993, pp. 187-220
- J. Bujak, *L'“ecologia integrale” e la cura per le popolazioni indigene alla luce del documento di lavoro Instrumentum laboris del Sinodo amazzonico*, in *Forum Teologiczne*, 21, 2020, pp. 99-109
- M. Butrymowicz, *Prawa mniejszości etnicznych w nauczaniu papieży. Zarys*

- problemu prawnego [I diritti delle minoranze etniche nell'insegnamento dei papi. Inquadramento del problema giuridico]*, in *Analecta Cracoviensia*, 50, 2018, pp. 255-267
- A. Cadavid Duque, *Exhortación Apostólica Postsinodal "Ecclesia in America". Un comentario interpretativo*, in *Medellín*, 99, 1999, pp. 361-382
- J.-Y. Calvez, *La giustizia nel mondo*, in *Aggiornamenti sociali*, 7-8, 2012, pp. 624-627
- E. Camino, *Dalla giustizia ambientale alla giustizia climatica*, 27 gennaio 2023, <https://retepacedisarmo.org/educazione-pace/2023/dalla-justizia-ambientale-alla-justizia-climatica>
- J. Canosa (a cura di), *I principi per la revisione del codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 2000
- F. Cantù, *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Viella, Roma, 2007
- F. Cantù, *L'Europa e il Nuovo Mondo: società, cultura, religione all'epoca dell'evangelizzazione dell'America*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 7-31
- F. Cantù, *Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo*, in M. A. Visceglia (a cura di), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Viella, Roma, 2013, pp. 479-502
- F. Cantù, M. Simone, *La prima evangelizzazione in America latina*, in *La Civiltà Cattolica*, 3406, 1992, pp. 365-377
- G. Caprile, *Un secolo di documenti pontifici dopo la scoperta dell'America*, in *La Civiltà Cattolica*, 3397, 1992, pp. 38-44
- L. Capuzzi, *Disimparare e rimparare con i popoli. La sfida della Conferenza dell'Amazzonia*, 19 agosto 2023, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/disimparare-e-rimparare-con-i-popoli-la-sfida-de>
- G. Cardinale, *Il Papa ai nativi del Canada: «Dolore per le vostre sofferenze»*, 30 aprile 2009, https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/il-papa-ai-nativi-del-canada-provo-dolore-per-il-male-fatto-ai-figli-del-v_200904300730142030000
- F. Cardini, *Amerigo Vespucci. E la chiamarono America*, in *Avvenire*, 13 febbraio 2012, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/amerigo-america>
- M. Carducci, *La ricerca dei caratteri differenziali della "giustizia climatica"*, in *DPCE online*, 2, 2020, pp. 1345-1369
- M. Carnì (a cura di), *Santa Sede e Stato della Città del Vaticano nel nuovo contesto internazionale (1929-2019)*, Studium, Roma, 2019
- A. A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Bari, 2007

- J. Castellino, N. Walsh (a cura di), *International Law and Indigenous Peoples*, Brill, Leida, 2004
- M. F. Cavalcanti, *Fonti del diritto e cambiamento climatico: il ruolo dei dati tecnico-scientifici nella giustizia climatica in Europa*, in *DPCE online*, SP-2, 2023, pp. 329-343
- F. Chica Arellano, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori. La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024
- F. Chica Arellano, *Il contributo del Magistero dei papi all'opera delle Organizzazioni internazionali*, in P. Azzaro, F. Chica Arellano (a cura di), *Liderazgo virtuoso. Construir el presente y preparar el futuro*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2020, pp. 59-67
- L. Chiti, *Responding to the Signs of the Times: A Theological Reflection on Loss and Damage*, 2022, https://www.jesuits.africa/wp-content/uploads/2022/09/Responding_to_the_Signs_of_the_Times_-_A_Theological_Reflection_on_Loss_and_Damage_original.pdf
- F. Cianci, *La promozione e la tutela dei diritti delle minoranze nell'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa*, in *Ricerche sociali*, 20, 2013, pp. 133-154
- C. Cianitto, *Lo stato nel diritto canonico*, in S. Ferrari (a cura di), *Strumenti e percorsi di diritto comparato delle religioni*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 417-426
- V. Ciciliot, *Donne sugli altari. Le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Viella, Roma, 2018
- V. Ciciliot, *Le beatificazioni e le canonizzazioni di Giovanni Paolo II come strumenti di governo della Chiesa*, in *Humanitas*, 1, 2010, pp. 118-142
- V. Codina, *Dal Rio delle Amazzoni al Tevere. Note da un Sinodo speciale*, in *La Civiltà Cattolica*, 4066, 2019, pp. 392-397
- A. Colajanni, *L'amministrazione dei sacramenti nella prima evangelizzazione missionaria dell'America indigena. Osservazioni e commenti da un punto di vista antropologico*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1, 2009, pp. 199-212
- G. Colombo, *Una ricerca interrotta*, in AA.VV., *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 283-290.
- A. Comito (a cura di), *La Querida Amazonia. Prospettiva di una nuova Cristianità*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2021
- O. Condorelli, «Chiesa tutta sinodale». *Approssimazioni a una lettura giuridica del discernimento ecclesiale comunitario*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2023, pp. 81-100

- R. Coppola, *Chiesa cattolica, libertà di religione e pace nel mondo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2007, pp. 1-17
- R. Coppola, *Urgenza climatica e ambientale, usurocrazia e debito dei paesi poveri*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 7, 2024, pp. 1-10
- N. Cortese, *Jiménez de Cisneros, Francisco*, 1933, [https://www.treccani.it/enciclopedia/jimenez-de-cisneros-francisco_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/jimenez-de-cisneros-francisco_(Enciclopedia-Italiana)/)
- G. Costa, P. Foglizzo, *L'ecologia integrale*, in *Aggiornamenti sociali*, 8-9, 2015, pp. 541-548
- L. A. Crippa, *The American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: the law-making, adoption and implementation processes*, in D. Newman (a cura di), *Research Handbook on the International Law of Indigenous Rights*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2022, pp. 25-42
- Cronaca contemporanea. IV. Brasile. Il IV° centenario della città di San Paolo*, in *La Civiltà Cattolica*, 2493, 1954, pp. 335-344
- P. Cugini, *Il Sinodo panamazzone: una sfida per tutta la Chiesa*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 46, 2019, pp. 415-435
- C. Cunill, *Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española*, in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63939>
- M. Czerny, D. Martínez de Aguirre Guinea, *Perché l'Amazzonia merita un sinodo*, 12 settembre 2019, <https://www.laciviltacattolica.it/news/perche-la-mazzonia-merita-un-sinodo/>
- E.-I. A. Daes, *An overview of the history of indigenous peoples: self-determination and the United Nations*, in *Cambridge Review of International Affairs*, 1, 2008, pp. 7-26
- L. G. da Fonseca, *La vocazione missionaria del Portogallo. L'enciclica «Saeculo Exeunte VIII» e l'Accordo missionario tra la Santa Sede e la Repubblica portoghese*, in *La Civiltà Cattolica*, 2166, 1940, pp. 439-447
- G. Dalla Torre, *La libertà religiosa come diritto universale. Una prospettiva cattolica*, in *Annuario DiReCom*, 5, 2006, pp. 79-102
- G. Dammacco, C. Ventrella, *Cibo e ambiente. Manipolazioni e tutele nel diritto canonico*, Cacucci, Bari, 2015
- J. K. Das, *Human Rights and Indigenous Peoples*, A. P. H. Publishing Corporation, New Delhi, 2011
- N. da Silva Gonçalves, *Chiesa e schiavitù, ieri e oggi*, in *La Civiltà Cattolica*, 4160, 2023, pp. 175-179

