

EVANGELIZACIÓN Y TUTELA DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LA SIERRA TARAHUMARA

Massimo DE GIUSEPPE*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Premessa: i gesuiti nella Sierra Tarahumara*. III. *Il novecento: la nuova missione della Tarahumara*. IV. *Un esperimento giuridico: i governadorcillos tarahumara*. V. *Il progetto istituzionale della Compagnia*. VI. *Nuove forme di tutela indigena e progetti di incorporazione*.

I. INTRODUCCIÓN

“Otro aspecto relevante es el que garantiza que los indígenas sean apoyados para acceder a los órganos de impartición de justicia, y que en algunos casos incluso sean tomadas en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas”.¹ Así escribía el jurista Diego Valadés en el 2000, en el prefacio de un volumen del colega y entonces recién nombrado presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, José Luis Soberanes Fernández. Esta citación me hizo llegar a la mente lo que pasó exactamente un siglo antes, en los albores del largo siglo XX, cuando los responsables de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús propusieron a las autoridades de Chihuahua y, discrepantemente, a las autoridades federales un plan de tutela jurídica y cultural de las poblaciones indígenas de la Sierra Tarahumara. Se trata de un hecho poco conocido por la historiografía mexicana y cuyas fuentes se quedaron por largo tiempo escondidas en archivos religiosos. Pero creo puede ser útil retomar este episodio y sacarle el polvo del tiempo para analizar su papel de

* Università IULM, Milán.

¹ Valadés, Diego, del prefacio a Soberanes Fernández, José Luis, *Derechos de los creyentes*, UNAM, Cámara de Diputados XVI Leg., México, 2000, p. XIV.

antecedente en la historia de un país profundamente pluricultural como el México contemporáneo.²

En el contexto del cambio político-religioso y cultural de México, entre la etapa final del Porfiriato y la época posrevolucionaria, la acción de los misioneros jesuitas en la Sierra Tarahumara destaca por elementos de absoluta originalidad. La nueva misión Tarahumara instituida en 1900 se presentó como un caso singular, en el sentido misionero, así como en el campo jurídico y político-social, por su carácter experimental. La idea desarrollada por los creadores de la nueva misión buscaba equilibrar un renovado afán evangelizador a elementos modernizadores y de protección de las locales poblaciones indígenas. Sin embargo, la misma localización de la misión, su lejanía de México, así como los peculiares elementos culturales de los rarámuris-tarahumara contribuyeron a transformarla en un auténtico laboratorio periférico de los proyectos indigenistas de la Compañía de Jesús en la primera parte del siglo XX. Un laboratorio en donde se experimentó una fórmula original de “patronato local”, a través de recetas educativas, intentos de recuperación del derecho tradicional y de promover procesos de renovación controlada en el sentido de la organización religiosa y social de las comunidades locales.

La esperanza de la Compañía era ofrecer un ejemplo de renacimiento del indigenismo católico en una región norteña de México caracterizada por la avanzada, a nivel urbano, de movimientos protestantes (metodistas y presbiterianos) y la presencia, en los márgenes de la sierra, de minas y migrantes, incrementados en la segunda mitad del siglo XIX por la cercanía a Estados Unidos. Todo esto había acelerado el aislamiento de las comunidades rarámuris. El principio de la moderna “educación activa”, en su relectura jesuítica, y la decisión de impulsar nuevos tipos de internados para niños y niñas indígenas se transformaron en el tiempo en elementos originales adentro del catolicismo social y misionero de la época (caracterizada por el impacto en Latinoamérica de la *Rerum Novarum*). Esta actitud abrió brechas importantes en la construcción de un proceso de inculturación que habría marcado las evoluciones de la Compañía a lo largo de todo el siglo XX.

La idea era introducir a los rarámuris-tarahumaras a la modernidad, pero por grados, a través del fortalecimiento de un universo simbólico cristiano-sacramental, de prácticas religiosas y litúrgicas católicas, abierto a

² La relación es parte de una más amplia investigación elaborada a través de documentos originales y en buena parte inéditos, principalmente conservados en el Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de los Jesuitas (AHPM) y en el Archivo General de la Compañía de Jesús en Roma, Archivum Romanum Societatis Jesus (ARSI), así como en otros acervos locales mexicanos.

la aceptación de varias formas de usos y costumbres tradicionales. Esta actitud valía también en otros aspectos: como el jurídico, con la aceptación de la presencia de tribunales tradicionales; el médico, con una convivencia innovadora entre medicina europea y formas curativas tradicionales; el lingüístico-cultural, con la construcción de gramáticas y vocabularios en español y rarámuri, y la recopilación de estilo casi antropológico, de historias, leyendas y tradiciones de la comunidad, y finalmente el jurídico, con la participación de los padres a lado de las autoridades rarámuris, conocida como “gobernadorcillos”, a los rituales del juicio indígena.

No se trataba, a los ojos del provincial de la Compañía y de los padres generales en Roma, de reproducir pasivamente experiencias del pasado colonial ni de actuar una mera obra de revitalización de las viejas misiones o los antiguos modelos de las reducciones, sino del intento de remodelar la misionariedad de la Compañía, adaptándola, de manera lo más posible realista, al contexto socio-cultural y geográfico local, y a las exigencias políticas y institucionales del tiempo.

Este asunto nos lleva a otro elemento central en el proyecto jesuítico, o sea, la necesidad de obtener por la misión márgenes de auténtica independencia administrativa y al mismo tiempo establecer relaciones positivas con las autoridades: locales, estatales y federales. Un dato para nada sencillo si pensamos en la actitud interventista de las autoridades de Chihuahua en la época del auge político-económico de la familia Terrazas o a los efectos en la región del proceso revolucionario, desde la etapa orozquista a la caída del villismo, hasta llegar a la construcción del estado posrevolucionario obregonista.

No se debe olvidar finalmente que este proyecto evangélico-modernizador de la Compañía generó mucha atención (y elementos de imitación y competencia) en las esferas políticas estatales y federales, tanto cuando el gobernador Enrique Creel promovió su primera “ley indígena”, de evidente estilo paternalista, como cuando, con la creación de la Secretaría de Educación Pública, se lanzó a nivel federal un plan de incorporación de las poblaciones indígenas a la nación mexicana.

La experiencia de los gobernadorcillos activos tarahumaras, bajo la tutela de la Compañía, nos ayuda entonces a abrir una reflexión sobre las formas y el ejercicio de la política nacional en una región peculiar de la periferia indígena mexicana (hoy día en riesgo por la pobreza y la presencia de la violencia ligada al narcotráfico) y sobre el empate cultural, social y jurídico de la introducción de elementos de modernización a través de un proceso misionero de naturaleza religiosa.

Temas que creo útiles para abrir un diálogo entre historia social, religiosa y del derecho, en el espíritu de este libro que quiere ofrecer un ho-

menaje al inteligente trabajo de búsqueda de las raíces lejanas del derecho contemporáneo —metabolizando Duns Scoto, los iusnaturalistas, Grozio, así como las herencias de experiencias prehispánicas, coloniales, independentistas—que ha caracterizado la obra de un estudioso apasionado como José Luis Soberanes.³

II. PREMESSA: I GESUITI NELLA SIERRA TARAHUMARA

La storia della Compagnia nelle regioni nord-occidentali del Messico ebbe inizio nell'ultima parte del XVI secolo (la *Provincia Mexicana* venne formalmente istituita nel 1574), con padre Gonzalo de Tapía, seguito da altri “scienziati missionari” quali i padri Hernando de Santarén e soprattutto il noto esploratore della Pimería Alta e collezionista di documenti, Eusebio F. Kino. Tra le esperienze anticipatrici della penetrazione norteña della Compagnia si ricorda anche quella del gesuita catalano Juan Fonte,⁴ giunto nel 1607 al confine della *sierra* Tarahumara. L'arrivo dei padri si tradusse rapidamente in un forte impulso missionario. Questo si dovette confrontare con realtà assai diverse da quelle presenti nel Messico centro-meridionale. Laddove infatti le comunità indigene dell'altopiano di Messico, di Oaxaca, del Chiapas e della penisola yucateca erano eredi di complesse civiltà stanziali dalle strutture religioso-politico-burocratiche altamente organizzate, sorte da un lungo processo di fusione multiculturale, nelle terre del Nord-Ovest i gesuiti dovettero operare in un contesto totalmente differente e parcellizzato. Qui, in quella che sarebbe stata ribattezzata “la frontera de la cristianidad”, i missionari della Compagnia si trovarono infatti in presenza di comunità indigene meno organicamente strutturate e prive di veri e propri centri urbani preesistenti; i diversi gruppi assimilati sotto l'etichetta generalizzante di indios tarahumara (o rarámuri, come essi stessi si chiamano), dispersi nella omonima *sierra* presente nello stato di Chihuahua, al confine con i vicini Sonora e Durango avevano (e in parte ancora hanno) una lunga tradizione semi-nomadica. La storia dei gesuiti nel Messico coloniale⁵, può esser dunque letta attraverso una sorta di doppio binario: lo sviluppo di un'anima “educatrice” urbana

³ Soberanes Fernández, José Luis, *Sobre el origen de las declaraciones de derechos humanos*, México, UNAM, 2009.

⁴ Véase, *Primer apóstol de la tarahumara, padre Juan Fonte*, en A. Arocena, *Historia de la misión*, Archivo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1914, sección IV, serie 390.

⁵ G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, México, Jus, 1941. Sulla stagione successiva all'indipendenza: J. Gutierrez Casillas, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Porrúa, 1972 e *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984.

(quella maturata attorno al famoso collegio di San Ildefonso, a lungo centro di formazione pedagogico dell'élite della Nuova Spagna), contrapposta ad una spinta evangelizzatrice missionaria che si sviluppò nelle aree più periferiche e marginali del paese e che ottenne, per una serie complessa di concause storiche, forme di originale radicamento proprio in queste remote valli del Nord-Ovest.⁶ In particolare furono proprio le missioni gesuitiche nella Tarahumara (dalla fine del XVI secolo nelle regioni della "bassa *sierra*" poi con le missioni di San Juan Ortíz e Santa Ana, istituite nel 1678, anche nella parte alta, tra i 2.000 e i 3.000 mt. di altitudine) a rappresentare per la Compagnia un'esperienza di particolare novità, apparentemente "distante" dai collegi di Parral o Tepoztlán.

I tarahumara a differenza di altri gruppi indigeni stanziali messicani, pur dedicandosi alla coltura del mais, vivevano generalmente in *rancherías*⁷ disperse sulle montagne che costeggiavano le valli della *sierra*. Le piccole comunità, dimostrando una significativa capacità di mobilità, per le asperità del territorio e le rigide temperature invernali, seguivano le stagioni, andando alla ricerca delle terre più fertili. Storicamente questo aveva prodotto un sistema di "residencias móviles", finalizzato a sfruttare al meglio il micro-clima della regione, che li portava a migrare stagionalmente, in inverno sul fondo di *barrancas* e valli e in estate sulla cima delle montagne, dove potevano sfruttare anche un sistema di grotte e *cuevas* naturali. Questo costume sociale permise alle comunità autoctone di elaborare anche una forma "dinamica" di autodifesa, esercitata attraverso un graduale processo di ritiro strategico nelle aree più *retiradas* della regione che avrebbe prodotto nella prima stagione evangelizzatrice anche una sorta di dualismo interno alle comunità: tra i *cimarrones*, ovvero coloro che rigettavano il battesimo e si isolavano nelle zone più insospitati (generalmente nell'impervia conca di Batopilas) e inaccessibili della regione, e *pogótame*, i "battezzati", che vivevano invece a diretto contatto (pur mantenendo anch'essi margini di difesa e indipendenza) con i missionari.

