

Lectio inauguralis

Ideale cristiano e impegno nel mondo. Tre figure di laici del XVI secolo

Prof. Luis Martínez Ferrer

Introduzione

Texcoco 1553. Città del Messico 1597. Palazzi Vaticani 1608: sono i luoghi e le date (in ordine cronologico) del transito dei tre laici che saranno oggetto delle nostre riflessioni. Chiedo scusa se inizio questa *lectio* citando tre date non troppo “liete”, ma è dovere dello storico inquadrare nel tempo e contestualizzare i fatti e gli eventi da lui studiati. Ma chi sono questi personaggi? Prima di rivelarlo, consentitemi alcune brevissime ma necessarie osservazioni introduttive.

La realtà dei laici nella Chiesa può essere studiata da molteplici prospettive: teologica, pastorale, sociale, economica, ecc. Noi la tratteremo dal punto di vista storico, e più esattamente dal punto di vista della storia della Chiesa, della storia, cioè, illuminata dalla fede. Adotteremo, perciò, l’approccio trasmessoci dal Fondatore dell’Opus Dei, San Josemaría Escrivá, che, con la sua vita e i suoi scritti, ci ha insegnato a considerare il laico come un membro attivo e responsabile della Chiesa e nella Chiesa, che deve perseguire la sua santificazione, non al margine delle molteplici attività umane, ma facendo del suo impegno nel mondo un cammino di santità, con l’aiuto della grazia divina, e mediante una vita spirituale cristocentrica.

Prima di addentrarmi nel vivo del tema, vorrei esporre alcune considerazioni di carattere sociologico. Secondo il noto sociologo statunitense di origine russa Pitirim A. Sorokin, esiste una mentalità, che egli chiama “Mentalità culturale idealista”, in cui il primato dei valori spirituali si concilia con la valutazione positiva del mondo materiale

Per questa mentalità – afferma lo studioso –, la realtà è molteplice: essa si presenta in ciò che ha di materiale e in ciò che ha di spirituale, sia sotto l’aspetto di essere eterno sia sotto l’aspetto di divenire continuamente cangiante. Fini e bisogni sono spirituali e materiali, ma lo spirituale subordina il materiale. I metodi per la loro soddisfazione implicano sia la modificazione dell’io sia la trasformazione del mondo sensibile esterno¹.

Secondo Sorokin, questa mentalità, in cui la preminenza dello spirito non inficia l’equilibrio tra quest’ultimo e la materia, si riscontra piuttosto raramente, ma «nonostante la sua relativa infrequenza, [essa] ha tuttavia portato un contributo qualitativamente assai rilevante alla formazione dei valori culturali»².

Si tratta, a nostro avviso, di idee molto interessanti, che ci aiuteranno a far luce sull’oggetto delle nostre riflessioni: la ricerca della santità in mezzo al mondo, «nel bel mezzo della strada», come amava dire San Josemaría.

Ma non vogliamo sviluppare queste riflessioni da una prospettiva prettamente teologica o sociologica: in quest’Aula ci sono studiosi molto competenti in materia³. Vogliamo semplicemente ricostruire le figure di

¹ Pitirim Aleksandrovič SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, a cura di Carlo Marletti, UTET, Torino 1975, p. 135.

² *Ibidem*, p. 164.

³ Cfr., ad esempio, María del Pilar RÍO GARCÍA, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo: reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización*, Palabra, Madrid 2015.

tre laici della prima Età moderna (del XVI secolo per l'esattezza), perché ci sembrano significativi esempi di risposta alle sfide della prima globalizzazione, concretizzatesi nelle particolari vicende della loro vita. Tutti e tre, come si è detto, erano laici, e tutti e tre hanno attraversato l'Atlantico e sono morti lontano dalla loro patria. Oggi li definiremmo "personaggi globali". Ma, più che per questo, se li ho scelti è perché hanno saputo interiorizzare mirabilmente la fede cattolica. Allora non si canonizzavano i laici, a meno che non fossero martiri o Reali, ma questo non significa che non ci fossero degni testimoni dell'eccellenza cristiana.

Catalina de Bustamante

Il primo personaggio di cui parleremo è una donna, Catalina de Bustamante, nata nella cittadina spagnola di Llerena (Badajoz, Estremadura, Spagna) intorno al 1490. Umanista e insegnante, la Bustamante si inserisce nell'ambito del processo di rinnovamento (almeno parziale) della formazione della donna nella prima Età moderna. Particolarmente significativa, su questo tema, è la testimonianza offertaci da Christine de Pizan (1364-1430), filosofa, scrittrice e fautrice dell'accesso delle donne all'istruzione. La sua opera più famosa, *Livre de la Cité des Dames* (1405) (*La Città delle Dame*), mostra come la presunta inferiorità femminile non derivi dalla natura, ma dalla mancanza di istruzione. Il volume inaugurò la cosiddetta *querelle des femmes* ("controversia delle donne"), che dette avvio a una serie di trattati dal titolo spesso significativo, e dalla posizione assai varia nei confronti della donna. Tra i più noti possiamo ricordare, ad esempio, il *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres* (1441) (*Trattato in difesa delle donne virtuose*) di Diego de Valera, e il *Libro de las claras e virtuosas mujeres* (1446) (*Libro*

delle donne celebri e virtuose) di Álvaro de Luna. Nel XVI secolo troviamo autori come Juan Luis Vives, che scrisse l'*Institutio foeminae christianae* (1523) (*Educazione della donna cristiana*), una sorta di trattato che sembra assumere una posizione intermedia tra la promozione della condizione femminile e il relegamento della donna in secondo piano dal punto di vista culturale, e San Tommaso Moro, autore dell'*Utopia*, ma anche educatore e precettore delle figlie Margherita, Elisabetta e Cecilia. Questi autori promossero a diversi livelli la rivalutazione della donna e delle sue capacità spirituali e culturali, in polemica con quanti sostenevano invece la sua inferiorità intrinseca, e la ritenevano destinata soltanto alla procreazione, all'educazione cristiana dei figli e alla cura della casa e del marito⁴.

Terziaria francescana, Catalina de Bustamante possedeva quella profonda spiritualità che, tra la fine del Quattrocento e i primi del Cinquecento, cominciò a permeare la vita di tante donne di elevato livello culturale e religioso, come, ad esempio, le donne della corte di Isabella I di Castiglia⁵.