- N. da Silva Gonçalves, *L'attività missionaria nei territori portoghesi d'oltremare*, in *La Civiltà Cattolica*, 4035-4036, 2018, pp. 241-255
- R. David, R. Luporini, *Cos'è la giustizia climatica e perché è importante*, 23 luglio 2021, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/cose-la-justizia-climatica-e-perche-e-importante-31232>
- A. R. de Armas, *Collección de bulas y letras expedidas por los pontífices Benedicto XIII, Martín V, Eugenio IV y Nicolás V promoviendo la primera cristianización de las islas Canarias*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 52, 2006, pp. 109-134
- A. R. de Armas, *Misiones y transculturación en las Islas Canarias durante los siglos XIV y XV*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 44, 1998, pp. 583-610
- F. de Borja Medina, *El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el Virreinato del Perú (siglo XVII)*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 126-176
- F. De Giorgi, *Quale sinodo per la chiesa italiana?: dieci proposte*, 2021, https://www.viandanti.org/website/wp-content/uploads/2021/02/De-Giorgi_Dieci-proposte.pdf
- L. De Gregorio, *Ambiente, Creato, Sviluppo umano integrale: dimensione religiosa collettiva e prospettiva ecologica*, in P. Consorti (a cura di), *Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società*, Pisa University Press, Pisa, 2019, pp. 293-309
- L. De Gregorio, *Laico o religioso? Riflessioni sul censimento canadese del 2021*, in *Archivio giuridico online*, 2, 2024, pp. 1-29
- L. De Gregorio, *Laudato si: per un'ecologia autenticamente cristiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 41, 2016, pp. 1-33
- A. de la Hera, *El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula «Sublimis Deus» y los problemas indios que la motivaron*, in *Anuario de historia del derecho español*, 26, 1956, pp. 89-181
- A. de la Hera, *El patronato y el vicariato regio en Indias*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 63-79
- A. de la Hera, *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Ediciones Rialp,

- Madrid, 1963
- A. de la Hera, *El regalismo indiano*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 81-97
- A. de la Hera, *El regio vicariato de Indias en las bulas de 1493*, in *Anuario de historia del derecho español*, 29, 1959, pp. 317-349
- A. de la Hera, *La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano*, in *Anuario de historia del derecho español*, 40, 1970, pp. 287-311
- A. de la Hera, *La Santa Sede e l'evangelizzazione dell'America. Dalla Inter coetera di Alessandro VI alla Sublimis Deus di Paolo III*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 71-86
- F. de Lasala, *La Chiesa e la Questione Sociale nell'Ottocento. Sviluppo storico*, 1992-1993, https://www.unigre.it/unigre/sito/PUG_HG_030820150936/uv_papers/755/ChiesaEQuestioneSocialeOttocentoWeb.pdf
- P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Laterza, Bari, 2009
- P. Delpiano, *Vittime della libertà. La schiavitù nelle pagine della Civiltà Cattolica*, in *Studi storici*, 3, 2022, pp. 497-522
- G. de Novaes, *Elementi della storia de' sommi pontefici da San Pietro sino al felicemente regnante Pio Papa VII ed alla Santità Sua dedicati per l'uso de giovani studiosi*, vol. V, Francesco Bourliè, Roma, 1821
- C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle, [Parte I]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 48, 1953, pp. 683-718
- C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite), [Parte II]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 49, 1954, pp. 438-461
- C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite), [Parte III]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 51, 1956, pp. 413-453
- C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite), [Parte IV]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 51, 1956, pp. 809-836
- C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite), [Parte V]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 53, 1958, pp. 5-46
- C.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (suite), [Parte VI]*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 53, 1958, pp. 443-471
- L. Dibilio, *Ecologia integrale secondo la "Laudato sì" e la fiscalità circolare*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2019, pp. 251-268
- A. Di Blase, *The Self-Determination of Indigenous Peoples*, in A. Di Blase, V. Vadi (a cura di), *The inherent rights of indigenous peoples in international law*, Roma TrE-Press, Roma, 2002, pp. 47-90

- A. Di Blase, V. Vadi (a cura di), *The inherent rights of indigenous peoples in international law*, Roma TrE-Press, Roma, 2002
- S. Di Liso (a cura di), *Bartolomé de Las Casas. Juan Ginés de Sepúlveda. La controversia sugli indios*, Edizioni di Pagina, Bari, 2006
- F. Donadio, *Sullo «spirito» dell'Enciclica Fratelli tutti. Una lettura del Proemio*, in *Rassegna di Teologia*, 61, 2020, pp. 533-549
- A. A. dos Santos, *Spiritualità indigena dell'Amazzonia e cura della «Casa comune»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4057, 2019, pp. 13-22
- G. Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cura di F. Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna, 1996
- J. L. Egío, C. Birr, *Alonso de Cartagena y Juan López de Palacios Rubios. Dilemas suscitados por las primeras conquistas atlánticas en dos juristas salmantinos (1436-1512)*, in *Azafea: Revista de Filosofía*, 20, 2018, pp. 9-36
- C. L. Eisgruber, *John Marshall's Judicial Rhetoric*, in *The Supreme Court Review*, 1996, pp. 439-481.
- O. Espinosa, *La Chiesa Cattolica e le popolazioni indigene dell'Amazzonia peruviana: cambiamenti e persistenze nei secoli XX e XXI*, in *Religioni e società*, 78, 2014, pp. 42-51
- L. Ettore, *La società antischiavista d'Italia (1888-1937)*, in *Studi storici*, 3, 2012, pp. 693-720
- A. Fabbri, *Il contributo del cattolicesimo e dell'ortodossia al dibattito sulla rilevanza etica del diritto all'ambiente*, in R. Bordoli (a cura di), *Etica ambientale. Prospettive di ricerca*, Castelvechchi Editore, Roma, 2022, pp. 249-265
- A. Fabbri, *La Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia: un modello di sinodalità inclusiva*, in *Cultura giuridica e diritto vivente*, 10, 2022, pp. 1-6
- M. Faioli, *Fratellanza e lavoro. Contributo agli studi in materia di insegnamento sociale della Chiesa Cattolica*, in *Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo*, 7, 2021, pp. 105-117
- C. Fantappiè, *Chiesa, codificazione e modernità. La discussione dal Vaticano II a oggi*, in *Cristianesimo nella storia*, 2, 2017, pp. 421-466
- C. Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023
- D. Fares, *A 10 anni da Aparecida. Alle fonti del pontificato di Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 4006, 2017, pp. 338-352
- D. Fares, *Il cuore di «Querida Amazonia». «Traboccare mentre si è in cammino»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4074, 2020, pp. 532-546
- Á. Fernández de Córdova Miralles, *El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales*, in *Revista*

