

Capitolo settimo - La vita religiosa e spirituale nella Spagna dal Mille all'età contemporanea

Parte prima-Tra prima cristianizzazione ed età moderna

Premessa

Le religioni, intendendo con questo termine le forme storicamente organizzate delle religioni, evolvono col tempo. Le strutture del cristianesimo sono passate attraverso una serie di grandi sismi che le hanno trasformate profondamente. Cosa direbbe Gesù se un giorno capitasse un giorno in Piazza S. Pietro? (1).

L'esperienza personale di fede, tradizionalmente la conversione, non è identica alla religione e men che meno alla teologia, benchè queste due entità possano aiutarla (ma anche bloccarla). Premesso questo, riflettere sull'evoluzione del cristianesimo in terra di Spagna può aiutare a comprendere meglio cosa può succedere a chi si mette sul Camino. Quest'ultimo non è prevalentemente vissuto come un pellegrinaggio, almeno a stare alle statistiche della Oficina del Peregrino di Santiago di Compostella. Può essere una delle varie ed antiche pratiche, un'altra è la meditazione, che aiutano ad entrare nel fondo di sé stessi, tagliando i legami che ci legano a convenzioni e schemi prefissati i quali possono da un lato imbrigliare una persona – impedendogli di vivere appieno- e dall'altro dargli un minimo di sicurezza che gli consenta di sopravvivere. La via alla consapevolezza è un processo doloroso e che genera angoscia perché il venir meno delle sicurezze è simile al sentir mancare la terra sotto i piedi; è come uscire in mare aperto, dove non si tocca il fondo, verso l'ignoto. Si può arrivare a Santiago di Compostella senza aver acquisito la fede, ma anche perché si è andati al di là della fede intesa come elenco di norme, avendo “ucciso” le immagini di dio ricevute dall'esterno. “Matar a nuestros dios” è il titolo di un libro di un marista del nostro tempo (2); prego Dio che mi liberi dal mio dio è la preghiera di Meister Eckhart. Non è raro che uno di ritorno da Santiago sia visto dagli amici come cambiato, anche come uno diventato “ateo”. In fondo questo è il risultato che ci si può attendere quando si intravede che si è Uno e parte del Tutto. Questo non significa ripudiare né teologia, né organizzazioni religiose, ma vederle con disincanto, come possibili strumenti, con i loro molti lati oscuri, come lo può essere un martello, utile per raddrizzare lamiere, ma anche per spaccare teste.

Nota

1.La citazione, salvo errori- cito a memoria- è in “Rabajas teológicas de otoño”, di J.M. Diez-Alegria, visto nel 2009 sul sito di servicioskoinonia.org. Nella prefazione si paragona ad una cicogna e cita i versi di A., Machado: “*La blanca ciguena, como un garabato / tranquila y disforme, itan disparatada (sproporzionata) / sobre el campanario*”. José Maria Diez Alegria SJ, (1911-2010) fratello del comandante della Guardia Civil al tempo di Franco Luis (militò nella divisione Azul, cf. Cronologia; in seguito generale di Brigata e direttore della Guardia Civil da 1969 a 1972) e Manuel (generale e diplomatico).

2-L'autore è José Maria Mardones Martínez (1943-2006), il titolo completo è “Matar a nuestros dioses. Un dios para un creyente adulto”.

7.1 La cristianizzazione della penisola iberica, le prime controversie: Prisciliano ed Elipando

I primi documenti sulla presenza cristiana in Spagna si possono far risalire ad una lettera di Cipriano ed altri 36 vescovi, all'incirca del 254-257 dC, nella quale si citano le comunità cristiane di Leòn, Astorga, Merida e Zaragoza. Dopo la persecuzione di Decio due vescovi ispanici, Felix e Sabino accusarono i pastori di Leòn e Merida di apostasia;

il primo sembra che avesse poi fatto penitenza e si fosse ritirato dall'incarico. A quel periodo risalgono i primi martiri spagnoli: Fructuoso ed Eulogio a Tarragona; Zoilo a Cordova; Emeterio a Calahora; Justo e Pastor ad Alcalá de Henares. Il primo Sinodo pare esser stato quello tenuto ad Elvira (Granada) nel 306 con la presenza di 19 vescovi e la rappresentanza di altri 18 tramite loro delegati. Per un confronto, nelle Gallie la presenza cristiana si può far risalire a prima del 177, quando a Vienne e Lione la persecuzione anticristiana fece circa 49 vittime. Dal 255 vi erano certamente vescovi ad Arles e nella Narbonense. Nel sinodo di Arles del 314 furono rappresentate 43 comunità della Gallia occidentale (tra esse quelle di Treviri e Reims) oltre a quelle della Provenza e sud Francia (1).

Lo sviluppo delle organizzazioni significa anche differenziazione delle stesse e creazione di contrasti al loro interno. A questa regola non sfuggirono le comunità cristiane iberiche. Attorno alla metà del 400 Toribio, vescovo di Astorga (il Camino passa sotto la croce, posta su un colle, che segna il punto dove secondo la tradizione questi si volse a questa città che lo aveva espulso), già attivo contro i manichei, scrive una lettera a papa Leone I nella quale menziona i priscilliani, i quali a suo dire affermavano che Padre, Figlio e Spirito Santo erano da intendersi come una persona sola espressa in tre vocaboli. In precedenza, nel 433, il vescovo di Lugo, Agresto, si era dichiarato contrario all'elezione di due vescovi di tendenze duramente anti-priscilliane. Contro Priscilliano scrisse Agostino di Ippona, su pressione di Orosio (questi nato probabilmente a Braga verso il 380 e deceduto verso il 420) che gli fornì un memorandum al riguardo. Per inciso dal suo viaggio in Tunisia Osorio riportò reliquie di S. Stefano, che lasciò nelle isole Baleari (2). Priscilliano fu poi giudicato da un tribunale ecclesiastico a Treviri, condannato e consegnato - assieme ad altri - al prefetto per l'esecuzione. Secondo Sulpicio Severo (sfavorevole a Priscilliano, v. *Chronica*, II, n. 50) le imputazioni contro di lui erano state di "*maleficio, reo confesso di propalare dottrine oscene, riunioni notturne con donne disoneste, pregare nudo*"; un elenco di accuse a sfondo sessuale diventato più o meno consueto nei secoli in avvenire nei processi contro gli eretici. Il corpo del suppliziato fu portato dai suoi seguaci in Spagna e divenne oggetto di venerazione. Merita ricordare che L. Duchesne avanzò l'ipotesi - ripresa da Cl. Sanchez Albornòz (*España un enigma storico*, Vol. 1, 1956, pp 265 sgg.) che Priscilliano fosse sepolto a Compostela; in effetti gli scheletri trovati negli scavi archeologici sottostanti l'altare maggiore della cattedrale compostellana mostravano segni di decollazione (come noto sia S. Giacomo Maggiore che Priscilliano furono decollati).

Dopo l'insediamento dei Visigoti, ariani, figura eminente del cristianesimo fu Isidoro di Siviglia (n. a Cartagena ca. 560- Siviglia 636). Le sue reliquie sono conservate a León, nella basilica a lui dedicata. L'epoca visigota vide una lunga serie di concili locali svoltisi nella capitale Toledo. L'invasione araba creò i presupposti per una cesura nella storia della chiesa Iberica. In area mussulmana i cristiani (quanto fosse profonda la cristianizzazione precedente è da appurare) in parte aderirono alla nuova fede - come accade all'incirca nello stesso periodo in Sicilia - in parte rimasero fedeli al cristianesimo. Le forme culturali ed artistiche - collettivamente indicate come mozarabe - si differenziarono da quelle dell'orlo settentrionale della penisola, rimasto sostanzialmente libero (dalla Galizia ai Paesi baschi). Sotto il regno di Alfonso II (791-840) si instaurarono vescovi ad Oviedo e si iniziò il culto di un nuovo Patrono, Santiago, a Compostella. Sorsero centri di cultura religiosa - ad esempio a Llebana nella Cantabria (3) e ad Urgell sui Pirenei. La chiesa asturo-leonese non è più quella visigota e nemmeno dipende di fatto dalla sede di Toledo. In quest'ultima seguivano ad esserci vescovi cattolici ed uno di questi, sul finire del 700, sarà Elipando, che fu al centro di una rilevante disputa teologica che lo oppose tra gli altri al Beatus di Llebana ed al vescovo di Osma (si veda il Cap. 1).

Note

1-R. Trevijano Etcheverria, *La difusión de la Iglesia en el área mediterránea*, in rete v. lug. 2021. Le comunità cristiane dei primi 2-3 secoli erano in genere dimodeste dimensioni, minoritarie rispetto alla popolazione locale.

2-F. Javier Fernández Conde, *Prisciliano y priscilianismo*, *Clio & Crimen*, 2004, 43-85.

3- Beatus, monaco a Llebana, fu l'autore di un Commento all'Apocalisse, copiato in numerosi esemplari miniati (i Beatos de Llebana). Ad una di queste si ispirò Picasso per il suo quadro "Guernica". Sempre nell'ambito apocalittico va ricordato Julian de Toledo che a fine VII sec. elaborò una cronologia sugli ultimi tempi. Poiché nei Salmi è detto che per Dio un giorno è come mille anni per noi, si suppose che il creato potesse durare 6000 anni, un millennio per ciascuno dei sei giorni della creazione. Sulla base della nascita di Gesù, stimata a 5200 anni dopo la creazione, l'anno 800 d.C. avrebbe segnato l'entrata nell'ultima fase, quella del settimo giorno, del riposo di Dio, ovvero della fine dei tempi. In questo quadro l'incoronazione di Carlo Magno nel Natale dell'800 avrebbe segnato l'ingresso nel tempo finale (A. Isla Frez, *Clio & Crimen*, 2004, 115-134, *El adopcionismo. Disidencia religiosa en la Península Iberica*). Su Beatus :

Vazques de Parga L., Beato y el ambiente cultural de su epoca. In : Atti Simposio para el estudio de los codices de Comentario al Apocalipsis, v. in rete lug. 2021.

7.2 -Movimenti di rinnovamento religioso: circa 1000-1300

Si è visto in precedenza come fin dai primi secoli dell'evo cristiano in Spagna ci siano stati fermenti nella chiesa iberica. In generale il Medioevo- anche in questo per niente un'epoca buia- è stato un ribollire di movimenti laicali, di intuizioni nuove per tempi nuovi (1). A solo titolo di esempio di seguito si elencano alcuni movimenti apparsi tra fine 900 e 1300 in Europa:

1-Tregua di Dio, 900-1200 ca. 2-Beghine, movimento di donne in Europa centrale attorno al 1100. Ancora oggi vi sono 12 comunità in Belgio e 2 in Olanda. 3-Begardi, un movimento più "aggressivo" che attaccò gli abusi del clero (1100 ca). 4-Movimenti confluiti poi negli Ordini mendicanti (Francescani, Domenicani; i primi ebbero varie filiazioni, a partire dai "Fratricelli" e dagli "spirituali", i seguaci di Pietro Giovanni Olivi e quelli di Ubertino da Casale. 5- Fratelli del libero spirito, verso il 1100, nella Francia settentrionale, Paesi Bassi, Boemia, Italia. 6 -Libera intelligenza, ca 1350. 7-Fratelli della vita comune e Devotio moderna. 8-Umiliati, nel Nord Italia, XII-XIII secolo. 9. Patarini, per lo più di ambito laicale, nell'area milanese-lombarda, dal XI secolo circa. 10- Flagellanti, laici per lo più, dal XIII-XV sec. e poi sopravvissuti nelle confraternite dei battuti fino ad oggi. Iniziati da Raniero Fasani francescano nel 1281 in Italia centrale. 11-Movimento dei Bianchi, Italia, 1399 ca. (Nota **1 bis**) 12- Valdesi, da Valdo di Lione XII sec.; nel 1532 aderirono alla Riforma protestante, tutt'ora presenti in Italia. 13-Dolciniani, seguaci di fra Dolcino (1250 ca.-1307 Vercelli). 14-Movimento degli Apostoli, seguaci di Segarelli o Segalelli, da 1260, Emilia-Romagna. 15-Catari da XI sec, sud Francia. Una crociata contro di loro fu indetta ai primi del 1200.

A tutti questi vanno aggiunti gli ordini monastici più antichi come agostiniani e benedettini, i quali ultimi originarono varie filiazioni, a seguito di riforme: cluniacensi, premostratensi, certosini etc. (2). L'elenco per niente esaustivo dato sopra segnala in un arco di circa 300 anni 15 movimenti- uno ogni 20 anni- che convolsero porzioni rilevanti dei cristiani del tempo, elaborarono riflessioni spesso originali e rilevanti sui fondamenti della fede. In alcuni casi vi furono repressioni lunghe e sanguinose. Va notato che i movimenti religiosi non sono certo un'esclusiva cristiana, per rimanere nell'ambito Iberico si sono viste le origini religiose di almoravidi e almohadi, esempi che non esauriscono certo la ricca diversità del mondo islamico, si pensi alle comunità sufi ad esempio.

I movimenti cristiani citati sopra si addensarono nella "Lotaringia" la valle del Reno e l'alta Italia, anche se non mancarono in altre aree (quella morava, catalana) (3). Gli "ingredienti" che favorirono lo sviluppo di questi movimenti sembrano esser all'incirca quelli che stimolarono i movimenti comunali del tempo: 1-presenza di una rete a maglie abbastanza fitte di città in fase di sviluppo dove emergevano ceti sociali nuovi. 2-la presenza di collegamenti non episodici tra le città stesse. 3- un controllo signorile indebolito. La sola presenza degli ingredienti, come sa chi lavora in cucina, non garantisce però la riuscita del piatto e meno ancora la sua diffusione. Non basta inventare, bisogna innovare; creare una confettura di nocciole e cioccolato è un conto, trasformarla in marchi a larga diffusione come la Nutella è un altro.

I movimenti di cui sopra si diffusero anche nella Penisola Iberica. Tra gli ordini religiosi mendicanti i domenicani dovevano la loro origine ad un castigliano Domenico Guzman; i francescani e le clarisse (ordine fondato da S. Chiara) impiantarono ben presto loro conventi nella penisola.

Il movimento della Tregua di Dio è documentato precocemente nella penisola iberica, se ne hanno le prime evidenze attorno al 1027 in Catalogna, regione contigua all'area del primo sorgere di questo (Farias Zurita V., *Problemas cronologicos del movimiento de paz y trega catalan del siglo XI*, in rete). Sono state individuate due fasi di sviluppo: nella prima, fino a circa il 1040, la presenza popolare pare più forte. In seguito, fino a circa il 1200, il movimento si istituzionalizza e viene posto sotto controllo reale ed ecclesiale. Valga un esempio: nel 1027 l'assemblea per la pace e tregua di Dio si fece ad Elna (oggi nel Rossiglione al confine con la Spagna, allora sede vescovile (poi trasportata a Perpignan, quest'ultima essendo a sua volta suffraganea di Narbonne), ma non nella cattedrale, bensì nei prati della vicina Touluges e vi assistettero "*caterva quoque fidelium, non solum virorum sed etiam feminarum*". In seguito il movimento si trasformò profondamente e divenne quasi una difesa dei diritti del clero (4).

I Catari ebbero come loro punto focale l'area ultrapirenaica del sud francese che allora era di influenza catalana; fu difendendo i Catari che re Pietro d'Aragona morì sotto Muret (vedi Cronologia). I percorsi commerciali, non separabili da quelli del pellegrinaggio a Compostella, furono anche vie di penetrazione delle nuove forme religiose, fossero queste inserite nel quadro istituzionale o meno. I pellegrini furono guardati con circospezione, potevano essere portatori di malattie, ma anche di pestilenziali idee nuove. Come si è visto in precedenza la Penisola Iberica non era nel periodo considerato isolata dall'Europa dei Movimenti citati sopra. Era però in una situazione particolare, con piccoli regni cristiani nel bordo settentrionale in lotta con i confinanti regni musulmani. Solo verso la fine del 1100 – dopo la fine della crisi del papato, vedi App.9 - il rito romano vi prese piede, sostituendo quello mozarabico, segno che il controllo da parte della Curia romana diventava effettivo. In seguito nei regni del nord ispanico si diffusero le riforme monastiche come quella irradiantesi da Cluny. Non vi furono in quel periodo movimenti ed ordini religiosi sorti nella Penisola e poi irradiatesi nel resto della Cristianità, cosa che invece si ebbe nel XVI secolo, ad esempio con i Gesuiti, gli Alumbrados (Vives e Molinos, vedi più oltre).

Note

1-Vecchi ma utili e rigorosi per il tema in questione: Morghen, *Medioevo cristiano*, Laterza, 1957, 1994; Fuhrmann, *Guida al Medioevo*, Laterza, 1993; R. Raniero Orioli, *Venit perfidus heresiarca*. Ist. It. Per il Medio Evo, 1988; A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia*, Einaudi, 1989. Anche: H. Hoffmann, *Gottesfrieden und Tregua Dei*, 1964. La tregua di Dio proibiva il combattimento nei giorni festivi ed imponeva alcune regole di condotta in difesa dei non armati. Nell'Assemblea del 1027 a Elna (v. sopra) si specificò: “*Pactum autem Domini, quod tregua appellant populo*”.

1bis- I Bianchi, dopo essersi confessati e comunicati, aver fatto pace coi nemici e restituiti i guadagni illeciti, scalzi e vestiti appunto di una veste candida, effettuavano in genere un pellegrinaggio nelle campagne di 9 giorni (una novena); in altri casi si faceva un percorso di un solo giorno e ristretto entro una città. Ad uno di questi pellegrinaggi, nell'estate 1399, partecipò il mercante Francesco Datini, effettuando il percorso Firenze-Arezzo-Fiesole. Il Movimento sorse a ridosso del 1400, anno che doveva esser di Giubileo (secondo la scadenza di 50anni), ma essendosene fatto uno nel 1390 (in pieno scisma d'Occidente, sotto Bonifacio IX, era stata ridotta per l'occasione la scadenza dai 50 ai 33 anni), il papa si oppose, anche se molti andarono a Roma lo stesso in pellegrinaggio (ed ebbero da Bonifacio IX il perdono del Giubileo); Il successivo Giubileo non si tenne nel 1423, alla scadenza dei 33 anni, ma nel 1425; seguì uno a scadenza dei 50 anni nel 1450, seguito da quello del 1475 quando si impose definitivamente la scadenza dei 25 anni. Sul Datini: “Brambilla S. (Ed.), Padre mio dolce. Lettere di religiosi a Francesco Datini, Min. Beni Culturali, 2010.

2-Sugli ordini monastici visti nella realtà dei loro rapporti con l'intorno contadino può essere interessante R. Comba, *Boschi ed alpeggi, fra certosini contadini nell'Italia centro-settentrionale tra XII e XV secolo*. In: Bourin et al. (Ed) *Rivolte contadine e rivolte cittadine nell'Europa del Trecento*, 2008 (in rete), 217-250

3- Non mancarono nel sud Italia: S. Brunone fonda in Calabria S. Sefano del Bosco e rifiuta di esser fatto vescovo di Reggio Calabria; Guglielmo di Vercelli crea il monastero di Cava dei Tirreni; Gioacchino da Fiore è frate certosino. Ma come afferma G. Galasso (*Le particolarità del Mezzogiorno cristiano e cattolico*, in: *Treccani online*) i movimenti innovatori e/o ereticali giunsero attenuati al Sud Italia, compresa la riforma di Cluny. Gli Ordini mendicanti invece vi penetrarono a fondo. La realtà del Mezzogiorno era diversa dal resto della Penisola e dell'Europa centrale. Galasso chiarisce che parlare di radici greche o sannitiche o altro è improprio. Le circa 200 000 famiglie che abitavano il Sud nel V secolo dC erano state latinizzate a fondo. Poi intervennero alcuni “terremoti”: 1- vi si instaurò il dominio bizantino – Basilicata sta per terra del basileus- che significò col tempo una separazione da Roma 2-vi fu una arabizzazione della Sicilia. Col regno Normanno (1050 ca -1140), vassallo del Papa, la Sicilia fu ricristianizzata, ma cessò anche di essere di rito bizantino; la latinizzazione interessò anche il sud Italia rimasto bizantino. Si può aggiungere che le città del Sud erano in genere diverse da quelle del centro –nord (cf. G. Galasso, *Storia de Regno di Napoli*). Se la % di popolazione vivente nei centri con più di 5000 abitanti era tra XI-XIII secolo del 15% al Nord, 30% al centro e 25% al Sud, in quest'ultimo caso si trattava in molti casi di borghi rurali. Inoltre mancò al sud la formazione di quelle forme di quasi città-stato che furono i comuni. Questi avevano al Nord un intorno sui 2-3000 kmq (una Provincia attuale per intendersi), di circa 1000 kmq o meno al centro. Infine al nord vi fu una distribuzione quasi uguale tra città costiere e dell'interno mentre nel centro e sud prevalsero quelle costiere (G. Pinto, *Tra demografia, economia e politica: la rete urbana italiana*. Edad Media, Rev. Hist., 15, 2014, 27-57).

4- Nel 1063 nell'assemblea svoltasi a Barcellona, presenti il vescovo di quella città, e quelli di Gerona, si proibì nelle guerre di distruggere case o incendiarle a meno che non fossero abitazioni di soldati; di far prigionieri i "villani"; di non incendiare le messi e gli oliveti. Un conto era probire ñ ed un altro obbedire.

7.3- Mistici, eresie e Inquisizione nella Spagna del secolo XVI

Da Logroño a Navarrete il Camino francés si sovrappone al Camino di San Ignazio di Loyola, di recente creazione, che segue il percorso fatto dal fondatore della Compagnia di Gesù dalla sua casa natale in Guipuzcoa fino a Manresa, in Catalogna, luogo importante per la sua decisione di un cambio radicale di vita. Inigo de Loyola era stato al servizio del duca di Najera per circa 4 anni (1). A Pamplona Iñigo- il suo nome originale- aveva servito il duca nel corso dell'assalto delle truppe di Francesco I di Francia alla città; fu ferito in quella occasione ad una gamba da un colpo d'arma da fuoco (2). In quegli anni incrociarono il Camino francés anche altre personalità. Quando nel 1522 Adriano di Utrecht fu eletto papa, si trovava a Vitoria –Gasteiz. Era stato nominato da Carlo V vescovo di Tortosa ed amministrava in sua vece la Spagna. Il nuovo papa giunse a S. Domingo de la Calzada il 14 marzo di quell'anno, poi passando per Najera, Navarrete (dove sembra non sia voluto entrare in città, dice il cronista del tempo, perché vi era imprigionato il vescovo di Zamora, uno dei capi della rivolta delle Comunidades o Comuneros del 1520-21) e Logroño, discese la valle dell'Ebro e si imbarcò a Barcellona per Ostia. Il duca di Najera fu tra i protettori di Juan de Valdes, ritenuto un "alumbrado", morto a Napoli nel 1541, dove aveva creato un'ampia rete di amicizie aristocratiche convertite alle sue idee (3). La Castiglia del tempo vide ancora un Ignazio di Loyola, ripresosi dalle ferite di Pamplona, recarsi alle università di Palencia e Salamanca; sospettato di esser un "alumbrado" fu incarcerato per alcuni giorni (4). La terra Castigliana in quel tempo fu terreno fertile per i mistici: Teresa del Gesù nacque ad Avila nel 1515; Juan de la Cruz a Fontiveros nel 1542, sempre in quella provincia. Il 1500 è epoca di transizione, periodo della prima vera globalizzazione, di formazione di grandi stati e di instabilità politica. Quando cambiano le mentalità e le forme di intendere il mondo si originano movimenti sociali e religiosi nuovi. La Riforma protestante e la Controriforma, le guerre dei contadini in centro Europa (che lambirono anche l'area veneta), possono esser visti come fenomeni appariscenti, ma che originano da altri, più in profondità, che generano il cambio di epoca.

Le Religioni istituzionali, considerate nelle loro forme organizzative, evolvono in continuazione e con esse l'insieme delle credenze codificate, gli aspetti "dogmatici". Chi ha vissuto il periodo pre-Concilio Vaticano secondo non avrà difficoltà a constatare il successivo mutamento profondo delle forme organizzative della chiesa cattolica. L'esperienza personale di fede, che si può paragonare all'attingere all'unica acqua attraverso molti e diversi pozzi, sostanzialmente non muta. La sua espressione esteriore sì. I mistici di tutte le religioni hanno sempre detto in fondo le stesse cose. La religione come organizzazione e l'esperienza di fede personale si situano su due piani diversi che però si influenzano a vicenda. Con Pascal si potrebbe dire che istituzioni religiose ed esperienze personali di fede sono simili la prima al dio dei filosofi e l'altra al Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe. Quello del XVI-XVII secolo fu un periodo di grandi rivolgimenti in tutta Europa e la Spagna vi ebbe un ruolo da protagonista. Il Camino – i Cammini meglio- portano ancora oggi le impronte di quelli accadimenti, di quelle divisioni. Un caso per tutti: il divieto reiterato ancor oggi (sperimentabile ad esempio nella Collegiata di Roncisvalle o nella cattedrale compostellana, ma non ristretto ad esse) di accostarsi alla comunione a chi non sia di fede cattolica romana. Lo stretto legame tra organizzazione ecclesiastica e finanza regia visto in precedenza durò molto a lungo. Quando nel 1931 Alfonso XIII lasciò la Spagna ed il governo cadde in mano ai radicali e socialisti si disse che la Chiesa aveva in un colpo solo perso tutto. Ci si può però chiedere quanto fosse penetrata la visione evangelica nelle società spagnole del XVI- XVII secolo e se non si fosse trattato in molti casi di una verniciatura esteriore, di una costrizione sociale.

La Spagna è assurta in tempi moderni ad esempio negativo per via dell'Inquisizione e qui c'è molto della leyenda nigra. Ci fu l'Inquisizione in Spagna ed in Spagna l'Inquisizione dopo tre secoli, ormai moribonda, spari. Non così la tentazione antica- non solo spagnola, ma globale - di fissare confini- di qua il vero, di là il falso. Oggi in non pochi pellegrini si potrà intravedere quello che cripto-giudei, alumbrados e simili cercarono: una fede al di là della credenza, dei confini e delle norme stabilite da uomini. L'organizzazione religiosa e le forme religiose sono importanti, perché possono essere dei bastoni che sorreggono durante il percorso, ma non sono la luce. Somigliano alle vetrate di S. Maria a Leon, che se colpite dalla luce assumono forme affascinanti, ma senza luce sono buie.

Note

1 – A Navarrete, secondo le note in rete del Camino Ignaziano (gen 2021, www.caminoignaciano.org), nella Plaza del Arco, a destra venendo dalla chiesa di S. Maria, c'è il palazzo del Duca di Najera al cui servizio fu Inigo di Loyola. Quest'ultimo, dopo essersi recuperato dalle ferite di Pamplona, nel viaggio verso Manresa si fermò a Navarrete e chiese al duca il denaro corrispondente alla sua paga, che puntualmente ricevette. Si ritiene che Inigo sia vissuto a Navarrete nel periodo che era al servizio del duca all'angolo della piazza del Arco n.1, adiacente al palazzo ducale del tempo (presso la piazzetta della chiesa attuale). Dopo la conversione avrebbe abitato più sotto, in calle Arrabal al n. 4 (Vedi anche: J. Martinez de Toda SJ, *Los Anos Rioijanos de Inigo de Loyola*). Villoslada (cit., p. 161) scrive che il 14 sett. 1521 i rivoltosi di Najera si ribellarono al duca della città, si impadronirono dell'alcazar, impiccarono un servo del duca saccheggiarono le case. Riporta poi le parole del duca a Carlo V “ ... *mi sembrò che se questo fosse rimasto senza castigo sarebbe stato un gran danno per quanto riguarda il servizio a VS Maestà .. perché essendo sulla frontiera sarebbe stato causa di alterazione , dalla quale sarebbe venuto danno irreparabile*”. Il duca aveva cercato- così continuava- di persuaderli a desistere garantendo loro perdono. Era poi successo che di fronte al loro diniego – senza che il duca avesse dato il suo assenso, almeno così lo stesso scriveva - la città fu messa a sacco; degli insorti ne fece impiccare 4. Allo scontro partecipò Iñigo. Diversa la versione che ne diede il Polanco (ivi p. 162), segretario di Ignazio: il duca consegnò la città al saccheggio, ma Iñigo non volle accettare la sua parte del bottino. Il duca-imparentato con Ferdinando II, nonno di Carlo V- era stato in precedenza sospettato anche di aver fatto assassinare l'abate del monastero di S. Millan de la Cogolla (poco a sud di Najera nella Sierra de la Demanda). L'elezione dell'abate, ai primi del 1500, aveva visto due candidati, uno supportato dal duca- che non fu eletto- ed un altro dalla rivale famiglia navarrina.

2-Vedi Ricardo Garcia-Villoslada SJ, *Sant' Ignazio di Loyola*, cit., pp. 1206, *ad indicem*. Biografia del fondatore della Compagnia, forse leggermente laudativa verso la Spagna del siglo de oro e dei suoi aristocratici, ma informata e dettagliata. Il duca di Najera era allora Antonio Manriques de Lara, vicerè di Navarra, col quale la famiglia di Iñigo aveva forse legami di parentela. Il duca aveva tre residenze: Pamplona, Najera e Navarrete, quest'ultima era stata data alla sua casata da Juan I di Castiglia nel XIV sec. Ignazio aveva passato l'adolescenza ad Arevalo (Provincia di Avila), ove rimase fino al 1517 presso il “Contador mayor” Juan Velázquez, il quale aveva ricevuto in commenda quella e altre città. Alla morte di Ferdinando il Cattolico nel 1516, Carlo V tentò di cedere la città di Arevalo a Germana di Foix, seconda moglie di Ferdinando, come compenso delle indennità napoletane lasciatele per testamento dal marito. Velázquez- che contava su parentele influenti come don Fadrique Enriquez Ammiraglio di Castiglia, si rifiutò di cedere Arevalo a Germana; dopo inviti vari il Cardinal Cisneros che seguiva in Spagna gli affari di Carlo V, allora nelle Fiandre, inviò truppe. Nel castello di Arevalo tra i difensori vi era Iñigo, ma il Velázquez si arrese senza combattere e morì poco dopo senza aver potuto dare “*degnà collocazione a corte*” a Inigo (p. 122). Donna Maria Velasco, la vedova del “Contador mayor” (la sesta carica in importanza nel regno, una sorta di addetto all'erario) diede allora ad Iñigo 500 scudi ed un paio di cavalli con i quali questi andò dal duca di Najera (il secondo con questo titolo, appartenente alla casata dei Manrique de Lara), raggiungendolo probabilmente nella sede vicereale di Pamplona. Nel 1520-21 in Castiglia iniziò la rivolta delle Comunidades, detta anche dei Comuneros, finita sostanzialmente con la battaglia di Villalar, anche se Toledo si arrese solo alcuni mesi dopo. In Guipuzcoa ci furono rivolte probabilmente non dissimili da quelle dei Comuneros. Francesco I di Francia approfittò della situazione spagnola per entrare in Navarra adducendo a motivo la difesa dei diritti di Enrico d'Albret, figlio di Giovanni, spodestato da quel trono. Navarra era legata da tempo alla Francia, di lì a non molti anni salirà al trono francese Enrico IV di Navarra, primo dei Borbone a salire al trono (Enrico IV era figlio di Giovanna III di Navarra, a sua volta figlia di Margherita di Valois, sorella di Francesco I e di quell'Enrico d'Albret citato sopra). Il 13 maggio 1521 i francesi presero Saint Jean Pied de Port, allora del regno di Navarra. Pare che scoppiassero poi dissensi tra il Consiglio cittadino di Pamplona, più o meno francofilo, e le truppe decise alla difesa. Il 19 maggio i francesi presero Pamplona, resistendo solo il Castello (oggi Plaza Mayor) che si arrese, probabilmente tra il 20 ed il 24 maggio (ivi p. 174). Nell'assalto fu ferito ad una gamba Iñigo. Al periodo della lunga degenza si ritiene si possa datare- se può esistere una data in questi casi- l'inizio della sua conversione.

3- Su J. de Valdès si veda M. Firpo, Juan de Valdès. *Alfabeto cristiano*, Nuova universale Einaudi, 1994.

4- J. Constantin Nieto. L'hèrèsiologie des Alumbrados. *Revue Hist. et de Phil. Religieuses*, 1986, 403-418. Questo A. cita come iniziatori degli Alumbrados Isabel de la Cruz e Pedro Ruiz Alcazar, Maria Cazalla (sorella di un vescovo) tutti di origini conversas (ebrei convertiti) e appartenenti a ceti medio alti. J. Perez (*Des Alumbrados aux Chuetas*. *Bull. Hispanique*, 1974, 503-529) ricorda come il primo editto contro gli Alumbrados fosse del 1525 ed il primo Auto

da Fè ad essi relativo del 1529; erano presenti nella nuova Castilla, ma anche a Valladolid e Medina Rioseco in Terra de Campos. Ebbero protettori importanti come don Diego Pacheco, marchese di Villena, il quale fu attivo contro i Comuneros, uno dei capi dei quali, Padilla, aveva per moglie la nipote del medesimo don Diego.