Nel maggio del 1514 Catalina si trasferì nell'Isola di Santo Domingo, assieme al marito Pedro Tinoco, figlio del "Comendador" Diego

⁴ Per il contesto storico, cfr. Alessia LIROSI, *Libere di sapere. Il diritto delle donne all'istruzione dal Cinquecento al mondo contemporaneo*, Edizioni di Storia e Letteratura (Argomenti 5), Roma 2015, pp. 1-22; Gloria FRANCO RUBIO, *El talento no tiene sexo. Debates sobre la educación femenina en la España moderna*, in Javier Burrieza Sánchez (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2015, pp. 365-393, qui 365-374. Per una introduzione sulla questione femminista, cfr. Mariano FAZIO, *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*, Promesa (Historia 1), San José de Costa Rica 2010⁴, pp. 56-66.

⁵ Cfr. Álvaro FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Dykinson, Madrid 2002, pp. 167-171.

Tinoco, e alle figlie María e Francisca⁶. La Monarchia era fortemente favorevole allo stanziamento di cittadini spagnoli nelle Nuove terre, e ciò rendeva imprescindibile la presenza delle donne, indispensabili per garantire la creazione di nuclei familiari stabili⁷. Non a caso il Messico fu chiamato la Nuova Spagna.

L'informazione successiva che abbiamo su Catalina risale agli anni '20. I frati francescani, in particolare Fray Toribio Motolinía e il vescovo Fray Juan da Zumárraga, si adoperavano per promuovere l'istruzione delle donne indigene, sia per sottrarle agli abusi dei primi conquistadores sia per portare loro l'evangelizzazione, seguendo uno "schema verticale" analogo a quello adottato per gli uomini, ossia partendo dall'alto, dalle figlie dei cacicchi, per arrivare poi a tutta la società. Come spiegava Motolinía, infatti, «non era bene occuparsi soltanto degli uomini, perché in principio Dio creò entrambi i sessi, e dopo la caduta [originale] venne a cercare, a curare e a salvare entrambi»⁸. Dal punto di vista organizzativo, furono creati due tipi di istituzione: scuole per esterne e collegi per interne.

I frati, naturalmente, avevano bisogno di donne spagnole che si occupassero dell'istruzione delle indigene. La scelta cadde subito su Catalina de Bustamante, che, come spiegava il vescovo Zumárraga al

⁶ Eloísa GÓMEZ-LUCENA, *Españolas del Nuevo Mundo. Ensayos biográficos, siglos XVI-XVII*, Cátedra, Madrid 2013, p. 123; Archivo General de Indias (Sevilla) [AGI], Contratación, 5536, l. 1, f. 368(6).

⁷ Cfr. Maria Monserrat LEÓN GUERRERO, *Visión didáctica de la mujer pobladora en América en el siglo XVI*, in "Revista de Estudios Colombrinos" 10 (junio 2014) 65-74, qui 66-68.

⁸ TORIBIO DE MOTOLINÍA, *Memoriales*, cap. 62, ed. Fidel de Lejarza, Atlas (BAE 240), Madrid 1970, p. 103. Traduzione nostra. Originale spagnolo: «...que no era bueno de sólo los hombres tener cuidado, pues ambos sexos hizo Dios en el principio, y después de caídos a ambos vino a buscar, curar y salvar».

re di Spagna, oltre ad essere spagnola, conduceva una vita esemplare, «decorosa, onesta [e] virtuosa»⁹. Ormai vedova, e dotata probabilmente di un buon bagaglio culturale e di una solida spiritualità francescana (era, come si è detto, Terziaria secolare dell'Ordine francescano), la Bustamante divenne, così, la prima direttrice del collegio di Texcoco destinato alle figlie dei cacicchi. Sede dell'istituto era l'antico palazzo del re Netzahualcoyotzin, che sorgeva a circa 40 km da Città del Messico. Avviata dai francescani Toribio Motolinía e Luis de Fuensalida, la struttura accoglieva donne nubili, vedove e figlie di cacicchi, e godeva del sostegno economico del conquistador Hernán Cortés. Al suo interno la vita si svolgeva come in un monastero.

L'insegnamento, in linea di massima, era simile a quello impartito in Spagna alle giovani donne del ceto popolare. La lingua adottata era il castigliano; vi si insegnava a leggere, ma non a scrivere, si impartiva il catechismo e si educavano le allieve più giovani a diventare buone madri di famiglia, secondo il modello familiare spagnolo, basato sul matrimonio monogamico e sul libero consenso. L'accesso agli uomini era limitato all'essenziale¹⁰. Per le bambine e per le adolescenti tutto ciò rappresentò l'inizio di un grande cambiamento culturale. Come osserva Josefina Muriel, pioniera nello studio della cultura femminile messicana, «[Catalina de Bustamante] ebbe il compito di insegnare alle bambine indigene un nuovo modo di vivere, diverso dal loro e dalle loro basi culturali»¹¹. Giovandosi della lingua castigliana, ella insegnava loro un

⁹ Lettera di Juan de Zumárraga a Carlo V, México 27 agosto 1529, in Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, Antigua Librería de Andrade y Morales, México 1881, Apéndice, doc. 1, p. 18.

¹⁰ Cfr. LIROSI, *Libere di sapere*, p. 11.

¹¹ Josefina MURIEL, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, vol. 1: *Fundaciones del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1995, p. 56.

nuovo modo di vestire, nuovi lavori femminili e un nuovo modo di vivere le virtù umane e cristiane. La dottrina cristiana, naturalmente, era fondamentale. Sembra che le allieve fossero particolarmente colpite da alcune devozioni, come, ad esempio, la recita del piccolo Ufficio della Madonna¹². Col tempo, le indigene cominciarono, a loro volta, a svolgere opera di catechizzazione tra i loro connazionali.

Alcune studiose hanno visto in questo sistema educativo una sorta di sradicamento delle donne indigene dal loro mondo culturale originario¹³. Altre, più realisticamente, hanno riconosciuto in esso un'opportunità di incontro e di sintesi offerta a due realtà e a due culture diverse¹⁴. Notevole, ad esempio, fu il contributo delle donne indiane nel campo della tessitura, nel quale le indigene erano notevolmente più preparate: si pensi, a titolo esemplificativo, ai famosi *huipiles*, tuniche da donna in cotone ricamato, tuttora molto rinomate. Emblematico, poi, è il caso dell'«arte gastronomica», in cui alimenti e sapori del Vecchio Mondo si sono fusi (e si fondono) con la ricca offerta del Nuovo (patate, chili, mais..., per non parlare del cioccolato).

¹² Cfr. TORIBIO DE MOTOLINÍA, *Memoriales*, cap. 62, p. 103.