- Borja*, 2, 2008-2009, pp. 201-309
- A. Ferrari (a cura di), *Diritto e religione nell'Islam mediterraneo. Rapporti nazionali sulla salvaguardia della libertà religiosa: un paradigma alternativo?*, il Mulino, Bologna, 2012
- A. Ferrari, *La reciproca collaborazione a servizio della persona umana tra la Chiesa cattolica e gli Stati dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II e gli accordi di Villa Madama*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 13, 2023, pp. 17-49
- A. Ferrari, J. Toronto (a cura di), *Religions and Constitutional Transitions in the Muslim Mediterranean. The Pluralistic Moment*, Ashgate, Farnham, 2016
- D. Ferrari, *Il concetto di minoranza religiosa dal diritto internazionale al diritto europeo. Genesi, sviluppo e circolazione*, il Mulino, Bologna, 2020
- S. Ferlito, *L'attività internazionale della Santa Sede*, Giuffrè, Milano, 1988
- C. Fiamingo, *La Santa Sede e il ripudio della dottrina della scoperta tra riduzionismo e negazione di responsabilità*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie: Diritto, Istituzioni, Società*, 1, 2024, pp. 11-42
- T. Filesi, *A distanza di cinque secoli. Bolle pontificie e nascita di imperi*, in *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto Italo-Africano*, 1, 1992, pp. 57-82
- T. Filesi, *Esordi del colonialismo e azione della Chiesa*, Casa editrice Pietro Caroli, Como, 1966
- T. Filesi, *Tratta atlantica africana e atteggiamento della Chiesa*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 243-281
- B. Forte, *Purificazione della memoria. La teologia della riconciliazione nella Chiesa di Giovanni Paolo II. Conferenza tenuta nel ciclo di lezioni "Scene confessionali. Memoria della colpa e identità collettive" presso il Centro Studi Religiosi della Fondazione Collegio San Carlo*, 29 novembre 2001, <https://www.fondazioneancarlo.it/conferenza/purificazione-della-memoria/#:~:text=L'invito%20che%20Giovanni%20Paolo,un%20indiscutibile%20carattere%20di%20novit%C3%A0>
- M. Franco, *Secretum. Intervista con mons. Sergio Pagano*, Solferino, Milano, 2024
- F. Freni, *Ecologia integrale e pluralismo etico-religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17,

2022, pp. 61-110

- F. Freni, *Stili di alimentazione religiosamente orientati e sostenibilità nell'esperienza giuridica dei territori prospicienti il Mar Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2, 2024, pp. 19-57
- F. Freni, *Transizione ecologica integrale e discriminazioni religiose delle donne migranti nel Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 20, 2022, pp. 7-40
- T. Frenz, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'età moderna*, a cura di S. Pagano, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano, 1989
- C. Gagliardi, *I "giardini" della bio diversità nelle diocesi irlandesi*, 2023, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/newsirlanda-i-giardini-della-biodiversita-nelle-diocesi-irlandesi/>
- G. Garancini, *Il senso di Paolo VI per la storia. «Il mondo per noi diventa libro»*, in C. Cardia, R. Benigni (a cura di), *50 Anni dalla Populorum Progressio. Paolo VI. Il Papa della modernità giustizia tra i popoli e l'amore per l'Italia*, Roma TrE-Press, Roma, 2018, pp. 99-114
- A. García y García, *Actitudes de los cristianos con respecto a los pueblos y culturas en la América de habla hispana durante el s. XVII. Punto de vista histórico-jurídico*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 315-362
- L. García-Alix, *The Permanent Forum on Indigenous Issues*, IWGIA, Copenhagen, 2003
- P. Gato Castaño, *El informe del P. Gregorio de Bolívar a la Congregación de Propaganda Fide (1623)*, in AA.VV., *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). La Rábida, 18-23 septiembre 1989*, Deimos, Madrid, 1991, pp. 105-154
- L. Gera, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016
- G. Ghirlanda, *Implicazione dell'infallibilità nelle canonizzazioni dei santi*, in *Periodica de re canonica*, 103, 2014, pp. 373-415
- E. Giarnieri, *Diplomazia pontificia e Comunità internazionale nel contesto del contributo della Santa Sede al bene dell'umanità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 10,

- 2022, pp. 31-56
- E. Giarnieri, *Lo status della Santa Sede e della Svizzera presso l'ONU: una neutralità differenziata*, Giappichelli, Torino, 2008
- G. Giraud, P. Orliange, *Laudato si' e Obiettivi di sviluppo sostenibile: una convergenza da affinare*, in *Aggiornamenti sociali*, 2017, pp. 497-507
- K. Golser (a cura di), *Religioni ed ecologia. La responsabilità verso il creato nelle grandi religioni*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995
- R. Gray, *The papacy and Africa in the seventeenth century*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 283-305
- A. Greer, *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, Oxford University Press, Oxford, 2005
- M. L. Grignani, *En pro de la Religión y de la dignidad humana. Las fuentes chilenas de la encíclica «Lacrimabili statu Indorum» de Pío X y la solicitud pastoral de la Santa Sede*, in *Teología y vida*, 2, 2013, pp. 339-373
- A. Grillo, *Amazzonia e il progresso della tradizione*, in *Il Regno. Attualità e documenti*, 20, 2019, pp. 635-636
- T. Groppi, *Fratelli tutti. Un'enciclica costituzionale?*, 25 dicembre 2020, <https://www.giustiziainsieme.it/en/diritto-e-societa/1447-fratelli-tutti-un-enciclica-costituzionale>
- A. Gupta, *Human Rights of Indigenous Peoples. Volume 1 (Protecting the Rights of Indigenous Peoples)*, Isha Books, New Delhi, 2005
- I. Gutiérrez Azopardo, *La Iglesia y los negros*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 321-337
- S. Hall, *The People: Reflections of Native Peoples on the Catholic Experience in North America*, National Catholic Educational Association, Washington, 1992
- L. Hanke, *Pope Paul III and the American Indians*, in *The Harvard Theological Review*, 2, 1937, pp. 65-102
- J. B. Hehir, *The modern Catholic Church and human rights: the impact of the Second Vatican Council*, in J. Witte, Jr., F. S. Alexander (a cura di), *Christianity and Human Rights. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 113-134
- M. R. Heidt, *Development, Nations, and "The Signs of the Times:" the Historical Context of Populorum Progressio*, in *Journal of Moral Theology*, 1, 2017, pp.