⁶ Sulla storia della penetrazione dei missionari gesuiti nella Tarahumara, véase P. Ma-
sten Dunne, *Early Jesuit Mission in Tarahumara*, University of California Press, Berkeley and
Los Angeles, 1948 y R. León García, *Misiones jesuítas en la Tarahumara, siglo XVIII*, México,
UACJ, 1992. Sullo stato delle missioni nel XVIII secolo esiste anche un interessante rapporto
redatto nel 1678 dal visitatore Juan Ortíz Zapata, per conto del padre provinciale Tomás
Altamirano, en *Documentos historia mexicana*, Roma, IUS, vol. III, pp. 301-419.

⁷ Piccoli agglomerati abitativi, spesso costituiti da poche famiglie allargate. Ancora oggi
si calcola che il 52% dei tarahumara (stimati in 121.800 individui) viva in *ranchos* con meno
di 100 abitanti. Dati del censimento del 2000 del Consejo Nacional de Población, *cf.*, *Tarahu-
mara, Pueblos indígenas de México*, México, 2004.

I Tarahumara seppero infatti offrire nel tempo una resistenza significativa alle forme di “penetrazione dall’esterno”: dalle esplorazioni dei missionari e colonizzatori spagnoli, alla lunga stagione della «prima evangelizzazione», fino alle ondate d’immigrazione di popolazione bianca e meticcica seguite alla scoperta di alcune importanti miniere nella regione⁸ e culminata nell’apertura della ferrovia Kansas City, in seguito ribattezzata Chihuahua-Pacífico.

In un contesto di tal genere, i gesuiti, seguendo una formula adottata anche nelle più note *reducciones* del Paraguay, puntarono senza grande successo a raccogliere gli indigeni in grandi villaggi isolati dal mondo bianco e meticcio, dove instaurare una “nuova società” in cui l’opera di conversione alla fede cristiana era rigidamente associata al lavoro, attraverso l’insegnamento pratico delle tecniche agricole e artigianali, da *mina* e da *hacienda*. La strategia di penetrazione della Compagnia andava infatti a cozzare drasticamente con la matrice culturale semi-nomadica dei tarahumara, con il loro radicato monolinguisimo e con le difficoltà pratiche dell’impresa. I gesuiti nella sierra furono costretti a far fronte anche a ripetute sollevazioni armate (le cronache della Compagnia ricordano in particolare quelle del 1632, del 1651, del 1684 e del 1695, queste ultime documentate dal padre boemo Nuemann),⁹ che si facevano particolarmente intense quando crescevano le pressioni per l’arruolamento di manodopera servile indigena da impiegare nelle miniere.¹⁰

I meccanismi di resistenza messi in gioco dalle comunità (che al loro interno provocò un processo di riadattamento che fece da preludio alla cosiddetta “ramurizzazione” della *sierra*) costrinse i missionari ad adottare una serie di significativi correttivi alla propria azione. Forzatamente ridimensionata l’idea di obbligare le comunità indigene a riunirsi in grandi *reducciones*, i padri presenti nelle venti missioni erette nel territorio iniziarono lentamente ad elaborare un’interessante quanto graduale processo di adattamento alle realtà locali, e di complessa quanto silenziosa incorporazione di elementi culturali del territorio. Questo graduale esperienza di primordiale “inculturazione” conobbe però un’improvvisa quanto brusca interru-

⁸ L’afflusso di minatori da altre zone del Messico in quello che allora era il governatorato della Nuova Vizcaya iniziò fin dal 1687, anno della scoperta delle miniere di Santa Rosa de Cusiuhiriachic.

⁹ P.J. Neumann, *Historia de las sublevaciones indias en la Tarahumara* (texto original de 1724), Praga, Universidad de Carolina, 1994.

¹⁰ Para un discurso general sobre violencia, rebeldías y guerras en el México virreinal, véase Cruz Barney, Oscar, *Una visión indiana de la justicia de la guerra*, México, UNAM, 2014.

zione nel 1767,¹¹ quando, in seguito a crescenti tensioni di natura politica, la Compagnia venne espulsa dal Vicereame della nuova Spagna ad opera di Carlo III di Borbone. Scriveva ancora il padre Galván nel suo diario privato il 1o. luglio del 1921, instaurando un simbolico legame tra vecchie e nuove missioni: “la principal de estas causas parece que fue el abandono en que quedó esta región después de la expulsión de los jesuitas por Carlos III. En época reciente, antes de volver a encargar los N.N. de la Misión, hubo aquí sacerdotes indignos cuyos recuerdos no se han borrado todavía en algunas partes, y bien sabido es lo desastroso que son esos malos ejemplos”. L’invito del gesuita era quindi a recuperare lo spirito delle vecchie missioni e riadattarlo al nuovo contesto del Messico rivoluzionario.

All’epoca dell’espulsione erano presenti nel paese 680 padri, in assoluta maggioranza europei. La “cattività” dei gesuiti proseguì fino al 1816, quando la provincia fu formalmente ricostituita sotto la guida del padre José M. Castañiza. Quella che si andava aprendo era però una stagione complessa in cui stava ormai palesemente maturando il processo di decolonizzazione messicano. Nel XIX secolo i gesuiti faticarono a riassumere posizioni di rilievo proprio nelle aree rurali e nelle missioni di “frontiera”. Il quadro non si schiarì neppure dopo la nascita del nuovo Stato messicano, per le continue tensioni tra conservatori e liberali che segnarono la stagione post-indipendentista, ridefinendone l’impianto giuridico e costituzionale.¹² All’indomani dell’indipendenza quando iniziò a svilupparsi un dibattito in seno alle élite *criolle* sul ruolo della componente indigena nel nuovo Stato-nazione messicano, il collegio gesuita di San Gregorio fu ad esempio al centro di accese discussioni. Nel 1826 fu requisito e trasformato in scuola di letteratura, fino alla sua destinazione —in seguito a un decreto del 1853— a scuola di agricoltura. A livello più generale, di fatto, dopo una lunga fase di attesa e due falliti tentativi di rilanciare la Provincia (nel 1843 e 1853), durante la presidenza del generale Santa Anna, la situazione sembrò precipitare con il varo della Costituzione del 1857 ed in particolare con l’applicazione delle successive leggi di riforma del 1874 con le loro limitazioni per quanto concerneva la libertà d’insegnamento, la celebrazione del culto fuori dalle Chiese e l’esistenza degli ordini religiosi.

¹¹ Il 24 giugno di quell’anno le 20 missioni gesuite nella Tarahumara furono chiuse ed i beni della compagnia confiscati e affidati all’amministrazione temporanea di padri francescani.

¹² Soberanes Fernández, José Luis, *El pensamiento constitucional en la Independencia*, México, Porrúa-Unam, 2012, R. Rojas et al. (eds.), *De Cádiz al siglo XXI: doscientos años de constitucionalismo en México e Hispanoamérica (1812-2012)*, México, Taurus, 2012.

Il ruolo missionario della Compagnia subì quindi un nuovo duro colpo, in parte compensato dalla presenza nella Tarahumara, più o meno tollerata dalle autorità locali, di francescani prima e quindi di rappresentanti della Società secolare di Durango; a questi sarebbero quindi subentrati, approfittando di una situazione difficilmente controllabile, un nuovo ordine missionario: i Josefinos di padre José María Vilaseca.¹³ L'effimera avventura di questo nuovo movimento missionario nella *sierra* Tarahumara, dopo la lunga stagione dell' "abbandono", iniziò nel maggio del 1894, affidata al padre Delgado ed altri quattro sacerdoti, con l'ausilio di alcuni coadiutori e di un gruppo di una decina di sorelle josefinas. L'impatto non fu dei più semplici, per le asperità geografiche (le aspre *barrancas*, le strade impraticabili nella stagione delle piogge, la presenza di animali) e climatiche (il clima in inverno raggiunge temperature molto rigide). L'insediamento josefino era partito con aspettative incoraggianti per l'incontro con i *pagótame*, i rarámuri cristianizzati, come dimostra il resoconto presentato al superiore da padre Tomás Rodríguez che si concludeva in questi termini: "così con la benedizione del cielo possiamo lavorare tra i tarahumara... e così in modo pratico già ci manifestano quanto ci amino!",¹⁴ anche se in realtà le difficoltà non tardarono a manifestarsi, in particolare per i problemi di comunicazione con gli indigeni, dispersi nelle *rancherías*, diffidenti verso i nuovi venuti e da loro separati dall'insormontabile muro della lingua. A questo si aggiungeva un clima di tensione diffusosi tra le comunità tarahumara da un lato e gli abitanti degli insediamenti bianchi e mestizos dall'altro. La stagione compresa tra il 1895 e 1898, del *boom minero* di Batopilas, coincise infatti con due nuove, limitate ma preoccupanti, rivolte locali degli indigeni della *sierra*, ad Agua Amarilla e Chinatú, a vent'anni dall'ultima grande rivolta, quella di Nonoava del 1876, seguita a un decreto di privatizzazione delle terre indigene.¹⁵ "Nei giorni di lavoro vediamo appena gli indios —confessò il padre Delgado— ma la domenica mi consola vederli scendere a gruppi di 4 o 8 o 12 sempre in fila con i loro archi e frecce pronti".¹⁶ La lingua rarámuri restava però il problema principale per ottenere risultati sul campo. Continuava infatti il sacerdote: "se Dio nostro Signore mi darà la possibilità di possedere bene la lingua, potrò introdurmi meglio nell'interno della sierra e così missionare i veri gentili; per il momento è sufficiente per battezzare, sposa-

¹³ Véase *Biografía del P. José María Vilaseca, fundador de los Institutos Josefinos*, México, Imprenta Cosmos, 1931.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 211-213.

¹⁵ H. C. González, R. León, *Civilizar y exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, CIESAS/INI, 2000.

¹⁶ *Ibidem*.

re, dare informazioni, insegnare la dottrina cristiana e altre cose di prima necessità; però questo non basta; se ci fosse un indio che intendesse il castigliano e che mi insegnasse, si sarebbero compiuti i miei desideri”.