¹³ Cfr. Dulce Carolina MONTERO MOGUEL - Landy Adelaida ESQUIVEL ALCOCER, *La mujer mexicana y su desarrollo educativo: breve historia y perspectiva*, in "Educación y Ciencia" nueva época, vol. 4, n° 8 (22) (julio-diciembre 2000) 51-59. A p. 52 si legge: «En este colegio se formó un nuevo tipo de mujer con cuerpo de india pero con ideas, creencias y comportamientos de blanca».

¹⁴ Cfr. LEÓN GUERRERO, *Visión didáctica*, p. 72. María Antonia del Bravo afferma: «En este contexto, el papel de la mujer en América va a tener una importancia singular. Ella es la sintetizadora de dos culturas diferentes, ambas con raíces profundas en sus propias tradiciones, pues como consecuencia del choque étnico y cultural, las mujeres adquirieron importancia como refundidoras de viejas tradiciones e impulsoras de novedades generadas por los problemas que planteaba la vida cotidiana». *Apuntes para una historia del Cristianismo en la Nueva España a través de la literatura y la actividad educativa femenina*, in "Hispania Sacra" 58 (enero-junio 2006) 329-353, qui p. 332.

Ma non correvano bei tempi per la Nuova Spagna. Dopo l'uscita di scena di Hernán Cortés, durante la cosiddetta spedizione in Honduras, si creò un pericoloso vuoto di potere e, l'uno dopo l'altro, assunsero il controllo del governo del Messico quattro uomini profondamente ingiusti e spietati: il fattore Gonzalo de Salazar, il governatore del Pánuco Nuño Beltrán de Guzmán e i giudici Juan Ortiz de Matienzo e Diego Delgadillo. Si raccontano numerosi episodi di abusi da loro perpetrati, soprattutto nei confronti degli indigeni. Più volte gli Indios si recarono in lacrime dal vescovo, implorando giustizia, e più volte il prelado si scontrò aspramente con quei malfattori, in particolare con Delgadillo. Emblematico, a questo proposito, è l'ignobile sopruso commesso dal fratello di quest'ultimo, Juan Peláez de Berrio (non era raro, allora, che due fratelli avessero cognomi diversi), noto per i suoi costumi dissoluti e per le sue prepotenze nei confronti degli Indios. Mentre attraversava la città di Texcoco, Peláez ordinò a due servitori di forzare nottetempo il muro del collegio e di rapire due indigene particolarmente avvenenti. Questo, purtroppo, non fu che uno dei tanti crimini da lui commessi.

Ma Catalina de Bustamante non rimase inerte. Si recò immediatamente da Zumárraga per informarlo della nefandezza compiuta dall'alcalde spagnolo e per chiedere giustizia. Il vescovo denunciò pubblicamente Peláez. Con l'approvazione del prelado, inoltre, la donna scrisse al re di Spagna. La lettera giunse nelle mani della regina Isabella di Portogallo, che allora, in assenza del marito Carlo V, teneva le redini del regno. Le parole della Bustamante suscitarono una energica reazione da parte della sovrana, che cominciò a interessarsi personalmente dell'educazione delle bambine indigene della Nuova Spagna. Il 24 agosto del 1529 emanò una Cedola reale in cui ordinava al vescovo Zumárraga di proteggere le "religiose" di Texcoco e Huejotzingo. Il 31 agosto firmò un

altro documento, questa volta indirizzato alle autorità civili del Messico, in cui manifestava il suo pieno sostegno a Catalina de Bustamante, «donna dalla vita buona ed esemplare», che, tra l'altro, apparteneva all'Ordine francescano, assai caro alla sovrana: Isabella, dunque, garantiva ufficialmente pieno sostegno a quello che tutti, ormai, chiamavano il "Monastero". Con l'istituzione della cosiddetta *Segunda Audiencia*¹⁵, le cose cominciarono a migliorare notevolmente riguardo a quelli che oggi chiameremmo "diritti umani", grazie soprattutto alle "buone qualità" dei nuovi governanti e al lavoro di persone come Zumárraga o la Bustamante, che per primi lottarono per difendere la dignità delle donne indigene, vittime di abusi da parte degli spagnoli e degli stessi cacicchi¹⁶.

Su richiesta di Juan da Zumárraga, un nuovo gruppo di Terziarie francescane raggiunse il Messico. Tra loro Catalina Hernández, che si recò a Texcoco per affiancare la Bustamante. Ma il numero delle allieve aumentava e occorrevano ulteriori aiuti. Fu allora che la Bustamante attraversò l'Atlantico per esporre il problema alla regina. Le assicurò di «essersi adoperata e di aver patito molto per amministrare e assistere tante fanciulle figlie di coloni [...] e di nativi», ma aggiunse che il lavoro era diventato troppo gravoso, perché potesse continuare a «provvedervi da sola»¹⁷.

La regina Isabella, convinta promotrice dell'educazione femminile in Messico, acconsentì ad inviare altre tre maestre. Le spese del viaggio furono pagate dalla Corona. Nell'ottobre del 1534 le quattro donne

¹⁵ La *Real Audiencia de México* era il più importante tribunale della Corona spagnola nella Nuova Spagna.

¹⁶ Sappiamo che Zumárraga e la maestra Luisa de San Francisco denunciarono i soprusi perpetrati dai cacicchi indigeni, che trattavano le loro figlie come merce di scambio. Cfr. MURIEL, *La sociedad novohispana*, pp. 74-75.

¹⁷ Cit. in MURIEL, *La sociedad novohispana*, p. 71.

partirono alla volta del Nuovo Mondo per occuparsi dell'«istruzione delle giovani donne e delle figlie dei nativi», come si legge nel documento emesso dalla *Casa de Contratación*¹⁸.

L'ultima notizia che abbiamo di Catalina risale al 1545. Una terribile pestilenza colpì il Messico centrale: durò tre anni e provocò la morte di ottocentomila persone. La Bustamante e le altre Terziarie morirono sul posto di lavoro, accanto alle loro educande. Il progetto, purtroppo, non ebbe un seguito immediato.

Come ha osservato il prof. Guzmán Carriquiry, Catalina de Bustamante è una delle «donne che hanno tracciato le linee guida per la trasformazione culturale in America Latina»¹⁹. Il suo contributo non è stato dimenticato dalle nuove generazioni. Il comune di Texcoco ha eretto in suo onore una bellissima statua, che la ritrae con una penna nella mano destra, intenta a scrivere una lettera. Sul piedistallo compare la scritta: «Maestra Catalina de Bustamante, prima educatrice d'America»²⁰.