7.4- Si fa presto a dire Inquisizione

Nel 1316 Bernard Gui, Inquisitore a Tolosa, mise in guardia i vescovi di Spagna contro gli “apostolici”, nome col quale si indicavano una galassia di supposti eretici, tra i quali gli adepti di fra Dolcino, messo a morte a Novara nel 1307. Al Gui rispose, da quanto risulta, solo l’arcivescovo vescovo di Santiago, il quale scrisse che aveva fatto arrestare nella sua città sei eretici (Y. Dossat, *De singuliers pèlerins sur le chemin de saint Jacques en 1272*, Annales du Midi, 82, 98, 1970, 209-220). L’emigrazione di Catari verso la Lombardia e l’Italia del nord nel corso del XIII secolo è cosa ben nota, ma vi fu anche un percorso inverso. Un caso emblematico è quello che emerge da un processo svoltosi a Tolosa nel 1272 contro certa Fabrisse, moglie di un carpentiere. Era costei piuttosto sospetta per l’Inquisizione: sua madre aveva ricevuto il *consolamentum* dei Catari, prima di morire; il primo marito di Fabrisse era stato bruciato sul rogo come eretico; essa era inoltre accusata di aver dato ospitalità, all’andata ed al ritorno da Santiago di Compostella, ad una coppia di Catari di Piacenza (1). Sul Camino non era difficile confondersi con i mercanti, lavoratori stagionali e pellegrini che lo percorrevano, ed in tal modo tenere i contatti con i fratelli di fede. In Italia Cuneo, Alessandria, Cremona, Sirmione, Pavia erano luoghi ove vi erano comunità “eretiche” catare. Il pensiero camminava sulle gambe degli uomini anche allora (2).

Sulla storia dell’inquisizione si è scritto molto (3). Il problema dell’eresia sembra esser antico; se si segue Assmann (cit.) si potrebbe far risalire almeno alla religione mosaica ed alla sua pretesa di fissare dei confini che definirebbero fin dove è lecito spingersi, nelle forme di culto e nelle definizioni teologiche. Di qua il giusto, di là l’errore. In realtà non c’è mai stata una chiesa, e nemmeno una religione, monolitica, con “confini” ben definiti; visioni diverse di Chiesa appaiono nei Vangeli (B.D. Ehrmann, *The New Testament*, Oxford Univ. Press, 2003). Adozionisti, marcioniti, gnostici etc., appaiono fin dai primi tempi della Chiesa e presto appaiono anche le condanne dei diversi, anche quelle capitali, come si è visto sopra con Priscilliano. Il problema è che le forme religiose (ortodosse o eretiche) tendono a legarsi al potere politico e religioso o a diventare tali poteri. Non è nemmeno detto che le forme “devianti” siano pacifiche; non lo furono nel 1500 ed in seguito nè i Riformati né i Controriformisti. Ne consegue che una rivoluzione religiosa può diventare una rivoluzione civile, nella quale cambia magari di tasca il denaro e di casa il potere, ma senza che necessariamente vi sia una conversione reale.

Tornando all’Inquisizione, ci pare utile un prospetto quantitativo, relativo alle sentenze ed ai capi di imputazione dall’inizio (ca. 1480 in Spagna, da 1542 in Italia) al tramonto, tre secoli dopo.

Tipologia	XV sec.	1501-1560	1561-1600	XVII sec.	XVIII sec.
Giudaizzanti	99,2	15	8,9	38	29
Mussulmani	-	9,4	9,9	6,7	0,23
Protestanti	-	1,2	7,5	2,2	0,5
Alumbrados	-	0,82	0,17	0,5	0,68
Eretici (vari)	0,8	-	0,22	0,33	0,9
Solicitantes (1)	-	0,09	2,6	3,2	14,1
Palabras (2)	-	46	47	24	2,1
Bigami	-	3,6	4,3	4,6	8,4
Stregoneria	-	2,2	1,0	10	12,7
Vari	-	2,6	3,1	4,1	6,6
Contro Sant’Uffizio (3)	-	18,9	15,1	6,2	5,7

Tab.1 Percentuali dei processi (non del numero accusati) dell’Inquisizione di Toledo da 1483 al 1700. 1-preti che sollecitavano i penitenti durante la confessione *ad turpia*; 2 blasfemia, libri proibiti, discorsi disonesti; 3: contro dignità del S. Uffizio, falsa testimonianza nei processi di questo, ostacolo alle indagini etc. (M. J.-P. Dedieu. *Les causes de la foi de l’Inquisition de Toledo 1483-1820*. Melanges de la casa de Velásquez, 14, 1978, 143-171. Toledo aveva giurisdizione su un’area che comprendeva Guadalupe, Almaden, Ciudad Real, Madrid, Talavera de la Reina.

	1483-1500	1501-1560	1561-1600	XVII sec.	XVIII sec.	Totale
Sentenze	1290	5725	2137	2421	440	12013

Tab.2 Sentenze emesse con pena dai tribunali dell'inquisizione spagnola . Fonti come tab. precedente.

Il numero di sentenze capitali eseguite a seguito di processi dell'Inquisizione a partire circa dal 1480 al 1800 è impossibile calcolarlo con precisione, poiché la documentazione è lacunosa. Stime tuttavia sono state tentate estrapolando i dati disponibili. Per l'Italia, ove l'Inquisizione romana prese avvio verso la metà del Cinquecento, i dati relativi alle quasi cinquanta sedi periferiche differiscono tra loro per completezza di documentazione e incidenza dei casi. Per la sede inquisitoriale di Venezia dal 1541 al 1794 (con una lacuna di 24 anni) ci furono 3479 imputati. Per la sede di Udine si possono stimare almeno 3100 imputati per lo stesso periodo (circa 12-13 per anno). Le sentenze capitali eseguite risultano 23 per Venezia e 5 per Udine. A Roma risultano (ma i dati sono carenti) 98 sentenze capitali eseguite nel '500, 28 nel '600 e 2 nel '700. In cifra tonda per l'Inquisizione Romana (che comprendeva Stato Pontificio, Nord Italia, Malta e l'enclave di Avignone) nei quasi tre secoli di funzione si possono stimare 200-300 000 inquisiti, dai 50000 ai 75 000 processati (circa 300/anno) e dalle 1000 alle 1600 sentenze capitali eseguire (De Col, *ivi* p. 779 sgg). In Italia i colpiti furono per lo più aderenti alla Riforma. Per la Spagna i processi stimati sono circa 200 000 con circa 12.100 sentenze capitali eseguite (la Spagna aveva allora circa 8 milioni di abitanti) (4). Nel Portogallo (circa 1 milione di abitanti) si stimano 31-44 000 processi e 1250-2500 sentenze capitali eseguite tra 1536 e 1767(5).

Va detto che esecuzioni per cause religiose avvennero sia nel campo cattolico che protestante. Ad esempio Michele Serveto, spagnolo, fu arso su un rogo eretto dai calvinisti, per il quale- secondo il mordace ed ex-allievo dei gesuiti Voltaire- non ci si curò nemmeno che la legna fosse ben secca; gli anabattisti furono di fatto ridotti all'impotenza in particolare nei paesi protestanti. De Col (*cit.*) ha fatto notare che in quest'ultimo caso erano prevalentemente le strutture statali a prendere l'iniziativa. Come ricorderà con puntiglio nel suo lavoro un gesuita a fine 1800, gli Auto da Fè volevano essere prima di tutto cerimonie per celebrare la riconciliazione degli inquisiti con la chiesa, alle quali assistevano i recalcitranti i quali venivano poi consegnati al braccio secolare. Era formalmente quest'ultimo che eseguiva la pena capitale. Per il suppliziato non doveva fare una gran differenza, per il mandante si salvava la forma. E' come se un amico ti spingesse giù da un crepaccio, l'avvocato potrà sostenere che la morte non è causata dalla spinta, ma da qualche imprevedibile ostacolo successivo.

Note

1-Una testimonianza sulla rilevanza che poteva avere in ambito non elitario il pellegrinaggio a Santiago ai primi del 1300 è offerto da E. Le Roy Ladourie (*Storia di un paese . Montailou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione*, BUR ,1998). Montailou è villaggio di montagna dei Pirenei francesi, sull'asse circa Carcassonne-Andorra. I pastori del luogo erano soliti effettuare la transumanza in Catalogna. In quel periodo era ancora attiva l'Inquisizione contro i Catari, nuclei dei quali sopravvivevano ancora. Secondo Le Roy il pellegrinaggio religioso era popolare tra quelle genti, ma le mete erano in assoluta prevalenza santuari locali o non molto lontani come Rocamadour o Montserrat. Il cammino delle stelle godeva tuttavia di una certa considerazione. Pierre Sabatier, un tessitore legato alla chiesa di Roma, abitante di un villaggio vicino a Montailou, interrogato dall'Inquisizione, vuole dimostrare che è un buon cristiano: “Pago le decime e le primizie- affermò-, faccio l'elemosina ai poveri di Cristo, faccio dei pellegrinaggi da buon cristiano; l'anno scorso sono andato con mia moglie alla Vergine di Montserrat e quest'anno, sempre con mia moglie, a San Giacomo di Compostella “(*ivi*, p. 342). L'A. in altro luogo nota che a Montailou la gente non dava esempi di grande devozione e non vi erano frequenti partenze per lunghi pellegrinaggi. Andare in pellegrinaggio era più frequente nei villaggi di pianura, già riconquistati alla fede romana. A Montailou quando si partiva “per San Giacomo di Compostella si hanno spesso le croci gialle sulle spalle (segno di esser eretici) e l'Inquisizione alle calcagna in esecuzione di un decreto del vescovo di Pamiers”. Erano cioè pellegrinaggi imposti come penitenza (*ivi* p. 364). Un focolaio di “eretici” si ebbe nell'area di Durango nel XV secolo (v. I. Bazan, Clio & Crimen, Los herejes de Durango , 2004, 261-299, che offre ampia bibliografia in merito; Estaban Campos, *El caso de Alfonso de Mella (1430-1492)*, tesi, 2004, in rete v. lug. 2021; R. Muro Abad, Durango 1442, in rete, testo della lettera di de Mella al re di Castiglia). Fra Alfonso de Mella, fratello di Juan, reggente della diocesi di Zamora era stato in Italia verso il 1434, dove pare fosse stato influenzato dai frati detti “spirituali”. Tornato nella Durango dei suoi padri radunò un cospicuo numero di adepti (si parla di 500-1500 persone). Sulla base di una sua lettera al re di Castiglia, quando era già fuggito a Granada, si può ipotizzare che le sue teorie fossero collegabili a quelle di Gioacchino da Fiore; il Signore continuava- secondo queste visioni- anche in quel tempo la sua creazione operando nelle persone umili, illuminandole sui

significati profondi delle Scritture che restavano invece preclusi ai dotti; il regno della libertà piena esisteva già qui, sulla terra. Non è chiaro quando il de Mella morì, forse fu ucciso a Granada dai musulmani. I millenarismi non sono cose del passato, tracce si ritrovano anche nelle società odierne, almeno a quanto scrive Cohn N. (*En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos*, 1989). Per inciso Durando, Eibar e Mondragòn, tre cittadine della Guipuzcoa che formano un triangolo con lati di circa 20 km, sono state luoghi interessanti in tempi diversi. Eibar al tempo della seconda repubblica era sede di un giornale socialista e fu la prima a dichiarare la repubblica stessa nel 1931; a Mondragòn fu creata a fine anni 1940 la cooperativa omonima (vedi).

2-L'Inquisizione ebbe una sede a Santiago solo nel 1574 (Paula Pita Galan, *Las nuevas casas de la Inquisición en Santiago de Compostela: del palacio de Monterrey a la sede de Porta de Mâmoa*, Cuaderno de Estudios Gallego, 125, 2012, 157-191). La prima sede fu in una casa che apparteneva ad un nobile, il Monterrey, confinante con il Monastero di San Martin Pinario e che dava sulla Plazuela de S. Miguel. Con il convento di S. Martin vi furono varie liti per questioni confinarie e nel 1724, quando ormai l'attività del Tribunale era declinante, la sede dell'Inquisizione si trasferì fuori le mura, all'angolo della attuale Plaza de Galicia, nella Casa Grande del Horreo o de Calo (la cui sede fu poi trasformata radicalmente a inizi 1900; si trovava all'incirca dove oggi vi è l'hotel Compostella).

3- Per un bibliografia di primo approccio sull'inquisizione: A. De Col, *L'inquisizione in Italia, dal XII al XXI secolo*, Mondadori, 2006. S. Pastore, *Il Vangelo e la Spada. L'inquisizione in Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Storia e Letteratura, 2003; Id. *Un'eresia spagnola. Spiritualità, conversi, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, Olschki, 2004. G. Hennigsen, *Buletin de la Real Academia de Historia*, CCXXIV, 1978, 549-570. Delumeau J., *Naisance et affirmation de la reforme*, Paris 1971. Anche: R. Cappa, SJ, *La Inquisición Espanola*, 1888, 316 pp., di parte ma ben informato sulle procedure inquisitoriali. Bennassar B., *L'inquisition espagnole, XVe-XIXe siecle*.

4-Tra i molti possibili resoconti di processi inquisitori si può citare quello a carico dei genitori di Juan Luis Vives, eminente umanista laico spagnolo del primo XVI sec. Nato a Valencia da genitori entrambi di origine ebraica, convertiti almeno formalmente e che pertanto evitarono l'espulsione nel 1492, studiò a Valencia, poi a Parigi e poi si stabilì a Bruges, Brujas in spagnolo, allora parte dei paesi bassi Spagnoli. Fu insegnante ad Oxford (la regina, moglie di Enrico VIII, era allora una spagnola), a Lovanio; corrispose con Erasmo e molti altri umanisti del suo tempo. Morì nel 1540 in età di 48 anni. Aveva sposato Margarita Valdaura, figlia anch'essa di commercianti valenziani di origine ebraica, stabilitisi a Bruges presso i quali il Vives era vissuto. Non ebbe eredi. Il padre di Vives, Luis Vives Valeriola era figlio di conversi, ma in segreto seguì le pratiche giudaiche; nel 1500 nella casa della vedova di suo fratello l'Inquisizione scoprì una sinagoga clandestina. A seguito di ciò anche Luis Vives padre fu incarcerato, essendo poi liberato. Nel 1522 fu rimesso in carcere a seguito di un nuovo processo che si concluse nel 1524 con la sua condanna al rogo – in quanto "relapso". I suoi beni, come usuale in queste situazioni, furono posti all'incanto (era un commerciante di seta di medio-piccolo livello). La sentenza fu eseguita probabilmente nel settembre del '24, il suppliziato aveva circa 60 anni. Si è conservata traccia del pagamento delle spese sostenute dal boia, 67 soldi e 6 dineros. Le sorelle di Luis Vives chiesero allora che la dote della loro madre, Blanquina March, morta di peste nel 1508, fosse esclusa dal sequestro dei beni. Si trattava di circa 10 000 soldi (circa una quarantina di ducati –oro). In un primo tempo vinsero la causa e ricevettero una parte della dote, in seguito l'inquisitore intraprese un processo contro la defunta, che –condannata– fu riesumata ed i resti (erano trascorsi circa 20 anni) bruciati. A rigore di norma anche la sua dote fu allora compresa nel sequestro dei beni. Luis Vives figlio non cessò per questo dall'esser un cristiano devoto. Nel suo "Escolta del alma" (la scorta dell'anima) aveva scritto "*Lacrimis ignis extinguendus*", il fuoco deve spegnersi con le lacrime, e lo spiegò in questo senso: il fuoco dell'ira deve esser spento col pentimento, col chiedere perdono a Dio ed agli uomini perché non è uno sminuire sé stessi chiedere perdono, ma lo è tener per nemico il prossimo. Si può ritenere che nei confronti dell'Inquisizione abbia pensato quello che è attribuito al Cristo: "Non sanno quello che fanno" (e fanno a sé stessi, si può aggiungere); "*lacrimis ignis extinguendus*" si potrebbe anche riferire al rogo sul quale morì il padre. Si veda, oltre alle varie bibliografie di J.L. Vives, Carlos Soria, *J.L. Vives, quinientos anos de eternidad*, AHIg, 1992, 163-183, seguito in questa nota.

5- De Col nel lavoro citato ripercorre la storia delle Inquisizioni, anche quelle non formalmente costituite, a partire dal 1000 e che interessarono patarini lombardi, catari, valdesi, dolciniani (per questi: Raniero Orioli, *Venit perfidus heresiarcha, Il Movimento Apostolico-Dolciniano*. Dal 1260 al 1307. Ist. Ital. per il Medio Evo, 1988). A Verona nel 1278 un centinaio di eretici furono suppliziati; altri, sempre in quel periodo, lo furono a Vicenza. Questo per quanto riguarda l'Italia, ma simili persecuzioni avvennero anche in Francia, Germania etc. Per inciso nota come gli ebrei fossero difesi da una bolla di Callisto II, la "*Sicut Iudaeis*", secondo la quale essi dovevano essere tollerati, non costretti

alla conversione o derubati. Callisto II era il fratello di Guido di Borgogna che abbiamo visto a Santiago attorno al 1100, ed il cui segretario era stato Gelmirez, poi vescovo e promotore della ricostruzione della cattedrale compostellana.

7.5- Ancora su Inquisizione ed eresia

“El Fabio l’è tornà ateo!” (Fabio è tornato ateo, dal Cammino). Può darsi che questa espressione, rivolta a chi scrive da un amico di lunga data, sia risuonata, cambiando quello che si deve cambiare, anche nelle orecchie di altri pellegrini reduci da Compostela. Non era un’accusa di eresia o di apostasia, ma indice di un cambiamento percepito da altri (e non dall’ex-pellegrino). Non è escluso però che possa apparire come un andare oltre i confini permessi dall’ortodossia. Per questo è (forse) utile approfondire cosa sia l’eresia.

Eresia in greco significa scelta ed è “*un concetto che di per sé può significare un puro indirizzo scolastico, ma che nel linguaggio cristiano ha un carattere negativo*” (Vorgrimler H., Nuovo Dizionario Teologico, cit. voce Eresia). In Paolo (Gal.5, 20; 1 Cor. 11, 18 sgg) assume il senso di “*scelte di partito*” (id.). Non si è negato in seguito nella chiesa cattolica che le controversie abbiano un effetto chiarificatore, che possano essere l’occasione per correggere una prassi .

L’etichetta di eretico è in genere a due facce: viene attribuita da una élite che detiene il potere a chi non è in accordo con le norme che in quel periodo l’élite stessa ritiene fondamentali; la parte “scomunicata” a sua volta non si ritiene per niente “eretica”. In ballo ci sono spesso questioni di potere che poco o niente hanno a che fare col messaggio evangelico. Si seguirà di seguito il vecchio ma ancora utile lavoro di B. Haering “*Liberi e fedeli in Cristo*”(Vol. 2, pp. 285 sgg.)(1).

Haering nota che “*la teologia morale deve stare in guardia contro la tentazione di ridurre il cristianesimo ad una morale, con conseguenze disastrose sia per la morale stessa che per la pedagogia della fede e dell’evangelizzazione*”. L’essenza del cristianesimo non sta in catene nuove, ma nella liberazione dalle catene. “*Cristo ... ci abilita...prima di ogni altra cosa a convertirci al regno di Dio, ad onorare Dio in quanto Dio. L’uomo si aliena dalla salvezza se adora dio solo per salvare sé stesso... Il proprium della morale cristiana, se vogliamo essere esatti non è l’humanum in quanto tale , m il suo aver origine dall’accettazione del regno di Dio. Questo proprium non è l’amore fraterno in sé, ma il fatto che il credente partecipa in quell’amore che... ci unisce alla sua stessa vita*”. Si potrebbe tradurre: è come voler partecipare ad un pranzo con il divino e poi scoprire che si è da sempre invitati ed accettati. Scoprire di essere Uno col Tutto. L’esperienza di fede personale è come scoprire un punto luminoso nell’oscurità (2). Non serve aggiungere che in questa prospettiva la Legge ed i Profeti si riduce, come notava un rabbino dei primi secoli dC citato nel Talmud (cf. Strack& Billerbeck , Commento al Vangelo di Matteo,cit.) all’ “*ama te stesso come il tuo prossimo*”. La prima parte di questo comandamento è essenziale, il suo contrario, l’autopunizione, l’angoscia che sta alla base della non accettazione di sé, impedisce di vedere il punto di contatto col Tutto.

Nell’esercizio della fede il primato lo ha la prassi; questa non è una conseguenza della fede, ma per così dire ne fa parte, è uno dei suoi componenti interni (p. 283). E’ una prassi liberatrice, che si attua nella storia e nella società; è concreta; comprende i vivi ed i morti (p. 285; si può ricordare che chi va a Santiago porta in sé in certo modo il suo passato, i suoi antecessori e va verso una tomba; a Fisterre o sulla Meseta il sole che scende sull’orizzonte piatto può essere sia il simbolo della morte che del ricongiungimento con l’Origine). Insomma la fede come esperienza non è un processo logico (pur non essendo irrazionale), cosa che senz’altro può generare un piacere intellettuale, ma sta su un piano diverso, quello dell’esperienza del sentirsi salvi e salvati, accettati ed invitati e partecipi a quello che i Vangeli chiamano il “Banchetto” o anche “il Regno”.

Tornando all’eresia, Haering fa notare che essa è in fondo il risultato di un imperfetta scelta fondamentale. In questo senso è perenne. Fa l’esempio, citando J.B. Metz, dei teologi o dei detentori di uffici nella chiesa che parlano di “*verità in sé*”, ma che “*in realtà propongono formule dottrinali e favoriscono strutture ecclesiali che in qualche modo servono a Dio e Mammona. Questa potrebbe ben essere la “verità” della classe dirigente, la verità di un clero alleato con l’alta nobiltà, l’approccio alla verità tipico di una certa borghesia... di un intellettualismo che tradisce una mancanza di impegno totale per il “fare” la verità*”. Vi è insomma- afferma- una ortodossia eterodossa, un essere eretici da parte di chi si crede custode e giudice autorizzato dell’ortodossia. Haering nota che una forma particolare di ortodossia eterodossa è quelle di chi rifiuta le sfide provenienti dalle coscienze altrui; dall’esercitarsi in “prove” e

dimostrazioni nelle quali manca del tutto l'amore e la preoccupazione per il regno di Dio. E' un approccio astratto staccato da ogni esperienza della storia, della società e della vita reale. Ciò causa apostasia delle masse (p. 288).

Per Haering le *“difficoltà intellettuali in materia di fede non sfociano nel peccato di eresia (peccato inteso come ostacolo all'unione, ndr) fino a che il credente sta sottomesso all'autorità di Dio e riconosce davanti a Dio che i suoi misteri sono infinitamente più grandi della nostra capacità di comprensione e di ogni nostro pensiero”*. Si noti che il teologo è preciso: scrive di *“sottomissione a Dio”*, di *“riconoscere di fronte a Dio”*, non di fronte alle gerarchie ecclesiastiche. Haering nota come Paolo, in 2 Tm. 2, 14, scongiuri i fratelli di quella Chiesa *“ a smetterla di discutere su mere questioni verbali; ciò non giova a nulla, anzi è la rovina di chi ascolta”*. Come non ricordare il Buddha: *“Tenete in mente cosa non ho chiarito e cosa ho chiarito. ... Non ho chiarito l'eternità del mondo,..e che non è eterno..che il mondo è finito .. e che non è finito...che il monaco che non ha raggiunto la comprensione vivrà dopo la morte E che non vivrà dopo la morte...E perché non ho chiarito tutto questo? Perché tutto ciò non è fondamentale per la religione e nemmeno ha a che fare con la religione” (3)*.

Tutto questo non significa che non possa esserci una scelta errata, un selezionare tra le *“verità”* quelle che si adattano meglio al proprio interesse (l'amor proprio non è identico all'amare sé stessi, ndr). In questo senso eresia è anche il comportamento apparentemente *“ortodosso”*. Il teologo cita come esempio di questa *“selezione”* (= eresia) una persona che voglia far carriera ecclesiastica e che faccia ostentazione di ortodossia. Se il suo primo pensiero è il fare carriera, sceglierà nelle questioni di ortodossia quelle che gli possono favorire la sua propria ascesa (H. fece ampia esperienza di attacchi da parte di moralisti non sempre e non solo su riviste o in sedi proprie, ndr). Questo processo di selezione – eliminare ciò che è pericoloso per il mio-me-mi - avviene a livello superficiale, il che significa – nota H. - che nel profondo viene repressa la coscienza e si finisce per nascondere a sé stessi la realtà. Ciò genera malessere, si potrebbe aggiungere che questa via è un percorso infernale, già qui ed ora. Secondo H. alcuni tradizionalisti si abbarbicano alle parole (p. 287) per mantenere lo status quo e annessi privilegi. *“E' inutile discutere con costoro , ciò non sarà loro di aiuto, finchè continueranno a non rendersi conto della loro profonda deviazione esistenziale”* (p. 287). Viene alla mente il passo evangelico che invita a scuotere la polvere dai calzari e lasciare quella città non accoglie il Messaggio (questo atteggiamento venne attribuito a S. Toribio, quando dovette lasciare, secondo la tradizione, Astorga). Haering scrive ancora : *“L'atteggiamento fanatico o scrupoloso riguardo a certe formule può apparire a livello superficiale come zelo per l'ortodossia , ma in realtà è vera e propria eterodossia, nella misura in cui tutte queste dispute e liti e ostentazioni di obbedienza sono a servizio di idoli, di dei estranei. Non è impossibile che la vera e propria eterodossia assuma le vesti dell'ortodossia più intollerante e conduca all'inquisizione , alla persecuzione ed alla tortura di coloro che la pensano diversamente”*.

In definitiva, l'Inquisizione può essere un sintomo di un mal-essere profondo di chi inquisisce.

Note

1-B. Haering lo scrisse nel 1980. Era professore di teologia morale quando fu richiamato alle armi nella seconda guerra mondiale, fu sergente di sanità, ferito sul fronte russo. Il suo incarico militare comprendeva anche la gestione del bordello del reggimento e ciò lo fece riflettere sui casi eccezionali della morale. Era della Congregazione fondata da S. Alfonso Maria de' Liguori, il noto e grande moralista napoletano del 1700, già avvocato di vaglia prima di farsi prete. Haering fu attaccato sovente entro la Chiesa per le sue posizioni, mai però condannato ed il suo Trattato di Morale ebbe vasta diffusione sia tra i laici che nei Seminari. Fu perito al Concilio Vaticano II. Haering sperimentò il dolore fisico profondamente. *“Ho visto le tue lacrime”* è il titolo (tradotto) di un suo piccolo libro nel quale descrive alcune tappe salienti della sua vita. Al cuore della sua visione c'è quella che è /può essere al fondo l'esperienza di ogni persona : possiamo, ci è possibile, partecipare all'unione con divino; siamo chiamati qui e ora ad entrare al *“regno”*, a partecipare al *“banchetto”*. Se non erriamo, H. chiama l'accettazione di ciò la scelta di *“opzione fondamentale”*. Il resto viene da sé.

2-Ripreso da P. Scoppola, *Crisi Modernista e Rinnovamento Cattolico in Italia*, 1961, p. 64. In nota cita le norme dettate dall'abate Huvelin – un grande maestro spirituale del XIX secolo- al barone von Huegel. La n. III suona così: *“ La vérité est, pour vous, un point lumineux qui se perd, peu à peu dans l'obscurité”*. Schopenhauer aveva scritto che al fondo di ogni persona vi è un punto, un punto solo, che la collega al senza tempo, al permanente. E nell'Islam si dice che la via per il Paradiso è sottile come un capello. Huvelin aggiunge altre indicazioni per Huegel: *“Ne lisez jamais les journaux religieux; ils vous jetterais en toutes sortes de tentations..”* (par. V; è il rischio clericale); sulle norme della

Scolastica (VI): “*Ils ne s’aperçoivent point que la vie, toute la vie, échappe à l’analyse*” (si ricordi il “niente è come appare” che sul Camino si può sperimentare facilmente). “*Les théologiens se trompent parfois? Je le crois bien- ils se trompent et souvent*” (IX). Huevelin ci ricorda che la fede non è la stessa cosa della teologia ; cataste di persone sono state “affumicate” e condannate sulla base di ipotesi teologiche. Non a caso Haering insiste sulla eterodossia che si nasconde dentro l’ortodossia e che provoca inquisizioni, torture etc. . “*Vous pourrez être très orthodoxe aux yeux des hommes, et très mauvais aux yeux de Dieu (X). “Pas de réunions Catholiques, pas de Confréries: si l’édifice s’élève sans échafauds d’autant mieux*” (XVIII, non chiudersi nel recinto confessionale, non volare solo attorno al proprio campanile).

3-J.B. Noss, A history of world’s religions, 1994, 9th Ed., p. 188. Traduzione dell’A. Noss scrive che le difficoltà che gli esseri umani sperimentano derivano principalmente dal modo col quale percepiamo la realtà e noi stessi; il pericolo sovente non sta fuori, ma dentro, nei desideri, nei legami che ci avvilluppano. Questo ovviamente non significa minimizzare gli aspetti sociali, politici delle difficoltà, ma solo mettere in guardia dai pericoli che una debole conoscenza di sé comporta per l’agire nel sociale e nel politico. Il Tao afferma che un buon generale non ama la guerra (non è bloccato dalle passioni nel suo agire, agisce, non reagisce).

7.6- Religione popolare: superstizioni, cosa per anime “semplici” o “altro” ? (1)

“*Idolatri battezzati*”, era questa la definizione che Cr. Sauvegnon, priore di Sennely en Sologne dava nel 1770 dei suoi fedeli in quanto non rinunciavano alle loro credenze e pratiche da lui ritenute “superstiziose”. San Tommaso si era comportato diversamente, riconoscendo che il contadino che si faceva il segno della croce nel nome del Padre , del Figlio e dello Spirito Santo esprimeva, nel modo che gli era possibile, la pienezza del messaggio cristiano; certo in modo differente da quello del dotto, ma non nella sua essenza. Wanegfflen riporta il caso di Bernard, maestro della scuola della cattedrale di Angers che nel 1015 va in pellegrinaggio a Conches. Dapprima resta perplesso di fronte alle folle di semplici che premono davanti alla statua della santa. Egli vede nei loro gesti quasi le forme del culto pagano agli idoli ed ai demoni. Assiste poi ad un miracolo e sia come sia ciò lo porta a cambiare opinione. Scrive che attaccare la statua della martire è come attaccare la martire stessa. Capisce che davanti alla statua i fedeli trovano più facilmente e profondamente la condizione per chiedere non solo l’intercessione per i loro peccati, ma la comprensione profonda del loro essere (2). Non diversamente Assmann (The search for God in Ancient Egypt, Cornell Univ. Press, 1984) ha ricordato come fosse ben chiaro agli antichi egiziani come le statue fossero solo oggetti creati dall’uomo, ma che quel che contava – l’aspetto vitale ed in sé indicibile - era il simbolo verso il quale indirizzavano l’attenzione. Il secondo esempio di Wanegfflen è relativo al Volto Santo di Lucca di fronte al quale un musico, secondo una leggenda, non conoscendo le preghiere si mise a suonare. Il Cristo in croce gli offrì allora la sua scarpa destra che poi il vescovo, su invito del Cristo stesso, dovette richiedere indietro al musico. Il chierico che mise per iscritto tutto ciò voleva indicare in forma di favola (sul significato di questa forma letteraria si può vedere Gerard von Rad ed il suo vecchio ma ancora valido Commento alla Genesi), il valore dei semplici di fronte a Dio e l’incomprensione di ciò da parte della “dotta” gerarchia ecclesiastica (3). La Chiesa è *Ecclesia docens*, chiesa che insegna, ma al contempo *Ecclesia discens*, che impara. Può essere che a volte quest’ultimo aspetto, che presuppone l’ascolto e l’umiltà, venga meno. Nei diari dei pellegrini a Santiago dei secoli scorsi (si veda il capitolo relativo) il Cristo di Burgos è ricordato spesso volte. La tradizione del suo rinvenimento ha dei parallelismi col volto Santo di Lucca. Anche oggi nella cattedrale di Santiago il pellegrino sale le scale del “camarin” per abbracciare il busto di San Giacomo. E’ un busto fatto da uomini, può apparire una superstizione, una illusione. Oppure un simbolo. E’ come se l’abbraccio al busto di Giacomo il Maggiore chiudesse un percorso, iniziato con il desiderio di partecipare ad un pranzo e concluso col sentirsi invitati ed accettati al pranzo stesso (4). Desiderare di esser Uno col Tutto e sentire di esserlo.

Note

1-Il riferimento del paragrafo è: Thierry Wanegfflen, *Acculturation ecclésiastique et “religion populaire”*. Mèlange à la Mèmoire de M. Pèronnet, 259-276, 2007; in rete in HAL, Archives Ouvertes. Già i Padri della Chiesa avevano stigmatizzato chi sviliva le forme religiose dei “semplici”. Sulla religione popolare e sua definizione

(Volksfroemigkeit, Volksreligion) una buona bibliografia in E. Lobenwein, *Wallfahrt-Wunder-Wirtschaft*, 2013. Il volume è relativo al pellegrinaggio a S. Maria Luggau, ai confini tra Carinzia, Cadore, Friuli.

2-La fonte in G. Duby, *L'An Mil*, 1967.

3-Vedi J.-Cl- Schmitt, *Cedrillon Crucifiée. A propos du Volto Santo de Lucque*. In : *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. Colloques d'Orléans 1994, 241-269.

4- Assmann, *cit*.