In questo emerge il principale e cruciale limite formativo che contrassegnò quella breve esperienza missionaria josefina, cui avrebbero cercato di ovviare in seguito proprio i gesuiti. Va inoltre notato che i josefinos, benché tutti messicani, furono colpiti dall’impatto con il mondo rarámuri, con il loro concetto cosmogonico e con alcune caratteristiche degli indigeni con cui erano entrati in contatto, che ai loro occhi dovevano apparire particolarmente strane, nell’ “età degli imperi” e del trionfo delle “misiones civilizadoras”. Se ad esempio non stupivano troppo le espressioni di religiosità popolare dei “battezzati”, pur così intrise di elementi sincretici (diffusi in realtà in modo assai eterogeneo, buona parte del paese), colpivano alcuni tratti particolari dei costumi sociali ed etno-culturali di queste popolazioni settentrionali. Tra queste vi era il ruolo della donna nella comunità, l’uso di grotte come case, il rapporto con il mondo animale e la nudità, che i tarahumara non si preoccupavano di esibire con naturalezza. Interessante risulta al riguardo un commento di padre Delgado che scriveva a Conchita Martel Brecht e “alle altre nostre protettrici”, “le missioni dell’Africa le abbiamo anche nella nostra stessa patria, qui a Chihuahua. Poiché abbiamo dato tutto per coprire la nudità dei nostri indiani, a noi non resta che una coperta e la mano di San Giuseppe che s’incaricherà di coprirci”. Nonostante gli sforzi, i giuseppini non riuscirono in quel breve lasso di tempo a penetrare in profondità nella *sierra*, a comprenderne i misteri, né a portare a termine l’obbiettivo che si erano proposti: di ri-evangelizzare l’intera regione dei tarahumara. In quell’ultimo scorcio di XIX secolo, la loro azione permise però di allacciare un filo con l’esperienza missionaria del passato, una sorta di esile continuità, una presenza frammentaria da cui avrebbero comunque tratto giovamento la nuova missione gesuitiche, al momento della sua fondazione nel 1900. Tra i risultati più significativi ottenuti dai giuseppini si ricordano alcune iniziative per combattere l’alcolismo (in particolare legato al consumo di *tesgüino*, sorta di *chicha* locale a base di *maíz*) e l’apertura di una piccola scuola per bambine tarahumara, affidata alle sorelle *josefinas*. Un dato interessante risulta dal fatto che proprio queste, più dei loro colleghi maschili, riuscirono a stabilire un tenue canale di contatto con il sistema del sincretismo religioso e cosmogonico tarahumara, come emerge da questa lettera scritta al padre Vilaseca per descrivere le celebrazioni del 12 dicembre e del Natale 1898:

L'altare lo abbiamo ornato con una montuagnuola di fiori nei quali vi era la Vergine di Guadalupe; gli inditos a vederlo restavano a bocca aperta e manifestavano l'emozione del loro cuore per la Virgencita. Gli abbiamo detto che così era apparsa la nostra signora di Guadalupe al fortunato Juan Diego... (a noche buena) nella processione andavano cantando e ballando gli huehuenches e all'ora di rompere le pignatte si chiudevano gli occhi alle inditas, che manifestavano un'allegria senza confini. Così andiamo stabilendo i buoni costumi del cattolicesimo e li togliamo dalle loro pratiche idolatriche.¹⁷

III. IL NOVECENTO: LA NUOVA MISSIONE DELLA TARAHUMARA

Fu in questa lunga ed articolata stagione della “pax porfiriana”, segnata da profondi tentativi di rinnovamento del paese e da un complesso quanto silenzioso e informale processo di riavvicinamento tra Stato e Chiesa, che si poté ricostituire la provincia messicana della Compagnia, formalmente ristabilita nel 1900.¹⁸ La presenza gesuita passò così dai 48 padri del 1880, ai 140 del 1890; nel 1900 erano già diventati 245 e nel 1913 addirittura 361. In particolare la Compagnia riaprì i propri collegi nella capitale, e in altri centri “strategici”, quali Guadalajara e Puebla (centraline dell'emergente cattolicesimo sociale messicano), ma anche a Orizaba e León, Oaxaca e Mérida nel Sud (nel quadro di un generale rafforzamento della presenza della Compagnia in America centrale), Durango, Saltillo e Chihuahua nel Nord. Intanto, già nel 1892, due anni prima dell'approdo nella regione dei *josefinos*, il gesuita belga Aquiles Gerste era stato incaricato di compiere una ricognizione nella *sierra* per raccogliere dati idrografici, geologici e climatologici sulla regione e precise informazioni etnografico-culturali sulla popolazione che l'abitava. Ufficialmente la missione serviva ad arricchire il contributo della Compagnia all'Esposizione giubilare che si sarebbe tenuta a Madrid due anni dopo; di fatto però faceva parte di un più articolato progetto della Compagnia che aveva come obiettivo proprio la rinascita della missione.¹⁹

¹⁷ *Biografía del P. José María Vilaseca, cit.*, p. 216.

¹⁸ Un approfondimento di tali temi si trova anche, M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa, popoli indigeni*, Morcelliana, Brescia 2007 e, per gli aspetti educativi, M. De Giuseppe, *Gesuiti in Messico. Lettere dalla missione tarahumara*, in “Annali di Storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche”, X/2003, pp. 355-385, da cui sono qui ripresi alcuni passaggi.

¹⁹ I dati raccolti nel corso di quel viaggio apparvero poi nel volume, A. Gerste, *Rapport sur un Voyage d'Exploration dans la Tarahumara (Mexique Nord-Ouest)*, in “Memorie della Pontificia Accademia Romana dei Nuovi Lincei”, vol. XXXII, Roma, Tipografia Pontificia, Istituto Pio IX, 1914.

Dagli interessanti e voluminosi dati raccolti dal gesuita durante quel viaggio emerge un quadro religioso-antropologico piuttosto interessante delle comunità tarámuri. I tarahumara venivano ricondotti alla grande famiglia náhuatl e chichimeca, linguisticamente inserito nel grande ceppo yuto-azteco²⁰ (nel ramo tarachita), tanto diffusa nel Messico centrosettentrionale, ma rappresentavano uno stadio originale —rispetto agli schemi storici europeo-mediterranei— di quella veniva definita senza mezzi termini una forma di esistenza “troglodita”. Scrisse infatti “i Tarahumara sono ancor oggi i guardiani di caverne o di rocce utilizzate come dimore-tombe per gli antenati, che anche loro stessi occupano volentieri. Essi formano una pagina autentica e viva della preistoria messicana”.²¹ E’ sitomatico notare che in questo caso la ricognizione del gesuita quasi si sovrappose alla spedizione compiuta nella regione dell’antropologo norvegese Carl Lumholtz²² per conto della Società geografica americana, a riprova della grande attenzione che in quel cambio di secolo, in un fiorire di scavi archeologici e studi antropologici, si prestava al mondo indigeno messicano da parte della comunità scientifica internazionale. E’ interessante però anche notare, a evidenziare la particolarità dell’approccio gesuita nel contesto missionario-ecclesiale del tempo, non solo la vicinanza nei toni e nelle conclusioni che si riscontra nelle opere dei due esploratori ma anche la considerazione, frammista a un certo spirito competitivo, con cui il padre gesuita guardava all’antropologo norvegese, tanto da scrivere del suo lavoro: “quest’opera frutto di un lavoro considerevole, abbonda d’informazioni sulle tribù del nord-ovest messicano... sicuramente le sue ricerche sono originali e totalmente indipendenti dalle nostre, non si può però non ricordare qui che già dal giugno 1892 noi fummo in quei paesi e tra gli abitanti di quelle caverne”. Sotto il profilo religioso il gesuita definiva i tarahumara dei “chrétiens d’abord”, gentili che avevano svincolato il loro paganesimo da qualsiasi influenza straniera, nonostante riscontrasse in una parte di loro la conservazione di elementi tipicamente

²⁰ Véase L. Valiñas Coalla, *Lo que la lingüística yutozteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México*, en varios autores, *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, 2000.

²¹ *Ibidem*, p. 8.

²² Lumholtz, su incarico della Società Geografica Americana giunse in Messico nel 1890 alla testa di un equippe di 30 ricercatori. Fu ricevuto dal presidente Díaz e tra il 1891 e il 1898 condusse tre spedizioni nella tarahumara, studiandone l’ambiente e gli insediamenti umani, prima di spostarsi in altre regioni del paese. Véase C. S. Lumholtz, *Unknown Mexico. A Record of Five Years of Explorations among the Tribes of Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*, Charles Scribner’s & Sons, Nueva York, 1902, vol.II, y varios autores, *Carl Lumholtz. Montañas, duendes, adivinos*, México, INI, 1996.

cristiani, seppur riadattati e sincretizzati, che lui descriveva come il frutto dalla stagione della prima evangelizzazione.

Non ci vollero molti anni perché il progetto di Gerste cominciasse a prender forma. Uno dei primi atti della ricostituita Compagnia fu infatti, già nell'autunno del 1900, la ripresa dell'attività missionaria nella *sierra* Tarahumara; già nei mesi precedenti si erano intensificate le ricognizioni esplorative nella regione da parte del padre Piñan che aveva fornito un resoconto logistico sullo stato delle chiese e delle residenze abbandonate dopo l'espulsione della Provincia, contribuendo anche lui a ridisegnare il quadro generale e la dislocazione degli indigeni presenti nella regione. Il 9 settembre del 1900 il padre provinciale José Alzola, dalla sua residenza di Saltillo, firmava quindi con il beneplacito del vescovo di Chihuahua, José de Jesús Ortiz, i documenti per la fondazione della Missione di San Pietro Claver. Un mese dopo il padre superiore incaricato, Antonio Arocena, inaugurava la nuova missione nella Tarahumara sotto gli "auspici" della vergine di Guadalupe.²³ La rinascita della missione venne affidata dunque all'iniziativa del provinciale Alzola e rispondeva a una richiesta della Curia generale, desiderosa di rilanciare la propria azione nelle comunità indigene. Per realizzarsi aveva però avuto bisogno di un tacito consenso da parte delle autorità locali e soprattutto del presidente Porfirio Díaz (ottenuto grazie anche all'intercessione del vescovo di Oaxaca, l'intraprendente monsignor Gillow), aprendo così un interessante, quanto poco studiato, precedente politico. L'iniziativa dei gesuiti si collocava infatti in una stagione di nuovo fermento cattolico (dopo la missione del visitatore apostolico Averardi del 1896, e grazie anche alla spinta di alcuni vescovi particolarmente dinamici, sia la stampa che le associazioni cattoliche andavano assumendo nel paese inedito vigore e dinamismo), che poneva le basi anche per un'operazione di rilancio delle iniziative missionarie nei confronti delle comunità indigene più povere e disperse del paese (tra cui appunto yaqui e tarahumara nel Nord). Un dato da non sottovalutare va però anche ricondotto al fatto che in quella stagione era in parte cambiato il quadro socio-culturale della regione e gli elementi "esterni" con cui queste comunità autoctone erano entrate in contatto e di fronte ai quali, in alcuni casi avevano dovuto forzatamente adattarsi. Questi fenomeni erano legati infatti ai massicci flussi migratori che avevano investito a intermittenza il Messico settentrionale, legati sia al boom minerario dello Stato che alla crescente penetrazione di capitali statunitensi ma anche di nuovi elementi religiosi (il protestantesimo metodista)

²³ Appena 5 anni prima, nel 1895, l'incoronazione della vergine di Guadalupe da parte di Leone XIII aveva ridato forte impulso al culto mariano nel paese.

e socio-culturali (da un certo tipo di liberismo progressista legato alle trasformazioni dei contesti urbani all’impatto della nuova massoneria norteña). Nel caso dei tarahumara la reazione a questi fenomeni era stata ancora una volta quella della resistenza attraverso la fuga, che aveva provocato un silenzioso quanto graduale ritiro nelle zone più impervie della regione, tra le *barrancas* e le valli arcigne dell’alta *sierra*.