Pedro López de Medina

Il secondo personaggio di cui vogliamo parlare appartiene al mondo laico rinascimentale. Si tratta del medico Pedro López de Medina, spagnolo come Catalina de Bustamante, ma della generazione successiva. Nacque nel 1527 nella cittadina di Dueñas, sita tra la grande città

¹⁸ AGI, Contratación, 4676, cit. in MURIEL, *La sociedad novohispana*, p. 72. Fondata a Siviglia nel 1503, la *Real Audiencia y Casa de la Contratación de Indias* si occupava essenzialmente di controllare i commerci e i viaggi tra la Penisola iberica e i territori coloniali.

¹⁹ Guzmán CARRIQUIRY, *Mujeres que han marcado pautas de transformación cultural en América Latina*, in «Humanitas» 88 (agosto 2018) 258-277.

²⁰ Cfr. GÓMEZ-LUCENA, *Españolas del Nuevo Mundo*, p. 132.

di Valladolid e Palencia, lungo la via che collega la Castiglia alla Francia. Il contesto immediato in cui si svolse la sua vita era fortemente influenzato da un lato dalla situazione della scienza medica e degli ospedali nella Castiglia dell'epoca, e dall'altro dallo sviluppo, nella seconda metà del XVI secolo, di Città del Messico, in cui il medico spagnolo visse per quarant'anni. Probabilmente López aveva sangue ebreo, perché, prima della cacciata dei Re Cattolici, nella città di Dueñas esisteva una fiorente comunità ebraica: ciò spiegherebbe sia la scelta della professione medica sia il suo talento per gli affari²¹.

Conseguì la laurea in Medicina all'Università di Valladolid, in cui l'insegnamento, tutt'altro che innovativo, si basava ancora sui testi classici di Ippocrate, Avicenna e Galeno (non a caso in spagnolo i termini "galeno" e "medico" sono sinonimi²²). Sposò la palentina Juana de León, ma un problema familiare lo costrinse presto a cambiare radicalmente vita. Dovette trasferirsi in Messico per prendersi cura delle sorelle, che, dopo la vedovanza dell'unica delle due che si era sposata, erano rimaste sole e prive di ogni sostentamento. Era presumibilmente il 1550. López si mise

²¹ Per una biografia di Pedro Lopez si veda María Luisa RODRÍGUEZ-SALA, *Pedro López de Medina: vida familiar, profesional y religioso-filantrópica*, in María Luisa Rodríguez-Sala, Luis Martínez Ferrer (ed.), *Socialización y religiosidad del médico Pedro López (1527-1597): de Dueñas (Castilla) a la ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México (Serie Los médicos en la Nueva España, 2), México 2013, pp. 25-71.

²² Pedro LAÍN ENTRALGO, *Historia de la medicina*, Masson, Barcelona 2006, p. 252; Martha Eugenia RODRÍGUEZ, *La Real y Pontificia Universidad y las cátedras de medicina*, in Gonzalo Aguirre Beltrán, Roberto Moreno de los Arcos (coords.), *Historia general de la medicina en México*, tomo II: *Medicina novohispana. Siglo XVI*, Academia Nacional de Medicina - Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Medicina, México 1990, pp. 261-271. Si veda, inoltre, Juan SOMOLINOS PALENCIA, *La medicina galeno-hipocrática y el Renacimiento español*, in Aguirre Beltrán, Moreno de los Arcos (coords.), *Historia general*, pp. 121-126.

subito all'opera: cominciò a lavorare nel settore immobiliare, realizzando discreti guadagni; convalidò la laurea in medicina presso l'Università del Messico, che era stata appena inaugurata, e, poco dopo, conseguì il dottorato (non era difficile, allora, ottenere un dottorato in tempi molto brevi).

Raggiunta una discreta stabilità in ambito professionale, il giovane medico chiese alla moglie di raggiungerlo nell'antica capitale degli Aztechi. La famiglia crebbe. Nacquero cinque figli: tre maschi, José, Agustín, Nicolás, e due femmine, Catalina e María. Il primi due, José e Agustín, abbracciarono il sacerdozio. La coppia adottò anche una bambina. López lavorò instancabilmente in diversi settori: in qualità di medico si occupò di controllare la corretta esecuzione delle preparazioni galeniche realizzate dai farmacisti; ricoprì inoltre diversi incarichi all'Università, soprattutto a livello organizzativo, mentre l'esercizio privato della professione gli consentì di entrare in contatto con l'*élite* cittadina. Tra i suoi pazienti vi erano anche alcune comunità religiose, come quella dei Domenicani, tra i quali il medico spagnolo contava numerosi amici.

Nel 1572 fu accusato dall'Inquisizione, da poco insediata nella Nuova Spagna, di aver gettato un crocifisso nell'immondizia: era un'accusa grave, perché presupponeva una mancanza di rispetto nei confronti di un'immagine di Cristo, proprio quando il Concilio di Trento aveva riaffermato la dottrina del culto delle immagini. Il processo si concluse senza sentenza per mancanza di prove: tutto fa pensare che alla base dell'accusa vi fosse, in realtà, una inimicizia personale²³.

²³ Cfr. José Abel RAMOS SORIANO, *Pedro López, ¿mal cristiano?*, in Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (ed.), *Socialización y religiosidad*, pp. 81-120.

Se parliamo qui di Pedro López, ad ogni modo, è soprattutto per le attività caritative cui egli si dedicò nell'ultima parte della sua vita, dopo aver garantito una discreta stabilità economica alla famiglia, grazie alla sua notevole abilità negli affari²⁴.

Pedro Laín Entralgo afferma che un medico non è soltanto lo specchio della società in cui vive, ma è anche un «rivelatore storico», un «attore» che riconosce le sue reali possibilità di intervenire nella società, per combattere la malattia e il dolore²⁵. Ed è proprio questo che fece Pedro López con la sua attività multiforme e poliedrica.

Prima di parlare delle sue azioni caritative, però, vorrei soffermarmi brevemente su una questione di carattere liturgico. López, come molti altri fedeli, era solito prendere parte ai Vespri solenni della domenica presso la Cattedrale del Messico. Fu l'unico ad accorgersi che l'organo, suonando fuori tempo, impediva di sentire il *Gloria Patri* cantato alla fine dei salmi. Dopo essersi accertato che si trattava di una prassi abituale, scrisse a Pio V per esporgli il problema. Se può sembrare sorprendente che qualcuno «disturbasse» il Pontefice per una questione geograficamente tanto lontana, forse sorprenderà ancora di più sapere che da Roma giunse una duplice risposta. Il Papa emanò infatti due brevi: il primo era indirizzato al vescovo; il secondo lodava l'iniziativa del medico e disponeva di modificare l'uso dell'organo durante i Vespri²⁶.