7.7- Conclusioni

Il confine tra eresia e santità può essere individuato facilmente da un punto di vista burocratico: è la chiesa romana a creare il santo o stigmatizzare l'eretico. Tuttavia è impossibile ed inutile incapsulare in definizioni erasmiani, neoplatonici, mistici etc. , insomma i movimenti ed i singoli aderenti ad essi. Il diverso fa sempre paura. L'invasione del proprio campo pure. A ciò si aggiunga che i cosiddetti eretici sono un insieme eterogeneo e come in ogni movimento pochi sono i santi, parecchi gli esaltati ed i più si aspettano qualche vantaggio pratico. Dal punto di vista del potere costituito i diversi- quali che siano- possono costituire una minaccia. E' anche vero che non sempre i movimenti ereticali furono pacifici e nemmeno tolleranti. In certo senso l'Inquisizione fa parte del bagaglio di ognuno di noi. Anche sul Camino non è sempre facile convivere con diverse visioni del mondo e non sempre si può accettarle irenicamente. Mettere gli scarponi sul materasso o far baccano dopo l'orario di chiusura dell'albergo, anche se fosse espressione della grande gioia di chi lo fa, non si può accettare.

Gli Alumbrados a noi noti sono probabilmente una parte di quelli rimasti nascosti; appaiono nelle carte conservate per lo più persone acculturate; sfuggono alle indagini quelli che vivevano una fede non legata a riflessioni teologiche e/o che non la manifestavano apertamente. Se la teologia garantisse l'esperienza della fede, i teologi sarebbero i migliori cristiani. D'altro canto sembra un'impresa disperata definire una religione popolare ed una istituzionale. Non c'è un libro che sia la guida perfetta e completa verso l'illuminazione. Cosmo, culto, parola sono tutte forme di espressione e di ispirazione per l'esperienza di fede personale. Secondo alcuni rabbini citati nel Talmud (cf. Billerbeck, *Kommentar* etc., *cit.*) la Bibbia è come un bastone che può aiutare nel cammino, ma anche essere di impaccio; non è la vita. E' il vivere, l'atto vitale, quello che conta. La chiesa istituzionale è una organizzazione sociale e segue le forme e le strutture delle organizzazioni sociali le quali si dotano – e devono dotarsi- di regole, confini, fonti di sostentamento, anche punizioni. Tutte queste cose si possono trovare, in grado diverso, anche in un formicaio, una comunità di lupi o di uomini; sono importanti, ma non sufficienti per la specie *Homo sapiens sapiens*. Le forme della esperienza di fede personale non sono classificabili in elevate- quelle argomentabili dottamente- e “basse“, quelle non riducibili a argomenti logici.

Nota

J-Ch. Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique*, *Annales*, 5, 1976, 941-953; Geertz Clifford, *Religion as a cultural system*. In: *The interpretation of cultures: selected essays*, pp.87-125. Fontana Press, 1993.

Appendice alla parte prima : La presenza ebraica nella penisola iberica (1)

Nel 1492 la Spagna aveva espulso gli ebrei che non si erano voluti convertire e nel 1498 fu la volta di quelli portoghesi. In seguito, come visto, l'Inquisizione indagò parecchio sui “conversos” cercando quelli che fossero ritornati segretamente alla loro religione. Si è anche visto come da famiglie conversa venissero S. Teresa d'Avila, la nonna di Ferdinando il Cattolico etc.

La presenza ebraica in Spagna era precedente all'invasione araba. Durante quest'ultimo periodo vi furono importanti “juderias” (comunità ebraiche) a Cordova, Sevilla, Granada, Toledo. E' stato calcolato in circa 10 000 il numero di ebrei presenti nell'Andalusia prima del XI secolo, diminuiti nel periodo almoravide e almohade (Maimonide, il filosofo ebraico dovette abbandonare Cordova sotto il dominio almohade). A fine 1200 nel regno di Castilla sono stati valutati in circa 100 000; nel 1370, sotto Enrico II Trastamara, che li perseguitò, erano probabilmente 180-250000,

cioè un 3-5 % della popolazione. In Aragona e Catalogna il loro numero era minore, attorno ai 10 000 nel 1390 e nel 1492, circa 3000 scelsero la via dell'esodo (2).

La Spagna aveva nel Medioevo probabilmente una popolazione ebraica superiore, in percentuale, alle regioni dell'Occidente cristiano. Attacchi alle comunità ebraiche ebbero luogo nella Penisola iberica (vedi parte storica), ma fin dal 1096 anche la Renania fu teatro di massacri di giudei. Secondo Prospero (cit.) l'antigiudaismo ispanico ebbe caso mai delle sfumature differenti. Questo A. nota come la predicazione degli ordini religiosi assunse in Spagna toni più accesi che altrove, a causa di differenti condizioni ambientali. Comparando i sermoni di san Bernardino da Siena con quelli di Francesco Eiximenès, Prospero nota che il primo parlava a città di mercanti rette da regimi comunali (strutture inesistenti in Spagna) mentre il secondo poteva contare sull'appoggio reale. San Vicente Ferrer e Eiximenès – sempre Prospero – spingevano alla conversione gli ebrei; il primo esortando a non ucciderli col coltello, ma con le parole.

La spinta alla conversione forzata non era nuova. S. Agostino aveva scritto che i giudei non meritavano di vivere in città cristiane a causa del deicidio dai loro avi perpetrato. La loro presenza era tuttavia per lui una specie testimonianza delle profezie cristologiche dell'AT (De civitate Dei, 18, 46). Bernardo da Chiaravalle nella dieta di Francoforte del 1147 aveva approvato la crociata contro i Vandei, popolazioni slave già in parte cristiane. S. Bernardo aveva in quel frangente posto l'aut aut: battesimo o morte (Jedin, St. d. Chiesa, cit., p. 54). L'antiebraismo poteva esser acuito da situazioni di terrore generale, come nel caso della peste nera o dal fatto che una élite ebraica assumeva le funzioni di agenti reali e consiglieri finanziari. Il Concilio di Basilea del 1434 aveva disposto che gli ebrei fossero obbligati ad ascoltare varie volte all'anno delle prediche a loro dedicate, ma di fatto la loro conversione era contraria agli interessi dei principi. Se è vero che Enrico IV imperatore del S. Romano Impero nel 1090 aveva permesso agli ebrei convertiti di ritornare al loro culto (Prospero), lo fece per non rinunciare ad una fonte di reddito e pretese però che i convertiti ebrei di Spira e Worms rinunciassero al loro patrimonio; di fatto si voleva impedire la loro conversione in quanto dannosa per i principati (Jedin cit.). In seguito Federico II di Svevia dispose che se un ebreo si fosse convertito al cristianesimo, come aveva abbandonato la religione dei suoi padri così dovesse abbandonarne l'eredità (cioè i beni). I papi, da Alessandro III (1179) in poi furono contrari a queste norme, ma senza esito. Il vescovo Cuno di Treviri (1362-1388) concesse 20 gg di indulgenza ai cristiani che avessero aiutato materialmente gli ebrei convertiti e che quindi erano caduti nell'indigenza avendo dovuto abbandonare alle porte della chiesa i loro beni. La cosa fu di lunga durata se Paolo II nel 1542 proibì ancora la confisca dei beni ai convertiti ebrei. In Spagna si tennero anche pubbliche dispute cristiani/ebrei (poi proibite), come a Barcellona nel 1263 o quelle di Tortosa nel 1413/14, alle quali partecipò alcune volte anche Benedetto XII de Luna, antipapa. Va notato come la filosofia ebraica medioevale influenzò quella cattolica. Maimonide fu motivo di ispirazione per Tomaso d'Acquino, Alberto Magno e Meister Eckhart; contro Maimonide si volse il suo correligionario Chasdai ben Abraham Crescas (1340-1412) col suo libro "La luce di Dio" e lo stesso fecero altri esponenti della Cabala (=tradizione, sviluppatasi tra 1150 e 1350 in Provenza e transitata poi in Spagna).

Nella struttura sociale delle comunità ebraiche spagnole, le Aljama, prevalevano numericamente i ceti medio-inferiori. L'oligarchia ebraica controllava le Aljama, ma in esse serpeggiavano tensioni sociali e abusi nel ripartire le cariche fiscali. L'Aljama aveva una organizzazione propria che raccoglieva anche tasse ed esercitava la giustizia. Le occupazioni ebraiche erano in generale quelle degli altri spagnoli. Certo, c'erano esattori delle tasse reali, finanziari che praticavano l'usura, ma erano una piccola minoranza. A Calahorra gli ebrei erano anche contadini. Per lo più erano artigiani (giubbonari, calzolai, pellicciai, fabbri etc.). A Calatayud il 25% erano sarti, il 20% calzolai, il 10% tessitori. Parecchi dediti al commercio. Famosi i medici ebrei, anche se non potevano accedere all'Università. L'usura era proibita per i cristiani dal Concilio di Nicea del 325, da quello di Elvira in Spagna del 300, dalle *Siete partidas* di Alfonso X. Questi aveva a corte parecchi ebrei e ad ebrei si rivolgeva per avere prestiti. Nel corso del XIV e XV secolo le forme economiche si evolsero e si resero necessarie nuove interpretazioni. La Scolastica tendeva a trattare il problema dell'economia dal punto di vista morale- se sia una cosa giusta o meno- ed a trascurare se una data misura economica funzioni o no. Le cose cambiarono lentamente, tra limiti posti da posizioni dogmatiche, incertezze dovute all'avventurarsi in campo ignoto e pressioni delle oligarchie dominanti (a Firenze era vietato agli operai unirsi in associazioni; le Gilde della Lana etc. erano in mano all'oligarchia cittadina). S. Bernardino da Siena, degli Albizzeschi, famiglia di piccola nobiltà amministrativa, fu uno dei precursori in questo transito (3).

Note

1-Storia della Chiesa, H. Jedin, (Ed.) Vol. V/1; Prosperi A. Il seme dell'intolleranza, Laterza 2018. Sugli ebrei spagnoli: Niremborg D., Conversion , Sex , Segregation. M. Ambrosio Sanchez. Predicacion y antisemitismo , el caso de S. Vincente Ferrer; C.M. Losada, El adversario del Profeta. Bull. Hispanique, 114, 2012, 823-838. Per Ortiz, (Antiguo Regimen cit. pp. 19 sgg.) nel 1475 gli ebrei non convertiti erano circa 200 000, i convertiti circa 300 000 (in totale circa un 6-7% della popolazione dei regni di Castiglia, Aragon e Catalogna). Il peso sociale degli ebrei era alto, almeno quello delle loro élites. Vivevano per lo più nelle città, dove potevano essere anche 1/3 della popolazione. La loro espulsione nel 1492 (si stima che lo furono circa 30 000 famiglie, cioè circa 150 000 persone; altre 50 000 dei 200000 totali si convertirono o simularono di farlo) può spiegare perché a Siviglia le entrate fiscali dopo la loro espulsione crollarono di 1/3 (ivi p. 25). Ortiz nota però che vi erano sfumature importanti nel livello di credenza: ebrei convertiti sinceramente, giudaizzanti, oscillanti tra i due poli e non pochi scettici. Ferdinando II si circondò di consiglieri conversos; si oppose duramente solo a quelli –non solo - che si mostrarono favorevoli a Filippo il Bello o a lui stesso. In definitiva Ferdinando sembra aver badato più a ragioni politiche che religiose. Sempre Ortiz nota che influi sulle politiche antiguidaiche anche lo zelo di alcuni conversos o provenienti da famiglie converse; fray Tomas de Torquemada, il primo Inquisitore di Castilla ed Aragón, apparteneva a quest'ultima categoria. Ancora Ortiz rileva come gli sforzi per convertire fossero centrati sugli ebrei, non sui musulmani, per i quali ciò avrebbe significato cambiare alimentazione, costumi, mentalità, insomma sarebbe stato più difficile integrarli.

2-J. Hinojosa Montalvo, Los Judios en la España medieval, in rete v. lug 2021. M. Crespo Alvarez, Judios , prestamos y usura en al Castilla Medieval, Edad Media, 2002, 179-215.

3- De Roover, Saint Bernardino da Siena and S. Antonino. The two great economic thinker. 1967, 56 pp. In rete v. lug. 2021. Per Bernardino il fare affari è legittimo; francescano, non condivide la condanna che i “fraticelli “ facevano di ogni forma di proprietà. Sebbene un canone (*Eiciens Dominus*) affermasse che i commerci non piacevano a Dio, secondo Bernardino il mercante deve essere efficace e diligente, responsabile, dedito al lavoro e capace di assumersi i rischi del mestiere. Circa la teoria della formazione dei prezzi non rimane nel duale (vale a dire che il prezzo dipende dal lavoro che vi è immesso o dall'utilità che se ne ricava), ma considera più fattori: utilità, scarsità, desiderabilità . De Roover traduce ciò in un esempio: tutte le scarpe del mio numero hanno la stessa utilità; ma scelgo quelle il cui colore mi piace di più (desiderabilità). La scuola di Salamanca non utilizzò poi questi criteri e giunse a dire – ma l'interpretazione di questi passi è discussa- che il prezzo è il risultato di una comunità di persone, cosa che si attaglia bene al concetto odierno di prezzo come risultato del mercato. Infine B. intuì, basandosi su Pietro di Giovanni Olivi, il concetto di utilità marginale, vale a dire che una cosa sia indispensabile non è un dato assoluto, dipende dalla quantità. Se ad esempio si è a rischio di morire di sete, in quei frangenti l'acqua vale ben più dell'oro. Ma l'acqua, benchè utile ed essenziale, può avere un prezzo basso se abbondante.

Parte seconda -La vita religiosa e spirituale nella Spagna dell'epoca moderna e contemporanea

7.8- Introduzione

De la Granja Alonso ha inserito nel suo esame delle finanze della piccola città di Villafafila (Zamora) un breve capitolo relativo all'arte nel XVII-XVIII secolo in quel borgo. Non si tratta- come egli scrive – di grandi opere perché “*el arte se nutre del despilfarro (dello spreco, della sovrabbondanza)*”. Vero, ma le forme architettoniche delle chiese, degli altari dei capitelli e delle forme del culto dicono molto sul come viene vissuta l'esperienza personale di fede. In quella cittadina da lungo tempo vi era la tradizione della sacra rappresentazione durante la Settimana Santa; le statue di Gesù, Maria e san Giovanni venivano portate da luoghi diversi in processione verso la piazza principale dove avveniva il cosiddetto “encuentro” tra Maria e Gesù suo figlio. L'oratore che dirigeva la scenografia esclamava in quell'occasione: “ *Corre Juan a ver Maria*” e il coro aggiungeva : “ *Que te està esperando a la puerta del tio Chavarria*” (era quest'ultimo un nome proverbiale del luogo). Poi le statue di Maria e Gesù venivano condotte al Calvario. L'A. non lo scrive, ma tramite queste rappresentazioni che coinvolgevano corpo e intelletto, vista e udito, i presenti potevano accedere ad esperienze limite, simili a quelle possibili anche sul Camino. Nelle dure condizioni del tempo, di cui il capitolo sui bilanci delle finanze castigliane ha offerto qualche squarcio, l'andare al Calvario assieme

alle statue di Maria e Gesù poteva forse assumere la forma di una fuga dalla realtà, ma anche quello di un invito a vivere pienamente. Il mistico non fuggè dal mondo, agisce in esso anziché reagire alle occorrenze accidentali.

Le processioni sono presenti in molte religioni; il loro significato in quella egizia, a partire da circa 5 000 anni fa è stato ben studiato da Assmann (cit.). Questo Autore riporta preghiere di quel periodo nelle quali si afferma di vedere le statue portate in processione “muovere il capo e le membra”, un modo per esprimere l’emergere dell’esperienza personale di fede, che lo stesso A. esemplifica con il sentirsi uniti col Tutto. Sul Camino non è infrequente trovare le statue della settimana santa citate sopra; se non erro ve ne sono nella chiesa di Cacabelos ed anche il Cristo di Burgos, nella omonima cappella della Cattedrale, ha membra snodabili ed è adatto ad esser portato in processione. In questo capitolo si cercherà di dare una visione a volo d’uccello dei modi di vivere l’esperienza di fede nell’epoca moderna in Spagna, tracce delle quali sono come cristallizzate nelle chiese, ermite e nelle opere d’arte a carattere religioso che si incontrano sul Camino.

7.9 - La Riforma cattolica e suoi effetti in Spagna ed in particolare in Galizia (1)

Secondo alcuni AA. la Riforma cattolica ebbe successo perché : 1- accettò le pratiche tradizionali 2- usò per l’evangelizzazione non solo la catechesi ma anche le arti, quali pittura e teatro (nelle sacre rappresentazioni , processioni etc.) 3-agì su due piani, uno popolare, per il quale si adottava una catechesi semplificata, ed uno per le élites acculturate. La Galizia vide nel XVI secolo anche un buon numero di sinodi locali, ma i loro effetti sembrano esser stati minimi. Secondo Diego Gonzales, inquisitore di Valladolid e con giurisdizione sulla Galizia, vi erano verso il 1527 in quest’ultima regione pochi preti (si vedrà poi che ciò era vero solo sul piano della presenza reale presso le comunità) e male istruiti; abbondavano le superstizioni e gli spergiuri etc. Più di mezzo secolo dopo, nel 1591, è stato calcolato che in Galizia vi fossero 26 vecinos (ca. 100 abitanti) ogni sacerdote, ma questo numero non teneva in conto che il clero più istruito di fatto fuggiva dalle campagne verso i centri maggiori e che i villaggi stentavano a mantenere un parroco. Nel 1547-48 circa $\frac{3}{4}$ dei parroci non risiedevano nelle loro sedi. Ancora nel 1700 la situazione non era mutata sostanzialmente: in Galizia il clero era largamente illetterato, attivo sessualmente; scarsa era la frequentazione alla messa domenicale da parte dei fedeli; le chiese spesso erano lasciate andare in rovina. Si era tentato di separare sacro da profano, ad esempio nel caso delle attività popolari che si svolgevano nei cimiteri; persistevano due circuiti di culto, uno della chiesa parrocchiale e l’altro relativo alle ermite (ve n’erano in genere più d’una per parrocchia) ed ai luoghi sacri pre-cristiani. La diocesi di Santiago aveva 5 o 6 villaggi (aldeas) per parrocchia e la popolazione, già scarsa, era dispersa sul territorio come si vede alla tabella seguente:

Diocesi di Tuy	D. di Mondonedo	D. di Orense	D. di Lugo
4 nuclei con più di 300 vecinos	2 nuclei con più di 300 vecinos	2 nuclei con più di 300 vecinos	1 nucleo con più di 300 vecinos

Tab. 1 Nuclei di popolazione con più di 300 vecinos (circa 1200 abitanti) nel secolo XVI in alcune diocesi galiziane .

Per confronto, a fine 1500 la Castilla-La Mancha aveva 25 villaggi con più di 1000 vecinos (ca 4000 abitanti) . Alcuni fattori di tipo geografico che limitarono il successo della Riforma cattolica in Spagna sembrano esser stati almeno tre: 1-la scarsa presenza di vie di comunicazione agevoli, dovuta largamente al carattere montagnoso dell’area 2-la presenza di pochi centri urbani ben sviluppati 3 –una economia poco sviluppata ed un basso livello di traffici mercantili. Il caso galiziano non era affatto isolato in Europa. Tra XVI e XVII le missioni popolari dei Gesuiti nel sud Italia, in Bretagna, nella Spagna, li convinsero che le “Indie sono qui”, vale a dire che esistevano vaste aree dove era necessaria un’azione di ri-evangelizzazione. Per la Spagna si trattava precisamente (v. Cortizo) di far sì che “*que esta gente barbara fuese politica y domestica y ensinada en la doctrina cristiana*”.

Nella Castilla la vieja la situazione migliorò dopo il Concilio di Trento. Ad esempio vi furono impiantati 4 collegi dai Gesuiti. Anche nella diocesi di Toledo gli effetti del concilio trentino si fecero sentire. A Cuenca (arcidioc. Toledo) sulla base di 747 atti di processi inquisitoriali per reati minori, gli imputati conoscono le 4 preghiere fondamentali (Pater, Ave, Credo e Decalogo) per il 40% nel 1550, ma nel 1570 la percentuale sale al 75% e a quasi il 100% ai primi del 1600. Vi erano situazioni particolari: In Val d’Aran, al confine pirenaico, non esisteva il sistema dei benefici parrocchiali, ma vigeva una gestione collettiva delle chiese da parte del clero (“mesaus”), che era del tutto autoctono. Le famiglie della valle più eminenti controllavano le decime ed i diritti di patronato sulle chiese. Solo verso il 1700 le riforme post-tridentine presero piede in quell’area. Il laicato non era affatto un soggetto passivo come ha mostrato A.

Bonzon A. (L'Esprit de clocher. Pretre et paroisses dans la diocese de Beauvais, 1535-1650, Ed. du Cerf, 1991) nel caso francese del Beauvais, ipotesi che anche per la Galizia trova sostegno .

In definitiva la situazione religiosa della Spagna post-tridentina non è riconducibile ad un unico modello. Una possibile spiegazione potrebbe basarsi sull'ammettere una religione "popolare" contrapposta ad una "delle élites". Questo fu quanto avvenne negli anni 1970; in seguito, con il Delumeau, si passò a considerare le forme della religione "vissuta". W. Christian (Religiosidad local en la España de Felipe II, 1991) propose una religione "colta" universalistica, basata su sacramenti, culto, liturgia romana ed una "locale" più aderente a culto delle immagini, reliquie, patroni.

A parere di chi scrive il dualismo di queste interpretazioni (eccetto quella del Delumeau) non può spiegare le molte sfumature della realtà. Serve introdurre altre variabili. Considerando due assi, uno relativo al grado di dogmatismo e l'altro all'esperienza corporale si può avere una situazione come dalla figura seguente:



Per quanto riguarda l'area Castigliana è stata studiata da Bilinkoff la situazione religiosa ad Avila nel XVI secolo. In quel secolo sembra esser avvenuta una transizione da una struttura religiosa dominata dalle aristocrazie a nuove forme di devozione supportate dai ceti emergenti borghesi (mercanti, finanziari). A ciò si accompagnò un aumento della complessità dell'organizzazione ecclesiale con la fondazione del collegio dei Gesuiti (1553), l'insediamento dei Carmelitani Scalzi (1562), la fondazione dei Seminari (1568); prese piede l'orazione mentale. Niente di tutto ciò nelle province galiziane. Secondo Terricabras a Santiago a fine 1600 più di metà del clero non andava oltre al saper mettere la propria firma. Nella diocesi di Mondonedo ancora nel 1635 solo il 19 % dei preti aveva un titolo di studio equiparabile alla laurea.

Le caratteristiche dei vescovi nominati (era privilegio del re proporli al papa) mostravano una notevole differenza in relazione all'area geografica. In genere si trattava di laureati o in diritto o in teologia. I primi erano scelti solitamente per le diocesi dove vi era necessità di risolvere conflitti o sistemare le finanze, i secondo dove era necessario trasmettere la dottrina cristiana, in buona sostanza ri-evangelizzare. Nelle diocesi galiziane di Tuy, Orense, Mondonedo e Lugo tra 1556 e 1598 Felipe II nominò sempre vescovi teologi; Oviedo e Santiago ebbero ciascuna nello stesso

periodo un solo vescovo laureato in diritto. Nell'insieme del Nord della Spagna, dalla Galizia ai Paesi baschi, Felipe II nominò in totale 51 vescovi, dei quali solo 7 erano giuristi. In Castilla, Estremadura e Andalusia, sempre tra 1556 e 1598, furono nominati 54 teologi e 53 giuristi.

Nota

1-C. Fernández Cortizo, Manuscripts, *Para que esta gente barbara fuese politica y domestica y enseñada en la doctrina cristiana. Iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (XVI-XVII)*, 25, 157-186, 2007; I. Fernández Terricabras, *Exitos y fracasos de la Reforma catolica en Francia y España (siglos XVI-XVII)*, Manuscripts, 25, 2007, 129-156; Bilinkoff J. *La Avila de S. Teresa*. Cornell Univ Press. 1996; Strauss G., *The Reformation and its Public in an age of Orthodoxy*. In : Po-Chia Hsia R., *The German People and the Reformation*, Cornell Univ. Press, 194-214, 1988 ; Barreiro Mállon, *La diocesis de Santiago en la epoca moderna*, 2002. In Garcia Oro, *Historia de las diocesis espanolas*, Vol 14, Tuy, Vigo; Vol 15: Lugo, Orense.

7.10 -La violenza, il sesso, l'istruzione religiosa

Il Manzoni nei Promessi Sposi descrive uno Stato di Milano del Seicento nel quale duelli e delitti per motivi frivoli erano comuni. Bennassar (cit, *Storia degli Spagnoli*, cit. 412 sgg.) lo conferma per la Spagna di quel medesimo tempo. Nel 1500-1600 l'orrore del corpo non pare aver avuto molto credito. Maria Hernandez Estadilla, 37 anni, vedova, affermava nel 1578: “ *Avere relazioni con uomini in quaresima non è peccato!*” (Bennasar, cit p. 414) . Non è un caso isolato: da Siviglia a Compostella la fornicazione semplice non è sentita come peccato (e nemmeno nel 1700 nel Regno di Napoli dove Alfonso Maria de Liguori, poi santificato, di fronte all'incapacità dei villici di rendersi conto-ad esempio- che se nei campi trovavano una giovinetta non maritata non era peccato saltargli addosso, elaborò la sua ipotesi dell'ignoranza invincibile) . Giova ricordare che autori come S. Tomaso d'Acquino e ancora S. Alfonso de Liguori, in secoli diversi, siano stati di pareri opposto riguardo al frequentare prostitute, male per il secondo, accettabile- per evitare mali peggiori- per l'altro. Nella Roma del Rinascimento le prostitute erano sepolte fuori le mura, appena fuori porta del Popolo, ma i bordelli in città non furono mai chiusi.

Una religione non si può ridurre a sole conoscenze intellettuali; queste ultime sono diverse dalle esperienze personali di fede; il menù non è il piatto. Questo non vuol dire affatto che vi sia opposizione tra queste ultime e livello di istruzione; quest'ultimo è uno dei presupposti, unitamente ad un minimo di benessere (la miseria è fonte di mali morali di ogni genere) per una vita piena e quindi aperta alle opzioni fondamentali di fede. A questo riguardo Bennassar ha notato che dal 1500 il numero di persone che sapeva leggere e scrivere crebbe, raggiungendo un massimo nel 1600 per poi declinare verso il 1700 (ivi p. 463 sgg.). A Compostella nel 1635 sapeva leggere e fare di conto circa il 53% dei maschi, più o meno come a Madrid nel 1650; ad Avila nel 1535 sapeva leggere il 7% e il 23% nel 1603; va detto che era più difficile per le donne rispetto ai maschi accedere alla cultura scritta. E' probabile che l'aumento della alfabetizzazione sia stato collegato allo sforzo di sviluppare l'istruzione religiosa successivo al Concilio di Trento. Peraltro gli iscritti alle Università (tra 1500 e 1620 ne erano state create in Spagna 24, che si aggiungevano alle 26 esistenti; si stima che tra 1540 e 1620 siano passati per esse circa 100 000 studenti) diminuirono di molto dal 1500 al 1700. Verso il 1600 vi erano circa 4000 scuole di grammatica – numero esagerato per Bennassar- ma nel 1700 ve ne erano rimaste solo un centinaio. La scrittura non è tuttavia il solo o più alto modo di comunicare l'essenza della fede o dell'esperienza di fede. Musica, canto, dipinti e sculture, atti di culto, sono mezzi forse più immediati e generali. I retablos barocchi ne sono un esempio (vedi in Miscellanea), come pure le feste religiose, con le loro processioni- il Corpus Domini a Toledo è ancora oggi un esempio- i rituali, le prediche. Riguardo queste ultime va ricordato che le raccolte di sermoni erano ben precedenti al Concilio di Trento, si pensi per l'Italia a quelle di S. Bernardino da Siena, pervenuteci perchè messe per iscritto da un artigiano che vi assistette. La parola ha da sempre (cf. Assmann, cit.) un riconosciuto potere catartico, non diversamente dalla meditazione e dal camminare calmo e per lungo tempo del Camino. Intervengono in questi fenomeni processi biochimici? Sarebbe strano che così non fosse. C'entrano le endorfine? Probabile, e si vedrà più oltre (cf. Miscellanea).

7.11- La religione istituzionale.

All'inizio del 1700 vi erano in Spagna 8 arcivescovadi (i Metropoliti erano quelli di Burgos, Granada, Santiago, Sevilla, Tarragona, Toledo, Valencia, Zaragoza; dipendevano direttamente da Roma Leòn e Oviedo) e 47 vescovadi (diventati 51 a fine secolo). Per quanto riguarda l'area del Camino francés, Burgos comprendeva le diocesi suffraganee

di Calahorra, Palencia, Pamplona, Santander e Tudela; Santiago quelle di Astorga, Avila , Badajoz, Ciudad Rodrigo, Coria, Lugo, Mondonedo, Orense, Plasencia, Salamanca, Tuy e Zamora (1). Dopo il Concilio di Trento l'accesso ad un beneficio ecclesiastico fu sottoposto a regole chiare, anche se sovente interpretate elasticamente. Se il beneficio non aveva cura di anime si poteva avere dai 14 anni in su; la tonsura richiedeva un livello culturale adeguato; un canonico doveva avere almeno 22 anni, un vescovo 30 e non esser figlio illegittimo (di fatto bastava esser riconosciuti dal padre). Vigeva – anche se malvisto dalla gerarchia- l'uso da parte di un beneficiario di cedere il beneficio ad un'altra persona nel modo più o meno seguente: prima di ritirarsi il beneficiario intavolava una trattativa con un possibile sostituto che si impegnava a sua volta a pagare una pensione al primo. Concordato ciò si procedeva alle autorizzazioni: ottenere la bolla papale, presentarla al capitolo etc. I vescovi del 1700 spagnolo erano per lo più laureati e di famiglie nobili. In base ad una bolla papa Adriano VI del 1523, Carlo V ebbe il diritto di patronato, cioè di presentare le persone ritenute adatte alla carica vescovile (cosa che fecero ad esempio in Veneto e Lombardia gli imperatori d' Austria nel XIX sec. ed i re d'Italia con la pratica dell'exequatur, si veda il problema sorto col Calabiana a Milano). Ancora negli anni 1960 Francisco Franco si rifece a questa tradizione in una lettera a Paolo VI. Di fatto alle diocesi più importanti accedevano solo nobili di rango elevato. In alcuni casi si aprivano trattative tra Vaticano e corte spagnola. Ad esempio nel 1705 Roma non accettò la presentazione per Avila di un domenicano che era figlio illegittimo del Almirante de Aragon (caso non infrequente al tempo, ed altrettanto non infrequentemente superato, si veda il caso degli arcivescovi di Santiago Alonso II e Alonso III, padre e figlio). Dopo il 1766 si dovette tenere in conto se i candidati fossero o no antigesuiti (i gesuiti erano stati espulsi dalla Spagna). I vescovi di origine castigliana furono dominanti in numero anche in Aragón. Circa 2/3 dei vescovi erano di estrazione nobile; i più provenivano dal clero capitolare (47%), ma un 12% dalla burocrazia ecclesiastica ed il 18% dal clero regolare. Provenienti dall'inquisizione era un 9%. Qualche caso particolare: don Luis de Borbon (1727- 1785, figlio di Filippo V di Spagna e di Isabella Farnese, nel 1754 abbandonò lo stato di ecclesiastico e divenne conte di Chincon; era un mecenate e sostenne Francisco Goya ed il musicista Luigi Boccherini. Era stato nominato arcivescovo di Toledo nel 1735, quando aveva solo 8 anni. I vescovi del periodo sembrano possedere una più che discreta salute, vivevano in media sui 66 -69 anni, ben più del resto della popolazione (2).

La consistenza del clero regolare e dei religiosi è stata sovente ritenuta eccessiva in Spagna. Secondo F. Ruiz (per la fine del XVI secolo) e di C. Arguelles per la fine del XVIII secolo (3) i dati relativi alla Castiglia erano i seguenti:

Periodo	Clero secolare	Religiose	Religiosi	% sulla popolazione
Fine XVI secolo	33087	26297	20369	1,1
Fine XVIII secolo	57 488	49365	24007	1,3

Tab.1 Consistenza del clero regolare e secolare nella Castiglia di fine XVI e fine XVIII secolo. I dati del Settecento comprendono anche i chierici che avevano solo gli ordini minori.

Secondo la Storia della Chiesa dello Jedin (cit., nota 3), la Chiesa Spagnola era “ben provvista” di beni; nel 1592 le decime erano state stimate in 10,4 milioni di ducati e nel 1638 in 7 milioni. Vi era, secondo la stessa fonte, un eccesso di immunità ecclesiastiche che creava uno stato entro uno stato ed una specie di “regalismo papale”. Riguardo i “Gravamina Ecclesiae Hispaniae”, le tasse che la chiesa di Spagna pagava a Roma, fin dal 1632 furono oggetto di istanza presentata dalle Cortès di Castiglia al re. Le lamentele erano rivolte in specie contro la Dataria Apostolica romana (L'Ufficio che registrava le bolle papali concedenti privilegi, nomine etc., ospitata nel Palazzo sito accanto alla via omonima che oggi sale verso il Quirinale). Cardinali spagnoli (Zapata, Gil de Albornoz e altri) criticarono la concessione a pagamento di dispense matrimoniali, il conferimento di benefici ecclesiali e pensioni su di essi gravanti. Il Card. Zapata paragonò la Dataria, a causa delle tasse delle dispense matrimoniali, il loro elevato importo e l'arbitrio nella loro applicazione, “alla casa di un mercante” (Jedin, cit. p. 204). La Nunziatura di Madrid era accusata anch'essa fin dal Seicento di abusi, quali tariffe troppo elevate e richieste di pagamento in moneta di oro o argento; concessione di dispense matrimoniali che andavano contro i decreti tridentini etc. Nel 1709 il vescovo di Avila Francisco de Solis pubblicò il “Dictamen sobre los abusos de la Corte Romana”. Nella guerra di Successione Spagnola papa Clemente XI riconobbe re l'Arciduca Carlo; Felipe V espulse allora il Nunzio papale e sequestrò gli spolia e le entrate delle diocesi (1709). Il Nunzio rientrò solo dopo la pace di Utrecht (1713); si giunse poi ad un Concordato provvisorio nel 1717, rotto il quale l'anno seguente, fu riespulso il Nunzio che poté fare ritorno solo nel 1720. Da parte sua la Curia Romana era dubbiosa sulla fedeltà al Papa dei vescovi spagnoli, sospettati di esser- essendo di nomina reale-troppo legati al sovrano (Jedin cit., p. 198). Roma non aveva tutti i torti, quando i Gesuiti ai primi di marzo 1767 furono espulsi dalla Spagna i vescovi, interrogati sulla cosa dal re, in 42 su 56 approvarono l'espulsione, 8; furono contrari e 6 si rifiutarono di esprimere la loro opinione. Nel Settecento vi fu un piccolo gruppo di vescovi di tendenza giansenista (i vescovi di

Barcelona Asensio Salas e José Climent; Antonio Tavira vescovo di Salamanca, il quale con altri partecipò a convegni presso la contessa di Montijo, traduttrice dell'opera giansenista "Instrucciones cristianas sobre el sacramento del matrimonio").