Dopo una serie di nuove ricognizioni, i padri decisero dunque di stabilire la sede della missione nel villaggio di Sisoguichic, strategicamente collocato al centro delle vie di accesso al territorio rarámuri (in quella che è definita la “zona Norte” nella mappa etno-linguistica della regione tarahumara) e ripresero così la via delle montagne, alla ricerca delle comunità indigene disperse per rilanciare la propria azione di evangelizzazione e di “recupero” degli indigeni alla “civiltà”.²⁴ In un clima fecondo sotto il profilo culturale e di crescente competitività dei progetti incorporativi, le “nuove missioni” nelle terre dei tarahumara conobbero quindi da subito una significativa spinta; in particolare i gesuiti puntavano come prima operazione a recuperare strutture religiose e abitative per penetrare direttamente nel cuore del territorio, quindi a riproporsi come filtro tra le comunità indigene e il mondo “esterno”, rappresentato sia dalle istituzioni politiche che dalle città nel loro insieme. Proprio per questo motivo si ritenne essenziale una grande capacità di mobilità dei padri, abbandonando l’idea di raccogliere forzatamente gli indios in grandi villaggi più o meno urbanizzati e scegliendo al contrario la strategia di mandare i missionari direttamente nelle comunità, anche in quelle più lontane e inaccessibili. In tal senso Sisoguichic e gli altri centri nevralgici della rinascite missione, Carichic, Norogachic, Nonoava e Jesús María (Ocampo), si sarebbero in breve trasformati in preziose basi di partenza per le visite nelle *rancherías* della *sierra*. Scrisse al riguardo il padre Manuel Ocampo: “tienen su fruto las visitas a los pueblos: el misionero se pondrá en contacto con los indios; ganará poco a poco su confianza, fijará posiciones difíciles de trinchera, que es necesario conservar; obtendrá la vida espiritual de muchos infantes, que mueren bautizados; legitimará muchas uniones ilícitas; fundará muchos hogares cristianos”.²⁵

²⁴ Scrive il padre Ocampo: “sin escuela ni deseo de instruirse, los tohuises (i giovani) vegetan al lado de sus padres hasta que pasados los años de la infancia en el hogar, en el pastoreo de animales, o en la labranza, asoma la edad de 14, 16 o 20 años a lo más, en que se arreglan matrimonios” in M. Ocampo, *Historia de la Misión Tarahumara*, México, Ius, 1950, p. 24. Dello stesso autore si ricorda anche l’album fotografico, *Tarahumara 1900-1950*, México, Buena Prensa, 1950.

²⁵ M. Ocampo, *cit.* p. 40.

Questa esperienza gesuita nella Tarahumara, si sarebbe presto trasformata nel più organico tentativo di riproposizione di elementi di “tutela”, anche giuridica, del mondo indigeno e dei suoi diritti (naturalmente in prospettiva cattolica) in quella prima fase dell’età contemporanea latinoamericana, ricevendo segnali e feed-back ritenuti particolarmente incoraggianti dalle stesse comunità, o almeno da una consistente parte di esse. Un processo che non assunse però i caratteri di un anacrostico ritorno a un’ideale età lascasiana bensì si colorò di elementi di modernità, manifestando da un lato la singolarità di quell’esperienza gesuita nel contesto ecclesial-missionario dell’epoca — specie per le sue valenze e ricadute politiche — e dall’altro la sorprendente capacità di adattamento delle comunità tarámuri agli impulsi esterni, in un misto di processi di “resistenza-apertura”, che avrebbe toccato sia elementi istituzionali (la figura del *gobnadorcillo* e il ruolo dei tribunali locali, attivi su materie quali il furto, casi matrimoniali e faide famigliari) che devozionali (le processioni della Semana Santa, la convivenza tra il Sagrado Corazón de Jesús e il *poderoso* “Tata Dios”) curativi (il dualismo tra lo *chamán-hechicero* e il padre) e cerimoniali (l’inserimento dei *fariseos* e *matachines*, le *crucés de maíz* e la riproposizione del ciclo delle festività agricole nell’impianto liturgico).²⁶ Questo risultato era il prodotto dell’atteggiamento delle comunità verso i nuovi evangelizzatori e al contempo il frutto di quel “metodo per gradi” che i gesuiti iniziarono a sperimentare nelle *barrancas*, valorizzando la possibilità di accettare elementi specifici di religiosità che consistevano ad esempio nella predilezione delle comunità per le messe all’aperto, celebrate fuori dalle Chiese (nonostante i divieti formali) in via di restauro, nel massiccio utilizzo di processioni (*mapawika*, “todos vamos”), nell’uso simbolico delle croci, sospese tra la loro essenza di “árboles de la vida” (numi tutelari dei *rincones sagrados*) e la graduale introduzione di una simbologia cristologica, nell’uso di accogliere nelle celebrazioni delle citate forme di danza e musica rituale,²⁷ come espressione del classico dualismo che esplodeva nella

²⁶ Sulla ritualità e simbologia delle festività religiose tarahumara e nello specifico sul *Ciclo fariseo* e sulla dimensione antropologica di danze dei *matachines* si veda l’interessante, C. Bonfiglioli, *Fariseos y matachines en la sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*, México, INI, 1995.

²⁷ Tra le festività religiose più sentitamente diffuse nella *sierra tarahumara* si ricordano la semana santa, la Purísima Concepción, la S. Cruz, la navidad e la festa della virgen de Guadalupe. Queste festività religiose, convivono però spesso, attraverso particolari forme di sincretismo, con la celebrazione di divinità pre-cristiane, quale Tamuje Onora Sol (ribattezzato “Nostro padre”) e Tamujé Yera Luna (divinità femminile associata alla vergine Maria). Sui culti e la struttura sociale dei Tarahumara, véase también M. Q. Heras, *Los tarahumaras*, México, INI, 1992, en M. Tello Díaz, *El mismo diablo nos robó el papel: resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*, México, Conaculta, 1994.

Semana Santa “fariseos-soldados”, ordine-disordine, “virgen-Cristo”, femmine-maschile, “amico-nemico”, “*juríosi-morókos*” che contrassegnava tutto il mondo rituale della grande famiglia yuto-azteca, sedentaria o seminomada che fosse, mesoamericana.

Questi elementi fortemente “sincretici”, nel senso più ampio del termine, si sarebbero infatti concretizzati a un doppio livello, nei processi di adattamento della comunità alla presenza dei padri (percepiti spesso come un ritorno di un elemento mitico, per quanto mia pienamente accettato, del passato e della memoria collettiva rarámuri, in cui parte della prima evangelizzazione era stata metabolizzata nel processo di rielaborazione degli *antepasados*), e dall'altra parte di ridefinizione delle tecniche missionarie utilizzate dai gesuiti: questo valse sia sotto il profilo giuridico, educativo che, in termini differenti, religioso, attraverso un significativo rinnovamento delle metodologie d'intervento, dando vita a quello che si potrebbe definire un dialogo interculturale ante-litteram, sessant'anni prima dei dibattiti sulla pastorale indigenista che accompagnarono le conferenze del CELAM di Medellín e Puebla e la riscoperta dei diritti indigeni sostenuta dal “vescovo della Tarahumara”, incaricato di Mozotcori (dal 1975 al 1992), il gesuita José Alberto “Pepe” Llaguno.²⁸

IV. UN ESPERIMENTO GIURIDICO: I *GOBERNADORCILLOS* TARAHUMARA ²⁹

Per quanto riguarda la dimensione istituzionale, se così possiamo definirla, sarebbe assai utile ricostruire modalità di conservazione di una *obligación* come la *kórima* (una sorta di lavoro di corvee per la comunità), accettata dai gesuiti, o il ruolo dei “fori indigeni”, dei processi tribali cui partecipava generalmente, a fianco del cacicco e degli anziani e *principales* della comunità, un padre gesuita, per descrivere l'impatto culturale e perché no giuridico che emerse da quelle esperienze. Qui ci limiteremo a ricordare un episodio emerso dagli archivi della provincia messicana che ci riporta alle domande intorno alla questione dominante del dualismo autorità-tutela sottesa al progetto missionario, offrendoci uno spaccato inedito del sistema istituzionale che regolava

²⁸ Nel 1958 la regione della missione Tarahumara sarebbe stata eretta a Vicariato apostolico, con primo ordinario il gesuita Salvador Martínez Aguirre. A questi subentrò, dal 1975 al 1992, José Alberto Llaguno Fariás, anch'egli gesuita e promotore di iniziative per la tutela dei diritti umani e dell'interculturazione indigena.

²⁹ Questi temi vengono trattati nel volume di prossima uscita M. de Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*, Brescia, Morcelliana, 2006.

i rapporti tra missionari, indigeni e istituzioni politiche e, al contempo, del sottile equilibrio esistente tra Stato e Chiesa negli ultimi anni del porfiriato.

Molto interessante in tal senso risulta una lettera indirizzata al governatore Luis Terrazas dai *gubernadorcillos*³⁰ (*siriame* in rarámuri) dei villaggi indigeni della regione, con cui si chiedeva esplicitamente il permesso di restaurare formalmente un cruciale istituto tradizionale di autogoverno delle e tra le comunità. Il testo del documento era il seguente:

Señor, Hasta estas nuestras lejanas tierras ha llegado la buena fama de U. por medio de las leyes que no acabamos de labar contra las bebidas, y por los documentos que a nuestro pueblos han venido defendiendo nuestros derechos sobre nuestro terrenos; y así confiados en la recitud de miras de U., nos hemos resuelto los infrascritas a nombre de los tarahumaras nuestros hermanos, a pedir su amparo de U., que no por vernos menos desvalidos dejar de echar U. una amorosa mirada sobre nuestros pueblos. Viendo pues, que nuestros pueblos se van deshaciendo, y que los tarahumaras se remontan y por maravilla bajan alguna que otra vez durante el año al pueblo, que sólo casi tiene de tal el nombre, y que la razón que alegan para esas ausencias son los perjuicios que con frecuencia reciben de los blancos y que ya no se conservan nuestras costumbres como antes; y que todo eso depende de que nuestra autoridad de Gobernadorcillos está tan aminorada que casi es irrisoria, pues no nos atrevemos á hacer ejecutivos nuestros mandatos, hasta haberlo representado a U., hemos venido a pedir a U. que se digne concedernos un documento por el cual conste nuestra autoridad que podría basarse en estos dos puntos. Primero. Que en la elección y nombramiento de Gobernadorcillos los tarahumares nos arreglemos como desde antiguo los veníamos haciendo. Porque a las veces ha sucedido que gente no tarahumara ha puesto Gobernadorcillos dolosamente, que no han servido más que para hacer sinrazones a los tarahumaras. Segundo. Que los tarahumaras nos regimos por las costumbre que de antiguo nos regíamos y así los Gobernadorcillos sean los que tengan que ver en las diferencias de los tarahumaras y en los castigos que merecen los que infringen nuestras buenas costumbres y se solían dar, sin que por eso queremos rehusar los órdenes que se emanan de eso soberano Gobierno, sin que pretendamos asumir autoridad para negocios de mayor enantia cuya resolución dejamos al juicio de las superiores autoridades. Antes pedimos todo esto para tener nuestra gente más pronta a cumplir los respetables mandatos que se soberano Gobierno nos impartiera; pues en favorecernos con la autoridad que deseamos nohará más ese soberano Gobierno que procurarse súbditos fieles.³¹

³⁰ Autorità locale del villaggio.

³¹ Lettera sottoscritta dai *gubernadorcillos* di Huahueibo, Churo, Cerocahue, Majimachi, Rararéco, Sisoguichic, Casaurichic e Isoguichic datata 2 ottobre 1902, e indirizzata al governatore di Chihuahua, Luis Terrazas. Copia manoscritta è allegata al fascicolo raccolto dal

Un documento sorprendente, indubbiamente, con quell'esplicito richiamo alla *costumbre* e alla tutela, ma anche un manifesto politico, che chiedeva margini di autonomia in cambio di obbedienza istituzionale. Un'esplicita formulazione di richieste che permeavano la periferie della Repubblica, in quella ribollente ultima fase del porfiriato, dalle montagne yaqui di Sonora alle valli del Morelos, dalla baja mixteca di Oaxaca, fino agli altipiani chiapanechi (interessante risulta una quasi coeva lettera dei *mayordomos* de Tila, al confine tra Chiapas e Tabasco, all'allora vescovo di San Cristobal, Orozco y Jiménez).