Per quanto riguarda le opere di carità, López si occupò sia della popolazione nera, che allora a Città del Messico costituiva la maggioranza,

²⁴ Le opere di carità sono sempre state un tratto distintivo dei buoni cristiani, soprattutto nell'epoca della Controriforma. Cfr. LIROSI, *Liberi di sapere*, p. 10.

²⁵ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Estudios de historia de la medicina y de antropología médica*, tomo I, Ediciones Escorial, Madrid 1943, p. 53.

²⁶ Luis MARTÍNEZ FERRER, *Pedro López y la Santa Sede*, in Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (ed.), *Socialización y religiosidad*, pp. 123-148.

sia dei “bianchi”. In particolare, però, si dedicò ai neri liberi, che non godevano di alcuna assistenza. Con l’amico domenicano Juan Ramírez, futuro vescovo di Guatemala, organizzò alcune conferenze quaresimali, ma l’iniziativa non ebbe successo, anche a causa delle difficoltà linguistiche e dell’estrema differenza culturale degli africani presenti nella città. López, tuttavia, non si arrese e chiese al Terzo Concilio del Messico (1585) di fondare una confraternita per i neri. Successivamente, per loro, ma anche per i meticci (categorie che non avevano un proprio ospedale), creò l’ospedale dell’Epifania o dei Desamparados (Abbandonati), di cui parleremo in seguito. Nel testamento di López sono citate diverse persone “di colore” che lo avevano nominato esecutore testamentario, perché gestisse i loro beni ereditari e curasse l’esatta esecuzione delle loro ultime volontà²⁷.

Il primo ospedale fondato dal medico spagnolo fu quello di San Lázaro, destinato ai lebbrosi. Come cappellano vi inviò suo figlio José. Era il 1572. Nel 1583 creò quello dei Desamparados, in cui accolse neri, meticci e spagnoli poveri, ossia tutte le “categorie” di infermi che non avevano in città un ospedale loro “dedicato”. Giacché non esistevano istituti deputati all’accoglienza degli orfani, vi allestì anche un settore riservato ai proietti, che, abbandonati in strada dalle loro madri, erano spesso vittima dei cani randagi. Vi istituì infine una confraternita di signore, cui affidò il compito di raccogliere i neonati deposti anonimamente su una ruota. L’amore per quei fanciulli era tale che López chiese al Terzo Concilio del Messico la dispensa dall’irregolarità per gli esposti maschi (erano tutti irregolari in quanto nati al di fuori del matrimonio), affinché in futuro potessero essere ammessi al sacerdozio: una richiesta

²⁷ Luis MARTÍNEZ FERRER, *Pedro López y los negros y mulatos de la ciudad de México (1582-1597)*, in Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (ed.), *Socialización y religiosidad*, pp. 179-212.

singolare, se si pensa che il nostro medico, che già aveva due figli sacerdoti ed era ormai piuttosto avanti negli anni, non avrebbe potuto assistere all'ordinazione di quei nuovi "figli", allora ancora in tenerissima età.

López aveva indubbiamente notevoli capacità organizzative: non era raro, allora, che i laici contribuissero economicamente alla costruzione di un ospedale gestito dal *cabildo* (comune), dalla Corona o da una istituzione religiosa, ma non era affatto usuale che un laico si assumesse il gravoso onere di fondare due ospedali, né che fosse tanto attivamente coinvolto nella gestione e nel sostentamento economico di un'istituzione così complessa. Dopo la sua morte, la famiglia, impossibilitata a proseguire la sua opera, cedette l'ospedale dei Desamparados all'Ordine di San Giovanni di Dio, che lo gestì per secoli.

Tutte le opere esteriori di carità compiute da Pedro López nascevano da una profonda vita spirituale, che possiamo ricostruire e analizzare attraverso i suoi scritti, e che emerge con chiarezza sia dal suo lungo testamento sia dalle lettere (scritte quando aveva 58 anni) da lui indirizzate al Terzo Concilio del Messico²⁸. Per brevità, ci soffermeremo soltanto su alcuni punti particolarmente rilevanti del testamento.

Allora, come è noto, i testamenti iniziavano di norma con una professione di fede nella Trinità, nella divinità di Gesù Cristo e in altri misteri fondamentali della fede cattolica. Pedro López decise invece di anteporre alla confessione di fede un paragrafo scritto in forma dialogica e dal contenuto molto personale:

Ascoltate cieli e beati della corte celeste, sappia tutta la terra con tutti gli abitanti che in essa dimorano; sia manifesto al principe delle tenebre e

²⁸ Cfr. Luis MARTÍNEZ FERRER, *Apuntes sobre la dimensión religiosa del médico novohispano Pedro López de Medina (1527-1597)*, in "Puertas. Libro anual del ISEE", 15 (2013) 215-222.

a tutto il suo regno e agli abitanti dell'inferno, come io il dottor Pedro López, medico, dinanzi al trono della Misericordia del Re della gloria Gesù Cristo mio bene, che, essendo Dio senza principio, volle nascere uomo dalla Sacratissima Vergine Maria Nostra Signora...

Soltanto dopo questa premessa comincia l'abituale professione di fede. Ammetto che la prima volta che ho letto il testo sono rimasto piuttosto sorpreso: perché le ultime volontà di un medico spagnolo trapiantato nel Nuovo Mondo avrebbero dovuto interessare tanto tutti gli abitanti della terra, gli angeli e i demoni? Poi ho capito che, al di là della forte carica retorica dell'*incipit*, López, probabilmente, voleva affermare di aver condotto una vita limpida e morigerata, come angeli e demoni avrebbero presto appurato, i primi rallegrandosi, gli altri adirandosi. Con il suo testamento, dunque, egli dava prova della specchiata vita cristiana da lui vissuta.

Le locuzioni dialogiche che esprimono la sua dipendenza assoluta da Dio appaiono sincere: «confesso di tutto cuore – scriveva il medico spagnolo – e con il lume che mi hai dato conosco essere una grande verità che sono tuo e che mi devo a te»²⁹. E più avanti aggiungeva: «io sono tuo in tanti modi, lo voglio essere e sono fiero di questo più che di qualsiasi altra cosa, e ti supplico di possedermi tutto e interamente»³⁰. Non è eccessivo, probabilmente, affermare che ci troviamo di fronte a frasi mistiche, e non sorprende che, dopo la sua morte, diversi autori e numerosi

²⁹ Natalia FERREIRO - Nelly SIGAUT, *Testamento del "fundador" Dr. Pedro López. Documentos para la historia del Hospital de San Juan de Dios*, in "Historia Mexicana", 217 (2005) 145-201, qui p. 167.