1-20

- F. H. Hernáez (a cura di), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de América y Filipinas*, vol. I, Alfredo Vromant, Bruxelles, 1879
- W. Hilgeman, *Le Cause di beatificazione e canonizzazione e l'Istruzione Sanctorum Mater*, in *Apollinaris*, 82, 2009, pp. 287-330
- J. Hohmann, M. Weller (a cura di), *The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. A Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2018
- D. Hollenbach, *La risposta della Chiesa alla schiavitù moderna: forza e umiltà*, in *La Civiltà Cattolica*, 4134, 2022, pp. 512-523
- S. Hughes, N. Haworth, *The International Labour Organization (ILO). Coming in from the cold*, Routledge, New York, 2011
- C. Hummes, *La protezione dell'Amazzonia e dei suoi popoli nativi*, in *Concilium*, 5, 2018, pp. 134-139
- P. R. Iannarone, *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992
- I. Ibrahim, *Salvaguardare la casa comune. Una serie di convegni sulla teologia della creazione da una prospettiva interculturale e interreligiosa*, in *Concilium*, 5, 2018, pp. 146-152
- V. U. Iheanacho, *Historical Trajectories of Catholicism in Africa. From Catholicae Ecclesiae to Ecclesia in Africa*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2021
- M. Imperatori, *A proposito di ecologia integrale. Alcune considerazioni teologiche*, in *Rassegna di Teologia*, 60, 2019, pp. 533-548
- Indigenous Peoples at the United Nations*, <https://social.desa.un.org/issues/indigenous-peoples/indigenous-peoples-at-the-united-nations>
- J. L. Inglês Fontes, *Cruzada e expansão: a bula Sane Charissimus*, in *Lusitania Sacra*, 7, 1995, pp. 403-420
- A. Ingoglia, *A proposito di una recente Nota formale della Santa Sede in merito alla dottrina giuridica 'della scoperta'. Verso un revirement del tradizionale orientamento?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2023, pp. 55-72
- A. Ingoglia, *La partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi ispanoamericani*, Giappichelli, Torino, 2001
- IPCC. Focal Point for Italy, *Giustizia climatica*, <https://ipccitalia.cmcc.it/giustizia-climatica>
- Isabelle la Catholique en peine de béatification*, 19 marzo 2024, <https://fsspx.news/fr/news/isabelle-la-catholique-peine-beatification-43532>
- J. Joblin, *Alle origini del movimento cattolico sociale. Dottrina e azione sociale*, in *La Civiltà Cattolica*, 3178, 1982, pp. 326-340

- J. Joblin, *Eighty years of Jesuit Presence in the International Labour Movement*, in *Promotio Iustitiae*, 77, 2003, pp. 3-8
- J. Joblin, *L'appel de l'Union de Fribourg à Léon XIII en faveur d'une législation internationale du travail. Son lien avec «Rerum novarum»*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 28, 1990, pp. 357-372
- U. Johansson Dahre, *The International Discourse on Indigenous Peoples. A Compilation of Legal and Political Documents. Second revised edition*, Palmkrons, Aarhus, 2020
- B. Juršič, *Order of Christ and the Age of Discovery*, in *Viteška Kultura*, 8, 2021, pp. 1-5
- J. Köhrsen, J. Blanc, F. Huber (a cura di), *Religious Environmental Activism Emerging Conflicts and Tensions in Earth Stewardship*, Routledge, New York, 2022
- M. Y. Kouadio, *L'inculturation a la lumière de l'exhortation apostolique «Ecclesia in Africa»*, L'Harmattan, Parigi, 2014
- J. I. Kureethadam (a cura di), *Cura della casa comune. Introduzione a Laudato si' e sfide e prospettive per la sostenibilità*, LAS, Roma, 2015
- J. I. Kureethadam, *I dieci comandamenti verdi della "Laudato si'"*, Elledici, Torino, 2016
- H. Lafond, *La Chiesa e le popolazioni indigene del Canada. Una visione Cree della Chiesa e la mia esperienza come cattolico Cree*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 68-78
- La presentazione della dichiarazione «Dignitas infinita» del Dicastero per la dottrina della fede. Un pilastro fondamentale dell'insegnamento cristiano*, 8 aprile 2024, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2024-04/quo-080/un-pilastro-fondamentale-dell-insegnamento-cristiano.html>
- P. Larese, *Il papa e i popoli dimenticati*, 13 febbraio 2018, <https://confronti.net/2018/02/il-papa-ed-i-popoli-dimenticati>
- Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de «La Civiltà Cattolica»*. Introduzione di Antonio Spadaro, Ancora, Milano, 2015
- L. Lecis, *La Chiesa in Africa tra evangelizzazione e inculturazione*, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 10, 2013, pp. 517-538
- L. Lecis, *L'africanizzazione della Chiesa. L'Africa da terra di missione a missionaria*, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 11, 2013, pp. 67-94
- L. Leriche, *L'impact normatif de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. De l'effectivité d'une déclaration en droit international*, Éditions A. Pedone, Parigi, 2020

- B. Lesoing, *Les ministères dans Querida Apostolica*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 4, 2020, pp. 592-605
- A. Le Roy, *Catholicisme social et organisation internationale du travail*, Spes, Parigi, 1938
- A. Le Roy, *The Dignity of Labor: the Part Played by Catholics in the Work of the International Labor Organization*, Newman Press, Westminster, 1957
- M. Livi Bacci, *Conquista. La distruzione degli indios americani*, il Mulino, Bologna, 2005
- M. Livingstone, *Religioni e impegno per il clima tra l'enciclica «Laudato Si'» e la conferenza di Parigi*, in *La Civiltà Cattolica*, 3973, 2016, pp. 30-44
- G. Lohmann Villena, *Criollos; su aporte a la evangelización*, 1992, https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=CRIOLLOS;_su_aporte_a_la_evangelizaci%C3%B3n
- P. Lo Iacono, *Gli abusi sessuali sui minori. La responsabilità penale della gerarchia tra uguaglianza essenziale e disuguaglianza funzionale*, in F. Oliosi (a cura di), *Diritto, religione, coscienza: il valore dell'equilibrio. Liber Amicorum per Erminia Camassa*, Mucchi Editore, Modena, 2023, pp. 311-331
- P. Lo Iacono, *Repressione della pedofilia, centralità del Vescovo diocesano e legittimità della rimozione dall'ufficio (Da Benedetto XVI a Francesco)*, in M. d'Arienzo (a cura di), *Il diritto come "scienza di mezzo". Studi in onore di Mario Tedeschi*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2017, pp. 1455-1493
- F. Lombardi, *Papi, Vaticano, comunicazione. Esperienze e riflessioni*, Ancora, Milano, 2021
- F. Lombardi, *Perché il Papa in Canada? I popoli indigeni e le «scuole residenziali»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4129, 2022, pp. 10-23
- C. López Lamerain, *El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú*, in *Intus – Legere Historia*, 2, 2011, pp. 51-68
- R. Luciani, «Querida Amazonia». *La emergencia de una hermenéutica genético-inductiva y la inculturación teológico-cultural de la doctrinal*, in *Razón y Fe*, 1446, 2020, pp. 41-55
- J. Lucien-Brun, *Le Saint-Siège et les Institutions internationales*, in *Annuaire français de droit international*, 10, 1964, pp. 536-542
- M. Maas, F. A. Yarbrough (a cura di), *Empire and Indigenous Peoples. Comparing Ancient Romans and North American Peoples*, The University of Oklahoma Press, Norman, 2024
- C. Maccari, «L'ecologia umana» della Caritas in veritate. *Ripensare la natura a partire dall'uomo*, in *Convivium Assisiense*, 1, 2011, pp. 53-73