Ma qui emergeva un elemento in più: quel documento era il frutto dell'incontro sincretico tra missione gesuita e autorità tarahumara, oltretutto in uno Stato caratterizzato da un impianto legislativo particolarmente "sensibile" in materia indigenista (come avrebbe dimostrato di lì a poco la proposta di legge Creel). In realtà questo documento era stato presentato alle autorità indigene dagli stessi missionari. Probabilmente erano stati loro a studiarne logica, utilità e ricaduta politica, anche se i leader delle comunità erano stati direttamente coinvolti nella formulazione (che altrimenti avrebbero facilmente rigettato e ritenuto senza significato), attraverso consultazioni comunitarie. Il documento era stato poi portato dal padre Gassó dalla *cabecera* di Sisoguichic nei vari villaggi della missione, dove il testo veniva spiegato (quanto più segretamente possibile rispetto alle autorità statali) alle comunità e quindi sottoscritto dai *gobernadorcillos*. La spiegazione che davano i padri per convincere gli indigeni alla firma era la seguente: "si presentava alle autorità il progetto già utilizzato dagli antichi padri, perché gli indios fossero felici, i bianchi non li molestassero e diventassero buoni cristiani, e per questo si ristabilisse l'antico sistema in relazione a costumi e castighi. Tutti diedero l'approvazione al progetto".³² Era in un certo senso la proposta di una formula del passato riadattata però al nuovo contesto di un Messico solcato dalla spinta di *científicos* e modernizzatori di diversa indole e natura.

Ecco allora presentarsi sul campo una serie di temi cruciali per quella stagione, specie per quanto concerne le relazioni triangolari tra istituzioni politiche ed ecclesiali e tra queste e le comunità autoctone: la ricerca di autonomia indigena, la volontà civilizzatrice dello Stato, le esigenze di tutela e dominio esercitate nell'esercizio di un "sovranità periferica", a riprova della capacità di singoli attori (in questo caso principalmente i gesuiti, ma anche le comunità nel loro complesso e le autorità locali chihuahuanensi) di elabo-

padre Leonardo Gassó, con il titolo di *Documentos que prueban los pasos que los PP de la Compañía de Jesús han dado en bien de los indios tarahumaras, 1903-1904*, AHPMCJ, sección IV, fondo 390.

³² L. Gassó, *Motivo de este documento*, en *Documentos que prueban...*, cit.

rare o recepire un progetto che fosse in grado di rispondere a diversi impulsi e obiettivi ma anche di muoversi sul terreno pratico dell'azione quotidiana. La restaurazione del diritto indigeno e comunitario nel territorio di missione (tema di profonda e viva attualità ancor oggi) era stata quindi pensata, rielaborata e accolta come strumento utile al fine di offrire nuove tutele alle comunità, rispetto alle influenze esterne; al contempo avrebbe posto i padri in una posizione privilegiata di intermediari tra questi e le autorità pubbliche e avrebbe offerto allo Stato l'opportunità di portare avanti, senza spese militari né educative, un'opera di "civilizzazione" delle comunità, dei *cochinos* come i *mestizos* chiamavano in termini dispregiativi i tarahumara.

La figura del *gobernadorcillo* sembrava quindi poter divenire un tramite ideale tra i padri e le comunità indigene, e tra queste e le istituzioni locali. Al tempo stesso permetteva ai padri di cercare di istituzionalizzare forme di tutela giuridica che lasciassero convivere diritto messicano e tradizionale.³³ Il *gobernadorcillo* era a tutti gli effetti un tarahumara "per lingua, parentela, uguaglianza di costumi, modo di pensare ed estrazione popolare", anche se appartenente a quella che gli antropologi definiscono la "parte bassa" della comunità, quella che si apre e dialoga con l'"esterno", ai *pagótame*, i "battezzati"; grazie a un riconsolidamento del suo status questa figura istituzionale locale avrebbe potuto svolgere un ruolo di protezione della ingiustizie (interne al mondo *rarámuri* e da parte dei bianchi) offrendo strumenti di difesa alle comunità; dall'altra parte, sia nell'ottica dei gesuiti, che delle istituzioni pubbliche, poteva fungere nel frattempo da vero agente civilizzatore. Era una sorta di moderno "mini-patronato" quello che i gesuiti andavano proponendo, ispirato allo spirito delle *leyes de indias* ma applicato ad un contesto missionario locale e antropologicamente particolare. I gesuiti messicani vi erano indubbiamente approdati dopo i primi passi mossi nella nuova realtà missionale, basandosi sulle difficoltà manifestate dal superiore e in seguito constatate dallo stesso provinciale, Tomás Ipiña, in occasione della sua visita alla missione nell'ottobre del 1903. Si voleva quindi conciliare la tutela degli indigeni alle esigenze missionarie, evitando quanto occorso agli *yaquis* del vicino stato di Sonora.

Non a caso in quello stesso anno i missionari guardarono con preoccupazione alla missione nella *sierra* di alcuni ispettori del governo federale, reduci dall'ultima tragica campagna contro gli *yaquis* ribelli (culminata nelle tragiche deportazioni nel Quintana Roo), di cui scrissero: "poiché erano intenzionati a consigliare al governo di farla finita anche con i tarahumara, reclutandone mille all'anno per l'esercito, minacciandoli con le armi in caso

³³ B. Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.

avessero resistito alla requisizione delle terre, deportando le donne in altri stati, come stavano facendo con i poveri Yaquis”.³⁴ I gesuiti volevano inoltre prevenire l’insorgere di nuove colonie di soli bianchi nel cuore della *sierra*, come appena avvenuto proprio lungo il río Yaqui, dove solo l’anno prima il governo aveva patrocinato l’insediamento “modernizzatore” di una colonia di contadini polacchi nelle terre indigene requisite.

V. IL PROGETTO ISTITUZIONALE DELLA COMPAGNIA

L’incarico di portare avanti questo progetto di autonomia gestionale della missione, insieme a quello di redigere un compendio in castigliano e rarámuri-tarahumara,³⁵ fu quindi affidato al padre Gassó che si recò a Chihuahua con una copia della lettera dei *gobernaldorcillos* e sottopose il progetto al parere di un “molto dotto e cattolico avvocato”; questi fu incoraggiante, segnalando che le deficienze dell’impianto legislativo intorno alle prerogative delle missioni aprivano significativi margini d’azione; il missionario s’incontrò quindi con il vescovo Nicolás Pérez Gavilán prima di consegnare la proposta al governatore.

Il progetto gesuita non era però esente da rischi; mentre il padre Gassó si trovava nella capitale per la stampa della sua grammatica rarámuri, fu informato dal padre Arocena del fatto che anche una delegazione di tarahumara guidata da un *principal* rivale (non troppo amabilmente definito cholo, cioè mulo), anch’egli un “battezzato”, si era recata dal governatore Terrazas per chiedere protezione dagli stessi missionari e per non pagare la *primicia*.³⁶ Questo del tributo resta un punto controverso da approfondire e sul quale la documentazione gesuita è particolarmente scarsa e reticente. Le richieste della delegazione avversaria non furono però accettate dalle autorità statali e i gesuiti considerarono l’episodio frutto di un’iniziativa isolata. Dall’incontro tra il vescovo di Chihuahua e il padre Gassó maturò dunque la decisione di dar maggior respiro al progetto, tanto da chiamare in causa lo stesso presidente della Repubblica. Nel novembre del 1903, arrivando a Città del Messico, padre Gassó aveva portato con sé, oltre alla grammatica, una lettera del vescovo in cui si sottolineava l’apporto alla “causa nazionale” che l’opera missionaria avrebbe garantito “mi sono deciso — scrisse — a rivolgermi a Lei, depositario della suprema autorità della Nazione, confidan-

³⁴ *Idem.*

³⁵ L. Gassó, *Gramática Rarámuri o Tarahumara*, México, Ius, 1903.

³⁶ Sorta di elemosina elargita ai frati, generalmente in natura, erede del *diezmo*, la decima.

do nella convinzione che se lei ci presta il suo valido aiuto, daremo giorni di gloria alla nostra patria”,³⁷ insieme alla richiesta dei *gobernadorcillos* e ad una serie di altri documenti sull’opera avviata nelle missioni.

Nella capitale si interessò personalmente della questione il senatore cattolico Rafael Dondé, al quale lo stesso don Porfirio —che aveva conosciuto di persona i tarahumara, durante una visita nella regione compiuta alcuni anni prima a fianco del ministro della guerra (il generale Mena)—confidò una certa interessata curiosità.³⁸ Il mediatore riuscì ad ottenere un incontro privato (e segreto) nella residenza presidenziale. Quel colloquio fu descritto dal gesuita come molto cordiale e positivo. Díaz spiegò la necessità di muoversi con estrema prudenza, soprattutto da parte del governatore, per evitare attacchi della stampa radicale (“che tutto resti privato —avrebbe detto il presidente— perché è temibile la stampa, sia quella liberale che quella cattolica”); si disse pronto a far deportare nello Yucatán o ad arruolare nell’esercito chi, tra gli indigeni, avesse sabotato il progetto ma soprattutto ascoltò e riconobbe, almeno a parole, ai missionari quel ruolo di “agenti di civilizzazione” e intermediari semi-ufficiali con le comunità a cui aspiravano; il padre Gassó, che ricordò anche al presidente che l’irrequietezza degli indigeni nasceva anche dal fatto che i bianchi cercavano in ogni modo di rubar loro le terre, scrisse al riguardo: “disse che noi missionari avremmo potuto misurare i terreni perché il governo ne riconoscesse il titolo di proprietà e che avremmo informato il governatore delle lamentele degli indios, come se fossimo i loro avvocati o intermediari”.³⁹ Il ruolo di tutela doveva essere poi completato dal riconoscimento del titolo di maestri ai missionari, come sigillo ufficiale della loro missione educatrice e al tempo stesso strumento di

³⁷ Continuava il vescovo: “quale civilizzazione si può dunque impartire agli abitanti di questi villaggi? Come si può vincere questo stato di arretratezza? Non con il comando o con la forza bruta, bensì con la dolce persuasione, ma a questa dolce persuasione che attrae e soavemente cattura, si devono aggiungere tre qualità: prima l’autorità tra coloro che li civilizzano, seconda la pazienza insatancabile di chi li civilizza, terza la protezione pratica del governo”, corrispondenza particolare del vescovo di Chihuahua, 7 aprile, 17 novembre 1903, *Documentos que prueban...*, cit.

³⁸ Díaz elargì anche alcuni consigli pratici: “dica ai PP. Gesuiti che facciano attenzione, disse il presidente, perché quella gente vive ancora nuda e i padri non possono mangiare come loro...e può darsi che agli indios non piaccia e che vogliano far loro qualcosa di male. Dica poi loro di contar pure sul mio appoggio per il bene della civilizzazione”, da intervista del licenciado donde al presidente Díaz, *Documentos que prueban...*, cit.