³⁰ FERREIRO - SIGAUT, *Testamento*, p. 168. Queste frasi ricordano quelle pronunciate da San Filippo Neri nel 1595, pochi giorni prima della sua morte: «Chi vuole altro che Cristo, non sa quel che vuole», cit. in Alfonso CAPECELATRO, *La vita di S. Filippo Neri*, lib. 3, cap. 19, Desclée - Lefebvre et C., Roma - Tournay 1889³, p. 614.

rappresentanti dell'Ordine dei Domenicani e dell'Università del Messico abbiano riconosciuto e affermato la santità di vita del medico di Dueñas.

Antonio Emanuele Nsaku ne Vunda (“il Negrita”)

Il terzo e ultimo personaggio di cui ci occuperemo appartiene alla generazione successiva. Si tratta di Antonio Emanuele Nsaku ne Vunda, nato nell'Antico regno del Congo (un regno cristiano dell'Africa occidentale, che occupava l'attuale regione settentrionale dell'Angola) intorno al 1574³¹. Il suo nome rivela, da un lato, la sua origine portoghese, e dall'altro la sua estrazione nobiliare. Era, infatti, un marchese appartenente al clan dei Ne Vunda (o n'Funta), il primo gruppo stanziatosi nel territorio a sud del fiume Zaire, nella provincia di Nsundi. In assenza dei missionari, i Ne Vunda si occupavano abitualmente dell'organizzazione della catechesi cristiana. Negli anni '80 il giovane Emanuele conobbe il carmelitano spagnolo Diego de la Encarnación, che, insieme a due confratelli, soggiornò per qualche tempo in Congo come missionario.

Se oggi abbiamo deciso di parlare di questo nobile congolese è perché, come uomo di fiducia del re Álvaro II Mpanzu a Nimi (1587-1614), di cui sembra fosse cugino, fu investito di una importante missione. Il Congo era cristiano già dai tempi di re Alfonso I (1506-1543), la cui vicinanza al regno di Portogallo aveva facilitato la presenza di missionari nel Paese africano, ma aveva anche introdotto il Congo nei circuiti della tratta degli schiavi. A partire dal 1580 la Corona portoghese e quella spagnola erano riunite nella persona del re Filippo, anche se il

³¹ Per una visione introduttiva si veda Giuseppe MISTRETTA, *Un ponte lungo quattro secoli: il rapporto antico e speciale fra Italia e Angola*, Gangemi, Roma 2013, pp. 17-22.

governo dei due Paesi godeva di una notevole autonomia. Questa unione consentì ai missionari carmelitani spagnoli di stanziarsi in Congo.

Il più grande desiderio di Álvaro II era essere considerato un re cattolico al pari di tutti gli altri re della cattolicità. Inviò ambasciatori in Portogallo e a Roma, e dai loro viaggi e dalle loro relazioni scaturì il libro *Relatione del Reame di Congo*, scritto da Filippo Pigafetta e pubblicato a Roma nel 1591: fu la rivelazione pubblica dell'esistenza di un regno cristiano nell'Africa occidentale. In una lettera inviata a Papa Clemente VIII nel 1595 il sovrano africano scrisse: «Io il Re Don Álvaro II per la grazia di Dio Re del Congo. Saluto la Santità Vostra come pastore e capo della Chiesa universale in quell'istessa maniera che usano et fanno tutti gli altri Re e Principi cristiani, raccomandandomi molto nella sua paterna protezione³²». La lettera si chiudeva con una preghiera al Santo Padre affinché non dimenticasse le richieste da lui avanzate, «le quali confido per la misericordia di Dio Vostra Santità mi concederà considerando che questi miei Regni sono tanto remoti et lontani dall'Europa e dal favore di Vostra Santità, nelle cui sante orazioni et sacrifici raccomando per mille volte me con tutti questi miei Regni cristiani»³³. Un anno dopo nella capitale del regno congolese fu eretta la diocesi di São Salvador³⁴.

Dal testo, come si può notare, traspare quella consapevolezza di essere “periferia”, di essere lontani dal “centro” europeo, che si riscontra

³² Lettera di Álvaro II del Congo a Clemente VIII, 21 settembre 1595, cit. in Teobaldo FILESI, *Le relazioni tra il Regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo*, Casa Editrice Pietro Cairoli, Como 1968, p. 187.

³³ *Ibidem*, p. 188.

³⁴ Bolla di Clemente VIII di istituzione della diocesi di São Salvador, 20 maggio 1597, in VISCONDE DE PAIVA MANSO, *História do Congo (Documentos)*, Typographia da Academia, Lisboa 1877, pp. 142-146.

spesso nelle lettere che giungevano allora alla Santa Sede. Non a caso, in quegli anni i Paesi cristiani inviavano a Roma frequenti ambasciate, come, ad esempio, quella giapponese del 1585, quella inviata dalla Persia tra il 1600 e il 1601, e, naturalmente, quella del nostro Ne Vunda.

Álvaro II, come si è detto, inviò ambasciatori a Lisbona e a Roma. Le disposizioni che dette loro erano pressoché identiche: il re chiedeva una maggiore autonomia giurisdizionale dal vescovo di São Salvador per i cappellani regi e una più ampia libertà nella raccolta delle decime; sollecitava l'invio di missionari spagnoli, in particolare Domenicani e Carmelitani; chiedeva che fossero inviati ornamenti, tabernacoli, campane e libri per il culto, ecc.

Il 17 agosto del 1604 due ambasciatori partirono con il loro seguito dalla capitale Mbanza Congo³⁵: uno di loro era Antonio Emanuele Ne Vunda. Il suo viaggio fu costellato di insidie e pericoli, e per lui cominciò una lunga *via crucis*. Mentre risaliva lungo la costa africana, la sua nave fu sorpresa da una violenta tempesta, che mieté le prime vittime; successivamente un battello olandese che trasportava alcuni calvinisti attaccò e saccheggiò l'imbarcazione congolese: fu sottratto il carico, ma, fortunatamente, furono risparmiate le vite umane. Alcune fonti riferiscono che il gruppo deviò verso il Brasile, dove si fermò per diversi mesi prima di riprendere il viaggio alla volta dell'Europa. Il 22 novembre del 1605 la delegazione raggiunse finalmente Lisbona. Il soggiorno nella Penisola iberica si protrasse per circa due anni.

³⁵ Seguiamo essenzialmente Luis MARTÍNEZ FERRER, *Álvaro II do Congo e Paulo V Borghese: da África a Roma a través do Negrita*, in Luis Martínez Ferrer, Marco Nocca (dir.), *“Coisas do outro mundo”: a missão em Roma de António Manuel, Príncipe de N’Funta, conhecido por “o Negrita” (1604-1608), na Roma de Paulo V: Luanda, exposição documental*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, pp. 23-53.