- D. Macías Valadez, *Análisis retórico de la carta de fray Julián Garcés a Paulo III (ca. 1535) en defensa de los indios de la Nueva España*, in *Alazet*, 31, 2019, pp. 85-111
- C. Madaro, *La Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO) – 1989*, <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/schede/La-Convenzione-169-dellOrganizzazione-Internazionale-del-Lavoro-ILO-1989/206>
- C. Madaro, *La Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni (2007)*, <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/schede/La-Dichiarazione-delle-Nazioni-Unite-sui-diritti-dei-popoli-indigeni-2007/205>
- C. Madaro, *I Meccanismi delle Nazioni Unite per i diritti dei popoli indigeni*, <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/schede/I-Meccanismi-delle-Nazioni-Unite-per-i-diritti-dei-popoli-indigeni/209>
- L. Magesa, *Dalla frantumazione all'integralità. Guarire una Chiesa ferita in un continente ferito e modellare un cristianesimo africano del futuro*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 79-91
- P. G. Magri, *L'espansione degli Stati Iberici in Africa ed America e la questione del patronato reale*, in *Studi Urbinati, A – Scienze giuridiche, politiche ed economiche*, 2, 2021, pp. 211-254
- P. Malavasi, C. Giuliadori (a cura di), *Ecologia Integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione*, Vita e Pensiero, Milano, 2016
- L. Malezer, *Permanent Forum on Indigenous Issues: 'Welcome to the Family of the UN'*, in J. Castellino, N. Walsh (a cura di), *International Law and Indigenous Peoples*, Brill, Leida, 2004, pp. 67-86
- D. Mamberti, *La protezione del diritto di libertà religiosa nell'azione attuale della Santa Sede*, in *Ius Ecclesiae*, 1, 2008, pp. 55-64
- A. Mantineo, *Il cammino della Chiesa per una rinnovata dottrina sociale: dal diritto di proprietà ai diritti sacri alla terra, alla casa, al lavoro*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 28, 2018, pp. 1-14
- A. Mantineo, *Il ritorno al Concilio Vaticano II e l'„aggiornamento” del diritto ecclesiale nel tempo di Papa Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 27, 2017, pp. 1-48
- A. Mantineo, *Verso nuove prospettive del pluralismo religioso nel Magistero della Chiesa cattolica?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2011, pp. 1-31
- F. Marcelli, *I diritti dei popoli indigeni*, Aracne, Roma, 2009
- F. Margiotta Broglio, *Sul nuovo ruolo dell'Osservatore della Santa Sede alle Nazioni Unite*, in *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 4, 2004, pp. 555-566

- M. Marzano, *Le organizzazioni dinanzi alle sfide del cambiamento. Il caso della Chiesa Cattolica durante il pontificato di Francesco*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, 2021, pp. 103-129
- M. Matzuzzi, *Il santo realismo. Il Vaticano come potenza politica internazionale da Giovanni Paolo II a Francesco*, Luiss University Press, Roma, 2021
- D. Maul, *The International Labour Organization. 100 Years of Global Social Policy*, de Gruyter, Berlino, 2019
- R. G. Mazzolini, *La maledizione di Canaan (Genesi IX. 20-27) e gli Africani sub-sahariani nella letteratura scientifica e teologica (1646-1733)*, in *Philosophia Scientiæ*, S2, 1998-1999, pp. 101-128
- G. Mazzoni, *Cultura della cura e responsabilità. L'esortazione apostolica Laudate Deum sul cambiamento climatico*, 12 ottobre 2023, <https://www.olir.it/focus/cultura-della-cura-e-responsabilita-lesortazione-apostolica-laudate-deum-sul-cambiamento-climatico/>
- G. Mazzoni, *Ecologia e sostenibilità tra magistero e sinodalità: sviluppi economici e giuridici nel pensiero di Francesco*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2020, pp. 525-538
- G. Mazzoni, *Migrazioni, cambiamento climatico e dignità umana. L'azione della Chiesa cattolica a favore della tutela della libertà religiosa e della promozione dell'uomo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2023, pp. 661-674
- T. L. McMahon, *Origins of White Supremacy: The Only 'Doctrine' That Actually Matters*, 30 giugno 2022, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4110207
- T. L. McMahon, *The Great Commission, Papal Bulls and the Doctrine of Discovery: from the 4th Century to Current Law*, 1° dicembre 2021, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3911636
- A. Melloni (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, 4 voll., il Mulino, Bologna, 2012-2013
- J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. I. Primi saeculi evangelizationis 1493-1512. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991
- J. Metzler (a cura di), *America Pontificia. III. Documenti pontifici nell'Archivio Secreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America 1592-1644*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1995
- M. Miele, *Papa Francesco e gli sviluppi recenti del metodo sinodale*, in *Jus-online*, 1, 2015, pp. 1-26

- M. Miglio, *Continuità e fratture nei rapporti tra Papato e Spagna nel Quattrocento*, in AA.VV., *En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la monarquía hispana. Actas de la XXXVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18-22 julio 2011*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 279-295
- D. Milani, *Sinodalità, primato e crisi della famiglia. Quale diritto canonico per il terzo millennio*, Libellula, Tricase, 2020
- P. Misner, *Catholic Labor Movements in Europe*, Catholic University of America Press, Washington, 2015
- A. Modrić, *La sinodalità nel sistema giuridico della Chiesa*, in *Periodica de re canonica*, 107, 2018, pp. 545-571
- F. Morales Padrón, *La conquista: quadro storico della evangelizzazione, civilizzazione e cristianizzazione*, in L. Vaccaro (a cura di), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995, pp. 33-49
- S. Morandini, *Laudato si'. Un'enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi, 2015
- M. M. Morciano, *Joseph Ratzinger. Benedetto XVI. Per una ecologia dell'uomo. Antologia di testi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012
- L. M. Mortimer, *Kateri's Bones: Recovering an Indigenous Political Ecology of Healing along Kaniatarowanenneh 1660-1701*, in *Native American and Indigenous Studies*, 2, 2020, pp. 55-86
- J. Muldoon, *Papal Responsibility for the Infidel: Another Look at Alexander VI's Inter Caetera*, in *The Catholic Historical Review*, 2, 1968, pp. 168-184
- M. Nacci, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015
- M. Nacci, *Le relazioni Chiesa-mondo dal Concilio di Trento al Concilio Vaticano II*, in *Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III*, 1, 2015, pp. 271-287
- M. T. Napoli, *I Re Cattolici e il giuspatronato. Spunti teorico-pratici sui primordi del regalismo spagnolo*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2008, pp. 439-523
- J. G. Navarro Floria, D. Milani (a cura di), *Diritto e religione in America latina*, il Mulino, Bologna, 2010
- S. Neuman, *The pope's apology in Canada was historic, but for some Indigenous people, not enough*, 25 luglio 2022, <https://www.npr.org/2022/07/25/1113498723/pope-francis-apology-canada-residential-schools-indigenous-children>
- S. T. Newcomb, *The Evidence of Christian Nationalism In Federal Indian Law: The Doctrine of Discovery, Johnson v. McIntosh, and Plenary Power*, in *New York University Review of Law & Social Change*, 2, 1992, pp. 303-341