Nonostante i contrasti stato-Chiesa nella Spagna di quel periodo non vi fu mai un pericolo reale che si arrivasse ad uno scisma; in fondo non ve n'era bisogno, la compagine statale spagnola aveva ottenuto già quello che i principi tedeschi avevano ottenuto con la Riforma.

Note

1-L'evoluzione temporale della struttura delle diocesi spagnole riflette la loro storia. In epoca visigota la sede del primate coincideva con quella della capitale del regno, Toledo. Santiago appartenne alla diocesi di Padròn fino al 1075, quando il titolo, a seguito della precedente distruzione di quest'ultima cittadina da parte dei Vichinghi, passò alla sede compostellana. Nel 1120 quest'ultima fu elevata ad arcidiocesi da Callisto II, scelta confermata nel 1124. Pare che Gelmirez, il nuovo arcivescovo (già segretario di Guido di Borgogna, marito di una figlia del re di Castiglia e soprattutto fratello di papa Callisto II) avesse chiesto di sostituire la sede metropolitana di Braga. Ottenne comunque che Compostella sostituisse l'antica sede di Merida, allora in mano mussulmana. Come conseguenza le sedi vescovili dipendenti da Santiago furono tutte inizialmente esterne alla Galizia: Avila, Salamanca, Coimbra, e tutte di recente ricostituzione. Papa Anastasio IV nel 1154 aggiunse alla sede metropolitana compostellana Coira e Lisbona e riconobbe come dipendenti da Santiago le sedi già suffraganee di quella di Merida. Alessandro III nel 1178 aggiunse ancora Evora e Ciudad Rodrigo e le sedi non restaurate di Badajoz e Faro. Santiago a inizi 1200 incorporò anche Zamora, Plasencia, Lamego e Idanha-Guarda. Le diocesi galiziane di Mondonedo, Orense, Tui, non dipendevano da Santiago, ma continuavano ad essere suffraganee di Braga. Al tempo del Concilio Laterano IV del 1215 quest'ultima aveva come dipendenti le diocesi di Astorga, Mondonedo, Orense, Oporto e Coimbra. Nel 1393 Bonifacio IX istituì la sede metropolitana di Lisbona con le suffraganee Evora, Lamego, Idanha – già compostellane – e Silves, già della diocesi di Siviglia. L'anno dopo Clemente VII, papa avignonese, fece transitare i vescovadi di Mondonedo, Lugo, Orense, Tui ed Astorga nell'arcidiocesi di Santiago. Dopo lo scisma d'Occidente, Martino V nel 1417 confermò tale decisione. Va detto che Leon e Oviedo erano sedi esenti, cioè dipendevano direttamente da Roma. La conquista di Toledo fece scoppiare una lunga diatriba circa la primazia. Urbano II aveva confermato primate di Spagna l'arcivescovo di Toledo suscitando l'opposizione di Braga nel 1143 e di Tarragona nel 1148. Gelmirez si era scontrato con il collega di Toledo verso il 1124, in quanto erano entrambi legati pontifici, il primo per la sua arcidiocesi, il toledano per il resto della Spagna e quindi - a parere di Gelmirez - l'arcivescovo di Santiago non era tenuto a sottostare al secondo. L'arcivescovo di Santiago ottenne poi la conferma dell'esenzione dal primate di Toledo ed il diritto di "*llevar la cruz alzada en la visitas en su provincia*" (Santiago Dominguez-Sanchez, *El arzobispado de Compostella, los obispados del Noroeste de la peninsula Iberica y el IV Concilio de Latràn del 1215*, Hispania Sacra, LXIX, 2017, 487-503). Oggi, 2021, vi sono in Spagna 67 vescovi titolari, 17 ausiliari e 33 emeriti (cioè in pensione). Di essi 15 sono cardinali. Le arcidiocesi sono quelle di Sivilla, Santiago de Compostela, Valladolid, Burgos, Zaragoza, Granada, Merida –Badajoz, Barcelona, Madrid, Pamplona, Tarragona, Toledo, Oviedo, Urgell. L'arcidiocesi compostellana comprende le diocesi di Lugo, Mondonedo-Ferrol, Ourense, Tui-Vigo. Può risaltare l'assenza de La Coruna, città importante; in visita alla città, avendo chiesto dove fosse la Cattedrale la risposta fu: "*Non abbiamo un vescovo. Il vescovo è a Santiago*".

2-M. Barrio Gonzalo, Sociologia del alto clero en la España del siglo ilustrado. Manuscripts, 20, 2002, 29-59

3. Felipe Ruiz, La poblacion espanola en los tiempos modernos, 1968; Canga Arguelles, Diccionario de Hacienda, 1833. Entrambi ripresi da Storia della Chiesa, Hubert Jedin (Ed.) Vol.VII, Cap. XI. Il lavoro coordinato da Jedin indica in 2700 i gesuiti espulsi dalla Spagna, altrettanti nelle Colonie.

4-L'opinione dell'ambasciatore austriaco a Madrid a fine Settecento, Kageneck, non fu positiva circa i vescovi spagnoli, definiti, tra l'altro, per la maggior parte molto pii "*ma anche molto duri di cuore*" (Jedin, cit., p. 199).

APPENDICI AL CAPITOLO SESTO

Appendice 1- Origine della parrocchia nelle Galizia medievale (1)

Le prime comunità cristiane erano essenzialmente cittadine; il vescovo risiedeva nelle città. E' questione aperta quando si formò sul contado una rete di parrocchie integrate nella gerarchia ecclesiastica e sostenute finanziariamente da decime. In Europa questo processo ebbe varianti locali; la Carnia (Friuli) dipendeva nell'alto medioevo dalla diocesi di Aquileia, era divisa in decanati, ognuno dei quali aveva un sua chiesa battesimale (l'unica presso la quale si poteva battezzare) ed aveva alle sue dipendenze varie chiese locali. Criteri simili vi erano nella Gallia tardoromana. Nel 868 Alfonso III di Asturie cedette al vescovo di Iria 65 "chiese proprie" (private). In Spagna una rete parrocchiale basata su chiese battesimali e sostenuta economicamente da decime prese piede più tardi, verso il XII secolo. Poco prima del 1100 la diocesi di Braga aveva un totale di 573 chiese parrocchiali, quelle dotate di fonte battesimale erano molte meno. La situazione iberica era diversa da quella italiana dove i centri urbani erano molto più numerosi, come pure le diocesi (2). Va tenuto in conto che tra VIII e X secolo i monasteri, in Spagna come in Europa, costituirono la rete di base per le aree con popolazione dispersa. Ad esempio il monastero di Samos, di origine probabilmente visigota, restaurato nel VIII, IX e X secolo, nel 1175 aveva il possesso di 85 chiese dipendenti e parti di altre 11. Nel 1195 il vescovo di Lugo riconobbe l'abate di Samos quale arcidiacono di 45 chiese, delle quali 37 sopravvissero fino alla riforma del 1890. Queste chiese soggette potevano esser annesse ad altri monasteri- dipendenti a loro volta da Samos- come il caso di quella di S. Stefano di Calvor o San Roque de Furela e ancora S. Christofori de Rio de Sarria e Santiago de Barbadelo (alcune di queste località si trovano sul Camino Francès).

Note

1-James d'Emilio, La formación de la parroquia en la Galicia medieval, Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad, 72, 1997, 61-85.

2- C. Boys, Tithes and Parishes in Medieval Italy, 1952.

Appendice 2 – Troppi preti e monaci in Spagna nel Medioevo? Un confronto con la Germania .

Nel passato si è sovente accreditata l'immagine di una Spagna quasi soffocata nel suo sviluppo da un eccesso di appartenenti al clero (si vedano le considerazioni di J. Adams nel Cap. che segue). La cosa non era così semplice (come se fosse bastato eliminare la proprietà ecclesiastica per far decollare l'economia, la desamortizzazione dimostrò quanto fosse fallace questa equazione), anche se anche all'alto clero era chiaro un eccesso di presenze del clero regolare (1bis). Nel 1764 il vescovo di Jaen (Andalusia) scrisse che nella sua diocesi almeno 1/3 dei religiosi era in soprannumero, vale a dire le entrate dei rispettivi monasteri e conventi non garantivano un loro sostentamento decente. Anche amotivo di questo -aggiungeva- vivevano fuori del convento o monastero tutto l'anno. In quel periodo il Campomanes mise in opera riforme volte a regolare la manomorta ecclesiastica ponendo ad esempio un limite di 2200 reales de vellón come valore minimo per il sostentamento di un religioso e proponendo la soppressione di entità con meno di 12 religiosi (2) (vedi anche App. 10). La questione aveva radici lontane. In questa nota si confronterà l'evoluzione sul finire del Medioevo del clero in Spagna con il caso della Germania. La fonte principale cui si farà riferimento è la Storia della Chiesa, a cura di H. Jedin, Vol. V/2, cap. LVIII.

La parrocchia cittadina nel tardo medioevo fu il fulcro della vita religiosa. In Germania tra 1200 e 1300 gli aggregati urbani che si potevano definire città passarono da circa 250 a 800. Una delle componenti di questo incremento, oltre alla crescita demografica, fu la crescita dei commerci e dell'artigianato. Le donne superavano in numero gli uomini; a Norimberga, Basilea e Rostock nel XV sec. vi erano rispettivamente 1207, 1246, 1299 donne per 1000 uomini. Le cause potevano esser una maggior resistenza alle epidemie da parte femminile ed il servizio militare maschile. Ciò comportava un numero elevato di donne sole, vedove o nubili, le quali potevano trovare sostegno nei monasteri (in prevalenza quelle ricche) o nei beghinaggi (quelle povere). Di questi ultimi a Colonia tra 1250 e 1350 se ne formarono circa 100, per un totale di 1000 beghine. Preti e religiosi crearono problemi ai governi cittadini a causa di: 1- potere economico accumulato dal clero (fino a 1/2 del patrimonio delle città era nelle loro mani); 2- esenzione dalle tasse da parte del clero, il che significava (va detto che costituivano fino al 10% della popolazione cittadina) usufruire dei benefici cittadini (sicurezza, economia fiorente) senza portarne i pesi. Detto altrimenti, il clero era un ceto privilegiato.

Dopo il 1300, sempre in Germania le città posero in atto misure per ridurre il potere clericale. Si proibì l'aumento delle proprietà da parte della manomorta ecclesiastica e che ad esempio il figlio unico di un contadino potesse farsi chierico. Nel corso del 1300 il potere e privilegi del clero persero via via di importanza. Non mancarono conflitti tra governo delle città e vescovi. Colonia nel 1288 si rese indipendente dal vescovo, ma solo nel 1475 Federico II confermò tale fatto riconoscendola come città imperiale. Treviri e Bamberg restarono sotto il potere vescovile. Il Concilio di Vienne (1311-1312) dispose che a capo di xenodochi e ospedali NON fossero posti religiosi, ma laici esperti. L'ospedale in Germania divenne comunale e così le scuole. Anche le università, sebbene fondate previa concessione di un privilegio papale, furono sottoposte al controllo cittadino (così a Colonia nel 1389, Erfurt nel 1393, Basilea nel 1460). In definitiva i laici contarono sempre di più ed il clero sempre meno. In Spagna i rapporti di potere rimasero differenti (1). La gerarchia ecclesiastica fu sempre legata alla monarchia (anche se non mancarono ribellioni come il caso del vescovo di Zamora nella rivolta dei Comuneros). Solo più tardi, quando a cavallo tra XVIII e XIX secolo emerse la borghesia, si ebbero, (come in precedenza in altre parti d'Europa, si pensi alle misure della Repubblica di Venezia per ridurre i conventi nella seconda parte del XVIII secolo) una serie di "desamortizaciònes". J. Fontana ha fatto notare (cit., vedi Cap. sull'Economia) che ci si deve guardare da un errore, quello di ritenere che la *desamortizaciòn* spagnola sia stata in sé cosa buona e perfetta, premessa dello sviluppo capitalistico. Questo- aggiunge Fontana – è seguire il Pangloss del Voltaire: ogni cosa che accade è il meglio che possa accadere. Per Fontana la *desamortizaciòn* nel suo complesso rappresentò un aspetto della presa di potere da parte della borghesia liberale. Non si espropriò il latifondo degli aristocratici, ma i beni comunali ed ecclesiastici e ciò andò a favore prevalente del nascente ceto borghese. Non fu il primo passo di un glorioso cammino ed ebbe contraccolpi dolorosi. Fu per molti aspetti un trasferimento di beni da una classe all'altra, un processo a somma quasi zero, cosa obbligata in società con crescita molto bassa. Questo limite sarà superato solo verso gli anni '50 e '60 del XX° con l'avvento della industrializzazione. Solo allora il capitale si dimostrò per larghissime masse esser più efficace della orazioni nel risolvere i problemi della vita comune. Non sparì per questo la fede, l'esperienza personale di fede, ma cambiò forma la sua espressione.

Note

1bis-Atienza Lopez A., *Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna*. 2008, in rete. V. ott 2021) ha notato come tra XVI e XVII secolo la nobiltà promosse fortemente la fondazione di monasteri e conventi, con scopi non meramente religiosi, ma anche economici e politici. La cosa non era nuova. Come si è visto nel caso delle fondazioni dei monasteri famigliari nel X –XI secolo nel Bierzo (Cap. 12) vi potevano esser motivazioni di pietà religiosa, ma anche di convenienza, in quanto il mandare i rampolli in monastero evitava la frammentazione del patrimonio e consentiva di tenere una mano sui beni che la struttura acquisiva.

1-Da un lato nell'Antiguo Règimen in Spagna vi fu una commistione tra poteri ecclesiastici, nobiliari a vari livelli e reali. Ad esempio i patroni delle chiese parrocchiali in Galizia (quelli che avevano il potere di nominare i parroci, ma anche di controllarli di fatto) erano per un 15% nobili, un 28% di laici e hidalgos, e solo un 23% dipendeva dal clero secolare. Avere un curato in famiglia significava qualcosa, in termini di potere locale ed anche di risorse che si potevano dirigere (cf. Fernandez Gonzalez A., *Los grupos de poder local en Galicia 1750-1850*, Noticiario Historia Agraria, 1995, 9, 129-153). In sede locale l'accesso agli incarichi che controllavano a loro volta la vita sociale dipendevano da equilibri tra piccola nobiltà locale, clero, attraverso scambi, intimidazioni e pressioni; quando finì l'Antico Regime gli alcaldes e gli uffici similari dipesero dal governo centrale, elettivo e si ebbe una concentrazione del potere in un numero inferiore di persone, i cacicchi ad esempio.

2-Nell'App. 10 si vedrà che per le uscite del Monastero di S. Martin Pinario nel 1824-28 erano circa 2,5 milioni di reales, circa 6000/anno/monaco. Tenuto conto della svalutazione tra 1750 e 1820 pari a circa 2-3 volte questa cifra sarebbe pari a 2-3000 reales, comparabili con quella richiesta dal Canmpomanes vista sopra. Per il mantenimento dei soli monaci- al netto delle spese necessari per i lavoratori collegati al monastero, le manutenzioni, etc- le cifre erano circa la metà.

Appendice 3 – I Calibildos cattedralici in Spagna: l'élite ecclesiastica (1)

3.1 - Il cabildo di Alcalà de Henares e di Toledo

Il fatto di disporre di fonti dettagliate sulle finanze delle diocesi spagnole (e non) dei secoli XVI- XVIII dipende dal fatto che si sono conservate buona parte delle documentazioni e prima ancora dall'esserci stata una organizzazione ecclesiastica attenta, cosa che difficilmente si può dire di quelle delle signorie del tempo.

A Toledo, dopo la sua conquista nel 1085 le moschee furono adattate a chiese cristiane; di queste ultime alcune (7 su 26) mantennero il rito mozarabico. Il contado di Toledo vide sorgere una organizzazione basata su chiese arcipretali cui afferivano chiese locali. L'arcidiocesi toledana comprendeva un vasto territorio con città quali Alcalà de Henares e Madrid (per la verità allora poco più di un borgo). La chiesa Collegiata di Alcalà de Henares, dedicata ai SS Justo e Pastor, aveva un cabildo, un capitolo, nel quale erano rappresentati l'abate, il tesoriere, il cappellano maggiore, il maestro cantore (chantre), 10 canonici e 6 cappellani. In chiesa i membri del capitolo avevano uno spazio a loro riservato, il coro, situato nella navata centrale davanti all'altar maggiore. Nella cattedrale di Burgos l'ampia struttura del coro è ancora presente e si può notare come ostruisca la visione del presbiterio per chi – i fedeli comuni- si trovi tra il coro e l'ingresso.

I membri del capitolo costituivano in certo modo l'élite del clero e tra i suoi membri andavano ripartite le rendite ecclesiastiche. Ad Alcalà l'abate aveva 2 raciones (porzioni), tre spettavano alle "dignidades" (Cappellano Maggiore, tesoriere, mastro cantore), 1 e mezzo ai canonici ed $\frac{1}{4}$ di raciones ai cappellani. Le fonti delle rendite erano una serie di imposte-le tercias, alcabalas, prestamos, censos- e di benefici (vedi su queste imposte il Capitolo sull'economia). C'erano anche retaggi di altre e più antiche forme di signoraggio, quella del los Pavos (pavoni) ad esempio. Consisteva in due pavoni da dare all'arcivescovo in occasione del Natale, poi sostituiti da una offerta in denaro. Vi era un'imposta arcivescovile sulla produzione e vendita dei cereali (per quantità trattate tra 2 e 20 cahices si pagavano 16 maravedis (mrv), se sopra 20 32 mrv (un cahiz era pari a 12 fanegas; una fanegas di grano corrispondeva a 44 litri, circa 35-40 kg di grano). Sulla cattedra di Toledo dal 1300 al 1500 vi furono 16 vescovi, in media uno ogni 12 anni, quasi tutti (meno uno, J. Martinez (1423-1434) che era "hidalgo rural") provenienti dall'alta nobiltà. Il cabildo di Toledo si può far risalire al 1086. Nella sua prima fase fu composto da prelati di origine franca. Nel 1138 si costituì la mensa capitolare, la struttura che ripartiva i beni tra i membri del capitolo. Nel 1190 questi erano 40 mansionari (con diritto capitolare pieno e residenti nella cattedrale); 20 non residenti; 30 porcioneros, che ricevevano parte ridotta delle rendite. Il capitolo amministrava le proprietà della cattedrale e nominava i controllori delle stesse. A fine 1400 il capitolo di Toledo era così costituito:

14 dignidades	20 racioneros extravagantes (non residenti)
40 canonici	44 clerizones (giovani del coro etc)
50 racioneros	

In totale vi erano 168 membri cui si dovevano aggiungere altri 268 beneficiari minori. Il personale della cattedrale, servitori compresi, portava nel 1549 il totale a circa 600 persone. Era una media industria attuale ed anche al tempo una fonte di impiego non trascurabile. Le sedie nel recinto del cabildo della cattedrale erano però solo 124, segno che molti posti del Capitolo erano sempre vacanti anche a causa del fatto che molti componenti risiedevano fuori Toledo. I servitori (scrivano, maestro de obras, claverero, campanero, candelero, organista, sacrestani, tenore etc.) venivano pagati in modo differenziato. 10 600 mrv/anno il claverero (375 mrv = 1 scudo d'oro; si può stimare che per vivere 1 persona avesse bisogno di circa 7-10 ducati /a); 3312 il candelero, 9100 l'organista, 10 000 il tenore.

Ogni canonico aveva diritto ad un beneficio per il suo sostentamento, mentre la ración (la prebenda) era il compenso per l'ufficio eventualmente affidatogli. Le entrate comprendevano anche le Caridades, le offerte per le messe di suffragio. Per inciso e sempre a Toledo, tra le entrate erano anche previste 200 galline/anno. La carità vera e propria esercitata dal Cabildo consisteva in una mensa giornaliera per i poveri (dal 1330 era per 13 poveri e si basava sulle entrate di un mulino di Alcalà). L'arcivescovo poteva offrire del suo, ad esempio il card. Mendoza diede 200 fanegas di

grano prendendole dalle 600 di sua spettanza per farne pane in pezzi da 12 onces (ca 360 g) da distribuire ai poveri (era questa l'arca *de limosna*). In occasione di Natale ed altre festività si elargivano da parte cabildo offerte per poveri (nel 1492 nella festa dello Spirito Santo furono distribuiti 1000 mrv). Per gli esposti erano previsti 14 000 mrv /a.

L'estrazione sociale del cabildo era quella dell'oligarchia e dell'aristocrazia. Parecchi venivano da famiglia *conversas*. L'ambasciatore Navagero nel 1525 di passo per Toledo scrisse che i canonici erano molti, prendevano non meno di 700 ducati /a, 200 i cappellani; li definì i padroni di Toledo e delle donne; avevano – scrisse- belle case, conducevano bella vita e nessuno li controllava. Va detto che la chiesa toledana non era solo ombre; fin dal 1322 era stato introdotto un catechismo nel quale si piegavano i doni dello spirito Santo, credo, decalogo, sacramenti.

3.2 -Il Cabildo di Santiago de Compostela

Il cabildo di Santiago ricalca in molte parti quanto visto per Toledo. Era stato costituito da Gelmirez nel 11102, con 72 membri, ridotti a 50 nel 1170. Nel 1578 a seguito del nuovo ordinamento predisposto dall'arciv. Zuniga - che perdurò per tutto l'antico Regime- era costituito da 20 dignidades, 35 canonici, 9 racioneros, in totale 65 membri. Le prebende erano 1 ciascuna per vescovo, mastro cantore, canonico detto Cardenal mayor, maestrescuelas; 6 per l'insieme dei canonici "Cardinales" (i canonici avevano questo titolo che ricorda quello romano). I prebendari avevano l'obbligo di assistere ad uffici divini nelle ore canoniche. A Santiago le dignidades erano: deán, chantre, arcediano (questi in numero di 4), Cardenal mayor, cardenales, maestrescuela, tesorero, arcediano de Reina, arcediano de Santiago, Juez de Luou, prior de Sar, prior de Santiago. Il vescovo aveva diritto ad una prebenda in quanto canonico. Il cabildo nella cattedrale come di consueto prendeva posto nel coro (sui diversi cori ospitati dalla cattedrale, il primo risalente al tempo del mastro Mateo, si veda il Capitolo relativo alle località del Camino).

Le nomine dei canonici venivano effettuate dalla S. Sede per 2/3 circa dei componenti, il resto dall'arcivescovo. Questo formalmente. Ogni vescovo nel 1500 favorì i propri parenti e clientele. L'86 % dei membri proveniva dalla corona di Castilla, il 40% era galiziano ed il 25% di Santiago. Tra quelli galiziani pochi erano quelli nati nelle località sulla costa. Per accedere al beneficio capitolare (diverso dal beneficio generico che si poteva avere dai 14 anni circa) secondo il Concilio di Trento bisognava avere almeno 22 anni, 25 per avere dignidades con cura di anime (essere cioè prete). La vita media dei membri era di 55-58 anni, elevata per l'epoca. Dopo il Concilio di Trento il 67% dei membri era baccelliere o laureato, prima solo il 28%. Per il 57% i membri provenivano da ceti privilegiati; il 14 % erano figli di chierici. La composizione sociale media nel corso del XVI secolo era la seguente:

Nobiltà	57%
Élites cittadine (borghesia)	Più di 33 %
Élites rurali (contadini ricchi)	6%

In genere maggiore era la prebenda più alto il livello sociale del destinatario. L'accesso al cabildo avveniva prevalentemente col supporto di reti famigliari e clientelari. I parenti dei vescovi erano in media l'11 % dei membri; un 40-45 % proveniva famigliari o amici dei membri del cabildo. Un 14% dei membri era figlio illegittimo di capitolari. Nel primo 1500 ciò non creava scandalo. Le relative madri erano in genere nubili (solteras) ma non mancavano le coniugate e le monache. Dopo Trento il loro tasso diminuì, ma non sparì.

Il lavoro di Rodriguez (cf. **nota 1**) illustra alcune modalità con le quali si riusciva nel cabildo di Santiago a metà 1500 a passare l'incarico di padre in figlio. Il primo caso è relativo a Juan de Ozpina (padre) che cede il titolo di Cardenal a Juan Martinez Ternero il 26 maggio 1550 ; il Ternero lo stesso giorno cede il proprio canonicato a Juan de Ozpina (figlio- con stesso nome - di Juan de Ospina). Più complicato il passaggio avvenuto nel maggio 1531 che vede il Cardenal (canonico cardenal di Santiago) Jacome Alonso de Puga (padre) cedere il suo titolo di cardinale con annesso beneficio- del valore di 40 ducati –oro- a Diego Sanjurjo il quale a sua volta gli cede il proprio beneficio del valore di 30 ducati –oro ed il titolo di canonico (semplice) a Jacome Alonso de Pugo (figlio di Alonso). La differenza tra i 40 ed i 30 ducati costituì "*la comision que dicho capitular percibio por prestarse al juego*". Ancora diverso il sistema col quale Pedro Maldonado de la Carrera e Pedro Garcia Raposo trasmisero nel 1563 ai rispettivi figli il canonicato. Il primo lo trasmise al figlio di Pedro Garcia e questi al figlio di Pedro Maldonado.

Non ci si deve stupire di tutto ciò, al contrario ci si dovrebbe stupire che in cose di uomini non vi fossero. Nemmeno la scappatoia di proporre una chiesa invisibile ed una visibile appare credibile (è un dualismo e soprattutto non è affatto

chiaro quale sia la chiesa invisibile), a meno di accettarla come metafora (si veda in rete il lavoro di Emilio Brito su “Eglise visible et invisible”).

3.3 -Le entrate delle diocesi : il caso andaluso (2)

Innanzitutto è necessario dare alcune indicazioni generali sulla struttura delle diocesi nel secolo XVI- XVII prendendo ad esempio quella primaziale di Toledo. Questa era divisa in due “partidos” (parti), quello di Alcalà de Henares e quello di Toledo. Quest’ultimo era a sua volta bipartito in due Arcipreterie, di Toledo e di La Guardia. Dagli arcipreti di ognuna di queste due suddivisioni dipendevano le chiese disperse sui relativi territori. Lo stesso avveniva col partido di Alcalà, che aveva sotto di sé l’arcipreteria di Madrid e di Alcalà medesima. Le decime non andavano esclusivamente alle diocesi, ma una parte (tercias reales, circa il 20% del totale) alla monarchia. Vi erano inoltre signorie laicali che percepivano per loro conto le decime. La struttura di raccolta delle decime non era cosa di poco conto, trattandosi in genere di prodotti agrari (pane, vino, lino, canapa, frutta, greggi e mandrie, ma anche le “minuzie” come miele, cera, olive), deperibili e per i quali era necessario il trasporto nei luoghi di vendita. A ciò era preposto il Contador mayor. Alle decime erano sottoposti i laici e le date di raccolta erano in genere il 24 giugno (S. Giovanni, per le minuzie) e l’8 settembre (per le granaglie). La ripartizione delle decime era diversa da luogo a luogo e le liti relative frequenti. A titolo di esempio i “beneficiados” (titolari di benefici, che potevano risiedere anche in località molto lontane dalla diocesi) ricevevano 1 parte (un 33%), un’altra parte il vescovo, il 22% il re e circa l’11% (1 noveno) andava alla “fabrica” della chiesa. Con l’andar del tempo crebbe la tendenza a monetizzarle. Le decime delle diocesi andaluse principali, relative ai soli prodotti agrari , nel 1510-1512, sono indicate nella tabella seguente :

Tipologia	Jaen	Cordoba	Siviglia
Decime agrarie totali	7 027 138	7 735 591	14 064 902
Pane	3 661 875 (52%)	3 370 520	7 030 395
Menudo (ganado in prevalenza)	2 760 406 (38%)	2 633 765	3 188 605
Vino	330 428 (4,7%)	998 830	3 113 407
Olio	274 429 (3,9%)	632 476	730 495

Tab.1 Valore delle Decime agrarie espresse in maravedis /(375 mrv = 1 ducato-oro); fonte J. Rodriguez Molina. La trasformazione da quantità di prodotto in moneta è soggetta a molte incertezze. Hernandez & Dobbs per il 1534 ad esempio la calcolano per l’arcidiocesi di Siviglia in questo modo: raccolta del decimo del grano pari a 34 215 fanegas, corrispondenti a 1.519.128 kg di grano e valutabili in circa 7.061.743 mrv. Per avere un’idea della possibile ripartizione tra i membri del cabildo, quello della cattedrale sivigliana contava nel periodo esaminato 80 membri. Si possono confrontare le entrate totali del fisco del regno di Castilla nel XVI secolo e quelle relative alle tercias reales (vedi cap. sull’ economia). Nonostante le molte approssimazioni in gioco si può affermare che le decime costituivano una parte non trascurabile, anche se in netta diminuzione lungo il XVI secolo, delle entrate del regno e della pressione fiscale complessiva .

La ripartizione delle decime per la diocesi di Jaen (1510-12) fu la seguente :

Re (tercias)	1 543 000	Arcidiaconato Baeza	87 240
Vescovo	1 571 000	Arcidiaconato Ubeda	71 000
Cabildo catt. Jaen	1 571 000	Arcidiaconato Jaen	57 000

Tab. 2 ripartizione del decimo per la arcidiocesi di Jaen . Dati in maravedis. Fonte come tab 1.