La situazione non era facile per Ne Vunda. Il re di Spagna e Portogallo dopo aver fatto esaminare il caso dalla *Mesa da Consciência e Ordens*³⁶ del Consiglio portoghese e dal Consiglio delle Indie, aveva deciso che l'ambasciatore non si sarebbe dovuto recare personalmente a Roma, ma avrebbe dovuto esporre le sue richieste a un agente regio iberico di stanza nell'Urbe, che avrebbe poi provveduto a riportarle al Papa. Il Congo, in altre parole, non doveva comunicare direttamente con Roma. Ne Vunda, già provato dalle difficoltà del viaggio, non poteva che arrendersi. Nell'unica sua lettera giunta fino a noi, inviata a Papa Paolo V il 28 agosto del 1606, il nobile congolese scriveva:

sono venuto a questa corte [Madrid] con grandissima contentezza, sapendo che mi sarei recato presso la Curia Romana, perché questa era la più grande gioia che mi si potesse offrire nella vita, e lodavo Dio Nostro Signore per il sommo dono di poter venire a baciare i santissimi piedi della Santità Vostra a nome del mio Re e di tutto il suo popolo³⁷.

Subito dopo, però, aggiungeva con profondo rammarico che il suo desiderio non si sarebbe realizzato:

È sembrato opportuno a Sua Maestà [Filippo I di Portogallo] e al suo Consiglio che io interrompessi questo viaggio per gli inconvenienti che si potrebbero verificare, e occuparsi personalmente di avanzare queste richieste [quelle formulate da Alvaro II] alla Santità Vostra tramite il suo agente della Corona di Portogallo che in quella Corte [di Roma] risiede [Giuseppe de Melo], assicurandomi che Vostra Santità mi conce-

³⁶ Istituita dal re Giovanni III di Portogallo nel 1532, la *Mesa da Consciência e Ordens* si occupava di dirimere tutte le questioni riguardanti la coscienza morale.

³⁷ Lettera di Antonio Emanuele a Paolo V, Madrid, 28-VIII-1606, ASV, *Misc. Arm.*, 1 (91), f. 168r. Originale portoghese. Traduzione nostra.

derà ogni cosa, come se fossi andato a supplicarlo personalmente, come desideravo³⁸.

Potenti forze, però, premevano perché Emanuele Ne Vunda raggiungesse Roma. Papa Paolo V intendeva intensificare i rapporti tra la Santa Sede e i nuovi territori della “periferia”, soprattutto quelli non soggetti all’influsso del Patronato spagnolo o del *Padroão* portoghese. Nell’Urbe figure di spicco erano allora il carmelitano Pedro de la Madre de Dios, sovrintendente alle Missioni, e Fabio Biondo, già collettore apostolico in Portogallo. I due si adoperarono per rimuovere gli ostacoli che impedivano la libertà di movimento dell’ambasciatore. In Spagna, intanto, il nunzio Giangarcia Mellini e il carmelitano Diego de la Encarnación, pur agendo con molta prudenza, cercavano di far sì che il viaggio riprendesse. Ne Vunda scrisse al Papa altre lettere che, purtroppo, sono andate perdute. La risposta di Paolo V a una di esse, però, è eloquente:

Abbiamo un grande desiderio di vederti per essere informati da te su molte cose che ameremmo conoscere meglio, relative alla pietà, alla devozione e allo spirito religioso che animano i nostri diletteggianti figli, il tuo Re e la Regina e l’amatissimo principe Daniele nonché tutto il fedele popolo del regno del Congo e degli altri reami che sono sottoposti all’autorità del re Alvaro.

Da altri siamo stati informati delle nobili cose concernenti il loro attaccamento alla fede e che pienamente corrispondono a quanto scrivi nella tua lettera. Ed è per ciò che vogliamo convincerti che la tua venuta sarà per noi graditissima, e desideriamo inoltre che l’arrivo sia fissato nel modo a te più conveniente³⁹.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Lettera di Paolo V a Antonio Emanuele, Roma, 9-XII-1606, traduzione italiana in T. FILESI, *Roma e Congo*, pp. 29-30. In ASV, *Misc. Arm.*, 1 (91), f. 184r traduzione dal

Altro problema non trascurabile era la salute precaria del giovane ambasciatore, logorato, probabilmente, dalle numerose vicissitudini e difficoltà che aveva dovuto affrontare. I documenti parlano di «mal di pietre ai reni», per il quale assumeva presumibilmente un medicinale a base di *erba giudaica*, dotato di proprietà diuretiche, espettoranti e antidiarroiche. Una preziosa testimonianza sulla condotta di vita di Ne Vunda ci è offerta da un documento redatto nel convento di Mercedari che lo accolse a Madrid:

Io, il Maestro Fra Cristóbal González, Provinciale dell'Ordine dei Mercedari di questa Provincia di Castiglia, attesto che presso questo convento [...] il signore Don Antonio Emanuele, ambasciatore del Re del Congo, ha dimorato per tre mesi, durante i quali ha vissuto con grande raccoglimento, dando grandissimo esempio a tutti con la sua vita e i suoi rapporti con gli altri, perché mai è stato visto uscire da questo santo convento, se non per trattare personalmente le cose riguardanti la sua ambasceria con il Re nostro signore o con i suoi ministri.

Inoltre, [costretto a letto, ha sofferto] grandi dolori e travagli di urine con molta pazienza e conformità con la Volontà di Dio. Così che dal suo raccoglimento e dall'onesto comportamento, sia suo sia dei suoi servitori, siamo tutti, in questo santo convento, molto edificati, e [restiamo] soli senza la sua buona compagnia, [poiché] parte da questa corte per Roma...⁴⁰.

La situazione, dunque, si era finalmente sbloccata. Nell'ottobre del 1607 una piccola "comitiva", che comprendeva anche il nunzio Melini, si mosse alla volta di Roma: partì da Valencia e raggiunse via mare Livorno. Qui Ne Vunda subì un altro duro colpo: la morte di un paren-

portoghese.

⁴⁰ ASV, *Misc. Arm.*, 1 (91), f. 241r. Originale spagnolo. Traduzione nostra.

te stretto (di un nipote, probabilmente) che lo aveva accompagnato in tutte le vicissitudini del viaggio lo rattristò profondamente. Alla fine di dicembre la nave giunse finalmente a Civitavecchia, ma l'ambasciatore era ormai allo stremo. Il Papa inviò medici, medicine... e una lettiga. L'ingresso a Roma non fu quello pomposo che Paolo V aveva programmato: il 2 gennaio del 1608, infatti, Ne Vunda entrò nella Città eterna trasportato su una lettiga. Il colore della pelle e un cognome non facile da pronunciare gli valsero il soprannome di "Il Negrita".