- B. Nicolini, *Schiavitù: orizzonti e prospettive storiche*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo*, 2, 2022, pp. 40-48
- S. Noceti, *La Chiesa rinasce dall'Amazzonia*, in *Il Regno. Attualità e documenti*, 20, 2019, pp. 619-634
- G. Notarstefano (a cura di), *Abiterai la Terra. Commento all'enciclica Laudato si' con il testo integrale di papa Francesco*, Editrice Ave, Roma, 2015
- D. O'Sullivan, *Faith, Politics and Reconciliation. Catholicism and the Politics of Indigeneity*, ATF Press, Adelaide, 2005
- J. B. Olaechea Labayen, *El clero indígena*, in P. Borges (a cura di), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX. Volume I: Aspectos generales*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 261-279
- M. E. Olavarría, *Katheri Y Guadalupe. Expresión indígena de un culto macrorregional*, in P. L. Trombetta, S. Scotti (a cura di), *L'albero della vita: feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Firenze University Press, Firenze, 2007
- M. Opas, *Constituting De-Colonizing Horizons: Indigenous Theology, Indigenous Spirituality and Christianity*, in *Religious Studies and Theology*, 1, 2017, pp. 79-104
- L. Osgood, *Ecological Saints: Adopting a Green Gaze of the Life and Writings of Saint Marguerite Bourgeoys*, in *Zygon*, 3, 2023, pp. 569-590
- G. Oviedo, A. Fincke, *Indigenous Peoples and Climate Change*, European Union. Directorate-General for External Policies. Policy Department, Bruxelles, 2009
- E. Palladino (a cura di), *Approfondimenti e riflessioni sulla Laudato si'*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2017
- E. Pariotti, *Vulnerabilità e qualificazione del soggetto: implicazioni per il paradigma dei diritti umani*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma, 2018, pp. 147-160
- M. Parisi, *Diversità dei valori culturali e tutela dei diritti umani fondamentali. Riflessioni sulle tecniche di gestione delle istanze identitarie delle minoranze*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1-2, 2012, pp. 79-104
- M. Parisi, *Profili giuridici della tutela delle minoranze culturali e religiose nello spazio sociale europeo*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 1, 2014, pp. 449-475
- J. Parker, R. Rathbone, *African History: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2007
- G. Patisso, *Ladinos e Bozales: la migrazione nera alle origini dell'impero spagnolo (1492-1522)*, in F. Ciraci, V. Alighieri, V. A. de Franchis, F. Rinelli, S. Saraceno (a cura di), *Giornate di studio sul razzismo. Atti della 5ª edizione*, Uni-

- versità del Salento, Lecce, 2024, pp. 97-104
- D. Peccoud (a cura di), *Philosophical and spiritual perspectives on decent work*, International Labour Organization, Ginevra, 2004
- K. Pennington, *Enrico da Susa, detto l'Ostiense (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 42, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1993, pp. 758-763
- A. Peraza, *Amazzonia e diritti umani*, in *La Civiltà Cattolica*, 4045, 2019, pp. 45-58
- M. A. Peters, C. T. Mika, *Aborigene, Indian, indigenous or first nations?*, in *Educational Philosophy and Theory*, 13, 2017, pp. 1229-1234
- C. M. Pettinato, *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 17, 2022, pp. 111-137
- C. M. Pettinato, *Commento alla "Laudate Deum"*, 2023, <https://www.rivistadirittoereligioni.com/news-citta-del-vaticano-commento-alla-laudate-deum-cristiana-maria-pettinato/>
- C. M. Pettinato, *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 31, 2014, pp. 1-36
- M. R. Piccinni, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013
- B. Pineda, *Indigenous Pan-Americanism: Contesting Settler Colonialism and the Doctrine of Discovery at the UN Permanent Forum on Indigenous Issues*, in *American Quarterly*, 4, 2017, pp. 823-832
- H. Pinto Rema, *Les mission catholique portugaises dans l'Atlantique-sud au XVI-le siècle*, in Pontificio comitato di scienze storiche, *Il cristianesimo nel mondo atlantico nel secolo XVII. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1997, pp. 55-126
- R. Pisillo Mazzeschi, *La normativa internazionale a protezione dei popoli indigeni*, in A. L. Palmisano, P. Pustorino (a cura di), *Atti del convegno internazionale. Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridici, antropologici e linguistici. Seconda fase del Seminario sull'identità linguistica dei popoli indigeni del Mercosud come fattore di integrazione e sviluppo. Siena, 4 e 5 giugno 2007*, IILA, Roma, 2008, pp. 19-31
- G. Pizzorusso, *Il Padroado Régio nella dimensione "globale" della Chiesa roma-*

- na. *Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento*, in G. Pizzorusso, G. Platania, M. Sanfilippo (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Sette Città, Viterbo, 2012, pp. 157-199
- G. Pizzorusso, *I missionari e gli "infedeli": indiani e neri nelle Antille*, in G. Pizzorusso, M. Sanfilippo (a cura di), *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Sette Città, Viterbo, 2005, pp. 113-128
- D. Porena, *Giustizia climatica e responsabilità intergenerazionale*, in *Rivista AIC*, 3, 2023, pp. 186-215
- S. Power Bratton, *Religion and the Environment. An Introduction*, Routledge, New York, 2021
- H.-J. Prien, *Las Bulas Alejandrinas de 1493*, in B. Schröter, K. Schüller (a cura di), *Tordesillas y las consecuencias: la política de las grandes potencias europeas respecto a América latina*, Iberoamericana, Madrid, 1995, pp. 11-28
- A. M. Punzi Nicolò, *Le bolle pontificie medievali sulle insulae*, in *Roma e America. Diritto romano comune. Rivista di diritto dell'integrazione e unificazione del diritto in Europa e in America Latina*, 18, 2004, pp. 79-86
- J. E. Quinn, "Three Cheers for the Abolitionist Pope": *American Reaction to Gregory XVI's Condemnation of the Slave Trade, 1840-1860*, in *The Catholic Historical Review*, 1, 2004, pp. 67-93
- M. Ramstedt, *Religious Proselytization of Indigenous Peoples*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2022, pp. 389-411
- R. Reggi, F. Zanini, *La Chiesa e gli schiavi. Testimonianze e documenti dalla Bibbia ai nostri giorni*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2016
- J. Reid, *The doctrine of discovery and Canadian law*, in *The Canadian Journal of Native Studies*, 2, 2010, pp. 335-359
- G. Rodgers, E. Lee, L. Swepston, J. van Daele, *The International Labour Organization and the Quest for Social Justice 1919-2009*, International Labour Organization, Ginevra, 2009
- L. Rodríguez-Piñero, *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*, Oxford University Press, Oxford, 2005
- J.-F. Roussel, *Chiese e teologia in Canada dopo i collegi autoctoni. Le difficili strade della verità, della riparazione e della decolonizzazione*, in *Concilium*, 3, 2017, pp. 141-149
- J.-F. Roussel, *Doctrine de la découverte: préciser les enjeux théologiques d'une revendication autochtone*, in *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 1, 2022, pp. 3-25