³⁹ Alla frase del presidente era aggiunto tra parentesi un commento del missionario del seguente tenore: “gran successo economico sarebbe d’ora in avanti occupare tutti i terreni in modo che non ne resti alcuno senza un proprietario indio o che non sia destinato a un missionario così da escludere ad arte i bianchi dai villaggi in cui non hanno ancora messo piede”, *Documentos que prueban...*, cit.

consolidamento dell'autorità di cui avrebbero goduto. A un rappresentante indigeno della comunità sarebbe invece spettato il titolo di "consigliere" che sarebbe equivalso all'antico *fiscal mayor* delle *Repúblicas de Indios*. Infine si proponeva di dare ai missionari il diritto di nominare essi stessi i *gobernadorcillos* dei villaggi, con l'approvazione delle comunità, proponendo anche uno stipendio a carico del governo dello Stato. Il gesuita nei suoi commenti a margine sottolineava una certa perplessità nel presidente riguardo a quest'ultimo punto, ricordando che: "per mantenerci indipendenti, dobbiamo sostituirlo, perché il governo non darà nulla"; ciò d'altronde, ricordava Gassó, poteva evitare interferenze nell'opera missionaria e non turbava l'antico costume della gratuità dell'incarico comunitario.

In questo modo il *gobernadorcillo* poteva diventare inoltre, forse a sua insaputa, il vero braccio operativo dei missionari, agente religioso e politico, che si sarebbe dovuto occupare "della dottrina domenicale, formando ad hoc giovani governatori che apprendessero bene la preghiera e la facessero a loro volta eseguire la domenica... e chi assiste, sia uomo o donna, offrirà una pannocchia di mais o un uovo o una patata o qualcosa di analogo al governatore come elemosina per pregare ed essere il loro padre e difensore". Il piano di utilizzare i *gobernadorcillos* sembrò solleticare la curiosità del presidente che, pur con qualche riserva, si disse disposto a far sì che il governo dello Stato li dotasse di una lettera (anche questa da esibire privatamente) che li autorizzasse ad imporre castighi. Díaz promise quindi il suo interessamento personale alla causa tarahumara presso il governatore Terrazas, cui scrisse una lettera con cui lo invitava "a offrire la protezione necessaria e, compatibile con le nostre leggi e con la pubblica convenienza, a tutti quei progetti che puntano a civilizzare quelle genti"; rispose anche alla missiva del vescovo con una lettera che si concludeva in questi termini "desidero, come sicuramente fa lei, la civilizzazione di quelle genti che sulla via dell'ordine e dell'obbedienza alle autorità, tanto bene può fare al nostro paese". Esisteva dunque, sia nella Provincia che a livello istituzionale, la consapevolezza che la missione della tarahumara potesse divenire una sorta di "esempio" per il complesso delle aree indigene della Repubblica e il padre Gassó si affrettò a comunicare al superiore della missione che quell'incontro non era stato affatto una perdita di tempo, ma aveva permesso di porre le basi, per quanto ad un livello assolutamente informale, per una proficua collaborazione anche con le autorità locali.

I gesuiti si attenero scrupolosamente al consiglio di muoversi con prudenza; le lettere presidenziali giunsero nel febbraio del 1904 nelle mani del vescovo Gavilán e si trovò una soluzione di compromesso alle dispute sui terreni delle parrocchie e annessi, anche se molteplici restavano gli ostaco-

li che di fatto dilazionarono i tempi. Il padre Gassó sarebbe poi tornato a incontrare il presidente alcuni mesi dopo e in quell'occasione gli consegnò un memorandum in cui si affrontavano i temi considerati cruciali per il funzionamento della missione; quel documento individuava sette punti: terreni, case parrocchiali⁴⁰, regime degli indios, istruzione, lavoro, giustizia e presenza di perturbatori dell'ordine. Tutti questi punti si basavano sulla ridefinizione delle autorità e sulle forme d'interazione tra padri e *gobernadorcillos*; al terzo in particolare, "regimen de los indios" si indicava esplicitamente che: "potremo tra gli indios nominare autorità, secondo quello che è il loro costume, perché si reggano secondo le proprie tradizioni e i gobernadorcillos possano castigare, con la prigione o il ceppo, come erano usi, le multe o provvedimenti simili sono eccessivi per il loro modo di essere, ma devono consultare prima il sacerdote per evitare eccessi... tanto la nomina di tali autorità, quanto il potere coercitivo servono ad aiutare il signor missionario che civilizza gli indios".

Su questo punto però il presidente si mostrò assai più prudente rispetto al primo incontro e, stando sempre alla ricostruzione del padre Gassó, rispose che: "le elezioni le devono fare i membri dei villaggi, perché secondo la Costituzione l'autorità scaturisce dal popolo"; Díaz non poteva dunque transigere su un principio costituzionale di sovranità che poteva costituire anche un pericoloso precedente, ma acconsentiva che il capo politico eletto tra i tarahumara assumesse proprie prerogative e al contempo "informasse gli indios di consigliarsi su tutte le questioni con i padri e di ascoltarli come se li avesse inviati il governatore". I gesuiti sembravano quindi aver ottenuto buona parte di ciò che si erano ripromessi. Inoltre il presidente aveva acconsentito a che venissero nominati *gobernadorcillos* solo *principales* indigeni e che i tra le prerogative informali concesse ai missionari rientrasse quella di presentare al governatore i nomi di possibili leader locali tra i quali effettuare le nomine, sempre con la clausola di evitare qualsiasi indebita pubblicità alla questione. Insomma mentre i tarahumara acquistavano alcuni informali strumenti d'autonomia, i gesuiti avevano ottenuto un quadro più preciso dei limiti formali entro cui si potevano muovere nell'ambito della missione; cercarono inoltre di sfruttare al meglio i margini di "movimento" che erano loro concessi dalla debole presenza degli istituti politici ed educativi (per questi si sarebbe dovuto attendere il lancio della Sep) nella *sierra*

⁴⁰ Molte delle case e terreni annessi presenti nella missione erano state trasformate in scuole dai presidenti municipali (come a Bocoína) o utilizzate da privati, come a Cuiteco, Pichachiqui, Carichic, Baseachic, Casurichic, Gaguachic e Ticamorachic. Di tutte queste si chiedeva la restituzione per l'uso della missione, lettera del vescovo di Chihuahua al segretario de Hacienda, 17 aprile 1904, *Documentos que prueban...*, cit.

e dalla collaborazione instaurata con le comunità indigene, sulla base del principio richiamato ripetutamente dal padre Gassó: “è impossibile che il missionario consegua il suo fine, se non si permette che l’indio si amministri secondo il suo modo antico”. Si procedette così, in parte segretamente, in parte alla luce del sole, secondo un metodo che potremmo definir “caritatevole-coercitivo”, ma anche intriso di un’inedita curiosità interculturale, sulla via della costruzione di un dialogo, indubbiamente “asimmetrico” ma a suo modo costruttivo, cercando di rinsaldare i contatti con le comunità da un lato e di restare in buoni rapporti con le autorità dall’altro, grazie anche alla prudente linea di equilibrio di Terrazas prima e del suo successore Enrique C. Creel poi.

VI. NUOVE FORME DI TUTELA INDIGENA E PROGETTI DI INCORPORAZIONE

Sotto questa spinta iniziale, il processo di reinsediamento dei gesuiti nella Tarahumara procedette, pur tra alti e bassi, sull’onda di un significativo impulso. Come accennato, da subito i gesuiti ritennero cruciale per il successo della loro azione missionaria, dare piena valorizzazione alla dimensione educativa. Si diede quindi priorità alla costituzione di scuole, la prima delle quali fu innalzata nel 1904 a Sisoguichic dallo stesso padre superiore.⁴¹ Queste scuole erano dirette sia a bianchi che meticci ma erano soprattutto gli indigeni, presenti in numero differente nelle diverse *cabeceras*, l’obiettivo finale di quello sforzo educativo. Furono quindi ideati i cosiddetti *tohuisados* istituti educativi per soli bambini indigeni, il primo dei quali fu fondato nel 1905 a Norogachic —villaggio abitato quasi esclusivamente da Tarahumara— da padre José M. Vargas. A questi seguirono fin da subito i *tehuécados*, analoghi istituti, per bambine indigene. Questi singolari collegi, concepiti come piccoli internati “dinamici”, dovevano rispondere in primo luogo alle esigenze di radicamento della missione in modo che fossero il più possibile accessibili alle diverse comunità indigene, divenendone un punto di riferimento. Come emerge da un’analisi

⁴¹ Ricorda Ocampo “108 niñas frecuentaban al principio la escuela en una casa prestada; número que ascendió a 237, cuando ya el 25 de agosto del mismo año, se inauguró la escuela en su propio local, fabricado de nueva planta. Los padres de familia quedaron encantados de la notable educación que recibían sus hijas, muy superior a la impartida por los profesores laicos del gobierno. Abrió también el padre (Louvet) otra escuela para niños al concluir el año 1905; por la ignorante empedrada aliada con la torpe envidia, pretendió a suprimirla preferiendo ver antes a sus niños desarrollarse sin instrucción, que sometidos a la prudente y desinteresada dirección del sacerdote”, *cit.*, p.55.

delle statistiche prodotte dalla missione, il successo degli internati fu interlocutorio sotto il profilo numerico (i bambini e le bambine che entravano negli istituti erano, almeno in una prima fase, pochi e spesso abbandonavano in tempi piuttosto rapidi) ma sorprendente per il processo di riadattamento che riuscì a generare. In molte comunità indigene che tradizionalmente erano rimaste estranee ai frammentari processi di alfabetizzazione messi in atto in età porfiriana e che inoltre, secondo una tradizione radicata sia nel mondo indigeno che più in generale nel mondo rurale, mantenevano diffidenze e riserve sia verso gli istituti educativi, queste piccole scuole cominciarono a rivestire un ruolo di riferimento culturale, anche al di là del loro effettivo impatto pedagogico.

Questo spiega anche le molte attività “collaterali” connesse a *tohuisados* e *tehuecados*, a cominciare da quelle connesse al ciclo delle feste, che permetteva di farne un elemento connettivo con il tessuto “a maglie larghe” delle comunità rarámuri. Questo era un canale per accedere attraverso l’educazione culturale dei bambini alla parte tradizionalmente “chiusa” ai missionari della festività rarámuri, che si dividevano tradizionalmente in due rami: i culti pubblici che si svolgevano nei templi (*riobachú*) e nelle processioni (l’espressione massima del sincretismo), culminando nelle celebrazioni della Semana Santa (Norirúachi) o del patrono o della vergine; e quello “privati” o *awilachi*, letteralmente *fiestas de patio*, in cui le famiglie allargate manifestavano il proprio senso comunitario ed il rispetto per gli *antepasados* nelle celebrazioni che si svolgevano attraverso sacrifici animali, di mais e fiori, e con l’allestimento di su altari ornati da croci di legno.⁴² Alla base di questo fermento di attività restava però una questione cruciale e da risolvere *ab principio*: quella della lingua. Questo tema si era già rivelato un nervo scoperto nella storia delle vecchie missioni. Le esigenze pedagogiche avevano infatti già spinto nel XVII secolo alcuni padri quali Augustín Roa, Gerónimo Figueroa e Tomás de Guadalajara a redigere delle grammatiche *ad hoc*; queste, oltre che rare (ne restavano pochissime copie manoscritte) apparivano però ormai in buona parte inutilizzabili. Nemmeno sembrava sufficiente il più recente testo redatto dal francescano Tellechea, quasi due secoli dopo.⁴³ Già alla fine del 1903 fu quindi pubblicata una primordiale grammatica stilata proprio dal padre Leonardo Gassó, che ricordò nel prologo:

⁴² González Rodríguez, L., *Tarahumara: la sierra y el hombre*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982 y W. Merrill, *Almas rarámuri*, México, Conaculta-INI, 1992.