Le assidue cure prestategli dai medici si rivelarono inutili. I documenti riferiscono che aveva una «febre [sic] continua e maligna, con male di gola, di petto, di reni et di urine»⁴¹. La notte tra il 5 e il 6 gennaio i medici dichiararono che la fine era ormai imminente. Nonostante l'ora tarda, il Papa volle fargli visita personalmente. È questo il momento più toccante della vita dell'ambasciatore:

La vigilia dell'Epifania – si legge nella *Relação da embaixada* – circa un'ora di notte Sua Santità, con molta pietà e carità, discese dalle sue stanze [...] e venne a visitare detto ambasciatore, con cui si trattenne per circa mezz'ora; sebbene non fosse in condizioni di parlare, tuttavia [Ne Vunda] si sforzò di farlo, perché voleva trattare dei negozi, e Sua Santità con molta gravità e umiltà, gli disse di non inquietarsi, e che quando fosse guarito vi sarebbe stato tempo per negoziare; dopo averlo confortato con molta dolcezza, Sua Santità gli toccò più volte la fronte e lo benedisse⁴².

⁴¹ *Relação da embaixada de D. António Nigrita*, 1608, in Antonio BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana*, Vol. V, p. 407.

⁴² *Relação da embaixada*, pp. 407-408.

Tramite un interprete il Negrita riuscì infine a esporre le richieste del suo re, portando a compimento la missione per cui era stato inviato a Roma e aveva affrontato tante difficoltà.

Il re del Congo, suo signore, raccomandava quella cristianità, affinché [il Pontefice] mandasse ministri in quel Regno, e infine gli raccomandava l'anima sua e dei suoi servitori, che erano sei⁴³.

Quando il Papa si fu allontanato, Ne Vunda ricevette il Viatico e l'Unzione dei malati. Spirò, lasciando un'immagine profondamente cristiana dell'Africa. La *Relação da embaixada* descrive «Don Antonio Emanuele, marchese di Funta», cugino del Re Álvaro II, come un «uomo di circa 33 anni, di pelle nera, ma di costumi nobili e austeri e, soprattutto, pio e devoto, non privo di abilità e prudenza nel negoziare»⁴⁴. Come è noto, fu sepolto nella Basilica di Santa Maria Maggiore, dove lo ricordano un bellissimo ritratto e una lapide⁴⁵. Il Papa fece collocare sulla sua tomba anche un lungo epitaffio, oggi perduto, che recitava:

Paolo V, Pontefice Massimo, visitò Antonio Emanuele, marchese di Funta, primo ambasciatore del Re del Congo presso la Sede Apostolica, il quale, dopo aver perso tutti i suoi compagni di viaggio, spossato ed infermo a causa delle avversità del percorso, venne accolto in Vaticano in condizioni deplorable; lo ascoltò benignamente mentre esponeva il resoconto dell'ambasceria e offriva alla Sede Apostolica il regno [del Congo] in nome del suo Re; impartì al moribondo la benedizione

⁴³ *Relação da embaixada*, p. 408.

⁴⁴ *Relação da embaixada*, p. 405.

⁴⁵ Sul contesto storico delle opere d'arte dedicate al Negrita, cfr. Marco NOCCA, *Lo sguardo sull'altro. L'immagine del nero nell'arte europea, fino all'arrivo del Negrita a Roma (1608)*, in Martínez Ferrer - Nocca, "Coisas do outro mundo", pp. 62-73. Si veda, inoltre, Joseph Leo KOERNER, *The Epiphany of the Black Magus Circa 1500*, in David Bindman - Henry Louis GATES, JR., *The Image of the Black in Western Art. From the "Age of Discovery" to the Age of Abolition*, Harvard University Press, Harvard 2010, pp. 7-90.

apostolica; volle fosse celebrata nel suo sacello [per il defunto] un'onorificenza funebre degna di un Re; pose questo monumento con amore paterno. Anno 1608, Pont. Sui III⁴⁶.

Dal punto di vista storico, il dato più rilevante è che il sacrificio del Negrita consentì l'avvio della *Missio Antiqua* dei Cappuccini italiani in Congo, in seguito a una convenzione stipulata tra la Santa Sede e le monarchie iberiche. Ma questa è un'altra storia.

Riflessioni conclusive

Quale è il tratto distintivo che accomuna i tre personaggi di cui abbiamo parlato? Senz'altro l'elemento cronologico, giacché, in qualche modo, sono tutti rappresentanti del mondo laico del XVI secolo (anche se la storia del Negrita si svolge per otto anni nel secolo successivo). Il sociologo Sorokin direbbe che sono tre persone che, pur senza rinunciare ad alcuni aspetti materiali della vita, hanno dato priorità al mondo dello spirito, e sono stati, di conseguenza, "fattori" di cambiamento sociale. Al livello teologico, san Josemaría ci ha insegnato che

l'essere cristiani non è una circostanza accidentale: è una realtà divina che si innesta nel più profondo della nostra vita dandoci una visione chiara e una volontà decisa, per poter agire secondo il volere di Dio. Si

⁴⁶ Il testo originale è riportato in VISCONDE DE PAIVA MANSO, *História do Congo (Documentos)*, Typographia da Academia, Lisboa, 1877, p. 147: «D.O.M. Paulus V. Pont. Max. Antonio Emmanuelli Funestae Marchioni, primo Regis Congi ad Apostolicam Sedem Oratori, quem itineris difficultatibus fessum et agrum [sic], sociis omnibus amissis maestum in Vaticanum exceptum, ac decumbentem inuisit; legationis summam exponentem, Regisque sui nomine regnum Sedi Apostolicae offerentem benigne audivit, moribundum Apostolica Benedictione muniit, mortuum funebri, quasi Regia, pompa honorifice in suum sacellum offerri voluit, paterni amoris monumentum posuit. Anno MDCVIII. Pont. Sui. III».

impara così che il pellegrinaggio del cristiano nel mondo deve trasformarsi in un servizio continuo, un servizio con modalità che variano secondo le circostanze personali, ma che deve essere improntato all'amore di Dio e del prossimo⁴⁷.

E, in effetti, senza l'amore di Dio non si spiegherebbe e non si capirebbe il percorso di vita dei nostri tre protagonisti, apparentemente così diversi tra loro, ma, in realtà, così uniti nell'unica cosa realmente importante: la dimensione teologale.

Tante grazie.

⁴⁷ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *La morte di Cristo, vita del cristiano*, in *È Gesù che passa*, n. 98, Ares, Milano 1982, p. 207.