Sulla base degli archivi di Simancas le entrate totali di pertinenza del solo vescovo nel 1536 erano di circa 11 -12000 ducati per quelli di Jean e Cordoba, 9000 per Granada e 1000 per Guadix. Nel 1566 il vescovo di Toledo si stimava avesse entrate per 154 000 ducati, quello di Sevilla 76 000, Cordoba 36 000, Malaga 22 000, Jaen 26 000, Cadiz 10 000 e Almeria 4000. Tutte queste diocesi si situavano nel panorama spagnolo nel terzo superiore delle entrate. Il vescovado più povero era quello galiziano di Mondonedo. Nel centro della graduatoria si trovavano Salamanca, Segovia, Palencia, Zamora e Pamplona. Dopo il 1500 le entrate maggiori delle diocesi non furono in genere quelle delle decime, ma quelle derivanti da affitti di terra e fabbricati. Nel 1750 al situazione era la seguente:

Tipologia	Cordova	Granada	Jaen	Sevilla
Rendita terra	12, 8 mil	16,1 mil	12 mil	39 mil
Rendita fabbricati	4,8 mil	8,8 mil	4,5 mil	20 mil
Industria e commercio	354000	627000	279000	1,9 mil
Armenti	652000	1,1 mil	1,5 mil	3 mil
Decime (agrarie)	2,4 mil	5,1 mil	2,1 mil	8,5 mil
Totale	21 mil	32 mil	20 mil	73 mil

Tab. 3- Entrate delle principali diocesi andaluse. Dati in maravedis; mil= milioni. Fonti come Tab.1

Riguardo alla consistenza del clero andaluso, nel XVI secolo si stima che vi fossero 11 membri del clero per 1000 abitanti in Castilla, 15 a Cordoba, Jaen, 14 a Sevilla e Granda; nel 1768 vi era un parroco ogni 490 abitanti. Nelle principali diocesi andaluse il clero nel 1591 e 1787 era così distribuito:

Diocesi	1591 Secolari	Religiosi	Monaci	Totale
Cordova	882	1195	1315	3392
Granada	941	1281	1091	3313
Jaen	1309	945	1453	3707
Sevilla	2925	2486	2724	8135
Totale 1591	6057	5907	6583	18547
Totale 1787	11423	13506	9906	34893

Tab. 4 Consistenza del clero in diocesi andaluse nel 1591 e 1787. Dati come Tab.1

Note

1 –Ci si basa per Toledo su: E. Torija Rodríguez, *La Iglesia de Toledo en la baja Edad Media*, 2019, tesi doctoral, 1097 pp.; per Santiago su: A. Iglesias Ortega, *El Cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI*, Tesis univ. Santiago d. C, 2010, 648 pp. Si veda anche: M. Barrio Gonzalo, *Renta global y renta disponible por los obispos etc.*, Manuscripts, 20, 2002, 29-59. Le strutture capitolari erano presenti, con varianti locali, in tutto l’ambito cattolico romano. Per un confronto col caso spagnolo si esaminerà brevemente di seguito il caso del capitolo di Trento (C. Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1681)*, Il Mulino, 1993; E. Curzel, *I canonici e il capitolo della cattedrale di Trento dal XIII al XV secolo*, Ist. Trentino di Cultura, Serie Mayor VIII, 802 pp.). In realtà Trento rappresentava un caso particolare dovuto al fatto di essere divisa in due tra l’etnia tedesca e italiana. La diocesi trentina corrispondeva all’attuale Provincia Autonoma eccetto per la Valsugana (fino a Pergine appartenente alla diocesi di Feltre) e si stendeva però fino a Bolzano, la val Sarentino e la val Venosta (circa fino a metà valle, il resto era ancora di lingua romanza ed apparteneva a quella di Coira, Canton Grigioni). Il Capitolo era in origine di 28 canonici, ridotto a 18 per il calo delle rendite nel 1397. La sua composizione etnica fu fissata nel 1474 da Sisto IV: 2/3 dei canonici dovevano essere tedeschi figli di tedeschi e capaci di parlare il tedesco, scelti tra sudditi dell’Imperatore o dell’Arciduca o del vescovo di Trento; 1/3 italiani (la proporzionale etnica è stata re-introdotta in ambito amministrativo per la Provincia Autonoma di Bolzano nel 1972). Anche nel capitolo trentino vi erano le “dignità”: in ordine decrescente di importanza il Decano, l’arcidiacono, il preposto aiutante del vescovo in materia spirituale e amministrativa), lo scolastico (responsabile della scuola annessa alla cattedrale e della liturgia). L’accesso era riservato a nobili o con titoli accademici. Si formarono vere e proprie dinastie di canonici appartenenti a una data famiglia nobile; tra 1500 e 1600 per circa un secolo il vescovado di Trento fu dei Madruzzo, passando da zio a nipote. Nel tempo della visita pastorale del Madruzzo (cf. Nubola cit.) i canonici in carica erano 19 dei quali 10 tedeschi; 9 erano presbiteri, 3 suddiaconi, 3 con ordini minori, 1 non consacrato, 1 era di nomina della S. Sede, il nunzio per la Germania; di due non è noto lo stato. Le nomine erano state una dall’Arciduca d’Austria, 11 da parte del vescovo, una della S. Sede, il resto non note. Le norme del concordato di Vienna del 1448 stabilivano che le nuove nomine nei mesi dispari dovevano spettare alla S. Sede, in quelli pari al capitolo. La prassi, dovendosi rispettare anche la proporzionale etnica ed i rapporti tra le famiglie nobili (ad esempio il canonico Cristoforo Andrea Spaur era cugino del Cardinal Ludovico Madruzzo e divenne prima canonico di Bressanone e nel 1574 vescovo di Gurk in Carinzia per poi tornare come vescovo a Bressanone). La successione seguiva più spesso vie di accordo tacito. Ad esempio Giovanni Giacomo Khuen, nobile tirolese, rassegna il canonicato nel 1561 (era stato nominato vescovo di Salisburgo) in favore di Enrico Khuen, della sua casata, previo accordo col capitolo. Esisteva anche il diritto di “prime

precisi": l'Imperatore del Sacro Romano Impero aveva diritto, appena eletto, di nominare una persona nel capitolo (nel 1579 sarà il *physicus primarius* G.B. Melchiori , medico della moglie dell'imperatore Max II. Aspetterà tre anni che si liberi un posto, perché c'era da rispettare la proporzionale etnica. I canonici tedeschi in genere avevano anche alti incarichi della casa d'Austria o dell'Impero e non erano quasi mai presenti in loco (i presenti erano in media circa 5 per seduta); in genere possedevano prebende e canonicati anche nella diocesi di Bressanone. Erano rari i canonici italiani in quest'ultima e non potevano aspirare poi a far carriera. Le entrate delle chiese trentine e del capitolo, erano, come in Spagna prevalentemente le decime, pagate in natura: frumento, ma anche segale, e in misura minore panico, miglio, sorgo (il "frumenton", non era il mais, introdotto dopo); vino nelle aree dove si poteva coltivare la vite. In prevalenza le chiese della diocesi di Trento avevano scarse entrate, alcune ne erano prive quasi del tutto. Il valore delle prebende (Curzel, cit.) che riceveva nel 1330 il decano di Trento raggiungevano circa i 25 fiorini oro; i massari ricevevano circa 36 lire (1 fiorino valeva circa 3 lire; 1 fiorino corrispondeva a circa 3 g di oro, più o meno 100 euro attuali al prezzo medio dell'oro odierno). Le prebende dei canonici trentini nel 1396, quando chiesero al Papa di ridurre il numero dei canonicati, erano attorno ai 25-30 fiorini /anno, cifra che corrispondeva più o meno alle entrate di una pieve trentina media del tempo, quale Civezzano o Tenno (le Pievi di Riva, Bolzano, Caldaro, Arco superavano però le 200 lire /anno). Comuni erano le liti e lamentele sul mancato pagamento. Nel caso del vino si mettevano in atto sotterfugi vari, quali l'anticipo o il ritardo della vendemmia rispetto alle date fissate per evitare le ispezioni e le stime sull'ammontare della decima (ma anche come si ammette in un verbale di visita pastorale, per produrre vino di miglior qualità; esempio di come le esigenze fiscali entrassero sovente-ora come allora- in collisione con quelle economiche. Il modo peggiore di infrangere una legge è quello di eseguirla alla lettera). La differenza tra l'area italiana e quella tedesca della diocesi trentina erano evidenti nella forme del patronato: in quella tedesca quest'ultimo era prevalentemente nobiliare, in quella italiana vescovile. Nell'insieme le vicende dei Capitoli spagnoli o trentini che siano mostrano come nella chiesa, intesa come organizzazione, si crei sempre una zona grigia che rende difficile percepire e trasmettere il Messaggio gesuano.

Infine uno sguardo a volo d'uccello sui capitoli delle diocesi italiane. Quello della diocesi di Feltre a inizi 1600 contava su due dignità (decano e arcidiacono), su 12 canonici, otto mansionari e altro clero per un totale di circa 30 componenti totali. La diocesi feltrina aveva allora 28 parrocchie, delle quali 12 appartenenti per la parte civile alla rep. di Venezia, 9 ai conti del Tirolo, 3 al vescovo di Trento (in quanto principe), 4 ai baroni tirolesi Velsperg (nel Primiero attuale). Le entrate del vescovado erano modeste, circa 3000 ducati anno (più o meno come quelle di Mondonedo in Galizia, la più povera delle diocesi spagnole) (vedi F. Ughelli, Italia Sacra, 1643 -1662, vol. 5 col. 368; in rete). Per confronto la diocesi di Padova aveva 24 canonici e circa 80 presenze nel coro cattedrale; poteva contare inoltre su 22 monasteri e circa 110 chiese. Il numero dei canonici risentiva di due tendenze contrapposte: l'aumento del numero dei canonici era sospinto dall' interesse nella partecipazione alle rendite; la loro riduzione dalla necessità di non diminuire le rendite. In ambito Germanico i canonici (qui e oltre cf. Curzel cit.) erano in genere compresi tra 20 e 100 (Augsburg 40; Bamberg 34; Basel 24; Coira 24; Colonia 40; Freising 24; Wurzburg 54). In Francia i numeri erano simili: Amiens 35, Reims 72, Laon 83, Chartres 80. In Italia a metà Seicento (Ughelli cit.) vi erano 15 canonici nel capitolo di Ancona (il capitolo comprendeva inoltre dignità, cappellani etc), Bologna 20, Milano 26, Genova 12, Torino 20, Padova 24, Treviso 15, Verona 18, Vicenza 12, Napoli 30. Va considerato che le diocesi italiane erano oltre 300 e quindi calcolando un valore mediano di 15 canonici si otteneva un totale di circa 4500 canonici. Le dignità entro il capitolo avevano una ampia variabilità locale, sia in numero e tipologia (preposito, arciprete, decano, arcidiacono, maestro del coro etc.) che in ordine di preminenza.

2- Guadalupe Beraza M.L. Diezmos de la sede toledana , in rete v. lug 2021; J. Hernandez, B. Dodds, El diezmo y las catedrales en España y Inghilterra hacia finales de la Edad Media, Hispania Sacra, 65, 81-111, 2014; J. Rodriguez Molina , Patrimonio y rentas de la Iglesia de Andalusia, 2004, in rete v. lug. 2021).

3.4- Le rendite dei vescovadi spagnoli. Quando il campesino spagnolo finanziava il vescovo di Trento (1)

Alla morte di un vescovo o in caso di sua rinuncia alla sede, la segreteria del Real Patronato (questa istituzione era legata al fatto che la nomina dei vescovi, il "patronato" spettava al re di Spagna) (2) calcolava (su dati forniti dal Cabildo) la media delle rendite della mitra episcopale (la mensa episcopale) e, dedotte le spese per la raccolta delle

stesse (in genere un 12-15% in Castilla nel 1700), destinava una quota di esse, tra un terzo ed un quarto, al re per assegnare pensioni a persone di suo gradimento. La forma usata era di questo tipo: “*Proveemos la expresada Iglesia de Burgos en ti, Ramon Josè de Arce (nomina del 1797 ndr) sopra cuya mesa episcopal hemos concedido.... que se reserve una o mas pensiones annuale hasta la cantidad de xxxx ducados de oro de camara ... por las personas que Se nombrasen por Nos o por el Pontefice*” . Le rendite della mensa episcopale derivavano da: a) proprietà terriere; b) decime, queste formavano fino al 80% del totale, eccetto che per qualche diocesi galiziana dove erano una percentuale inferiore (3); c) censos e juros; diritti di signorili, diritti per bolle etc. Tenuto conto delle spese inerenti alla raccolta delle rendite e della quota destinata a pensioni regie al vescovo restava quindi circa metà delle entrate lorde. Le rendite “liquide” della diocesi di Santiago di Compostela furono dal 1566 al 1830 come dalla tabella seguente:

periodo	Rendite liquide medie annue, reales de vellon
1566-1599	520 000
1600- 1749	573 000
1750-1834	1 453 000

Le pensioni calcolate sulle entrate delle mense erano per l’insieme delle diocesi della Castiglia le seguenti (4) :

Periodo	Pensioni reali a pesare sulle rendite delle diocesi	Percentuale sulle rendite totali
1566-1599	2,1 milioni reales de vellon	19,8%
1600-1749	3,0 milioni “	28%
1750-1834	5,6 milioni “	28%

Le pensioni pesavano per 1/3 o ¼ delle entrate per le diocesi più ricche, ma solo 1/10 per quelle più povere e in Galizia Lugo e Mondonendo erano esenti perché dotate di scarse entrate. Le pensioni andavano in genere ad ecclesiastici spagnoli, ma anche a Cardinali di Curia (in conto finanziamento del partito spagnolo in questo Organismo), a famigliari di Ecclesiastici, amministratori reali e così via. Dal 1744 si diedero solo a persone maggiori di 18 anni, in parte a vita ed in parte a termine. Va rilevato che un vescovo aveva in media 25 dipendenti (medico, cocchiere, scrivano etc.) e spendeva circa 30 000 reales de vellon /anno a metà 1700 per questo scopo. Nelle diocesi maggiori i vescovi avevano una quantità di personale maggiore, a Siviglia circa 75. Una parte delle entrate andava in elemosine ai poveri (1500 poveri assistiti ogni anno a Gerona). A inizi del 1800 calarono di molto le entrate per decime e la conseguenza fu che le diocesi, specie quelle minori, ebbero difficoltà di bilancio. Josè Garcia , francescano, nel 1700 rifiutò una sede vescovile gravata con 323 000 reales di pensioni; il Monroy, arcivescovo di Santiago (vedi più oltre) minacciò le dimissioni perché i 462 000 reales di pensioni che gravavano sulle sue rendite eran stati portati a 550000. Sotto Filippo II le pensioni furono assegnate per lo più a Cardinali, servivano insomma a scopi politici. Entro questo quadro il Madruzzo, principe vescovo di Trento e Cardinale (1512-1578), ed il Cardinale di Augsburg, Othon Truchsess de Waldberd, ottennero rispettivamente una pensione di 10 000 e 3000 ducati; erano fedelissimi di Carlo V.

Note

1-Vedi: Barrio Gonzales, Rentas de los obispos espanoles y pensiones que los gravan en al Antiguo Regimen, 1556-1830. Revista de Historia Moderna, 32, 2014, 219-244; Cloulas I., La monarchie catholique et le révenues episcopaux: les pensions sur le rente de Castille pendant le règne de Philippe II, Mèlanges Casa de Velazquez, 1968, 107-142; Fernandez L. Pensiones a favor de eclesiasticos cargadas sobre las diocesis de Castilla. Hispania , 1974, 507-557; Hermann Ch., L’Eglise d’Espagne sous le patronage royal (Mèlanges Casa Velazquez, 1988).

2- Nelle siete Partidas 1, 18, T. 5, L1 si legge :“*E este mayoria e honre han los Reyes de España (il patronato ndr) por tres razones. La primera porque ganaron las tierras de los Moros e fizieron las Mezquitas Eglesias e echaron de el el nombre de Mahoma e metieron el nombre de N S Jesus Christo. La segunda porque las fundaron de nuevo, en lugares donde nunca las ovo. La tercera porque las dotaron e demas las fizieron mcuho bien* “

3- In Castiglia a metà 1700 e per una una diocesi media le entrate della mensa vescovile erano pari a circa 500 000 fanegas di grano e 5 milioni di reales de vellon.

4-Prima di Filippo II le diocesi di Castilla erano: Mondonedo, Lugo, Santiago, Orense, Tuy, Oviedo, Astorga, Leòn, Burgos, S. Domingo de la Calzada (unita poi a Calahorra), Pamplona Palencia, Osuna (Valladolid dal 15895), Zamora, Salamanca, Avila, Segovia, Osma, Siguenza, Ciudad Rodrigo, Plasencia, Coria, Toledo, Cuenca, Badajoz, Siviglia, Cordova, Jaen, Cartagena, Guadix, Almeria, Granada, Malaga, Cadix, Loas Palmas (isole Canarie). Filippo II creò le diocesi di Orihuela (1564), Barbastro e Jaca (1571), Albarracin e Segorbe (1577), Teruel (1577), Solzona (1593), Valladolid (1595). Con la pace dei Pireni del 1659 fu persa la diocesi di Elne; Santander fu creata nel 1783, Minorca nel 1795 e Tenerife nel 1816. Il regno di Spagna aveva attorno nel XVI secolo 49 diocesi, divenute sotto Felipe II 56. Dal punto di vista delle strutture economiche le diocesi la Spagna era divisa in due: al nord (Castilla la vieja, Galicia, area pirenaica) avevano benefici modesti, gli ordini monastici e mendicanti erano ben rappresentati; prevaleva la parrocchia di piccole dimensioni (in media con superficie sui 25 kmq) . Nel sud i benefici erano di dimensioni maggiori ed erano meno presenti gli ordini religiosi.

Appendice 4-Il culto delle reliquie tra Medioevo ed età Moderna

“Non v’aviate fede, che elli non è vero. Forse che ella fu una vacca la Vergine Maria, che ella avesse lassato il latte suo, come si lassa dalle bestie, che si lassano mugniare? Io ho questa opinione, ch’io mi credo che ella avesse tanto latte né più né ,meno quanto bastava a quella bocchina di Cristo Iesù benedetto”.

Così San Bernardino da Siena in una sua predica circa le reliquie del latte della Madonna (Prose di fede e vita, a cura di M. Bontempelli, 1913). Il culto delle reliquie poteva condurre a risultati paradossali: che il prepuzio di Gesù Bambino fosse conservato a Roma, ma anche a Burgos e ad Anversa; che i chiodi della croce del Salvatore – che si può ritenere fossero non molto più di tre- si trovassero a Roma, Milano, Colonia, Parigi, Leòn etc.

Contro l’eccesso nel culto delle reliquie aveva scritto nel suo “Dialogo de las cosas acaecidas en Roma”, ai primi del 1500, Alfonso Valdès, fratello di Juan (ca 1490- Napoli 1541). Attorno a quest’ultimo si erano costituiti in Italia circoli sospettati di essere Alumbrados (“illuminati”, mistici e sospetti di eresia). Alfonso Valdès (Cuenca 1500 ca – Vienna 1532) era consigliere di Carlo V e di idee erasmiane (1). Contro la sua visione di una chiesa elitaria e contraria alla venerazione delle reliquie, si oppose il Castiglione il quale in una lettera al Valdès (Alfonso) affermò che se il popolo avesse creduto esser la vera Croce una fatta col legno di una forca e per questo la avesse adorata, questo non avrebbe fatto dispiacere agli occhi di Dio. Per il Castiglione la venerazione non si faceva alla reliquia in sé, ma a quello che essa simboleggia. Assmann (cit.), riferendosi agli dei egiziani, ha rilevato come fosse ben chiaro agli egiziani da tempi remoti che le loro statue erano opera umana, ma le veneravano in quanto simboli che facilitavano la comprensione di realtà profonde; le reliquie sono in sé indifferenti, sono come bastoni, i quali possono sia aiutare il cammino che essere di intralcio. Questo può apparire chiaro a chi abbraccia il busto di Santiago a Compostella. Il significato di questo gesto (a volte deriso da viaggiatori a Santiago nei secoli scorsi, come si vedrà) è qualcosa di simile al sentirsi abbracciati, uniti con il Tutto.

Nota

1-Ad Alfonso Valdès è stato anche attribuita la nota “Vida de Lazzarillo de Tormes”

Appendice 5- Chiesa e Seconda repubblica spagnola (1)

La Seconda Repubblica colpì con una serie di norme l’organizzazione ecclesiastica spagnola. Quest’ultima perse di colpo la sua posizione privilegiata. Ma altra cosa rispetto all’organizzazione ecclesiastica è la comunità dei fedeli che si ispirano a Gesù, sebbene entrambe abbiano necessariamente dei punti in contatto. Il Cardinal Barraquer (Francisco de Asis Vidal y Barraquer, 1868-1943; era un caso di vocazione adulta, Barraquer si era laureato in diritto e si fece prete solo nel 1899), catalano, in occasione del cambio di regime iniziato nel 1931 scrisse alla Segreteria di Stato vaticana che l’esser stata la chiesa cattolica strettamente unita alla monarchia aveva impedito ad essa di vedere come prioritario l’apostolato. Processioni e feste religiose, assai partecipate, avevano dato l’illusione di un Paese cattolico. Per il prelado la Spagna era terra da riconquistare alla religione. Mancavano- aggiungeva- militanti organizzati e sia le élites che le moltitudini si erano allontanate dalla Chiesa. La Repubblica all’inizio fu accettata da non pochi tra i cattolici. Alcalá Zamora, presidente pro-tempore- era un fervente cattolico; su 12 ministri, 2 erano cattolici. La Repubblica de-

confessionalizzò lo Stato. Che ciò provocasse resistenze nelle gerarchie cattoliche spagnole, non particolarmente note per posizioni “avanzate” è comprensibile; ancora al tempo del Vaticano II i vescovi spagnoli inviarono una lettera a Paolo VI affermando che erano contrari alla dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa perché su questa linea erano stati in precedenza i Papi. Nel 1931, Pacelli, allora segretario di Stato, chiese (il che equivaleva ad un ordine) ai vescovi spagnoli di accettare la Repubblica, cosa che essi fecero. L’affermazione fatta da Azaña alle Cortes nell’Ott. 1931: “*La Spagna non è più cattolica*” va letta come una constatazione di fatto: il Cattolicesimo come organizzazione cessava di influire istituzionalmente sullo Stato. Azaña aveva anche detto che nel Siglo de Oro la chiesa cattolica aveva espresso il meglio di sé, ma che da un secolo in qua non era più così. Ammise che vi erano milioni di credenti in Spagna, ma sostenne – cosa intendesse con ciò e su quali dati si appoggiasse non lo disse- che lo spirito creativo non veniva più da loro (una ventina di anni dopo furono un gruppo di “tecnocrati” cattolici a riaprire le porte del mondo alla Spagna).

L’affermazione di Azaña sulla Spagna non più cattolica non ebbe un impatto negativo sulla gerarchia ecclesiastica spagnola. Il catalano card. Barraquer scrisse a Pacelli che Azaña col suo intervento aveva ottenuto una formulazione meno radicale del testo originario della Costituzione che si stava approvando. Il vescovo di Tarrazona, Gomà (dopo l’espulsione e le dimissioni del primate Segura, succederà a questi a Toledo), in seguito disse: “*Desde un alto sitial (il riferimento era all’affermazione fatta davanti alle Cortes da Azana) se ha dicho que España non es catolica; si, lo es, pero poco*”. Dopo la guerra civile in una pastorale proibita in seguito dal Governo, Gomà scrisse che nella Spagna non si era vista una reazione religiosa e morale, non c’era stata riforma interiore. La guerra civile rappresentò anche un caso di coscienza per molti cattolici, sia per chi si schierò con i nazionalisti che per chi lo fece per i repubblicani. Fu forse l’ultima guerra in Europa durante la quale la religione giocò un ruolo, ma non lo fu fin dall’inizio. L’alzamiento non fu fatto per motivi religiosi. Nei primissimi mesi il gen. Queipo de Llano (il cui figlio per inciso aveva sposato la figlia di Alcalà Zamora) si dichiarò repubblicano e nazionale; Mola, l’organizzatore, non era monarchico, prevedeva una dittatura repubblicana con libertà di culto e ruppe coi carlisti navarri sul tema monarchico. L’importanza della religione non sfuggiva però ai generali: Franco a chi gli chiedeva nel ’34 come prevenire rivolte in Marocco rispose che la religione era il miglior stimolo per una rivolta. I generali del golpe non prevedevano una guerra lunga, non promossero una “crociata”, questo fu cosa del dopo. Certo è che molti cattolici furono favorevoli all’ alzamiento; la frase “*Desenganes, Cristo necesita una espada*” circolava, ma le gerarchie non furono coinvolte nel Golpe anche se il card. Barraquer informò Roma che alcuni ecclesiastici nel giro del vescovo di Pamplona cercavano denaro per finanziare l’alzamiento. La guerra, secondo Serrano Suner, divenne “religiosa” dopo le persecuzioni religiose condotte nell’ area repubblicana che ebbero l’apice nei primissimi mesi della guerra. E’ vero tuttavia che già nell’ agosto ’36 Gomà aveva chiesto al vescovo di Salamanca di appoggiare, anche se non pubblicamente, i nazionalisti (2). Il vescovo di Salamanca Pla y Daniel usò la parola “crociata” nell’ottobre ’36 in una pastorale, cosa che probabilmente convinse Franco a utilizzare poi questo termine. Nella lettera collettiva dei vescovi spagnoli del ’37 la parola “crociata” è usata, ma per affermare che nel caso in esame non si trattava di una crociata. Si scriveva nella lettera che la guerra a volte è il rimedio eroico per riportare la pace e per questo la Chiesa nel passato aveva benedetto bandiere, organizzazioni ed anche crociate. Però si aggiungeva “*No es este nuestro caso*” (non è questo il nostro caso) (3). Suñer distinse tra il cattolico in quanto convertito (che ha fatto esperienza di fede personale) ed il guscio culturale, sociale e politico che avvolge il cattolicesimo. Azaña probabilmente sottovalutò il peso del cattolicesimo in politica. Valga un esempio: nei primi anni della Repubblica a Madrid, che era già allora una metropoli, si ebbero circa 300 funerali laici / anno, segno che il cattolicesimo contava ancora molto nelle coscienze e nelle mentalità. Il dar fuoco ai conventi non era – come pare lo considerasse Azaña- roba da poco, anzi incidenti che potevano aiutare lo smantellamento del cattolicesimo istituzionale; espellere gesuiti e proibire l’insegnamento da parte scuole dirette da religiosi non erano errori, ma sbagli, perché si allontanavano masse dalla repubblica, senza attirarne nessuna. I fucili si possono usare contro i nemici, ma anche per spararsi sui piedi. In Spagna, scriveva ancora Suñer, il fatto che il cattolicesimo fosse stato l’unica religione permessa favorì la confusione tra sfera religiosa privata e pubblica. Si potrebbe dire confusione tra esperienza di fede e organizzazione dei fedeli. Il Vaticano si mantenne prudente nella questione spagnola. Il rappresentante ufficioso del Vaticano presso i repubblicani durante la guerra civile fu Mons. Sericano, che risiedette a Madrid. Il segretario di Stato Pacelli- secondo il Suarez - non voleva ripristinare il vecchio concordato del 1851 (che concedeva, come usuale del resto, la nomina dei vescovi al re) e le relazioni diplomatiche con Franco furono stabilite solo dopo la liberazione dei Paesi baschi (il governo basco fino ad allora era stato guidato da Aguirre, un cattolico). Pacelli chiese poi a Franco, tramite Gomà, di assentire alle richieste autonomistiche dei baschi. Il Vaticano, come ogni Stato, di fronte alla guerra civile si trovò di fronte a scelte politiche nessuna delle quali appariva del tutto soddisfacente. Se avesse vinto il Fronte, la Chiesa come Organizzazione avrebbe rischiato la sparizione; rompere col Fronte avrebbe esacerbato la repressione

dei cattolici che vivevano in quell'area. Se avesse vinto il bando nazionale c'era il rischio che la Spagna cadesse nell'orbita nazista. In un incontro tra Gomà e il card. Pizzardo, esponente vaticano, questi espresse il timore che Franco potesse essere influenzato dai nazisti (e l'ambasciatore tedesco presso Franco si era lamentato che il Vaticano si intrometteva troppo nella politica spagnola, cf. Suarez). Gomà in quella occasione chiese a Pizzardo: 1- come salvare i cattolici baschi sconfitti dai nazionalisti (3); 2- quali leggi repubblicane cambiare; 3- se la S. Sede avesse intenzione di riconoscere Franco. Sul versante repubblicano le dichiarazioni chiare e nette ed inutilmente minacciose non mancavano: Largo Caballero aveva detto che mai si sarebbe ritornati alla religione. In Vaticano non ci si faceva illusioni sul governo di Burgos come pure, per quanto riguardava l'Italia, su quello di Mussolini. Per completare il quadro Suarez scrive che informatori del governo italiano definirono nell'ottobre '37 la parte nazionalista come conservatrice, reazionaria, clericale ed antifascista. In questo contesto la Galizia, scarsamente interessata dalla guerra civile manovrata, celebrò nel 1937 l'anno santo Compostellano. Gomà andò per l'occasione a Santiago ove ricevette dal Nunzio Antoniutti un telegramma che ricordava l'evento.

Note

1-Ci si basa in larga misura su: Hilari Suner, *Iglesia y segunda republica* ; vedi anche Luis Suarez Fernandez, *Franco y la Iglesia*.

2-Pio XI intervenne definendo martiri i sacerdoti ammazzati e invitò al perdono. I vescovi Barranquer e Guitart (di Urgell), erano entrambi vocazioni adulte e prima di diventare sacerdoti erano stati avvocati.

3- Nella Lettera dei Vescovi spagnoli del luglio 1937 si ricordava come nella Catalogna fossero stati bruciati circa 7000 edifici religiosi e si notava come oggetto degli attacchi fosse la fede religiosa e non la condotta reale dei fedeli.

4-Secondo Suarez (cit.) nei Paesi baschi dopo la loro resa si ebbero molte meno fucilazioni che in Cantabria, effetto forse di un intervento vaticano parzialmente efficace.

Appendice 6- Libertà religiosa in Spagna, 1812-1975 (1)

“*Perché mettete ovunque l'immagine di quell'uomo nudo in croce?*” Questa la domanda di un anziano pellegrino giapponese sul camino. Era una provocazione, l'autore della domanda parlava un buon francese, era stato addetto all'import-export di una impresa del suo Paese e conosceva bene l'Occidente. E aveva aggiunto: “*Se siete cristiani perché fate così spesso guerre tra di voi?* “. Sul Camino di Santiago si incontrano una pluralità di credenze. E' forse uno degli aspetti che possono portare più frutti. Rinunciare alla libertà religiosa per un liberale è ed era rinunciare ad una parte della libertà individuale. Accettare la libertà religiosa- per una linea di pensiero ben presente nei cattolici tra XIX e XX sec.- è rinunciare all'unità della Chiesa. Sulla base di questi principi è difficile arrivare ad una composizione. A livello di principi le varie costituzioni spagnole hanno dato indicazioni diverse. Quella di Cadice del 1812, applicata nel 1812-14; 1820-23; 1836-37 affermava:

«*Art. 12. La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.*»

Era una affermazione in continuità con l'Antiguo Règimen e con la politica di Ferdinando VII dei periodi 1814-20; 1823-33. Le Costituzioni del 1837 e 1845 non trattano di libertà di culti ma solo vi si afferma la confessionalità dello stato ed il sostentamento del clero, obbligo intervenuto a seguito dell'esproprio dei beni ecclesiastici (caso non diverso da quello di anni dopo in Italia con le guarentigie). Il concordato Spagna –Vaticano del 1851 riprende Cadice 1812:

«*La Religión Católica, Apostólica, Romana que, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S.M. Católica, con todos los derechos y prerrogativas que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados Cánones.*”

Tra 1854 e 1868 i programmi politici di parte progressista (al potere da 1854) aprono alla tolleranza dei culti non cattolici. La Costituzione del 1856, la “non-nata”, affermava:

«Art. 14. La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión».

Nel 1856 fu ristabilita da O'Donnel la Carta del 1845. Il *Sexenio revolucionario* (1868-74) aprì alla libertà religiosa; la Costituzione approvata dopo le prime elezioni a suffragio universale affermava:

«La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

Quella del 1873 affermava:

«Artículo 34º.- El ejercicio de todos los cultos es libre en España. Artículo 35º.- Queda separada la Iglesia del Estado. Artículo 36º.- Queda prohibido a la nación o al Estado federal, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa ni indirectamente ningún culto».

Con la Restaurazione la Costituzione del 1876 all'art. 11 così si esprimeva:

«La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

Il compromesso fece slittare verso il conservatorismo gli aderenti a posizioni escludive, come l'Union Catòlica del Pidal (ancora simili effetti si ebbero in Italia dopo l'Unità). La Costituzione della Seconda Repubblica dichiarò la libertà dei culti (arts. 27 e 41), la uguaglianza dei cittadini anche rispetto alla confessione praticata (art. 25), la separazione Stato-Chiesa (art. 3), la soppressione del sostegno economico al clero e la proibizione delle amministrazioni pubbliche di finanziare le confessioni religiose (art. 26). Introdusse però restrizioni alla libertà individuale in materia religiosa con l'espulsione dei Gesuiti, (art. 26), l'esclusione di religiosi ed ecclesiastici da diritti riconosciuti a tutti i cittadini (arts. 26, 70 y 87), tra i quali il diritto di istituire scuole e sviluppare attività economiche (art. 26). L'avvento del franchismo mutò ancora una volta le posizioni istituzionali. Il *Fuero de los Españoles* del 1945 così si esprimeva :

«Art. 6º La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie podrá ser molestado por sus creencias religiosas ni por el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica».

Era un calco parziale della Costituzione del 1876 che teneva però in conto la necessità di non tagliare i ponti con gli USA, lasciando aperta la via ad altri culti, di fatto erano presenti in Spagna quasi solo chiese protestanti. Nel 1967-chiuso il Concilio Vaticano II che aveva da parte sua dichiarato la tolleranza religiosa- fu necessario modificare il *Fuero de los Espanoles* nel modo seguente :

«La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asu-mirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tute la jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público».

Il Concilio nella *Dignitatis Humanae* aveva dichiarato:

”«Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa».

Il franchismo, come partito, nei suoi statuti aveva affermato:

“*Artículo 2 de los Principios Fundamentales del Movimiento: «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación»* (Ley Fundamental de 17 de mayo de 1958, por

la que se promulgan los principios del Movimiento Nacional (Boletín Oficial del Estado, 119 (19-5-1958), pp. 4511-4512).

Il Tenenti (cit., p. 413) ha notato come il “modo del sentire”- si potrebbe dire i modi di esprimere l’affettività e le relazioni interpersonali-siano cambiate con estrema lentezza dal 1450 circa al 1950, ma alla fine si poteva notare come fossero intervenute in questo lasso di tempo differenze grandissime. In campo politico si è passati in questo periodo tempo da monarchie assolute a costituzionali e poi a regimi repubblicani parlamentari; nella scienza vi è stata una matematizzazione sempre più accelerata; la scala dei valori morali è cambiata radicalmente. Il crinale di questi cambiamenti- se li assimilassimo ad una curva di crescita sigmoidale questo sarebbe il punto di flesso- è situabile attorno al 1600-1700. I semi del cambiamento avevano germinato da molto prima, ma ci volle del tempo perché producessero frutti ben visibili. Verso il 1960 sotto il casco di un motociclista poteva esserci un ricco o un operaio specializzato; non era più ritenuto peccato credere che il Pentateuco non fosse stato scritto da Mosè in persona. Anche se le democrazie parlamentari nel mondo non erano moltissime – nemmeno in Europa- il loro modello si stava affermando. Il percorso per arrivare a tutto questo era stato lungo, non senza retaggi del passato ed avvenne come sempre attraverso tentativi ed errori. Così accadde anche per la libertà religiosa. Il Camino odierno riflette come in uno specchio questi mutamenti.

Nota

1-R. Escobedo Romero. *Las dos Españas y la libertad religiosa*, Hist. Actual online, 35, 2014, 67-75; T. F.M. Requeno, *Vida religiosa y spiritual en la España de principios del siglo XX*, AHlg, 2002, 39-68. Su fede vissuta e sulla religione nell’era moderna in Spagna la bibliografia è vasta. A solo titolo di introduzione: A. Morgado Garcia, *El clero en la España de los siglos XVI y XVII*, Manuscripts, 25, 2007,75-100;M. Andrès Martin, *La espiritualidad española en tiempo de Carlo V*, in rete visto mag. 2021; Usunariz Garayoa Jesus M., *Los estudios sobre religiosidad popular en España Moderna en últimos veinticinco años*, Zainak, 18, 1999, 17-43 (tutti questi anche in rete, visti feb. 2021). Utile anche Delumeau J. (Ed.), *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, 1979.