⁴³ M. Tellechea, *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumara*, México, Imprenta de la Federación del Palacio, 1826. Quest’opera comprende orazioni, dottrina cristiana, elementi di conversazione e “otras cosas necesarias para la recta administracion de los santos sacramentos en ele mismo idioma”.

Cosa rara me ha pasado al estudiar la lengua tarahumara. Se nota en ella grande afinidad no digo con la lengua cahita de yaquis, mayos y tehuacos, que son vecinos de los tarahumaras, sino con la lengua quichua del remoto país de los Incas... Quisiera en lo posible—continuaba el padre—sujetar a reglas y civilizar, por decirlo así, esta abundantísima lengua, que está tan sin regla fija, y por civilizar, bajo este punto de vista, como sus dueños; que no digo cada pueblo, sino cada familia y aún la misma persona, usa muchas veces indistintamente unas vocales para otras... Esta solicitud ha de ser también objeto de los misioneros para poner precisión en el lenguaje y sobre todo en los términos de Cristología, cosas tan necesarias para la predicación.⁴⁴

L'obiettivo del nuovo compendio, cui era anche allegata una *doctrina y catecismo popular en castellano y tarahumara* era chiaro: aiutare i padri missionari, molti dei quali avevano denunciato la propria difficoltà comunicativa, nella loro opera di cristianizzazione degli indios ma anche aprire canali di dialogo, rispetto e accettazione da parte degli indigeni.

Principi proto-interculturali, senza ombra di dubbio, assai rari nel panorama missionario (cattolico, protestante e perfino laico, così come avrebbe dimostrato di lì a qualche anno l'esperienza dei misioneros de la alfabetización vasconceliani) messicano e più in generale latinoamericano. Secondo i responsabili di quel progetto di "penetrazione nella cultura tarahumara" in questo momento i due elementi più preoccupanti venivano dall'educazione degli indigeni e dalla lotta all'alcolismo, piaga alimentata dalle numerose rivendite di bevande alcoliche aperte nei villaggi da bianchi e meticci (un terzo, che si sarebbe palesato di lì a poco, sarebbe consistito nell'erezione di una "barriera" all'avanzata protestante). Questo approccio aiuta quindi a comprendere in parte anche le motivazioni che vi erano alla base di progetti come quello dei *gobernaldorcillos*; l'azione "evangelizzatrice-educativa" doveva accompagnarsi alla creazione di strumenti di tutela dell'elemento indigeno; che tenessero conto della pervasività dell'impatto con la "civilizzazione" bianca, con una ripartizione terriera con non teneva conto né della *costumbre* né della *milpa* né dei cicli agricoli-cerimoniali tradizionali, introducendo diverse forme di sfruttamento che finivano per incidere in maniera irrimediabilmente disgregante sulle comunità autoctone. Nonostante quindi una evidente e storicamente logica eredità paternalista (scrisse Ocampo: "¿cuál fue el fin principal, por el cual aceptó la Compañía de Jesús en México el

⁴⁴ Gassó, L., *Gramática Rarámuri o Tarahumara*, México, Ius, 1903. Il riferimento alla somiglianza linguistica con il quechua (lingua parlata dalle comunità montane delle ande sudamericane) nasceva dall'esperienza fatta dal missionario durante la sua precedente attività in una missione in Ecuador.

encargarse de la Misión Tarahumara? La respuesta es clara: viene en busca principalmente del pobre, del abandonado, del ignorante indio tarahumara y muy especialmente de aquel que todavía yace sepultado en las tinieblas de la gentilidad”) alla volontà di tutela si univa una profonda e genuina attenzione da parte dei gesuiti alle specificità della cultura indigena e alle sue particolari inclinazioni sociali.

Sotto il profilo educativo, il biennio 1904-1906 si rivelò particolarmente vivace; mentre proseguiva l’opera di creazione di scuole e villaggi, i padri puntarono a stabilire un dialogo con il nuovo governatore dello Stato, Enrique C. Creel, per evitare l’insorgere di aperti contrasti con le autorità (civili e scolastiche) locali; questi, nonostante alcune remore di fondo, non interruppe infatti la politica di “silenziosa collaborazione” inaugurata dal suo potente predecessore, anzi; acconsentì a dare il premezzo di istituire nella missione scuole private con garanzie di libertà d’insegnamento, assegnando perfino sovvenzioni per l’acquisto di libri e concedendo ulteriori margini di autonomia informale alle comunità della *sierra*. Il governatore sembrò prendere a cuore la questione tarahumara, tanto da presentare nell’autunno del 1906 un noto progetto di legge per la tutela e la civilizzazione delle comunità indigene⁴⁵, che rappresenta un interessante precedente nella storia dei prodromi dell’indigenismo istituzionale in Messico, stabilendo la creazione di una Junta Central Protectora de Indígenas (JCPI). È interessante notare che nel clima culturale del Messico tardo-porfiriano e pre-zapatista, sotto la spinta del rinnovato (ed assai contraddittorio) interesse degli *científicos* verso il mondo indigeno e delle iniziative della Sociedad Indianista Mexicana di Francisco Belmar, proprio nel lontano stato di Chihuahua si andavano sviluppando iniziative singolari anche sul fronte del dialogo tra istituzioni politiche e religiose. Non a caso Creel, nel lavoro di raccolta di documentazione che precedette l’elaborazione della proposta di legge, chiese la collaborazione dei gesuiti, riconoscendo informalmente il loro ruolo di filtro tra comunità tarahumara e mondo esterno. Quest’approccio si evince chiaramente da una lettera inviata nell’ottobre del 1906 al governatore Enrique Creel dal padre Gabriel Morfín⁴⁶, futuro superiore della missione, che scriveva:

⁴⁵ Ley para el Mejoramiento y Cultura de la Raza Tarahumara, expedida por la H. Legislatura el 3 de noviembre de 1906, Imprenta de Gobierno, Chihuahua, 1906.

⁴⁶ Gabriel Morfín, nato nel 1861 nel Michoacán, studiò in Spagna e insegnò a Saltillo, del cui seminario fu poi rettore dal 1912 al 1913. Nominato padre superiore della missione della Tarahumara, la condusse nei difficili anni della rivoluzione. Morì nella missione di Carichic, in seguito ai postumi di un’epidemia di tifo, nel 1919.

Sr. Don Enrique Creel, Governatore dello Stato, molto rispettabile e amico: ho il piacere di presentarle oggi il risultato dell'escursione alla ricerca di dati storici di cui chiedeva. Non potevano essere più copiosi, ...per conoscere la disgrazia dei tarahumara, che lei sembra cercare di risolvere, ... (spero) che le servano in una così nobile impresa, perché non finisca per morire questa regione così bella e disgraziata, così come quasi tutte quelle abitate dagli indios e che anticamente erano invece importanti.⁴⁷

In quel manoscritto seguiva una dettagliata ricostruzione dello stato dei documenti storici presenti nelle diverse *cabeceras* della missione e della situazione in cui vivevano gli indigeni, compresi di dati statistici, calcoli chilometrici e commenti di taglio sociale. Si lamentava ad esempio l'attitudine incendiaria di un *caudillo* locale, un certo Anaya, che aveva distrutto numerosi archivi, e si calcolava la proporzione tra popolazione bianca, indigena e meticcia presente nelle *cabeceras*, in attesa di approfondire ulteriormente tali indagini con nuove visite alle *rancherías* della sierra, dove risiedeva la gran maggioranza dei tarahumara. L'attenzione agli elementi storici della regione e delle tribù che l'abitavano, come emerge anche dagli appunti dattiloscritti del padre Arocena,⁴⁸ non era in quel caso né per i gesuiti, né per il governo statale, un lavoro di mera erudizione ma appariva funzionale all'elaborazione di un progetto incorporativo compiuto. Con le dovute differenze di ordine scientifico-religioso (ed escludendone la dimensione archeologica), questo approccio antropologico-culturale, fa venire a tratti alla mente i lavori di Gamio nella Unidad cultural arqueo-etnológica di Teotihuacán. È interessante notare ad esempio che la neonata Jcpi, composta da 5 membri permanenti e da 5 supplenti, scelti direttamente dall'esecutivo, riprendesse in parte alcuni elementi del modello gesuita, a cominciare dal sistema di collegamenti permanenti tra una sede centrale e le *cabeceras* periferiche sparse nella *sierra* (in questo caso nei distretti di Guerrero, Benito Juárez, Hidalgo, Rayón, Mina, Arteaga y Andrés del Río), dove avrebbe dovuto istituire commissioni locali o mantenere degli ausiliari che trattassero direttamente sul campo con le comunità indigene. Vi era nel progetto anche una vaga eco di alcuni caratteri delle nuove *reservations* statunitensi, private però del loro carattere segregazionista. Compiti della giunta erano infatti:

⁴⁷ Lettera di padre Morfin al governatore Creel, 26 ottobre 1906, in diario personale manoscritto di padre Gabriel Morfin, datato ottobre 1906, AHPMSJ, sección IV, serie 390.

⁴⁸ *La misión tarahumara, historia de la misión del padre Arturo Arocena, hasta 1914, su salida*, testo dattiloscritto, datato giugno 1914, AHPMSJ, sección IV, serie 390.

1) Promuovere tutto quanto sia conveniente per la civilizzazione degli indigeni, il loro miglioramento sociale, la loro educazione, il regime dei loro beni, la difesa delle loro colonie e ottenere la protezione che il governo generale, quello statale e la società devono impartire alla tribù tarahumara. 2) Fare in modo che nel tempo più rapido possibile e con le condizioni più eque e liberali, siano portati a termine il tracciato dei confini e il frazionamento degli ejidos di tutti i popoli tarahumara...4) Far sì che ogni anno si ripartiscano tra gli individui delle tribù tarahumara le sufficienti quantità di semi di mais, fagioli, patate e altro che possano coltivare nei loro terreni, così come alberi da frutta, in particolare meli, così che possano piantarli e utilizzare i loro prodotti...6) Promuovere l'apertura di scuole rurali in cui si dia ai bambini un'educazione elementare e si insegni la coltivazione di alcune piante e alberi utili all'alimentazione, la cura degli animali domestici, alcune industrie manuali e tutto ciò che permetta loro di trarre vantaggio dalla terra ed esser occasione di legittimo guadagno...8) Convincere gli indios a mandare spontaneamente i propri figli maschi o femmine alle scuole della capitale dello Stato e alle cabeceras del distretto facendo in modo che alcune famiglie bianche ospitino i bambini tarahumarensi e li tengano con sé, o per filantropia o dietro pagamento ma sempre trattandoli con bontà insegnandoli i costumi e istruendoli in quei principi morali che possano contribuire a migliorare la loro condizione.⁴⁹

In quello stesso anno a Ciudad Juárez si apriva la scuola normale per la formazione dei maestri e si cercò di potenziare il sistema scolastico, andando però incontro a una serie di difficoltà pratiche che avrebbero contribuito al difficile cammino di realizzazione di quella legge. Proprio per l'attenzione che poneva nell'elemento educativo, la legge Creel era un vero e proprio antecedente delle future politiche incorporative che dovettero però attendere la nascita della Sep per provare a decollare. Rileggendo oggi quella legge si nota che in un certo senso al suo interno si volevano far convivere, in termini assolutamente nuovi da parte delle autorità pubbliche, spirito incorporativo, e volontà di tutela, sensibilità proto-indigenista e promozione sociale, attenzione alla riforma agraria e a quella educativa; benché tutto ciò fosse funzionale a una incorporazione modernizzatrice del mondo indigeno a quello bianco (il settimo compito della giunta era esplicito al riguardo: "esercitare la filantropia sociale, raccogliendo vestiti e oggetti che siano di gradimento degli indios e svegliare in loro sentimenti di amore e gratitudine verso la razza bianca") la novità principale era rappresentata, nonostante il chiaro impianto paternalista, dalla presenza di alcuni inediti elementi interculturali. Il più interessante di questi (il punto 9) riguardava proprio la

⁴⁹ Ley para el Mejoramiento de la Cultura de la Raza Tarahumara, *cit.*, pp. 22 y 23.

religione e stabiliva che la giunta “abbia come obiettivo principale quello di non contrariare gli indios nelle proprie idee religiose, nei loro giochi, balli, feste, e passatempi, così come nei loro costumi privati e profondamente radicati; ma faccia in modo di ottenere una graduale, tenace e costante evoluzione della razza fino a convertirla in civilizzazione, attraverso cui si ottengano i benefici di cui gode la gente colta e perché gli indigeni arrivino così a esser buoni cittadini e a contribuire con il proprio lavoro al progresso della famiglia messicana”.