- F. Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli, Torino, 2012
- G. Russell-Mundine, G. Mundine, *Inculturation, Assimilation, and the Catholic Church. An Indigenous Postcolonial Intervention*, in J. Havea (a cura di), *Postcolonial Voices from Downunder. Indigenous Matters, Confronting Readings*, Pickwick Publications, Eugene, 2017, pp. 17-32
- G. Sajeve, *Human Rights and the Environment: A Hard Balance to Strike*, in *Ragion pratica*, 2, 2017, pp. 525-551
- C. Salinas Araneda, *El derecho canónico en India*, in *Allpanchis*, 87, 2021, pp. 13-56
- D. Salomoni, *Magellano. Il primo viaggio intorno al mondo*, Laterza, Bari, 2022
- G. Salvini, *La «Dignitatis Humane». La libertà religiosa in Paolo VI*, in *La Civiltà Cattolica*, 3784, 2008, pp. 338-348
- M. Samson, *Linee invisibili. I confini e le frontiere che disegnano il mondo*, Laterza, Bari, 2024
- L. Sandri, *Sinodo amazzonico, dirimente per oggi e domani*, in *Confronti*, 4, 2020, pp. 31-33
- M. Sanfilippo, G. Pizzorusso, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori*, in M. Sanfilippo, A. Koller, G. Pizzorusso (a cura di), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Sette Città, Viterbo, 2004, pp. 73-118
- T. Sarti, *Prefazione*, in AA.VV., *Dei diritti umani e territoriali dei popoli indigeni e tribali*, Fondazione Roberto Franceschi, Milano, 2001, pp. 2-3
- U. Sartorio, *Tutto è connesso. Percorsi di ecologia integrale nella Laudato si'*, EMI, Bologna, 2015
- J. C. Scannone, *La filosofia della liberazione*, in *La Civiltà Cattolica*, 3920, 2013, pp. 105-120
- J. C. Scannone, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia, 2019
- J. C. Scannone, *Lucio Gera: un teologo «dal» popolo*, in *La Civiltà Cattolica*, 3954, 2015, pp. 539-550
- J. C. Scannone, *Papa Francesco e la teologia del popolo*, in *La Civiltà Cattolica*, 3930, 2014, pp. 571-590
- W. H. Scott, *Demythologizing the Papal Bull "Inter Caetera"*, in *Philippine Studies*, 3, 1987, pp. 348-356
- C. Sene, *La Maison des esclaves de Gorée: à l'intersection entre histoire, mémoires et émotions*, in *African Studies Review*, 2, 2022, pp. 354-371
- D. Silverman, *Christian-Indian Slaves and "Savages". An Element of Race Ma-*

- king in the North American British Colonies*, in M. Maas, F. A. Yarbrough (a cura di), *Empire and Indigenous Peoples. Comparing Ancient Romans and North American Peoples*, The University of Oklahoma Press, Norman, 2024, pp. 247-265
- C. Soetens, *The Holy See and the Promotion of an Indigenous Clergy from Leo XIII to Pius XII*, in *The Jurist*, 1, 1992, pp. 162-182
- F. Sorvillo, *Azione religiosa e tutela ambientale: la c.d. "eco-fede"*, in A. Fuccillo (a cura di), *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2022, pp. 302-305
- F. Sorvillo, *Eco-fede. Uomo, natura, culture religiose*, in A. Fuccillo (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Giuffrè, Milano, 2014, pp. 79-118
- F. Sorvillo, *L'art. 9 della Costituzione e il contributo delle religioni alla protezione ambientale*, in P. Palumbo (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, pp. 211-226
- A. Spadaro, *Fratelli tutti. Una guida alla lettura*, 4 ottobre 2020, <https://www.acilitrentine.it/wp-content/uploads/2020/10/FRATELLI-TUTTI-Guida-alla-lettura-Spadaro.pdf>
- A. Spadaro, *Il Sinodo per l'Amazzonia. Un affresco per la «casa comune»*, in *La Civiltà Cattolica*, 4065, 2019, pp. 209-219
- A. Spadaro, *La ricchezza dei popoli indigeni*, 7 ottobre 2019, <https://www.laciviltacattolica.it/news/la-ricchezza-dei-popoli-indigeni/>.
- A. Spadaro, *Memoria, guarigione, riconciliazione. Il viaggio apostolico di papa Francesco in Canada*, in *La Civiltà Cattolica*, 4133, 2022, pp. 390-404
- A. Spadaro, *"Querida Amazonia". Commento all'Esortazione apostolica di papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 4073, 2020, pp. 462-476
- A. Spadaro, *Verso il Sinodo sull'Amazzonia. Intervista al card. Cláudio Hummes*, in *La Civiltà Cattolica*, 4054, 2019, pp. 343-356
- Stato e Chiesa attraverso i secoli. Documenti raccolti e commentati da Sidney Z. Ehler e John B. Morrall. Introduzione di Giovanni Soranzo*, Vita e Pensiero, Milano, 1958
- M. Stogre, *Aboriginal Rights, the Church, and Social Justice*, 2015, <https://wp.stu.ca/wp-content/uploads/sites/25/2015/08/22-February-1999-Aboriginal-Rights-The-Church-and-Social-Justice-Father-Michael-Stogre-S.J..pdf>
- M. Stogre, *That the World May Believe. The development of Papal Social Thought on Aboriginal Rights*, Éditions Paulines, Sherbrooke, 1992
- L. Stomski, *The Development of Minimum Standards for the Protection and Pro-*

- motion of Rights for Indigenous Peoples*, in *American Indian Law Review*, 2, 1991, pp. 575-596
- L. Suárez Fernández, *La cuestión de derechos castellanos a la conquista de Canarias y el Concilio de Basilea*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 9, 1963, pp. 11-21
- P. Sues, J. A. Gomes, *La causa indigena come critica della "ragione coloniale"*, in *Concilium*, 4, 2019, pp. 106-119
- E. Tardioli, *Il rappresentante pontificio all'ONU: la novità nella continuità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016
- A. P. Tavani, *Fattore religioso e ambiente*, Edizioni dal Sud, Bari, 2020
- A. P. Tavani, *"Frate sole" e il fotovoltaico. Il ruolo della parrocchia e la tutela dell'ambiente tra normativa statale e magistero della chiesa cattolica*, in *Diritto & Religioni*, 2, 2011, pp. 305-326
- M. Tedeschi, *Le bolle alessandrine e la loro rilevanza giuridica*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4, 1993, pp. 908-928
- G. Thélin, *«...pratique la justice»: le christianisme social et l'organisation internationale du travail*, Éditions Labor, Ginevra, 1939
- M. Tigano, *The Encyclical Letter "Laudato si'" between sustainable development and integral ecology*, in G. Zilahy (a cura di), *Sustainability in Transforming Societies. Proceedings of the 26th Annual Conference of the International Sustainable Development Research Society*, BME GTK, Budapest, 2020, pp. 881-886
- A. Tomaselli, *Indigenous Peoples and their Right to Political Participation. International Law Standards and their Application in Latin America*, Nomos, Baden-Baden, 2016
- A. Tomaselli, M. Rosti, M. Cammarata, C. Scardozzi (a cura di), *Challenges to indigenous political and socio-economic participation: Natural Resources, Gender, Education and Intellectual Property / Desafíos de los pueblos indígenas en su participación política y socio-económica: recursos naturales, género, educación y propiedad intelectual*, Eurac Research, Bolzano, 2017
- R. Toniatti, J. Woelk (eds.), *Conference Proceedings. Indigenous Peoples' Sovereignty and the Limits of Judicial and Legal Pluralism: American Tribes, Canadian First Nations and Scandinavian Sami Compared. International Conference. Trento, 24 and 25 October 2013*, Università degli Studi di Trento, Trento, 2014
- G. Tosi, *Alle origini della modernità: i diritti degli indigeni del Nuovo Mondo*, 2007, <https://www.juragentium.org/topics/rights/it/tosi.htm>
- G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, 2006, <https://www>.