Appendice 7- Obaños, evoluzione sociale e religiosa di una comunità del Camino tra XIX e XX secolo (1)

Le comunità locali hanno aspetti riconoscibili che le fanno uniche: Padova è diversa da Treviso ed ambedue da Verona non solo per la struttura urbana, la demografia, l’intorno geografico, ma anche per caratteristiche di vita e per forme di espressioni linguistiche. Appare anche ad uno sguardo superficiale che “la gente è diversa” a Verona rispetto a Treviso o a Verona; è del pari evidente come salendo dalla pianura veneta verso il Cadore e poi passando in Carnia le persone siano in genere meno espansive, più chiuse. Perché questo accada è estremamente difficile da dimostrare. E’ come se fossero super-organismi differenti. Lo stesso succede per le piccole località: Obaños ha sue caratteristiche peculiari che la rendono riconoscibile dalla vicina Puente la Reina e quest’ultima da Estella e così via. Contribuiscono a tutto ciò le condizioni economiche, il contesto ambientale e politico, gli aspetti culturali, il substrato storico. Su Obaños è stato condotto un dettagliato studio sociologico che si presta bene ad illustrare la frattura epocale che si è avuta verso la seconda metà del XX secolo ed inoltre aiuta a capire meglio la storia del XX secolo di queste terre, le basi del loro sviluppo (il PIL pro capite della Navarra è attualmente elevato), in particolare quelle del capitale umano che si è venuto accumulando con miriadi di iniziative, dai lontani fueros medievali in poi.

Obaños precede come fondazione Puente la Reina. Quest’ultima fu costruita attorno al ponte omonimo nei primi decenni del 1100. Obaños è citata in documenti dei monasteri di Leyre e S. Juan de la Peña dei secoli XI e XII. E’ posta su un terrazzo di depositi marnosi alla confluenza del rio Robo con il barranco de la Tejeria (la scarpata sull’orlo della quale corre l’attuale Camino da Uterga a Muruzabal). Fa parte della conca dell’Ebro, poggiante su massicci ercinici, poi sommersi da bacini marino e lacustri a loro volta colmati da sedimenti derivanti dall’erosione dei rilievi emersi (vedi Cap. 8). Di quel periodo restano depositi di salemma (sale, NaCl) nei dintorni di Obaños sfruttati nel passato. Clima, suolo, piovosità, altitudine limitano specie e tipologia della flora, fauna e colture agricole. La piovosità media annua è tra gli 800-1000 mm/a, abbastanza ben distribuita nelle diverse stagioni. La temperatura media annua è circa 14 °C, con medie invernali di +1 e massime estive (medie) sui 29-28°C. Il paesaggio ha toni dominanti oca-grigi, derivanti dai depositi marnosi. Degli originari boschi, per lo più di querce, presenti almeno fin al 1700, non resta

quasi nulla; già nel 1849 si lamentava la scarsità di legna nell'area. Sono presenti fico, vite, ciliegio, melo, pero, pruno, noce e – meno abbondanti – mandorlo (quest'ultimo anche nel tratto del Camino da Uterga a Muruzabal) ed olivo (che trova qui il suo limite settentrionale). Le coltivazioni odierne sono in prevalenza orzo, grano, scarso il mais; in regresso la vite (che nel 1890 dominava); prati a foraggio; marginali i legumi. L'incolto vede la presenza delle forme del matorral (formazione ad arbusti radi e bassi, tra cui il rosmarino, romero, in spagnolo, vocabolo che significa anche pellegrino) che si incontra scendendo dall'alto del Perdòn, tratto dove si riscontra l'ampio deposito di ghiaie con ciotoli arrotondati retaggio degli apporti detritici fluviali che hanno interessato la conca). Fino agli anni 1970 una parte rilevante della popolazione era dedicata all'agricoltura. La luce elettrica era arrivata fin dal 1905. Nel 1981 Obaños aveva 637 abitanti, nel 1888 erano 1322. Lo stemma di Obaños è tripartito. Un campo riporta un cavaliere a cavallo (un infazones, un nobile) con la scritta "Infazonem Juntarem"; accanto vi è un libro aperto sul quale si stendono varie mani per esprimere un giuramento comune, la scritta "Pro libertate patria Gens libera state", motto delle Juntas cui Obaños fece parte dal XII-XIII sec., in difesa dei fueros. Il significato di questo motto (riguardo il quale si veda anche il paragrafo su Carlos II el Malo) può apparire singolarmente "democratico" ma occorre considerare la struttura della società navarra medievale. Dal basso all'alto essa si può così schematizzare: outclass (mendicanti, persone in povertà stabile), marginali (ebrei, mori), contadini on soggetti a tasse e - salendo - contadini paganti tasse, hidalgos; il vertice della piramide erano i ceti privilegiati, quelli che erano rappresentati nelle Cortes cioè l'alto clero, la nobiltà, i "los ricos hombres", in una parola le oligarchie delle "buenas villas". Il motto citato sopra che invitava ad essere liberi era rivolto al vertice della piramide sociale. La lingua di Obaños è oggi la castillana, già nel 1869 lo era, mentre nel 1778 la frontiera linguistica con il basco passava per Estella, Tafalla, Lumbier, comprendendo quindi Obaños. La gente del posto, quella sui sessant'anni, ricorda ancora alcune parole di basco, quelle inerenti a termini agricoli per lo più (osservazioni personali ndr.). La forma del popolamento è quella di un nucleo con due piazze e molti spazi tra le case, a differenza di Puente la Reina, città fortificata, dal tessuto urbano rigidamente pianificato. La presenza di case singole si può vedere come effetto della norma dell'erede unico, contenuta nel Diritto Foral di Navarra – simile alla legge del maso chiuso, per la quale il figlio primogenito eredita l'intera proprietà, evitando la parcellizzazione dei terreni. Dagli anni 1970 Obaños è diventata centro residenziale della vicina Pamplona, cosa che ha comportato la costruzione di nuove abitazioni nel suo intorno. A fine anni 1970 i proprietari di terra erano 275, dei quali 250 con meno di 10 ha e 25 tra 10 e 50 ha. Vi erano ca. 30 trattori ad uso agricolo; 97 persone lavoravano nell'industria/artigianato (tessile, e estrazione sale tra l'altro). Dopo quella data aumentarono gli addetti al terziario. Obaños possedeva allora tre sportelli di banca, una farmacia, il medico del servizio pubblico, due parrucchiere per donne e un ristorante (nel 2016 erano due).

I proverbi del luogo si possono considerare come indicatori dello stile di vita, della mentalità del luogo. Se ne riportano solo alcuni: "De grandes cenas son las sepulturas llenas"; "En la carcèl y en la cama conocerás quien te ama" (si potrebbe aggiungere: "nel Camino"); "En tiempo de higos todos son amigos" (anche Papa Pio Piccolomini ricordava che prima di salire al soglio pontificio nessuno gli dava gran attenzione); "El que estornuda – starnutisce – se cura"; "Quien quiere vivir sano, coma mucho y cene temprano"; "Santa Marta! Que yo muera harta (stufa, da intendere sazia d'anni)"; "Santa Ana! Que yo tenga buena muerte y poca cama"; "No tenemos p'a pan y compraremos estampas" ("prima il necessario e dopo il superfluo). Per ispirare ripulsa ai bimbi: "a!; Puaf!; deja eso (lascialo)"; pu pu!; caca!"; "eso no se hace (questo non si fa)"; "te ha de castigar Dios"; "es pecau!" (è peccato; "se lo he de contar a papa" (glielo dico al papà). Come si vede i parallelismi con l'italiano e più in generale con l'Europa occidentale sono evidenti, come pure, nonostante i pochi esempi riportati, la dominanza di temi esistenziali come morte, dolore, fame.

L'evoluzione degli aspetti religiosi si presta bene ad illustrare il cambio di mentalità occorso a cavallo degli anni 1970/80. Va detto che il boom economico (le foto che accompagnano la fonte citata mostrano scolaresche degli anni 1950 di bambini tutti magri, con abiti essenziali, molto diversi da quelli di 20 anni dopo) precedette di poco in Spagna la transizione democratica.

La famiglia era il luogo nel quale si insegnavano le preghiere basilari ai figli (Padre nostro, Ave Maria; le preghiere della sera, che in Spagna per i bambini è il "Jesuito de mi vida"), il santiguarse (fare il segno della croce), il Rosario. Altre pratiche erano l'astinenza ed il digiuno, il presepe, l'appendere stampe del Cuore di Gesù, della Sacra Famiglia, crocefissi (specie in camere da letto); ad esse si aggiungevano quelle da adottare in previsione di possibili pericoli, ad esempio farsi il segno della croce uscendo di casa, accendere una candela a S. Barbara in caso di temporale (nel Feltrino era uso bruciare foglie di ulivo benedetto). Queste pratiche all'apparenza banali (pellegrinaggi compresi), sono totalizzanti, coinvolgono mente e corpo. Fanno riferimento a simboli che a loro volta introducono ad aspetti profondi della persona. In questo sta la loro essenza e forza.

Le strutture per così dire architettoniche del sacro sono numerose ad Obaños. Oltre alla chiesa parrocchiale dedicata al patrono S. Giovanni Battista vi erano 4 ermite: 1- di Arnotegui o di S. Guillermo posta su un poggio dal quale si può ammirare un ampio panorama, citata dal 1585; è luogo di romeria (pellegrinaggio). Gestita fino al 1962 da laici e poi da frati francescani, almeno fino al 1982; 2- S. Salvador, almeno dal 1584, restaurata l'ultima volta nel 1972; 3 S. Lorenzo, del XI sec. 4- S. Martin citata nel 1555, oggi sparita. Vi erano inoltre tre cappelle, il tutto su un territorio comunale di circa 20 kmq. Da notare che i capitelli, molto diffusi in Veneto, non lo sono in quest'area e in genere lungo il Camino.

Riguardo le pratiche culturali, che assieme a cosmo e parola costituiscono le modalità principali di espressione e di "accesso" al sacro, lo studio sociologico su Obaños riporta, basandosi sui dati dell'Archivio parrocchiale le ricorrenze per l'anno 1944, periodo che si può ritenere ancora indicativo delle pratiche andate poi scemando nei due decenni seguenti.

1 Gennaio: Dia Ano nuevo, festività; 6 Gen., festività de Reyes (Epifania); 12 gen. Novena di S. Sebastiano (con partecipazione confraternita omonima); 17, Novena per S. Antonio Abate; 3 feb., S. Blas (Biagio); 7 feb festa S. Giuseppe; Mercoledì delle Ceneri e inizio Quaresima; 4 marzo: Novena "de la Gracia" in onore di S. Francesco Saverio (Javier, santo navarro); 11 mar. Novena di S. Giuseppe; 17 mar. Settenario della Virgen de la Soledad; 19 mar. Festa di S. Giuseppe; Viernes de Dolores; Domingo de Ramos (domenica della benedizione dell'ulivo); Mercoledì santo; Confessioni; Giovedì santo; "spogliazione" degli altari (si velavano le croci degli altari. In quel giorno in antico si riammettevano i peccatori pubblici nella comunità. Una interpretazione del simbolo del velare è che indichi come il peccato oscuri la presenza in noi del divino). Venerdì santo: Via crucis. L'incontro di Gesù con la madre, veniva rappresentato in un dramma sacro nel quale la Vergine faceva tre inchini al figlio cui faceva seguito il grido da parte dei presenti "Ay! Ay! Se cae!"; in epoca recente fu eliminata per gli eccessi cui dava origine e forse per il cambio di mentalità che lo aveva reso obsoleto. Sabato Santo, festività; Pasqua tre messe, alle 6, 8 e 30, 11; primo Giovedì dopo Pasqua: S. Guillermo, processione; Domenica in Albis, processione; 25 mar. S. Marco evangelista; 29 apr., S. Pietro Apostolo; 3 mag. S. Croce, processione per le vie di Obaños; prima domenica di maggio, prima comunione dei bambini; 7 mag. Novena S. Isidro; tre giorni precedenti l'Ascensione: Rogazioni. Il primo giorno all'ermita di S. Guillermo, il secondo a quella di S. Lorenzo ed il terzo al S. Salvatore; Ascensione di NS Gesù. Primo maggio, S. Isidro (agricoltore ndr.) processione. Il martedì precedente il Corpus Christi, novena in onore N.S. de la Soterrana; Corpus Christi, altare costruito all'aperto, piazza antistante coperta di ramoscelli, e processione; 24 giugno, festa patronale di S. Giovanni Battista, processione; 25 luglio, festa di Santiago; 10 ago. S. Lorenzo; 15 ago. Assunzione di Maria Santissima; 29 agosto, decollazione di S. Juan; 8 sett., Fiesta de Virgen de la Soterrana, processione; 13 sett., festa della Croce santa, adorazione del chiodo della croce; Una domenica di ottobre: giornata missionaria; 1 nov., Todos los Santos. I fedeli portano pani ("tartas de pan"; una tradizione simile in Pusteria, Cortina d'Ampezzo – è quella di cuocere il "pane dei morti") per il sarestano, l'organista, i cantori, sacerdoti; 2 nov. Dia de Almas, Novena de las Almas; 17 nov. dedicazione della chiesa di Obaños; 22 nov S. Cecilia; 27 nov festa de "la Virgen Milagrosa"; prima domenica di Avvento, lettura de la Bula de la Santa Cruzada per sostenere la Reconquista; 8 dic. Immacolata Concezione; 16 dic. Misa de la Virgen de la O; vigilia di Natale, Nochebuena. 25 dic, Navidad, Octavario del Nino Jesús. A tutto ciò vanno aggiunte le funzioni delle quattro tempora, una per stagione, ed ognuna costituita da tre giorni - mercoledì-venerdì e sabato- dedicata al ringraziamento per i frutti della terra.

Il lungo elenco di pratiche culturali non è un caso eccezionale, riflette le pratiche usuali nella chiesa cattolica del tempo, si veda ad esempio G. Riva (Manuale di Filotea, delle molte edizioni citiamo quella del 1877, 1007 pp.) che riporta circa 140 novene riferite a vari santi, delle quali ovviamente solo alcune venivano adottate in ciascuna parrocchia. Le molte processioni, gli incontri comunitari per il culto rappresentavano da un lato una occasione di istruzione religiosa, dall'altro costituivano aiuti esteriori per facilitare il contatto con il "fondo" di sé stessi, quello che Meister Eckhart chiamava il fondo dell'anima, il "Grund". Va ricordato che il Concilio di Trento –Denzinger n. 1746- vedeva culti e riti come aiuti esterni perché la mente potesse elevarsi. Una avvertenza è a questo punto necessaria: la Navarra non è rappresentativa dal punto di vista dell'organizzazione religiosa di tutta la Spagna, ma è un caso particolare. In Navarra vi era nel 1910 un sacerdote ogni 270 abitanti (1050 secolari per 560 parrocchie); nel 1936 il rapporto era 1/335, a fronte di 1/3347 per Madrid e 1/3169 per Cadice.

Il catechismo dei bambini era svolto dal parroco che li riuniva – pare senza distinzione di età, alla domenica. Solo verso il 1974 l'istruzione catechetica sembra esser stata assegnata a laici ed in particolare alla maestra del luogo. Un ruolo rilevante costituivano le prediche. Si conserva il testo di una di esse del 1847 sul matrimonio nella quale si fa

notare che per accedere a questo stato serviva innanzitutto la vocazione, poi occorreva “*proponerse un fin honesto, hacerse digno de recibir la gracia de este sacramento por la pureza de los costumbres*”; gli sposi avevano l’obbligo “*de ofrecerse un amore reciproco, fidelidad mutia y correspondencia caritativa*”. In altra del 1845 si consiglia ai genitori che, sia che castighino o perdonino i figli, procurino di non provocarne l’ira e di vigilare sulla loro condotta. Le preghiere per i bambini differivano (e differiscono) da quelle usuali in Italia. Ad esempio si usa quella che recita: “*Jesuito de mi vida, cuantos anos tiene tu? Eres nino como yo, por eso te quiero tanto y te doy mi corazon. Tomalo! Tuyo es y mio no*”. Vi erano in Obaños anche attività sociali cattoliche, testimoniate dalla presenza di un circolo operaio cattolico. E’ probabile che vi fosse stata anche una cassa rurale cattolica e cooperative cattoliche di consumo. Da altra fonte (E.M. Gil Angel Pascual Bonis, *El cooperativismo católico en Navarra, 1904-1939*) si ricava come in Navarra l’associazionismo cattolico in campo agricolo non fosse affatto trascurabile (si veda Cap. 5), costituendo una rete con oltre 100 casse rurali basate sul modello Raffeisen in Navarra nel 1935, per un totale di circa 10 000 soci. Come detto in precedenza il tutto era diretto da grandi proprietari terrieri e poteva esser definito come -o confuso con - un sindacato misto, di padroni e lavoratori, cosa che aveva fatto il suo tempo. Non pare esservi traccia nell’inchiesta di un impegno dei sacerdoti di Obaños nel sociale e nel politico. Le confraternite in epoca recente erano quelle delle Hijas de Maria (fondata ad Obaños nel 1877), quella de los Jueves Eucaristicos (del 1925) e del Apostolado de la Oración (del 1901) che propagava il culto del S. Cuore (quest’ultima confraternita aveva molte adesioni). Negli anni 1970 erano tutte sparite. Precedenti a queste ve n’erano state altre come quella di S. Martin, della Vera Cruz, del Rosario, di S. Sebastian, di S. Josè. La confraternita della Vera Cruz nel 1807 disponeva di un fondo di 1977 reales di entrate ed aveva uscite per 1591 reales; le entrate derivavano dai contributi dei 497 confratelli (un cuartal de trigo e 9 pintas di mosto per ognuno). Questa confraternita oltre che partecipare ai riti, curava con propri soci l’assistenza a soci infermi. Nel 1834 questi furono falciati dal colera e l’anno dopo entrarono in essa il marchese di Muruzabal e moglie che cedettero alla confraternita una bodega (azienda vinicola) che possedevano in Obaños. In precedenza, nel 1814, la confraternita aveva acquistato due novillos (torelli) per le corride; ripresa per questo dal vescovo di Pamplona, l’associazione riuscì a rientrare in parte dalle spese rivendendoli a persone di Maneru.

Le feste prima degli anni 1930 erano sostanzialmente frutto di attività locali; la banda era costituita da elementi del posto. Il far festa consisteva per lo più in “cantar, beber (ad esempio lo “zurrapote”, una specie di sangria) y comer”. Solo dopo arrivarono i fuochi artificiali. Il divertimento era prevalentemente “corporale”. Anche con aspetti picareschi. Valga come esempio quanto successo nel 1933: un ragazzo fece la caccia sulla prima pietra della nuova scuola elementare (probabilmente tra quelle messe in opera dal regime repubblicano, vedi Cap. 5), eludendo la sorveglianza delle guardie, cosa che fu ricordata a lungo nel paese. Vi si disputavano partite di calcio, ma le gare di ciclismo arrivarono dopo la guerra (per inciso in un sobborgo della non lontana Pamplona è nato il famoso ciclista Indurain). La rottura epocale anche nel settore delle feste giunse col boom economico. Nel 1977 fu costituita ad Obaños la Comisión de Fiestas, formata per lo più da giovani. Investì circa 400 000 ptas nel 1977 e 1,5 milioni nel 1986 per l’organizzazione di feste con orchestre, fanfare, e “vacas” (bovini per la corsa dei tori/vacche). Si era formata una larga classe media di “*piso-tenientes con Seat 600*” (persone con proprio appartamento e utilitaria).

Verso il 1960 i valori tradizionali entrarono in crisi; crebbe di molto la percentuale di tecnici dell’industria e di addetti al commercio/servizi. Cambiò la politica con la transizione democratica e con il formarsi di una frattura interna tra i favorevoli all’integrazione col resto della Spagna e quelli per una unione con l’ambito basco. Un esempio di ciò si può avere osservando i risultati delle elezioni generali per le Cortes del 2019 ad Obaños:

PSOE	Partido Socialista Obrero de España	19,5%
NA+	Navarra Suma, coalizione di, Partido Popular de Navarra, Ciudadanos	32, 5%
UP	Union del Pueblo Navarro	16,5%
BILDU	Partito per l’unità del popolo basco	15,2 %

Tab. 1 – Sono riportati i risultati dei principali partiti nelle elezioni generali ad Obaños 2019. Si noti come i partiti abbiano in maggioranza una coloritura regionale.

Le tensioni dell’epoca della seconda repubblica lentamente si attenuarono. Nel periodo della guerra civile (del quale la gente anziana del posto non parla volentieri, ndr.) vi furono scontri tra aderenti alla Casa del Popolo (nel 1980 diventata casa Isidro Goicoechea o del Puy) e i soci del Circolo Catolico Obrero (diventata nel 1980 il “Centro”); corse voce che gli esponenti delle sinistre volessero incendiare la chiesa. Circa 14 persone del luogo furono fucilate da sollevati (2).

In definitiva nei primi anni 1980 ad Obaños, secondo l'indagine citata si potevano distinguere varie tipologie di cattolici: 1- i conformisti, giovani in prevalenza, che vanno in chiesa per i battesimi, prime comunioni, funerali. Pare esser un gruppo in crescita. 2-I cristiani "separados" (da intendere come "lontani"), non molti, che partecipano a funerali ed a processione del venerdì santo. 3 Gli osservanti irregolari, frequentano la chiesa nella settimana santa, Pasqua, romerie, funerali. 4 -Osservanti regolari, forse il 70% della popolazione. Gruppo in calo. Frequentano confessione e comunione. La confessione in particolare sembra creare problemi, parecchi vanno a confessarsi a Pamplona (è questo a parere dello scrivente un problema rilevante, si rimanda al libro di Delumeau, Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo, Il Mulino). 5- Devoti, pochi, forse 4 uomini e 8 donne, tutti anziani. Infine l'inchiesta aggiunge una nota illuminante: sono parecchi quelli che, indipendentemente dalle classificazioni date sopra, danno testimonianza cristiana. Si potrebbe aggiungere che l'ortoprassi – l'azione – prevale sulla ortodossia – il pensiero giusto. In fondo scendendo da Gerusalemme a Gerico passarono molti pii davanti alla vittima dei ladroni e si fermò ad aiutarlo solo un samaritano, un "eretico". Sul Camino, specie quello della vita, ognuno può fare esperienze simili.

L'indagine sociologica mostra una fitta rete di rapporti sociali, ma al tempo stesso anatomizza e decompone la realtà della comunità di Obaños in molte particelle, cosa necessaria per farla rientrare nella dimensione di un documento, ma che rischia di renderne irricognoscibile la particolarità dell'insieme. E' un po' quello che succede quando si riduce il giudizio dell'albergue di Obaños (ottimo, almeno tra 2010 e 2016) in un certo numero di stelle da inserire in una guida.

Note

1-M. Amor Beguiristain Gùripe, F.J. Zubiaur Carreno. Estudio etnografico de Obaños (Navarra), 109 pp. (in rete v. mag 2021); anche: M. Amor Beguiristain Gùripe, Encuesta etnografica de Obaños, I°, Cuadernos de Etnologia y Etnografia de Navarra, 1976, 23, 189-236; M.A. Beguiristain, Encuesta Etnografica de Obaños, Cuadernos de Etnologia y Etnografia de Navarra, 1975.

2-L'indagine scrive di 11 caduti. Noticias de Navarra del 9/02/2020 dà notizia che nel cimitero di Obaños è stata posta una lapide in ricordo dei 14 caduti. Wikipedia indica 13 caduti citando R. Salas Larrazabal, Los fusillados en Navarra en la guerra civil del '39, 1983. A quanto detto nel testo va aggiunto che a partire dalla metà degli anni 1960 ad Obaños ha luogo una rappresentazione teatrale, El Misterio de Obaños, che coinvolge un gran numero di abitanti come attori. Si basa sulle vicende di Guillermo, poi santo e del quale la chiesa di Obaños conserva in cranio. Felicia, figlia del duca di Acquitania, dopo il pellegrinaggio a Santiago si fa eremita; il fratello, Guillermo, cerca di dissuaderla, ma in un impeto d'ira la uccide. Disperato, a sua volta si reca a Santiago ed al ritorno si ferma ad Arnotegui, presso Obaños, ove conduce vita eremitica e muore in odore di santità. L'origine di questo racconto è probabilmente una leggenda locale a sua volta basata sulla vita di san Guillermo, eremita al tempo di Carlo Magno a Saint Guilhem- le Desèrt (Linguadoca).

Appendice 8-Miguel de Molinos: qualcosa di nuovo dalla Spagna in Italia

Ci sono guerre con cannoni e fucili e guerre con carta e penna. La guerra antimolinista scoppiata nel Seicento è di queste ultime, ma ha avuto vittime anch'essa. Il Molinos è in genere definito un "quietista", una etichetta dal significato equivoco. La vicenda del Molinos e le sue opere permettono di approfondire cosa sia l'essenziale e cosa no dell'esperienza di fede; e quest'ultima è per chi scrive il senso del Camino di Santiago.

Il Molinos (nato a Miniesca de Aragon, Zaragoza, 1628- Roma, morto in carcere, condannato dall'Inquisizione, 1696), sacerdote, laureato in teologia) era giunto a Roma nel 1663 per perorare per conto delle Cortes Valenziane la beatificazione di Francesco Gerolamo Simòn. Tra le sue opere la principale è forse la Guia Espiritual (1675), apparsa con approvazione di ecclesiastici di grado elevato. E' ritenuto, come anticipato sopra, un rappresentante del composito movimento quietista. Contro di lui scrisse, tra gli altri, ma senza nominarlo, il gesuita Segneri (Concordia tra la fatica e la quiete dell'orazione, 1680; quest'opera fu messa all'indice, ma il decreto relativo non fu pubblicato). A favore del Molinos scrisse il Petrucci (Della contemplazione mistica regolata, 1681). Il Molinos fu arrestato dall'Inquisizione nel 1685 e condannato nel 1687, dopo aver abiurato, al carcere. Anche il Petrucci, cardinale dal 1686, inquisito in seguito,

dovette ritrattare. Circa dodici anni dopo la condanna del Molinos in Francia si ebbero quelle quella di Madame Guyon, del padre La Combe e del vescovo Fenelon, tutti riferibili con molte approssimazioni al “quietismo”.

Definire quest’ultimo è una impresa disperata. La *Theologische Realenzyklopedie* lo definisce come un movimento del tardo Seicento che pone l’accento sulla passività, sulla preghiera di contemplazione, sull’agire senza attendersi ricompense in quanto ogni atto dell’ego, anche la richiesta della Beatitudine, avvelena il puro amor di Dio(1). Per il *Dictionnaire de Spiritualité* (2) è difficile dire quali Autori siano quietisti e quali no. Si tratta, così il *Dictionnaire*, di un movimento che è pienamente dentro alla corrente contemplativa e che ha legittima cittadinanza nel mondo cristiano. Il quietismo apparve come pericoloso ad alcune correnti della gerarchia cattolica solo verso la fine del Seicento. Ad esempio l’orazione “di quiete” insegnata a laici e consacrati divenne oggetto di indagini e repressioni a partire dagli anni 1650- si vedano al riguardo le inchieste sui Pelagiani. Il quietismo interessò Italia, Francia e Spagna.

Verso la metà del 1600 assumono evidenza pratiche religiose che sembrano nuove e che emergono qua e là in Italia. Non costituivano un unico “movimento”. Il movimento dei Pelagiani, con epicentro la Valcamonica e Brescia (3), è precedente e differenziabile da quello del Molinos. Insostenibile (v. Lebrun, *Dictionnaire de spir.*) pure il definire pre-quietiste le numerose Guide (v. App. 1) apparse in Italia prima della pubblicazione della Guida del Molinos, la quale è uno dei tanti manuali per la contemplazione apparsi in quel periodo, riferentesi tutti ad opere precedenti ed entro la tradizione cristiana, e non una specie di Summa ideologica di un movimento nuovo. Il Card. Albizzi (4) nel 1682 sembra esser stato tra i primi che cercarono di collegare sistematicamente tra loro gli sparsi movimenti italiani.

Due gesuiti, Belluomo e Segneri aprirono le ostilità contro il quietismo (5). Si possono ricordare per prima cosa le parole dell’ambasciatore veneto a Parigi in quel periodo(6) : “*non v’è ira superiore all’ira de’ devoti*”. Di fronte ai molinisti, accettando che si possa definire tale uno schieramento per nulla omogeneo, c’era un variegato schieramento. Signorotto (7) ha individuato la presenza a Roma di un gruppo di Curia ostile al Molinos che prese il sopravvento attorno al 1685 sui difensori del Molinos stesso. L’arresto, processo e condanna di quest’ultimo furono il risultato anche di pressioni esterne, politiche, in particolare francesi, come suggerì molti anni fa il Bandini. Che le questioni religiose siano solitamente un paravento per lotte di potere, non era cosa nuova nemmeno a quel tempo, basti tornare ancora al commento dell’ambasciatore veneto a Parigi sul successivo caso Fenelon: “*La dottrina e la religione (sic) servendo per ordinario di pretesto agl’affetti et alle machine delle corti*”(7).

I seguaci del Molinos avevano appoggi fino entro la curia pontificia ed il papa, Innocenzo XI Odescalchi non era loro contrario. Gli anti-quietisti non erano meno ferrati, disponendo della fazione capitanata dai card. Ottoboni e Albizzi (quest’ultimo morto nel 1684). Il quietismo ebbe un parallelo nel pietismo in campo protestante e si possono vedere entrambi come “una reazione ad una teologia arida, intellettualizzata, di scuola, e contro una ascesi razionale ed attivistica della volontà, a causa delle quali le forze profonde dell’uomo furono sepolte invece che liberate e modellate” (Così H. Vorgrimler nel *Nuovo Dizionario Teologico*, EDB, Bologna, 2004, voce Quietismo. Titolo originale: *Neues theologisches Woerterbuch*, Verlag Herder Freiburg i. B. 2000. Aggiunge che “*in seguito a denunce e sospetti nel 1687 e 1699 alcune tesi del quietismo furono censurate dai papi, ma non condannate come eretiche*”.

Se il tono della polemica che precedette il processo è, nei suoi aspetti ufficiali, fondamentalmente dottrinale, la questione delle aberrazioni morali dei quietisti sorse nel corso del processo e sembra imposta dal desiderio che la condanna raggiunga il suo massimo effetto e si accompagni a discredito e scandalo (13). I motivi profondi erano tuttavia da cercare altrove (vedi Valente I.A., *Ensayo sobre M. Molinos*. In: *Molinos M.*, Guida, 1974, p. 41).

All’interno dei Gesuiti non c’era un fronte unico contrario alle pratiche contemplative (vedi di seguito App. 1), anche se vi era una diffusa diffidenza contro di esse (5); non mancarono tentativi di alcuni Gesuiti di comporre la questione quietista. Dalle lettere del generale dei Gesuiti Oliva (cf. Dudon) emerge un certo astio per la perdita della direzione di numerosi conventi in Roma in favore di “quietisti”. Fattore probabilmente assai importante era che la mistica elimina ogni mediazione tra il divino e la persona e quindi ogni controllo della gerarchia. E’ quindi pericolosa sia per un Regime assoluto che per la chiesa come sistema organizzato (Appendice 2). Contro Molinos si schierarono anche i giansenisti ed altri esponenti di ordini religiosi (Dudon cit., p. 109. Questo autore è contrario al Molinos e nell’introduzione del lavoro citato lo definisce un “coquin”, un birbante). Va segnalato che i libri di Segneri e Belluomo furono denunciati anch’essi al S. Ufficio e condannati nel novembre 1681 (8). L’arresto, processo e condanna di Molinos furono il risultato e la strumentalizzazione anche di pressioni esterne, politiche, sfruttate abilmente dalla fazione di Ottoboni. Le concezioni espresse dal Molinos nella sua Guida si possono facilmente riferire,

come lui stesso fece nella difesa, a mistici del passato peraltro accettati largamente. S. Francesco di Sales aveva scritto, ripetendo a sua volta quanto affermato da teologi precedenti, che “ *il desiderio della vita eterna è buono, ma non bisogna desiderare che la volontà di Dio* “ .. e ancora che “ *l’anima preferirebbe l’inferno col volere di Dio che il Paradiso senza di esso* “. Ancora, che la contemplazione è il mezzo “ *più alto e migliore , più semplice e sicuro*”, e questo è quanto scrive anche Molinos nella sua Guida (9). La Guida non sarà la fonte delle proposizioni condannate. Si dirà perché non si volle mettere in imbarazzo gli autorevolissimi cardinali e teologi che l’avevano approvata, come se quei pareri autorevoli non contassero niente e non fossero imbarazzanti per chi voleva contrastarli. Condannare la Guida avrebbe significato condannare biblioteche di mistica ed Autori santificati e rispettati, cioè condannarsi al discredito. Si scelsero estratti dalle lettere, riferiti a casi particolari, a interpretazione di fatti. Ma sulla interpretazione dei fatti non vi può essere obbligo di fede, come scrisse già il Muratori (si può avere legittimamente - scrisse quest’ultimo- dei dubbi sulla legittimità dell’elezione di un Papa). Si aggiunse a tutto ciò il discredito morale verso il Molinos, una costante dei processi contro eretici, ma anche contro dissidenti politici di ogni tempo. Ci si può chiedere se non siano state a confronto due immagini del divino. Una carica di paure, terrori, che carica le persone di obblighi morali, repressioni, inibizioni vitali ed una liberatoria. Per dirla col reverendo Spong dei nostri giorni , una visione teista ed una a-teista. Si ha l’impressione che i giudici di Molinos non permettano a dio di esser Dio. In fondo Voltaire aveva notato che Dio aveva fatto l’uomo a sua immagine e l’uomo lo ripagò della stessa moneta. La religione non è neutra o solo benefica, può essere al fondo di molti problemi personali (10). Alla fine di queste vicende, che sono nel passato ed è bene che li rimangano, più che capire chi avesse ragione e chi torto è forse importante chiederci cosa significhi essere cattolici e se noi e la chiesa cattolica non siamo a volte un ostacolo alla comprensione del Vangelo.