Certo ciò non significava concedere forme di autogoverno (il punto 5 diceva “regolamentare il regime interno delle colonie tarahumara per conservarvi l’ordine la moralità, i buoni costumi e l’amore per il lavoro...”) ma manifestava un approccio ben diverso rispetto a quelle che sarebbero state le politiche di “defanatizzazione” indigena messe in moto nella seconda metà degli anni venti che avrebbero colpito proprio la religiosità indigena come principale ostacolo alla modernizzazione. In questo approccio si deve probabilmente molto ai “rapporti riservati” instaurati da Creel con i missionari. Aveva scritto infatti lo stesso governatore in un opuscolo d’accompagnamento alla sua proposta di legge:

Pero ¿Cuál debe ser el género de instrucción que se dé a los tarahumaras y cómo debe impartirse para alcanzar a los fines de la obra de cultura, sin que parezca el paso demasiado violento y la transición en extremo brusca? Los sacerdotes, sobre todo los jesuitas, les proporcionaron de toda preferencia el conocimiento de la religión y sus misterios, siendo solamente la práctica del catolicismo las que se consideraron importante para el indígena. Sin desconocer en manera alguna la influencia que la época y el fin primordial de los institutos evangelizantes debieron de ejercer en el desarrollo de semejante concepción de la vida del indio, hay que tener en cuenta que ahora hay precisión de poner en acción las aptitudes del aborigen en aquello que pueden servir, tanto física como moral e intelectualmente, hasta constituir a aquel en miembro útil de la comunidad. La escuela para el indígena debe tener pocas horas de labor; debe aprovechar el hábito del trabajo físico en cosas prácticas y que rindan provecho inmediato; debe ser atractiva y la palabra del maestro tiene que garantizarse por el hecho; debe despertar confianza; debe mostrarse útil hasta ser comprendida por el pequeño.⁵⁰

Ed ancora “corolario indispensable de la instrucción del tarahumara debe ser su acercamiento a la gente civilizada; hacerle entender que, lejos

⁵⁰ Ley para el Mejoramiento de la Cultura de la Raza Tarahumara, del 3 de noviembre de 1906, *Civilización y mejoramiento de la raza tarahumara*, Chihuahua, 1906.

de que el hombre de razón, como inicualmente se apellida el blanco, sea su enemigo declarado, es su semejante porque tiene con él vínculos múltiples, los cuales conviene apretar para conseguir la unidad a que como pueblo y como raza debemos aspirar”.⁵¹

Se la lettera di Morfin sembrava anticipare, in termini cattolici, il discorso di Gamio, quest’approccio politico alla questione indigena, attento all’elaborazione di una pedagogia “dimostrativa”, sembrava un antipasto dello spirito che avrebbe animato le “missioni sociali” degli anni Venti. Inoltre tale approccio manifestava più di un’assonanza con il programma educativo che la Compagnia conduceva nella missione. Nel suo preambolo di presentazione della legge il governatore aveva sottolineato l’importanza storica che le *Leyes de Indias* avevano avuto nel garantire la tutela delle tribù, prevedendo pene particolari per i delitti contro gli indigeni; affermò anche: “a tanto arrivava la cura della legge verso gli indios che, secondo un sociologo messicano, era vietato toglierli da un paese freddo per portarli in uno caldo e viceversa, per non danneggiare la loro salute”; si criticava quindi indirettamente la pratica di deportazione degli yaquis e lo stesso sistema della leva sviluppatasi dagli ultimi anni del porfiriato, pur elogiando la “buona disposizione” del *primer magistrado de la nación*, “che non solo approvò in interviste private che mi concesse ma si riservò di dar il suo assenso alla totalità del piano”, studiando anche la possibilità di eseguire ripartizioni di terre nella *sierra*. Creel guardava quindi al modello della tutela, anche se non mancava di criticarne alcuni elementi, a partire da una certa passività “procurata da un eccesso di protezione”. Quello che il suo progetto cercava di ottenere era in realtà un’attualizzazione di quel sistema (e qui emergeva un’elemento di competizione con il progetto gesuita) che rispondeva ai problemi della modernità, introducendo sviluppo e tutela attraverso una forma di graduale incorporazione. Era secondo lui giunto il momento che le istituzioni pubbliche si rendessero conto di quest’esigenza, sottintendendo anche che in qualche modo si stava avviando verso una conclusione “storicamente inevitabile” la stagione dell’educazione attraverso l’evangelizzazione o l’azione missionaria più in generale, mentre ora era compito degli Stati farsene carico. La via dell’incorporazione appariva dunque quella privilegiata dalle autorità chihuahuanensi, mentre per i gesuiti questa doveva convivere con esigenze diverse ed era compito dei missionari agire, con gli strumenti posseduti sul ronte religioso e culturale da filtro perché ciò avvenisse.

Proprio questo eccesso di spirito modernizzatore-incorporativo del progetto statale spiega anche in parte la maggior resistenza che si registrava nelle comunità tarahumara ai progetti di penetrazione delle istituzioni pubbliche

⁵¹ *Idem.*

rispetto a quelli messi in atto in seno alla missione che potevano basarsi su alcune riservate “chiavei di accesso” alla costumbre tarámuri. D’altro canto proprio il rapporto che si instaurava tra istituzioni e padri missionari appariva agli stessi tarahumara ambivalente, contribuendo a sollevare più di una remora. Gli stessi gesuiti erano ben coscienti di questo che poteva essere un elemento di forza e debolezza al tempo stesso, come emergeva chiaramente dal punto VIII dell’articolo 6 della legge che prevedeva una vigilanza “continua e attenta sulle missioni di carattere religioso ed educativo che si stabiliscano tra gli indios, facendo sì che in esse si osservi, per quanto possibile, la fedeltà verso tutte le leggi federali e statali e senza che mai si arrivi a oltrepassare, da parte dei sacerdoti e o dei loro fedeli, alcun ordine che possa danneggiare l’impianto generale”. Emergeva inoltre una serie di differenze di metodo oltre che di sostanza. Il terzo compito della giunta infatti stabiliva di “riunire gli indios, nei villaggi esistenti o in quelli che si stabiliranno in futuro, dotandoli di terreni, utensili agricoli, e quanto sia utile perché comincino ad apprezzare la vita domestica e civilizzata, premiando quelli che si raggruppano in villaggi e colonie”; questo sforzo di concentrazione era stato infatti abbandonato dai padri della nuova missione che avevano rinunciato al sistema delle *reducciones*, incentivando quello della distribuzione sul territorio e delle visite alle *rancherías*. Forse questo approccio era dettato più da scelte strategiche che ideali ma era anche il frutto di un lavoro antropologico, che recepiva la disaffezione dei tarahumara verso gli agglomerati urbani e la necessita di mantenere un legame stretto con il territorio derivata dalla loro radice seminomadica. Va inoltre considerato che la disposizione al dialogo mostrata da Creel non si ritrovava necessariamente in tutti i membri del congresso dello Stato né in tutto il corpo di rappresentanti statali locali (diverse sono le denunce di soprusi da parte di autorità locali raccolte nelle testimonianze dei missionari), così come tra gli stessi padri. Ricordò ad esempio il padre Gassó, particolarmente acceso nel denunciare il “carattere massonico” del nuovo progetto legge, un minaccioso colloquio con un ispettore svoltosi in questi termini: “ciò che vogliamo è avere da voi tutto l’aiuto possibile per fornire al governo i dati sugli indios di cui ha bisogno, ma poi, ricordatevelo, vi si darà una pedata”.⁵²

In realtà lo Stato non si scontrò con la missione e, anche se la rivoluzione avrebbe comportato un ridimensionamento temporaneo del progetto gesuita, la sua stessa sopravvivenza e il suo rilancio postrivoluzionario manifestarono la particolarità dell’esperienza tarahumara. La debolezza di quella legge stava semmai nel suo carattere astratto e paternalista, nella distanza tra le intenzioni affermate e la loro realizzabilità pratica, ostacolata

⁵² Appunti del padre Gassó, citati da M. Ocampo, *cit.*, p. 71.

principalmente proprio dai bianchi delle comunità della *sierra* che temevano una perdita di potere e prerogative, ma aveva comunque segnato un passo non trascurabile sulla via accidentata dell'elaborazione di un indigenismo nazionale da parte delle istituzioni.

Nel 1920, il gesuita José Mier y Terán, da meno di un anno superiore pro-tempore della missione Tarahumara⁵³, stilò un rapporto sullo stato della missione dopo la lunga fase armata della rivoluzione, manifestando le proprie preoccupazioni sul mancato rispetto dei diritti degli indigeni e per le politiche incorporative del governo. Per questo chiese al provinciale interventi immediati sul fronte della tutela delle tradizioni *rarámuri*. Le sue conclusioni erano decise: “mientras no se formen las reservas de Estados Unidos y se les aisle por completo de los blancos, que por desgracia tanto los explotan y los hacen llevar esa vida mísera de vagancia”.⁵⁴

Se quindi le autorità pubbliche puntavano ad incorporare i tarahumara nella nuova nazione messicana, il programma dei gesuiti non andavano verso una separazione secondo un modello di apartheid, bensì verso una particolare forma di “tutela” per ammortizzare il graduale ingresso (da compiersi in più generazioni) degli indigeni nella “civiltà”, in questo caso, nei loro auspici, il più possibile cristiana e plurale,⁵⁵ riscoprendo i sedimenti storici dei diritti fondamentali⁵⁶ e ricodificando nel presente le eredità e lezioni, anche tragiche, del passato.⁵⁷

⁵³ Il padre José Mier y Terán, nato a Città del Messico nel 1878 e lì morto nel 1942, aiutò il padre Morfin nella residenza di Sisoguichic nella missione Tarahumara; insegnò anche nel collegio di Guadalajara nel 1914-15 e, dopo l'ondata di espulsioni dei gesuiti, a Los Gatos in California dal 1915 al 1917. In quell'anno rientrò in Messico, trasferendosi nella Tarahumara. Alla guida della missione dalla morte di Morfin (maggio 1919), nel 1922 ottenne dalla Curia generalizia, allora presieduta da padre generale Wladimiro Ledochowsky, la patente di superiore della missione.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ M. Odello, *El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas de América*, México, UNED, 2012.

⁵⁶ Véase una obra ya clásica Carbonell, Miguel, *Los derechos fundamentales en México*, 6a. ed., México, Porrúa, 2014.

⁵⁷ Soberanes Fernández, José Luis, *Una aproximación a la historia del sistema jurídico mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.