juragentium.org/topics/wlgo/it/tosi.htm

- G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573). "Veri domini" o "servi a natura"?*, in *Divus Thomas*, 3, 2002 (numero monografico)
- Truth and Reconciliation Commission of Canada, *Canada's Residential Schools*, 6 voll., McGill-Queen's University Press, Montreal, 2015
- R. A. Tuazon, *Minoranze culturali e tradizione sociale cattolica*, in *Concilium*, 3, 2017, pp. 47-59
- N. J. Turner, A. J. Reid, *"When the Wild Roses Bloom": Indigenous Knowledge and Environmental Change in Northwestern North America*, in *GeoHealth*, 11, 2022, pp. 1-21
- J. A. Ungaretti Pinheiro, *Conflitos entre jesuitas e colonos na America Portuguesa – 1640-1700*, 2007, tesi di dottorato depositata presso l'Universidade Estadual de Campinas, <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/399018>
- M. Uwineza, *Crisi ecologica e spiritualità. Il contributo dell'Africa*, in *La Civiltà Cattolica*, 4008, 2017, pp. 519-533
- M. Uwineza, *Sfide e prospettive per l'inculturazione in Africa*, in *La Civiltà Cattolica*, 4066, 2019, pp. 373-382
- S. Vaccaro, *Chiesa e schiavitù in età moderna*, in G. Fiume (a cura di), *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra Medioevo ed età moderna*, Luigi Pellegrini, Cosenza, 2010, pp. 83-113
- H. Vander Linden, *Alexander VI. and the Demarcation of the Maritime and Colonial Domains of Spain and Portugal, 1493-1494*, in *The American Historical Review*, 1, 1916, pp. 1-20
- A. Vanoli, *L'invenzione dell'Occidente*, Laterza, Bari, 2024
- A. Vanoli, *Storia del mare*, Laterza, Bari, 2022
- G. B. Varnier, *Giurisdizionalismo di stato e anticlericalismo di governo: diritto e religione in America latina. Un percorso da esplorare in occasione del bicentenario dell'indipendenza*, in *Studi Urbinati, A – Scienze giuridiche, politiche ed economiche*, 4, 2010, pp. 605-617
- C. Ventrella, S. Attollino, *Etica delle religioni, diritti dei popoli e dignità sostenibile*, in AA.VV., *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, Milano, 2023, pp. 173-216
- G. M. Vian, *La donazione di Costantino*, il Mulino, Bologna, 2010
- N. Vogt, S. Numico (a cura di), *Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa*, Libreria Gregoriana, Roma, 2007
- B. A. Watson, *The Doctrine of Discovery and the Elusive Definition of Indian Title*, in *Lewis & Clark Law Review*, 4, 2011, pp. 507-551

- B. A. Watson, *The Impact of the American Doctrine of Discovery on Native Land Rights in Australia, Canada, and New Zealand*, in *Seattle University Law Review*, 34, 2011, pp. 507-551
- I. Watson (a cura di), *Indigenous Peoples as Subjects of International Law*, Routledge, New York, 2012
- S. Wiessner, *Human Rights and Cultural Identity: The Case of Indigenous Peoples*, in *Diritti umani e diritto internazionale*, 2, 2018, pp. 333-358
- C. Wright, A. Tomaselli (a cura di), *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America. Inside the Implementation Gap*, Routledge, New York, 2019
- H. M. Yáñez (a cura di), *Laudato sí'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2017
- P. Zagano, *The Amazon Synod, Querida Amazonia and Women*, in *Studies: An Irish Quarterly Review*, 435, 2020, pp. 316-325
- J. Zanardini, *Il mondo indigeno nella prospettiva del Sinodo Amazzonico*, in *Religioni e società*, 100, 2021, pp. 119-122
- F. Zanchini di Castiglionchio, *Dalla Reconquista alla Conquista. Radici e significato del confessionismo ispanico nel sistema giuridico delle Indie (a proposito di «bolle alessandrine» e altro)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4, 1999, pp. 950-978
- L. Zannotti, *Hic sunt leones: la Chiesa in Africa e in Europa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (<https://www.statoechiese.it>), 2009, pp. 1-15
- A. Zaragori, *Au milieu des inquiétudes. Achille Danset, le BIT, le Saint-Siège et le corporatisme catholique (1934)*, in P. Chenaux, C. Sorrel (a cura di), *Le Saint-Siège, les églises et l'Europe / La Santa Sede, le chiese e l'Europa. Etudes en l'honneur de / Studi in onore di Jean-Dominique Durand*, Studium, Roma, 2019, pp. 133-142
- A. Zaragori, *L'OIT, le Saint-Siège et les milieux catholiques africains et latino-américains dans les années 1950 et 1960*, in *Le Mouvement Social*, 2, 2018, pp. 123-138
- A. Zaragori, *L'Organisation Internationale du Travail et les milieux chrétiens (1919-1969)*, Tesi di dottorato depositata presso l'Università Jean Moulin di Lione, 2018, consultabile in <http://www.theses.fr/2018LYSE3084>
- A. Zaragori, *Un jésuite au BIT? Le pivot d'une relation*, 14 maggio 2019, <https://www.choisir.ch/religion/jesuites/item/3542-un-jesuite-au-bit-le-pivot-d-une-relation>
- A. Zaragori, *Un parcours entre deux mondes: Georges Thélin, l'Organisation Internationale du Travail et les milieux protestants internationaux (1926-1940)*, in *Chrétiens et Sociétés*, 22, 2015, <https://journals.openedition.org/>

chretienssocietes/3906

R. Zhang, *The Indigenization Policy of Propaganda Fide: Its Effectiveness and Limitations in China (1622–1742)*, in *Religions*, 14, 2023, <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/12/1453>

I. Zuanazzi, I. Battaglini (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Academia University Press, Torino, 2021

Rapporti

R. Baird, *The Impact of Climate Change on Minorities and Indigenous Peoples*, 2008, <https://minorityrights.org/app/uploads/2024/01/download-524-the-impact-of-climate-change-on-minorities-and-indigenous-peoples.pdf>

T. Gonnella Frichner, *Preliminary study of the impact on indigenous peoples of the international legal construct known as the Doctrine of Discovery*, 4 febbraio 2010, <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20EN.pdf>

J. Martínez Cobo, *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*, 1983, https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/MCS_xxi_xxii_e.pdf

Mary Robinson Foundation Climate Justice, *Report. Climate Justice Baseline*, luglio 2013, <https://www.mrfcj.org/media/pdf/ClimateJusticeBaseline.pdf>

Relatore speciale delle Nazioni Unite per le questioni delle minoranze, *Report A/74/160*, 15 luglio 2019, <https://www.ohchr.org/en/documents/thematic-reports/a74160-effective-promotion-declaration-rights-persons-belonging-national>