Note

1-Theologische Realenzyklopedie, voce Quietismus. A poco più di un secolo prima del Molinos risale l’arrivo in Italia di un altro spagnolo, Juan de Valdès (Cuenca ca. 1505- Napoli 1541), figlio del regidor di Cuenca, di madre di origine conversa ed il cui zio materno, era finito sul rogo come ebreo relapso. Il fratello di Juan, Alfonso, fu Segretario di Carlo V dal 1524 all’anno della morte per peste a Vienna nel 1532. Juan era entrato in relazione in Spagna con erasmiani ed Alumbrados; nel 1531 era giunto a Roma ove raggiunse la carica di cameriere segreto di Clemente VII, poi fu a Napoli ove ottenne alcune cariche e creò attorno a sé un circolo di nobili, ecclesiastici ed anche di persone di basso rango. Tra le sue opere l’Alfabeto Cristiano (cf. M. Firpo, Tra Alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdès, 1990). Svolse attività politica ed anche, pare, di informatore. La sua opera lascia l’impressione, almeno in chi scrive, di un qualcosa di astratto intellettualistico. Il Curione lo definì “splendido cavaliere di Cesare ma vieppiù splendido cavaliere di Cristo”. Semplificando, si potrebbe dire “vir duplex”.

2-Dictionnaire de Spiritualité, voce Quiétisme. Lebrun, autore dell’articolo cita (col. 2765 e sgg.) numerosi libri italiani furono posti all’indice come “quietisti” ma i cui autori furono di vita irrepreensibile: oltre al Petrocchi, P. Gisolfo, G.M. Gramaldi, M. Cicogna, G.P. Rocchi B. da Biscia, A. Sala , T. Menghini etc.

3-Lebrun (Dictionnaire de Spiritualité, voce Quietismus) è del parere (col 2761 e segg) che non vi siano legami diretti tra i Pelagini e loro affiliati, come Recaldini e Petrucci, smentendo in ciò P. Dudon (Le quietiste espagnol M. Molinos, Paris, 1921).

4- Sul rapporto sul quietismo scritto dal card. Albizzi si veda: Petrocchi , Il quietismo italiano del Seicento, Roma 1948, p 147-157). Albizzi ed Oliva (generale dei Gesuiti) avevano collaborato verso la metà del secolo sul fronte antigiansenista. I cardinali Ottoboni Pietro (1610 Venezia- 1740 Roma; papa come Clemente VIII alla morte di Innocenzo XI Odescalchi) ed Albizzi avevano fatto parte dello Squadrone volante, un partito cardinalizio in apparenza contrario alle alleanze con le potenze del tempo, di fatto legati alla Francia (Petrocchi, p. 123). Lucien Ceysens ha dimostrato che il controllo da lui (Albizzi) esercitato sui componenti della Congregazione del S. Ufficio condizionò le scelte dottrinali e la condanna del giansenismo, soffocando ogni possibilità di dialogo (p. 133). Ma la lotta contro il quietismo- che ebbe come protagonista, dopo Albizzi , Pietro Ottoboni (prima in veste di cardinale giudice e poi come papa)- servì anche per emarginare gli oppositori e quanti al vertice della Chiesa erano propensi a una maggiore tolleranza. Albizzi morì nell’ottobre 1684, prima dell’arresto di Molinos avvenuto nel 1685. Ma la lotta tenace per raggiungere quel risultato era soprattutto sua, oltre che dei gesuiti. A condurla in porto efficacemente si adoperò il futuro Alessandro VIII (Ottoboni) mentre Azzolini (il terzo cardinale superstite dello squadrone volante) mostrava invece simpatie per il celebrato maestro dell’ orazione di quiete. Ottoboni non fu sfiorato da questi “cedimenti”, la sua posizione irremovibile contro i quietisti gli consentì di mettere in difficoltà l’entourage riformatore di Innocenzo XI , e inoltre di proporsi come artefice di un ravvicinamento alla Francia, visto che i fautori di una posizione intransigente verso le pretese di Luigi XIV si erano compromessi con le nuove correnti spirituali. Certamente una spiegazione che

tenga conto degli interessi politici, riguardo all'atteggiamento di Ottoboni, sembra più plausibile rispetto alle preoccupazioni teologiche e dottrinali. L' accanimento contro Petrucci è forse ancor più significativo; fu una sfida a papa Odescalchi che si decise nei primi mesi del 1687, dopo che Petrucci fu nominato cardinale (2 settembre 1686). Gli inquisitori scatenarono una serie di arresti e pretesero la condanna dei suoi scritti. (p. 135-136). Sulle vicende citate si veda: G. Signorotto. *Lo Squadrone volante*. In : G Signorotto, M.A. Visceglie (Eds). *La Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*. Bulzoni ed. 1998). Si veda anche G. Bandini. *La lotta al quietismo in Italia. Il diritto ecclesiastico*, LVIII, 1947, 26-50. L' Ottoboni aveva contrastato con forza le riforme innocenziane alle quali aveva contrapposto una visione estremamente tradizionalista e canonistica del problema del governo della chiesa (S. Tabacchi. *Cardinali zelanti e fazioni cardinalizie tra fine seicento e inizio settecento* . In : G Signorotto, M.A. Visceglie (Eds). *La Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*. Bulzoni ed. 1998, p 142).

5- Secondo Lebrun (Dictionnaire de Spiritualité, col. 2768 e sgg.) Molinos si difese con uno scritto (pubblicato di recente da Tellechea) e nel febbraio 1680 inviò una lettera al generale dei gesuiti Oliva, dichiarando tra l'altro la sua stima per gli esercizi ignaziani. La corrispondenza che ne seguì, in tono amichevole, ma senza che le differenze si appianassero, fu consegnata dal p. Oliva al Segneri premendo perché questi finisse il libro contro il quietismo (il Segneri aveva informato Oliva fin dal marzo 1680 della sua intenzione di scrivere un libro contro i quietisti). Né Segneri né Belluomo nominano direttamente nei loro libri il Molinos. La *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione* (Firenze, 1680), opera del Segneri, è diretta però contro la Guida del Molinos e la *Pratique facile* del Malaval. L. Cagnet (*Mistica Moderna*, vol. 1 p 243 e sgg.) ha illustrato bene come i gesuiti avessero al loro interno una corrente contemplativa, vista peraltro con sospetto. Ad esempio il p. G.B. Valino SJ attaccò nel 1590 nella congregazione provinciale di Milano il *Breve compendio* del confratello Gagliardi, che alla contemplazione faceva riferimento (p 293).

6-G. Orlandi. *Il centro quietista romano-tiburtino scoperto nel 1698*. Studia, p. 34-35. Nicolò Erizzo ambasciatore veneto a Parigi lettera del 23 III 1699.

7-G. Orlandi. *Il centro quietista romano-tiburtino scoperto nel 1698*. Studia, p. 415 e nota 57. Il dispaccio dell'Ambasciatore veneto a Parigi Nicolò Erizzo del 1698 riguarda la condanna di Fénelon, ma offre un modello interpretativo generale : *“la dottrina e la relligione (sic) servendo per ordinario di pretesto gl'affetti et alle machine delle corti”* . A proposito di Luigi XIV scrive: *“Sono recenti gli studi suoi e l'estremo favore con cui diede opera alla condanna del famoso libro dell'arcivescovo di Cambray (Fenelon ndr); e sebbene in questo incontro ebbero gran parte gl'intrighi della corte e le gare d'alcuni primari prelati, non meno che l'interesse della favorita, nulla di meno dal suo canto Maestà Sua è camminato con buona fede .”*. Gabriele Perotti (*Tempo della meditazione e tempo della contemplazione. Molinos e la controversia quietista*. Rivista di Storia e letteratura religiosa, 2005, 3, 555-571) scrive (ivi p. 566) : *“ decisivo per la perdita di Molinos, incriminato ed incarcerato il 18 luglio del 1685, sembra sia stato l'intervento, tramite il suo ambasciatore a Roma, il card. D'Estrées, di Luigi XIV, che di lì a poco revoccherà l'editto di Nantes”*. L. Osbat (*L'inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Ed. Storia e Letteratura, 1974) rileva un altro filone di difesa della gerarchia romana: quello contro i filosofi moderni. In definitiva si creò un clima di assedio, di paura e si scelse l'arroccamento su posizioni fondamentaliste. Già verso il 1694 era chiaro (ad es. al Valletta, cit. p. 15 sgg) che la Curia Romana aveva l'obiettivo di stroncare la *“filosofia che chiamano moderna”* (e cioè Gassendi, Cartesio, Galileo ndr.) *perché poneva in pericolo il trionfo della religione cristiana suscitando dubbi”*. In questo quadro le manovre per metter in stato di accusa gli artefici principali della nuova cultura non mirarono ai bersagli grossi (ben difesi: v p. 29), ma a personaggi minori a loro riferibili.

8-Si aprì una lotta di clan secondo Lebrun (Dictionnaire de Spiritualité voce Quiétisme). Segneri pubblica, dopo la condanna del suo libro, sotto pseudonimi, delle risposte alle accuse. Sembra che tra 1682 e 1687 la guerra cessi sul piano delle pubblicazioni, ma vi sono ragioni per ritenere che ci fossero appelli alle fazioni presenti dentro la Curia per cercare la condanna reciproca. Si potrebbe vedere qualche parallelo con la guerra antimodernista degli inizi 1900.

9-Le citazioni sono di L. Cagnet (*Spiritualità Moderna*. Vol. 6/2. La scuola francese 1500- 1650), Ed Dehoniane, p 90 e sgg.) Da notare che la prima frase riportata era riferibile a S. Giovanna di Chantal, allieva di S. Francesco di Sales. La seconda era la *“supposizione impossibile”* di tanti mistici precedenti. Cagnet nota che la posizione di S. Francesco di Sales verso la contemplazione si sviluppò in modo tale da metter in secondo piano la meditazione, che peraltro non condannò.

10-Riprendo da J. M. Mardones, *Matar a nuestros dioses. Un dios para creyente adulto*. (a Ed.2011, pp. 5, sgg.). Il nascondere la verità su dio è un'affermazione di E. Drewermann. A fine settecento emerse la polemica sull'oscuramento della verità nella chiesa cattolica .

8.1.1-Conclusioni

“ *Quando 5 di voi sono riuniti c'è un sesto che deve morire* “ (citato da Vannini, *Il volto di dio*, p 148, che riprende F. Nietzsche , *Così parlò Zarathustra*)

Forse Miguel de Molinos aveva due difetti: otteneva largo successo e non era gesuita. Molinos era stato sottoposto a indagine fin dal 1677 in Spagna. Il punto più critico, quello che consciamente o meno suscitò le critiche poi debordate, pare esser stato quello che ci si deve distaccare dallo stesso dio, cioè dall'immagine che ci si crea del divino (1). Una traduzione attuale di questa affermazione può esser quella del regista spagnolo Buñuel, educato dai Gesuiti ed autore di un film sul Camino di Santiago: ” Sono ateo, per grazia di Dio”. E' questo un punto cruciale, il discrimine tra credenza (in leggi, norme) ed esperienza personale di fede la quale apre la porta a riconoscere al fondo di sé il divino, rappresentato da un puntolino in un mare di tenebre ma essenziale. E' la differenza tra il dio dei teologi e quello di Abramo, Isacco, Giacobbe, di pascaliana memoria. La condanna del Molinos del 1687 ebbe per oggetto più le tendenze, supposte e comunque temute, dei “quietisti” che le loro reali intenzioni (2). Si condannò un paradigma, una situazione esemplare ed astratta cui riferire tutte le situazioni che mettessero in dubbio il controllo pieno della gerarchia. Gli effetti furono la caccia a presunti quietisti in Italia, l'ecatombe di libri spirituali del passato “perché non fossero un pericolo per il futuro”, la nascita di trattati anti-quietisti per controllare la vita spirituale. La via contemplativa venne screditata. Non sparì ma divenne discreta, il nome mistica si appiccicò a fatti straordinari, visioni, estasi (3).

N.E Neuhammer (4) ha riassunto in forma sintetica i termini della questione, e nonostante alcune semplificazioni pare sostanzialmente convincente. La mistica occidentale si può dividere in due correnti, duale e non duale. Alla prima si possono assegnare S. Bernardo, Ruysbroek, S. Teresa d'Avila; mantiene un dualismo tra creatura e creatore, resta nella ortodossia, tende a giustificare con le sue esperienze i dogmi ecclesiali, non costituisce un pericolo per la chiesa-istituzione. Il misticismo non duale è di Eckhart, S. Giovanni della Croce, Molinos. La frase di Eckhart-“ *prego Dio che mi liberi dal mio dio*”- può essere un loro emblema. Per questa tendenza il ruolo delle istituzioni è limitato, sono mezzi non fini. Se la teologia della non dualità prendesse piede nella chiesa, esemplifica Neuhammer, allora ci sarebbe il rischio che gruppi sempre maggiori chiedano di levar via strati sempre più profondi di incrostazioni che di fatto hanno reso oggi la chiesa una struttura staccata dalle sue radici. In definitiva la condanna di Molinos fu la condanna esemplare di uno che era diventato il simbolo di atteggiamenti diffusi che minacciavano il concreto potere ecclesiale. Si potrebbe aggiungere il noto motto “ *punisci uno per educarne cento*”.

Vannini (5) non ha dubbi che la dottrina di Molinos ripeta temi classici della mistica occidentale. Anche a suo parere fu il successo di Molinos ad allarmare gli avversari. E soprattutto perché la Guida in realtà elimina l'apparato dogmatico, supera così ogni mediazione ed anche ogni chiesa. Nota che in fondo tutto questo non è che la “**ripetizione dell'esperienza del Cristo**” (6). Che la mistica abbia per conseguenze sovente il “martirio” è noto: da Gesù, ai mistici sufi, ai cristiani “arrostiti”, alle persecuzioni attuali (dai Romero ad Ellacuria). Willigis Jaeger ha notato come togliere la sicurezza che offre una religione fondamentalista generi angosce tremende , cosa che spiega in parte la violenza sui mistici . Si otrebbe riprendere lo Schopenhauer dei Parerga: in fondo era più facile condannare il Molinos che confutarlo (7)

I temi alla base della questione molinista emergono nella loro sostanza anche oggi. Si riconosce che strati di cenere hanno coperto il messaggio (così il Card. Martini, nel suo testamento; si veda anche una nota di simile tenore dell'abate di Neusiedeln, in rete, v. ott 2019). Un cristianesimo ridotto a morale o a filosofia non soddisfa; un divino raggiungibile solo attraverso il filo diretto che parte dal colle Vaticano è incredibile. Per un po' le nozioni precotte propinate da una religione trasformata in astrazione forse ingabbiano i bisogni e le esperienze profonde, che però non si possono ingabbiare per sempre e finiscono per scappar fuori da tutte le parti come l'acqua da un cesto.

Restano aperti alcuni interrogativi; alcuni sul piano storico (quelli circa la diffusione nei vari strati sociali del molinismo; il suo impatto sul piano politico e le filiazioni più o meno nascoste), altri sul piano esistenziale. Ci si può chiedere al riguardo se anche la nostra personale e attuale visione religiosa predominante non sia una gabbia angusta, che produce visioni e opzioni politiche e sociali insufficienti per il livello di complessità attuale; se al fondo dei diversi atteggiamenti religiosi (mistici, conservatori, fondamentalisti etc) non vi siano cause biologiche che agiscono sui processi cerebrali, vale a dire che alcune persone provino piacere nel disporre di schemi sicuri e concreti ,mentre altre provino altrettanto piacere nella ricerca aperta a sviluppi inattesi.

Note

1-Esquerria Gomez. El desapego de Dios in Molinos. In rete. La frase è in linea con quella di Eckarth che afferma la necessità del distacco dalle immagini di dio che uno si crea. Esquerria (p. 168) chiarisce bene il concetto: se affermo di conoscere dio o se me ne faccio una immagine, allora in un certo modo nego la sua assolutezza. Sul tema si potrà vedere Mardones J.M., Matar a nuestros dioses. Un dios para un creyente adulto. PPC, Madrid, 2006. Lenaers R., Benchè Dio non stia nell'alto dei cieli. Massari, 2012; Id., Il sogno di Nabucodonosor. Massari ed. 2009. Vigil J.M., Teologia del pluralismo religioso. Borla, 2008; Spong J. S., Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo. Massari, 2010. All'interno dei Gesuiti al tempo del Molinos non c'era unanimità verso la contemplazione. Il "Breve compendio di perfezione cristiana" del gesuita A. Gagliardi ottenne revisioni divergenti dai padri gesuiti G.B. Vanini e Tuccio. (vedi ad es. p. 230, nota 834, M. Gioia. Breve compendio..etc., Morcelliana 1996).

2-La Theologische Realenziklopedie, voce Quietismus, nota che "*Darauf, inwieweit darin die Ansichten von Molinos und Fènelon zutreffend erfasst sind, und damit auf die Frage, ob Molinos oder Fènelon "Quietisten" im Sinne dieser Verurteilungen waren (cioè le condanne del 1687 e 1699), soll indes nicht eingegangen werden. Die Verurteilungen spiegeln jedoch wohl eher die Tendenzen der verurteilten Schriften wider als deren Intentionen*". Secondo il dispositivo di condanna, sempre secondo la stessa fonte, Molinos avrebbe affermato (proposizioni 44 e 45) che i peccati non originavano realmente dal proprio Io, ma da fattori esterni sui quali l'individuo non aveva alcun potere. Tutto questo faceva sospettare interpretazioni che aprivano la porta all'immoralità. Si potrebbe anche vedere in questa diffidenza e sospetto una scarsa fiducia nella conversione, direi una scarsa fede. E' un fatto che se si tolgono le norme rigide una parte delle persone si sente angosciata.

3-Così Lebrun (Dictionnaire de Spiritualité, voce Quiétisme.). Lo stesso cita inoltre la condanna di 54 proposizioni del Petrucci, anche se alcuni teologi presenti al processo videro in quest'ultimo niente altro che una vittima della malizia di altri e furono contrari alla sua condanna. Si potrebbe aggiungere che dal Novecento è in corso probabilmente una nuova esplosione della mistica, non in forme appariscenti di visioni estasi e simili.

4-Neuhammer N.H. *The condemnation of M. de Molinos*, 2012, Roskilde Universitet. L'A. fa notare che essere sovversivi non significa essere eretici. Il movimento duale è per lui alle origini del cristianesimo (Lc 21, 10; Giov, 10, 34; 10, 31). L'azione di Gesù può esser vista come derivante da visione non duale e fu eliminato perchè pericoloso. Neuhammer ricorda che tra le accuse mosse a Margherita Porete ed Eckhart vi era anche quella di insegnare al popolo non istruito, NdR).

5-Vannini M., *Il Volto del dio nascosto*, p 281.

6 -G. Signorotto (*Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia dei Pelagini*. Il Mulino ed., p. 27) evidenzia come l'Albizzi nella sua memoria "Orazione di quiete" si rese conto che il misticismo preso da lui di mira aveva una carica critica verso l'organizzazione religiosa cattolica. Sull'Albizzi si veda Ceysens.

7-A. Schopenhauer, Parerga e Parapolimena, Sulla religione. L'A. si riferisce al Vannini, del quale cita un ampio passo

Appendice al quietismo n. 1

M. Petrocchi (*Il quietismo italiano del Seicento*. Ed Studi e letteratura, Roma 1948) elenca una serie di testi di spiritualità di Autori italiani apparsi prima della condanna del Molinos (da lui definiti pre-quietisti) ed una serie di "focolai" di prequietismo sempre in Italia. Per i testi (tra parentesi la pagina del testo citato. La data è quella dell'edizione del testo):

Angelo Elli, 1629 (p. 22); Sisto de' Cucchi, 1637 (p. 25); Paolo Manassei, ante 1620 (p. 28); Suor Maria Paola di Gesù ante 1646 (p. 40); Tiberio Malfi 1687 (p. 42); Giovanni Maria Gramaldi (gesuita detto seguace di Giacomo Alvares, sempre gesuita, p. 52); Battista da Perugia 1675 (p. 55); Michele Cicogna 1675 (p. 79); Paolo Rocchi 1677 (p. 76); Pietro Gisolfo 1677 (p. 73); Benedetto Biscia 1683 (p. 70); Tommaso Meneghini 1682 (Inquisitore, p. 70); Carlo Caldori 1682 (p. 72); Vittorio Agostino Ripa, 1683 (Vescovo di Vercelli, p. 81). Si tratta, come si vede, di 14 testi in circa 35 anni.

Per i "centri" cosiddetti quietisti: Valcamonica e Brescia (Pelagini, p. 32; Como circa 1685 (Simone e Antonio Leoni p. 35); Alba (medico francese Gigardi, conte Scarampi, p. 46); Corsica (p. 49); Osimo e Spoleto, 1672 (p. 51); Modena (duchessa Laura p. 76); Napoli (Padre Torres, p. 75); Vercelli ca. 1683; Francia, Madame Guyon, padre La Combe,

p. 83). Si potrebbero aggiungere i centri di Alano di Piave (un piccolo centro tra Bellunese e trevigiano, appartenente alla diocesi di Padova. Il gruppo, costituito da un gruppo prevalentemente di donne che disponeva di un discreto numero di testi di orazione di quiete e mistica, fu “scoperto” durante una visita pastorale del vescovo), i monasteri padovani e di Montagnana. Centri di gruppi mistici anche a Roma, come risulta dal manoscritto “Breve notitia ..” dato dal Petrocchi (cit.) a pag 193 e sgg.

Appendice al Quietismo N. 2

M. Petrocchi (*Il quietismo italiano del seicento*. Ed Studi e letteratura, Roma 1948, p 47) riporta che il vescovo di Alba (Cuneo) nel 1671 si era allarmato per i “quietisti” riunitisi attorno al conte Scarampi, in particolare perché tralasciavano il segno della Croce, il Pater, segni esteriori, ma che consentivano un controllo dell’obbedienza dei fedeli. Il libro della suora Bon, usato da questo gruppo (p. 49, n 90) affermava che i misteri proposti dalla Chiesa (cioè le meditazioni sulla Passione etc) non è “*necessario né meditarli, né andar investigando se li crediamo; perché la fede fa parere inutili queste operazioni dell’anima* “. Lo Scarampi, denunciato all’ inquisitore perché insegnava “*oratione*” di quiete e si opponeva a determinate forme devozionali, era anche accusato perché faceva la comunione ogni giorno ed entrando in chiesa non faceva alcun atto di riverenza. Fu assolto (p. 51). Anche Dudon rimproverò al Molinos la sua scarsa devozione nell’entrare in chiesa. Lo stesso Petrocchi a p. 52 è esplicito: “*Il Lambardi (G. Lambardi che aveva diffuso il quietismo tra Osimo e Spoleto attorno al 1672) insegnava tra l’altro il raggiungimento della perfezione al di fuori di atti esteriori,* “. Ed aggiunge che si vede in queste affermazioni “*che lo spirito di setta sostituisce quello di chiesa e che il quietismo rientra nella classificazione “sociologica”, nello schietto concetto di setta, di conventicola di perfetti che cercano la salvezza loro al di fuori della completa, assoluta, e incondizionata accettazione della organizzazione dell’Ecclesia*”. In altre parole l’accusa al quietismo era quella di erodere alla base la chiesa gerarchica. In appendice il Petrocchi riporta il manoscritto “*Breve notitia della dottrina e pratica di alcuni novelli contemplativi*”. Dopo aver illustrato la dottrina dei quietisti il testo citato esamina gli aspetti della loro pratica (p. 196). Si descrive la loro posizione in chiesa: seduti, con occhi chiusi o aperti ma persi nel vuoto (ed è conforme a pratiche di meditazione ancor oggi raccomandate, ndr.). Da p. 197 in poi emergono i punti che si riprovano più fortemente: si confessano di rado e non sanno in queste occasioni che cosa dire, non fanno atti di umiltà ricevendo la Comunione, non riflettono sui Misteri, non vanno ad ascoltare prediche, né alla messa, non suffragano le anime del Purgatorio, non ricorrono alla Vergine, non invocano i Santi, non fanno voti, né penitenze, macerazioni e simili. Riferendo quanto dicono le persone che vivono con loro, attendono con non poca cura ai loro corpi, schivando ogni incomodità, tenendosi lontano da ogni pericolo di incorrere in qualche indisposizione, si lamentano delle vivande e si rendono assai fastidiosi alle altre persone di casa. “*Rispondono à maggiori, obbediscono poco*”, anche ai confessori. Le donne, alcune, “*o per inavvertenza .. o perché pretendono che questo spirito loro le porti a certa libertà, per casa e altrove vanno per lo più con un certo portamento vivace, e col capo alto, e con gli occhi aperti, vedendo tutto, ascoltando tutto e parlando di tutto*”. “*Godono di comparire anche né vestimenti con qualche politia, e attillatura, non abbandonano lo specchio dinanzi a cui per qualche spatio, so che una di queste contemplative perde inutilmente il tempo, secondo che sono stato avvisato da persona sua domestica, e testimonio oculare e non isfuggono di conversare con uomini, si come sarebbe conveniente al oro stato per doppio titolo cioè di femmina e di spirituale*.” Poi si formulano contro di essi le accuse di natura sessuale: facevano riunioni miste di uomini e donne che col tempo portavano a qualche toccamento del viso e delle mani, (“*come attestano persone di credito che erano presenti*”) e si danno baci. Poi si afferma, in modo criptico che cercano di “*sfogar la propri libidine*” con “*uno istrumento proporzionato a tale effetto*” (p. 201). Infine altri peccerebbero con persone d’altro sesso. Continua affermando che nei conventi c’erano quietisti che “*bestemmiano, percuotono*” (p. 202). Queste persone erano ostinate ed incorreggibili (p. 204). Per finire l’anonimo si chiede: “*E chi ha data tale autorità di promulga dottrina così nuova e perniciosa a questi Direttori? Chi gli ha mandati a far tal ministero nella Chiesa di dio? Chi ha conceduta (sic!) loro tale facoltà di radunar tante anime e prenderne direzione speciale con la voce, con le lettere, non solo né luoghi dove dimorano ma anche in diverse città e province anche lontane e con i loro libri più volte stampati a fine di dilatare nuove massime di vita mistica ed interna, senza cui per tanti secoli la chiesa santa è stata sempre ornata ..?*” E cita S.Girolamo: “*.. Cur post 400 annos (cur post 1600 annos diciamo noi) nos docere niteris, quod ante nescimus? Usque in hac diem sine hac doctrina orbis christianus fuit*”.

In sostanza i punti cruciali di questa denuncia sembrano essere: 1-Le pratiche esteriori, perché cozzavano contro i canoni sociali. 2-il fatto che i soggetti incriminati non obbedivano alle autorità ecclesiastiche 3-Il loro successo popolare, potenzialmente sovversivo dell’ordine stabilito.

Appendice 9- la Chiesa di Roma nel XI secolo (1)

Gli interventi papali nella Spagna fino alla metà del secolo XI sono rari, mentre in seguito divennero poi via via più frequenti. Ciò si può attribuire a varie cause, tra le quali una sostanziale marginalità dei regni cristiani relegati nel bordo nord della penisola iberica (ma si sono visti i rapporti tra essi e la chiesa franca), distruzione della in merito etc. Tuttavia il periodo tra X e prima metà del XI secolo fu anche un periodo assai difficile per il papato. Quello che poi divenne il governo centrale della cattolicità non si era ancora sviluppato. Il Camino di Santiago mosse i suoi primi passi in questa situazione, anche se si sviluppò poi (si vedano i rapporti di Gelmirez col papa Callisto II) quando i rapporti tra chiesa spagnola e papato divennero intensi.

Prendendo le mosse da Giovanni XIX (1024-32), *“elevato al soglio pontificio direttamente dallo stato laicale per gli interessi della sua famiglia non trovò mai un rapporto interiore e autentico con il suo alto ufficio”*. Gli successore Benedetto IX (1032-45), nipote di Teofilatto, conte di Tuscolo e che di fatto governò Roma agli inizi del X secolo, *“anche se le notizie sulla sua età non canonica- all’inizio del mandato avrebbe avuto 12 anni- e sulla sua vita licenziosa dovrebbero per lo meno esser molto esagerate, certo egli non rappresentava quel papato che al cristianità nella sua inquietudine religiosa allora si aspettava. ... a farlo cadere non furono tanto le sue manchevolezze religiose quanto alcune fazioni romane contrarie alla supremazia dei Tuscolani (cui appartenne Giovanni XIX ndr)”*. Nel settembre 1044 una rivolta lo costrinse alla fuga. Al suo posto fu eletto nel gennaio del 1045 Silvestro III, sostenuto da una linea laterale dei Crescenzi. Dopo pochi mesi Benedetto IX riuscì a scacciarlo, ma rientrato a Roma, trovò una situazione così pericolosa che si dichiarò disposto ad abdicare se gli fosse stato restituito il denaro che aveva dovuto spendere per assicurarsi l’elezione. *“Ciò che seguì è purtroppo avvolto dall’oscurità”* scrive la nostra fonte. Probabilmente Benedetto si accordò per una certa somma versatagli da un ebreo di nome Baruch e si ritirò(2).

(questi, convertitosi, assunse poi il nome di Benedetto; un discendente Pietro di Leone, della famiglia dei Pierleoni, divenne papa – antipapa meglio- nel 1130. Era stato promosso cardinale di S. Maria in Trastevere da papa Callisto II, fratello di Guido di Biorgogna governatore della Gaizia al tempo di Gelmirez. Istruttivi il romanzo ddi Gertrud Le Fort su di lui intitolato “Il Papa del Ghetto”)

A seguito di ciò fu eletto papa Giovanni Graziano (Gregorio VI, 1045-46). Quando trapelò la faccenda dei soldi sia l’Imperatore Enrico II che Pier Damiani e altri si opposero al nuovo eletto. Un sinodo convocato a Sutri depose sia Silvestro III che Gregorio VI, mentre un ulteriore sinodo romano poco dopo depose Benedetto IX. Su proposta di Enrico II imperatore fu eletto papa il vescovo di Bamberg Suitger, che assunse il nome di Clemente II. Gregorio VI andò in esilio in Germania, accompagnato da un chierico romano, Ildebrando (questi diverrà poi papa col nome di Gregorio VII; conservò sempre un “ buon ricordo” di Enrico III). Per evitare intromissioni della nobiltà romana nell’elezione del papa Enrico III fece ricorso alla prassi, introdotta da Ottone I , di partecipare direttamente all’elezione pontificia; di fatto, dopo trattative, era l’imperatore che designava la persona che il clero ed il popolo di Roma avrebbero dovuto acclamare.

Clemente II morì quasi subito e il successore, Poppo di Bressanone, eletto nel Natale del 1047 e che prese il nome di Damaso II , regnò per soli 23 giorni. Seguì l’elezione di Brunone di Toul, alsaziano, salito al papato come Leone IX nel 1049. Questi viaggiò molto, anche oltr’Alpe e diede un primo inizio alla riforma della Chiesa. Morì nel 1054 e gli successe l’anno dopo Gebhard, vescovo di Eichstaett, col nome di Vittore II (morto 1057), ultimo della serie dei papi tedeschi riformatori. Seguì un altro brevissimo papato, quello di Stefano IX (1057- 58) un lorenese che Vittore II aveva nominato abate di Montecassino. Alla sua morte la famiglia dei Tuscolani patrocinò l’elezione del vescovo Giovanni di Velletri (Benedetto X), che ebbe la benedizione dell’arciprete di Ostia, ma non di Pier Damiani e del gruppo dei cardinali “riformatori” i quali elessero il vescovo di Firenze Geraldo (papa Niccolò II), di origine borgognona, in accordo con la casa reale tedesca. Niccolò fu intronizzato, con l’aiuto di truppe di Goffredo di Lorena, nel gennaio 1059- dopo che era fuggito da Roma Benedetto X- e nel 1059 *“ricevette dai normanni Ricardo di Sversa e Roberto il Guiscardo duca di Puglia e Calabria l’omaggio di sottomissione feudale”*. L’infeudamento da parte del papa di domini avveniva però su domini che erano stati soggetti in precedenza all’imperatore tedesco. Alla morte di Niccolò II i “riformatori” elessero papa Anselmo di Lucca (ma originario di Milano) che assunse il nome di Alessandro II e fu insediato con l’aiuto delle truppe di Riccardo di Capua. La corte tedesca, i vescovi lombardi e la nobiltà romana optarono invece per Cadalo vescovo di Parma (Onorio II). La disputa fu risolta dall’imperatore a favore di Alessandro II, Cadalo tentò invano l’assalto a Roma, poi si ritirò ritenendosi comunque papa fino alla sua morte avvenuta nel 1072. Alessandro II fu un riformatore. Tra l’altro appoggiò Guglielmo il Conquistatore- che aveva supportato la riforma della

chiesa in Normandia- il vincitore della battaglia di Hasting nel 1066 dopo la quale si impegnò a pagare l'obolo di S. Pietro. In Spagna in quel periodo si tennero vari sinodi riformatori auspice il cardinale legato Ugo e nel 1071 Sancho d'Aragona introdusse nel suo regno la liturgia romana. In Lombardia è questo il periodo della Pataria. Alessandro II morì nel 1073 e gli successe Ildebrando di Soana col nome di Gregorio VII.

Va ricordato che Nicolò II era stato eletto fuori Roma da solo cinque cardinali in accordo col sovrano tedesco. Come scrisse allora Umberto di Silva Candida, si era trattato qualcosa di più di un caso di necessità, per salvare la libertà dell'elezione bisognava lasciar cadere le tradizionali consuetudini giuridiche. Per quanto riguardale frequenti accuse di simonia va ricordato che essa poteva avere diversi significati: un pagamento per esser eletto a cariche ecclesiastiche, *munus a manus*; simonia era anche rendere servizi all'elettore, *munus ab obsequio*. Faceva parte del sistema, nel senso che era la conseguenza degli stretti legami tra ecclesiastici e organizzazioni civili. Se tutto ciò facesse venire in mente vicissitudini del tipo della Tangentopoli degli anni 1992, possono tornare utili le riflessioni affatto banali di quegli antichi Autori citati nelle note della Storia della Chiesa (cit., pp. 469 sgg.) reperibili in rete.

Questo breve excursus è relativo ad un lato della medaglia, quello ufficiale; l'altro è rappresentato dai movimenti di rinnovamento (S. Pier Damiani, Patarini, etc., si veda questo Capitolo, parte prima). In questo quadro di cose nuove che germogliano e vecchie che stentano a morire si collocarono i flussi di pellegrini di Compostella di quel periodo. La cosa può sembrare, certo adottando criteri anacronistici, sorprendente; come è possibile che a fronte di situazioni del papato e delle strutture ecclesiali come quelle viste sopra, ci fossero persone disposte ancora a seguirli? Mancavano allora i sistemi di informazioni attuali, ma non si può pensare che i pellegrini ed i cristiani del tempo fossero tutti degli idioti manipolati e manipolabili dalle gerarchie ecclesiastiche. Evidentemente la catena di trasmissione del messaggio evangelico, tramite persone che avevano fatto esperienza personale di fede, non si era interrotta.

Nota

1-Si fa riferimento nel seguito alla "Storia della Chiesa", H. Jedin (ed.), vol. 4, pp. 327 sgg.

2- Il citato Baruch, convertitosi, assunse poi il nome di Benedetto. Un suo discendente Pietro di Leone, della famiglia dei Pierleoni, divenne papa - antipapa - nel 1130. Era stato promosso cardinale di S. Maria in Trastevere da papa Callisto II, fratello di Guido di Biorgogna governatore della Galizia al tempo di Gelmirez. Istruttivo il romanzo di Gertrud von Le Fort su di lui intitolato "Il Papa del Ghetto" (1a ed. 1930). In esso si pone in luce come il desiderio di rendere "buono" il mondo, eliminandone radicalmente il male sia una tentazione perenne (presente nei messianismi particolarmente vivaci al tempo della sua stesura) che porta però nel concreto a disastri. Il dualismo male-bene non ha vie di uscite; bene e male - due concetti astratti - sono interconnessi come carne e sangue (cf. "Il mercante di Venezia" di Shakespeare).

App. 10- Alimentazione ed economia dei monasteri secoli XVII-XIX

Le immagini satiriche di monaci e frati abbondano nel periodo considerato, anche sotto forma di xilografia destinate ad un'ampia diffusione; sono attribuiti loro ogni sorta di vizi, non ultima la gola. Va premesso che 1-sovente chi entrava in convento e monastero lo faceva spesso su pressione familiare ed era quindi senza vera vocazione; 2- i rampolli di famiglie nobili, come visto, erano destinati alle istituzioni monastiche e conventuali più ricche ed alle posizioni apicali di questi. All'interno delle strutture si riproducevano le disegualianze presenti all'esterno. In questo paragrafo non saranno esaminati tutti gli ordini regolari, ma ci si concentrerà su quello benedettino - le cui strutture erano in genere bene amministrate e la documentazione in merito è stata conservata in parecchi casi (1). L'analisi sarà inoltre ristretta ad alcuni pochi ed importanti monasteri del Camino francès. Le conclusioni non sono quindi estrapolabili all'intero universo del clero regolare. Vi era un gran numero di piccoli conventi e monasteri, di dimensioni piccole o minime, le cui condizioni non erano con ogni probabilità floride, dato che venivano spesso sovvenzionati dai maggiori (2).

Dalla relazione quadriennale 1824-1828 del Monastero benedettino di S. Martin Pinario a Santiago di Compostella si possono ricavare le tipologie alimentari utilizzate in quella struttura (Tab.1).

Azùcar (Zucchero)	Cacao	Pimiento (peperoni)	Vinagre (aceto)
Aceite (olio)	Curadillo (baccalà)	Queso (formaggio)	Trigo(grano)
Almendra (mandorle)	Garbanzos (ceci)	Sal	Centeno (orzo)
Arroz (riso)	Mielga (pesce, Squalus)	Sebo (grasso)	Mais

	acanthias)		
Azafràn (Zafferano)	Pernil (cosciotto di porco)	Tocino (pancetta)	Vino

Tab.1- Dati da Opus Monasticorum, cit, p. 43 sgg. Va considerato che il periodo considerato vede le strutture monastiche in difficoltà (vedi nota 4).

L'elenco di Tab. 1 considera solo le giacenze esistenti al termine del periodo quadriennale. Non sono considerate altre tipologie, in genere deperibili, delle quali si faceva largo uso, quali pane, carne, latte, uova, frutta, verdura, dolci. In un elenco simile del Monastero S. Martin di Madrid risultano anche fave, cannella, tetillas (un tipo di formaggio). Il Monastero di Samos nel 1785 citava tra le giacenze anche carne di montone, cioccolato, fichi, uva passa, burro; non appartenente al settore alimentare, ma ci pare interessante, la segnalazione di sapone, tessuti di cotone e di altre fibre. Il sapone figurava anche nelle liste di S. Domingo de Silos nel 1785, assieme a 85 galline. Nel complesso si trattava di un paniere alimentare con una trentina di voci, assimilabile a quello dei ceti elevati.

Nel monastero di S. Martin Pinario, sempre nel periodo 1824-28, vi erano in media 104 monaci e 14 fratelli laici. Le spese in quel periodo erano state di circa 1,15 milioni di reales de vellòn per partidas honrosas (spese non alimentari come manutenzioni degli stabili, salari dei dipendenti, carta, gratificazioni ai dipendenti, spese per gli ospiti, per sapone, elemosine, tercias reales, tasse, regali, feste (3) etc.); 1,36 mil. rs erano stati spesi per il mantenimento dei monaci, per un totale di 2,5 mil. rs. Le entrate, sempre in 4 anni, erano state di 2,73 mil. rs. Le fonti delle entrate per circa 2/3 venivano da affitti di terreni, per un terzo circa dalle decime. Il monastero aveva ampie proprietà; a metà Seicento esse erano presenti in circa 560 parrocchie; aveva anche la disponibilità di señorios dai quali si ricavano contributi come la luctuosa, alcabalas e simili. A metà Settecento da S. Martin Pinario dipendeva l'assegnazione di circa 290 benefici (nello stesso tempo il monastero di Samos ne disponeva di solo 34), i quali vanno considerati ovviamente come fonti di spesa.

Tipologia delle spese in % sul totale	1785	1824
Consumi dei monaci	29	31
Consumi dei servi e amministratori	16	2
Uscite in elemosine	47	23
Consumi per mantenimento animali	5	7
Altro	3	37

Tab.2 – Uscite in percentuale del Monastero di S. Martin Pinario a fine secolo XVIII. Fonte : Opus Monasticorum, cit.

Il calo nelle elemosine nel 1824 si deve probabilmente alla crisi economica di inizio XX secolo (4).

Le entrate ed uscite del monastero di monache benedettine di S. Pajo de Antealtares, sempre a Santiago, erano le seguenti (Tab.2):

Periodo	1781-1785	1814-18
Entrate contabili, rs	196 582	188 483
Uscite contabili, rs	164 380	204 143

Tab. 3- Contabilità Monastero S. Pajo de Antealtares. Fonte: Burgo Lopez M.C., El consumo alimenticio del clero regular femenino en el Antiguo Regimen: el ejemplo del Monasterio de S. Pajo de Antealtares, in rete, v. nov. 2021.

Le entrate di S. Pajo provenivano per circa il 69% da affitti; inoltre un 6% venivano da censos (obbligazioni). Il monastero di Samos, pure esso benedettino, nel 1781-85 aveva entrate per 892.000 rs., di cui 742.000 dai suoi priorati; le spese per i suoi 71 monaci erano circa 482.000 rs, sempre per 4 anni, su base pro-capite minori che nel caso compostellano.

Sul bilancio dei Monasteri non gravavano solo le spese per i monaci. Quello di S. Vicente di Monforte aveva 15 monaci, tre fratelli laici ed il priore, in totale 19 persone. Il personale del monastero comprendeva anche 2 espolista (servi per i cavalli/muli), 2 bovani, 1 cuoco, 1 aiutante pastore, 1 pastore, 1 sacrestano e tre altri lavoratori (in totale 11). Dovevano inoltre essere pagati 1 vicario, 1 avvocato (le liti erano frequenti), 2 procuratori, 1 medico, 1 chirurgo, 1 fabbro ferraio, 1 ortolano, 1 lavandaia (in totale 9). Si dovevano mantenere anche 4 cavalli, 2 paia di buoi e 3 cani. Nel complesso le persone che ruotavano attorno al monastero erano 20, superiori al numero dei monaci in senso stretto. Questo dato consente di valutare meglio i consumi reali di alimenti. Il monastero di S. Vicente riceveva 6626 cantaros

di vino dei quali ne consumava 1683 (circa 27 hl) per i monaci, i fratelli laici, gli ospiti. Se si considerano solo 19 persone, si ricaverebbe una dose per persona di quasi 0,4 l/giorno. Se si comprendono nel conto le altre persone gravitanti sul complesso e citate sopra, la quota media giornaliera diventa ancora inferiore. Prendendo in esame non la quota utilizzata, ma quella ricevuta dal monastero, sarebbero risultati 4 l./monaco/giorno, roba da alcolizzati. La maggior parte del vino e del grano che perveniva ai monasteri veniva venduta.

Il monastero di S. Pajo de Antealtares dedicava nel XVII secolo il 40-50% delle spese in alimenti per le monache e le loro serve. Nel secolo XVII vi erano 60-67 monache; a inizio XVIII 62, alla fine 42, ridottesi a sole 25 nel 1810. Le spese per le monache tra XVII e XIX secolo variarono come da Tab. seguente (5):

	Spese per monaca ed anno, maravedis	Indice prezzi	Indice spese deflazionate
1610-14	16 096	75	96
1780-84	65000	182	160
1810-14	115548	438	75

Tab- 4. Spese per monaca/a in maravedis per il Monastero de S. Pajo de Antealtares Fonte: Burgo Lopez M.C., cit.

Come si vede dalla tabella di cui sopra le spese per monaca aumentarono in valore assoluto, ma non in valore reale. La dotazione di pane per monaca sempre a S. Pajo era generosa, circa 1 kg/g. In dettaglio, se la monaca aveva una serva riceveva circa 1,1 kg di pane /g, altrimenti 0,9 kg. Le serve ricevevano 0,47 kg/pane/g (Burgo Lopez M.C., cit.) (6). Il pane non consumato poteva esser scambiato in denaro (si aveva una situazione simile alla spetanza in campo militare; si poteva non usufruire di una parte della quantità di pasta spettante per ogni soldato e convertire l'equivalente in denaro in altre derrate; almeno questo ricordo per gli anni 1970). Va ripetuto ancora una volta che si trattava in larga parte di persone provenienti da famiglie nobili, abituate a livelli di vita elevati (cf. Rodriguez Duarte J., e-Spania, 2017; <http://journal.openedition.org/e-spania/>). Anche per il vino e sempre per S. Pajo va considerato il consumo reale come desumibile da una statistica del 1750 ca.:

5 religiose consumavano 0,26 l/g	In totale 1,3 l	
6 religiose consumavano 0,19 l/g	“ 1,1 l	
20 religiose consumavano 0,13 l/g	“ 2,6 l	
15 religiose non bevevano vino	“ 0,0 l	

Tab. 5- Consumi vino delle monache di S. Pajo verso il 1750. In totale ogni giorno consumavano 5,0 l, vino, pari a 0,1 l per persona.

La quota di vino che ricevevano giornalmente i carpentieri che lavoravano nel monastero era di mezzo litro; 0,9l. riceveva il capellano (si potrebbe opinare che i carpentieri dovevano erigere muri a filo di piombo, bere troppo sarebbe stato controproducente, il capellano doveva cantare, per cui serviva un pò di vino in più). In dettaglio le tipologie alimentari usuali nel monastero di S. Pajo (sempre di Burgo Lopez M.C., cit) erano:

-Carne; il monastero la forniva solo di domenica; si poteva mangiarla, eccetto che in Quaresima ed Avvento, e solo di Lunedì, Martedì, Giovedì e Domenica (malati esclusi). Le monache potevano però comperarla secondo il loro gusto (7); i ceti elevati del tempo preferivano i volatili e agnello; quelli bassi vacca, bue e porco.-Olio e burro.-pesce, in genere sardine conservate e polipo. – verdure, per il “caldo” (cavoli, lenticchie, ceci), - Frutta; fichi, anche secchi, pere, ciliegie, uva (anche passa), mele. Va notato che la frutta non godeva nell'età Media di alta considerazione anche dal punto di vista sanitario.- Spezie, come visto zafferano, cannella, peperoncino, mostarda. A San Juan de la Peña (monastero maschile) come dolce si usavano nocciole, mandorle, pinoli; a volte il marzapane ed il torrone; in estate il bizcocho (una torta simile alla Paradiso attuale). Sempre in questo monastero, che è sulle falde pirenaiche, si confezionavano gelati (sorbete, quasi liquido; garrapiña, solido). In conclusione la dieta monastica era almeno per il clero regolare e le monache professe variata e simile a quella delle famiglie dalle quali provenivano, appartenenti ai ceti privilegiati (8).

Note

1-Si veda AA.VV, *Opus Monasticorum*, Xunta de Galicia, 2005, 1386 pp. Anche: Andrade Cernada J.S., *En el refectorio: la alimentación en el mundo monástico de la Galicia Medieval*, SEMATA, Ciencias sociais e Hmanidade, 2009, 21, 45-64; Abad-Zardoya C., *Cocinas y refectorios en el monasterio Medieval*, 2015, 45 pp. In rete v. gen 2022; utile anche: AA.VV., *Atti convegno Potenza-Matera 5-8 settembre 1988*, T. III, Archivi per la Storia dell'Alimentazione, Pubblicazione Archivi di Stato, Saggi, n. 34. 1995, 334 pp. I benedettini erano tenuti ad una accurata amministrazione in base alla regola di S. Benedetto, presa ad esempio anche in alcuni manuali della Total Quality odierna. La regola prevedeva che i monaci e loro dipendenti in stato di debolezza, malati o che facessero lavori gravosi potessero mangiare carne. La dieta comprendeva in genere due piatti per pasto, in modo che almeno uno potesse esser consumato se l'altro non gli piaceva. La quantità di pane fornita era di norma 1 libbra per monaco/ giorno (una libbra valeva tra i 360 e 560 g a seconda dei luoghi). Sulla quantità di vino per i monaci si veda l'interessante lavoro di G. Archetti, *De Mensura Potu*, in rete, v. gen 2022. E' un ampio excursus sulle regole monastiche relative al vino a partire dai Padri del Deserto.

2 - Nel 1797 vi erano in Spagna 2051 monasteri e conventi maschili (di essi circa 650 conventi di francescani, 229 di domenicani, 129 di agostiniani, 115 di carmelitani scalzi, 113 di cappuccini) per complessivi 49 000 frati e monaci ; i monasteri femminili erano 1075 con circa 24.000 monache. Come anticipato sopra (App.2), il fatto che le entrate dei monasteri e conventi fossero spesso insufficienti per il mantenimento del clero regolare era noto ai vertici ecclesiastici. Nel 1764 il vescovo di Jaen (Andalusia) stimava che nella sua diocesi almeno 1/3 dei religiosi fosse in soprannumero (Barrio Gozalo M., *Reforma y supresión de los regulares en España, 1759-1836*. In rete v. gen 2022).

3- Burgo Lopez (cit., vedi sotto) riporta l'elenco degli alimenti del Monastero di S. Pajo de Antealtares in occasione della festa in onore della nuova abbadessa nel 1653. Per 66 persone furono impiegate nella confezione degli alimenti 20 galline 72 libbre di carne di agnello (ca 40 kg), 4 libbre di zucchero, 9 litri di latte, 51 reales di dolci, 12 reales in uova, 2 reales di cannella, 9 reales di olio; furono inoltre serviti 14 reales di bizcocho (assimilabile ad una torta Paradiso attuale).

4-Tra metà del Settecento e primi decenni del XIX sec. vi fu un calo notevole nelle presenze nei conventi e monasteri. Nella prima fase (ca. 1752-1787) si ebbe l'espulsione dei Gesuiti e la riorganizzazione di vari ordini regolari, nel quadro delle riforme dell'Illuminismo (in quel periodo la Serenissima ridusse le feste religiose ed il numero di conventi e monasteri sopprimendo/accorpando quelli con meno di una dozzina di monaci/frati). In Spagna dal 1808 al 1835 si ebbe un calo di un quarto di monaci, frati e suore anche a causa della desamortizzazione. Si può ritenere che siano intervenuti altri fattori; ad esempio in Italia la provenienza del clero secolare e regolare cessò di essere in prevalenza dai ceti medio alti.

5- Burgo Lopez M.C., *El consumo alimenticio del clero regular femenino en el Antiguo Regimen: el ejemplo del Monasterio de S. Pajo de Antealtares*, in rete, v. nov. 2021.

6- Burgo Lopez M.C. calcola – correttamente a nostro parere- la porzione giornaliera di pane. Da 1 kg di grano stima che circa 700 g. sarebbero la parte di pane bianco ricavata; di questi 700 g. solo 580 pervenivano al monastero, il resto era trattenuto dal panettiere in conto pagamento per il suo lavoro. Se non si fosse considerato quest'ultima quota una monaca con serva avrebbe goduto di circa 1,5 kg di pane /giorno.

7-Le monache di S. Pajo de Antealtares (Burgo Lopez, cit) nel perioso 1629-56 ricevevano 4- 5 reales de vellòn per settimana per comperarsi ciò che desideravano (14 reales nel 1786, ma vi era stata una inflazione notevole). Nel 1728 con 8 reales ci si poteva comperare circa 6 kg di carne di agnello.

8-Ofelia Rey Castelao (*Los instituciones mionasticas femeninas: ? Centros de producción?*, Manuscripts, 27, 2009, 59-76) ha notato come le monache non erano normalmente dedite a lavori produttivi; il lavoro era a carico delle sorelle laiche e delle serve (criadas).

Bibliografia Cap. 7

- 1 Escobedo Romero R., Las dos Españas y la libertad religiosa, *Hist. Actual online*, 35, 2014, 67-75
- 2 Gil Angel Pascual Bonis E.M., El cooperativismo catòlico en Navarra, 1904-1939
- 3 AA.VV., *Opus Monasticorum*, Xunta de Galicia, 2005, 1386 pp
- 4 AA.VV., *Atti convegno Potenza-Matera 5-8 settembre 1988*, T. III, Archivi per la Storia dell'Alimentazione, Pubblicazione Archivi di Stato, Saggi, n. 34. 1995, 334 pp.
- 5 Abad-Zardoya C., *Cocinas y refectorios en el monasterio Medieval*, 2015, 45 pp.
- 6 Andrade Cernada J.S., *En el refectorio: la alimentaciòn en el mundo monastico de la Galicia Medieval*, SEMATA, Ciencias sociais e Hmanidade, 2009, 21, 45-64
- 7 Andrès Martin M., *La espiritualidad espanola en tiempo de Carlo V*, in *rete visto mag.* 2021
- 8 Assmann J., *The search for God in Ancient Egypt*, Cornell Univ. Press, 1984.
- 9 Bandini G., *La lotta al quietismo in Italia. Il diritto ecclesiastico*, LVIII, 1947, 26-50
- 10 Barreiro Màllon, *La diocesis de Santiago en la epoca moderna*, 2002. In Garcia Oro, *Historia de las diocesis espanolas*, Vol 14, Tuy, Vigo; Vol 15: Lugo, Orense
- 11 Barrio Gonzalo M., *Renta global y renta disponible por los obispos etc.*, *Manuscripts*, 20, 2002, 29-59
- 12 Barrio Gonzalo M., *Sociologia del alto clero en la España del siglo ilustrado*. *Manuscripts*, 20, 2002, 29-59
- 13 Bazan I., *Clio & Crimen, Los herejes de Durango*, 2004, 261-299
- 14 Beguiristain Gùripe M.A., *Encuesta etnografica de Obanos I, Cuadernos de Etnologia y Etnografia de Navarra*, 1976, 23, 189-236
- 15 Beguiristain Gùripe M.A., F.J. Zubiaur Carreno. *Estudio etnografico de Obano (Navarra)*, 109 pp. (in *rete v. mag* 2021
- 16 Beguiristain M.A., *Encuesta Etnografica de Obanos, Cuadernos de Etnologia y Etnografia de Navarra*, 1975
- 17 Bennassar B., *L'inquisition espagnole, XVe-XIXe siecle* **INS DATA**
- 18 Beraza G. M.L., *Diezmos de la sede toledana*, in *rete v. lug* 2021
- 19 Bilinkoff J., *La Avila de S. Teresa*. Cornell Univ Press. 1996
- 20 BoysC., *Tithes and Parishes in Medieval Italy*, 1952.
- 21 Burgo Lopez M.C., *El consumo alimenticio del clero regular femenino en el Abntguo Regimen: el ejemplo del Monasterio de S. Pajo de Antealtares*; in *rete*, v. 2022.
- 22 Campos E., *El caso de Alfonso de Mella (1430-ca 1492)*, tesi, 2004
- 23 Cappa R., *SJ, La Inquisiciòn Espanola*, 1888, 316 pp
- 24 Cloulas I., *La monarchie catholique et le rèveunes episcopaux: les pensions sur le rente de Castille pendant le règne de Philippe II*, *Mèlanges Casa de Velazquez*, 1968, 107-142
- 25 Cagnet L., *Spiritualità Moderna. Vol. 6/2. La scuola francese 1500- 1650*, Ed Dehoniane, p 90 e sgg
- 26 Cohn N., *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas misticos*, 1989
- 27 Comba R., *Boschi ed alpeggi, fra certosini contadini nell'Italia centro-settentrionale tra XII e XV secolo*. In : Bourin et al. (Ed) *Rivolte contadine e rivolte cittadine nell'Europa del Trecento*, 2008
- 28 Curzel E., *I canonici e il capitolo della cattedrale di Trento dal XIII al XV secolo*, *Ist. Trentino di Cultura, Serie Mayor VIII*, 802 pp
- 29 D'Emilio J., *La formaciòn de la parroquia en la Galicia medieval*, *Relaciones , Estudios de Historia y Sociedad*, 72, 1997, 61-85
- 30 De Col A., *L'inquisizione in Italia, dal XII al XXI secolo*, Mondadori, 2006

- 31 De Roover J., Saint Bernardino da Siena and S. Antonino . The two great economic thinker. 1967, 56 pp
- 32 Dedieu M. P-D.. Les causes de la foi de l'Inquisition de Toledo 1483-1820. Melanges de la casa de Velàzquez, 14, 1978, 143-171
- 33 Delumeau J. (Ed.), Storia vissuta del popolo cristiano, SEI, 1979.
- 34 Delumeau J., Naisance et affirmation de la reforme, Paris 1971
- 35 Delumeau, Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo, Il Mulino
- 36 Dominguez-Sanchez S., El arzobispado de Compostella, los obispados del Noroeste de la peninsula Iberica y el IV Concilio de Latràn del 1215, Hispania Sacra, LXIX, 2017, 487-503
- 37 Dossat Y., De singuliers pèlerins sur le chemin de saint Jacques en 1272, Annales du Midi, 82, 98, 1970, 209-220
- 38 Duby G., L'An Mil, 1967
- 39 Dudon P., Le quietiste espagnol M. Molinos, Paris, 1921
- 40 Ehrmann B.D., The New Testament, Oxford Univ. Press, 2003
- 41 Esquerre Gomez. El desapego de Dios in Molinos. In rete
- 42 Farias Zurita V., Problemas cronologicos del movimiento de paz y tregua catalan del siglo XI
- 43 Fernandèz Conde F. J., Prisciliano y priscilianismo, Clio & Crimen, 2004, 43-85
- 44 Fernandèz Cortizo C., Manuscripts, Para que esta gente barbara fuese politica y domestica y ensinada en la doctrina cristiana. Iglesia , Estado y reforma religiosa en Galicia (XVI-XVII), 25, 157-186, 2007
- 45 Fernandez L. Pensiones a favor de eclesiasticos cargadas sobre las diocesis de Castilla. Hispania , 1974 507-557
- 46 Fernandèz Terricabras I., Exitos y fracasos de la Reforma catolica en Francia y España (siglos XVI-XVII), Manuscripts, 25, 2007, 129-156
- 47 Firpo M., Juan de Valdès. Alfabeto cristiano, Nuova universale Einaudi, 1994.
- 48 Firpo M., Tra Alumbrados e spirituali. Studi su Juan de Valdès, 1990
- 49 Frugoni A., Arnaldo da Brescia, Einaudi, 1989
- 50 Fuhrmann H., Guida al Medioevo, Laterza, 1993
- 51 G. Signorotto G., Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia dei Pelagini. Il Mulino ed., p. 27
- 52 Gabriele Perotti (Tempo della meditazione e tempo della contemplazione. Molinos e la controversia quietista. Rivista di Storia e letteratura religiosa, 2005, 3, 555-571
- 53 Galasso G., Le particolarità del Mezzogiorno cristiano e cattolico, in : Treccani online
- 54 Garcia-Villoslada R., SJ, Sant'Ignazio di Loyola, cit., pp. 1206
- 55 Geertz Clifford, Religion as a cultural system. In: The interpretation of cultures: selected essays, pp.87-125. Fontana Press, 1993
- 56 Haering B., Liberi e fedeli in Cristo, Vol. 2, pp. 285 sgg
- 57 Hennigsen G., Buletin de la Real Academia de Historia, CCXXIV, 1978, 549-570
- 58 Hermann Ch., L'Eglise d'Espagne sous le patronage royal (Mèlanges Casa Velazquez, 1988
- 59 Hernandez J., B. Dodds, El diezmo y las catedrales en España y Inghilterra hacia finales de la Edad Media, Hispania Sacra, 65, 81-111, 2014
- 60 Hinojosa Montalvo J., Los Judios en la España medieval DATA
- 61 Hoffmann H., Gottesfrieden und Tregua Dei, 1964
- 62 Iglesias Ortega A., El Cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI , Tesis univ. Santiago d. C, 2010, 648 pp
- 63 Isla Frez A., Clio & Crimen, 2004, 115-134, El adopcionismo. Disidencia religiosa en la Peninsula Iberica

- 64 Le Roy Ladourie E., Storia di un paese . Montaignou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione, BUR ,1998
- 65 Lenaers R.,(S.J.), Benchè Dio non stia nell'alto dei cieli. Massari, 2012
- 66 Lenaers R.,(SJ), Il sogno di Nabucodonosor. Massari ed. 2009
- 67 Losada C.M., El adversario del Profeta. Bull. Hispanique, 114, 2012, 823-838
- 68 Mardones J.M., Matar a nuestros dioses. Un dios para creyente adulto. (a Ed.2011, pp. 5, sgg
- 69 Martinez de Toda J., SJ, Los Anos Rioijanos de Inigo de Loyola
- 70 Morgado Garcia A., El clero en la España de los siglos XVI y XVII, Manuscripts, 25, 2007,75-100
- 71 Morghen R., Medioevo cristiano, Laterza,1957, 1994; Fuhrmann , Guida al Medioevo, Laterza, 1993
- 72 Neuhammer N.H. The condemnation of M. de Molinos , 2012, Roskilde Universitet
- 73 Niremberg D., Conversion , Sex , Segregation. M. Ambrosio Sanchez. Predicacion y antisemitismo , el caso de S. Vincente Ferrer
- 74 Noss J.B., A history of world's religions, 1994, 9th Ed., p. 188
- 75 Nubola C., Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1681
- 76 Ofelia Rey Castelao O., Los instituciones mionasticas femeninas: ? Centros de produción?, Manuscripts, 27, 2009, 59-76.
- 77 Orioli R., Venit perfidus heresiarca. Ist. It. Per il Medio Evo, 1988
- 78 Orlandi G., Il centro quietista romano-tiburtino scoperto nel 1698. Studia ,p. 34-35
- 79 Ortiz, El Antiguo Regimen, cit. pp. 19 sgg
- 80 Osbat L., L'inquisizione a Napoli . Il processo agli ateisti 1688-1697, Ed. Storia e Letteratura , 1974
- 81 Pastore S., Il Vangelo e la Spada. L'inquisizione in Castiglia e i suoi critici (1460-1598), Storia e Letteratura, 2003
- 82 Pastore S., Un'eresia spagnola. Spiritualità, conversi, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559), Olschhki, 2004
- 83 Perez J., Des Alumbrados aux Chuetas. Bull. Hispanique, 1974, 503-529
- 84 Petrocchi , Il quietismo italiano del seicento, Roma 1948, p 147-157
- 85 Pinto G., Tra demografia, economia e politica : la rete urbana italiana. Edad Media, Rev. Hist., 15, 2014, 27-57
- 86 Pita Galan P., Las nuevas casas de la Inquisición en Santiago de Compostela: del palacio de Monterrey a la sede de Porta de Mâmoa, Cuaderno de Estudios Gallego, 125, 2012, 157-191
- 87 Prospero A., Il seme dell'intolleranza, Laterza 2018
- 88 Requeno T.F.M., Vida religiosa y spiritual en la España de principios del siglo XX, AHig, 2002, 39-68
- 89 Riva G., Manuale di Filotea, 1877, 1007 pp.
- 90 Rodriguez Molina J., Patrimonio y rentas de la Iglesia de Andalusia, 2004, in rete v. lug. 2021
- 91 Ruiz F., La poblacion espanola en los tiempos modertnos, 1968; Canga Arguelles, Diccionario de Hacienda, 1833
- 92 Sanchez Albornòz Cl.,España un enigma storico, Vol. 1, 1956, pp 265 sgg
- 93 Schmitt J.Cl., Cedrillon Crucifièe. A propos du Volto Santo de Lucque. In : Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. Colloques d'Orléans 1994, 241-269
- 94 Schmitt J-Cl., Religion populaire et culture folklorique, Annales, 5, 1976, 941-953
- 95 Scoppola P., Crisi Modernista e Rinnovamento Cattolico in Italia, 1961, p. 64
- 96 Signorotto G., Lo Squadrone volante. In : G Signorotto, M.A. Visceglie (Eds). La Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento. Bulzoni ed. 1998

- 97 Soria, C. , J.L. Vives, quinientos años de eternidad, *AHIg*, 1992, 163-183
- 98 Spong J. S., *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo*. Massari , 2010
- 99 Storia della Chiesa, a cura di H. Jedin, Vol. V/2, cap. LVIII
- 10 Storia della Chiesa, H. Jedin, (Ed.) Vol. V/1
- 0
- 10 Strack& Billerbeck , *Commento al Vangelo di Matteo*, cit
- 1
- 10 Strauss G., *The Reformation and its Public in an age of Orthodoxy*. In : Po-Chia Hisa R., *The German People and the Reformation*, Cornell Univ. Press, 194-214, 1988
- 2
- 10 Suner Hilari, *Iglesia y segunda republica* ; vedi anche Luis Suarez Fernandez, *Franco y la Iglesia*.
- 3
- 10 Tabacchi S., *Cardinali zelanti e fazioni cardinalizie tra fine seicento e inizio settecento* . In : G Signorotto, M.A. Visceglie (Eds). *La Corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*. Bulzoni ed. 1998, p 142
- 4
- 10 *Theologische Realenziklopedie*, voce Quietismus
- 5
- 10 Torija Rodríguez E., *La Iglesia de Toledo en la baja Edad Media*, 2019, tesi doctoral, 1097 pp
- 6
- 10 Trevijano Etcheverria R. , *La difusión de la Iglesia en el area mediterranea*
- 7
- 10 Ughelli F., *Italia Sacra*, 1643 -1662, vol. 5 col. 368
- 8
- 10 Usunariz Garayoa Jesus M., *Los estudios sobre religiosidad popular en España Moderna en últimos veinticinco años*, *Zainak*, 18, 1999, 17-43
- 9
- 11 Vannini M., *Il Volto del dio nascosto*, p 281.
- 0
- 11 Vazques de Parga L., *Beato y el ambiente cultural de su época*. In : *Atti Simposio para el estudio de los codices de Comentario al Apocalipsis*
- 1
- 11 Vigil J.M., *Teologia del pluralismo religioso*. Borla, 2008
- 2
- 11 Vorgrimler H., *Nuovo Dizionario Teologico*, cit. voce Eresia **DATA**
- 3
- 11 Wanegffelen T., *Acculturation ecclésiastique et “religion populaire”*. *Mélanges à la Mémoire de M. Péronnet*, 259-276, 2007
- 4