Michele Olivari

Spagna e nuovi mondi: saggi e ricerche

EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Michele Olivari

Spagna e nuovi mondi: saggi e ricerche

a cura di
Michele Battini
Giuseppe Marcocci
Adriano Prosperi

EDIZIONI
DELLA
NORMALE

© 2025 Edizioni della Normale | Scuola Normale Superiore (per la presente edizione)

Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0).
Integralmente disponibile in formato pdf *open access*: https://edizioni.sns.it/

Prima edizione: aprile 2025
ISBN 978-88-7642-798-5 (online)
ISBN 978-88-7642-797-8 (print)
DOI https://doi.org/10.2422/ 978-88-7642-798-5

Sommario

Gli studi di Michele Olivari sulla storia della Spagna
Adriano Prosperi 7

Michele Olivari storico.
Eresie, utopie e opinione pubblica
Giuseppe Marcocci 11

Ricordo di Michele Olivari
Michele Battini 27

Nota ai testi 33

1. L'azione politica di Camillo Berneri nella guerra civile spagnola 35
2. *Fuente Ovejuna* e il pensiero politico spagnolo del primo Seicento 67
3. Alcune questioni di storia della società castigliana nel basso Medioevo 85
4. Note sui rapporti tra ebrei e cattolici nel Cinquecento 109
5. Fra Andalusia, Castiglia e Napoli: nascita e percorso di un'eresia 'giudaica'? 131
6. A proposito di Inquisizione spagnola 165
7. La *Historia de la Orden de San Jerónimo* del padre Sigüenza: fra spiritualismo e controriforma 185
8. Senso della possibilità e osservazione della realtà in Erasmo politico 223
9. Una propaggine italiana del sebastianismo portoghese: variazioni intorno a un vecchio saggio e ad un libro recente 249
10. Geografi e geografie fra Italia e Spagna nella prima età moderna 271
11. Utopiani, brahamani e Incas: note su geografia utopica e tolleranza nel Cinquecento 325
12. La scienza del conforto del gesuita catalano Pere Gil 371

13. Le relazioni italo-spagnole nel primo Seicento: fatti, stereotipi, discorsi critici 391
14. Note su di una *relación de sucesos* barcellonese del primo Seicento 457
15. Un anarchico alla Normale scuola di prestigio ed eccellenza 473
16. Cattive notizie? Le necrologie negli *Avisos* madrileni del primo Seicento 479

Bibliografia 495

Tabula gratulatoria 503

I curatori esprimono un vivo ringraziamento alla Biblioteca Franco Serantini per la preziosa collaborazione prestata nell'opera di compilazione della bibliografia di Michele Olivari.

Gli studi di Michele Olivari sulla storia della Spagna

Per Michele Olivari la Spagna era una patria ideale dove si recava spesso e dove aveva costruito una sua rete di punti di riferimento e di amicizie che era pronto a condividere. Fu così che lo scrivente poté godere della legge della transitività delle amicizie e trovare all'Università Autonoma di Barcellona un collega di gran valore come Ricardo García Cárcel, già conosciuto in un convegno italiano di storia dell'Inquisizione, che lo accolse come amico comune quando vi si presentò insieme a Michele con viva e cordiale ospitalità. La familiarità di Michele con le biblioteche spagnole, e specialmente catalane, fu un'altra scoperta positiva. Ma intanto era stato con i saggi storici da lui dedicati alla Spagna dell'età di mezzo che lo scrivente aveva scoperto da tempo il volto severamente professionale dell'amico. Ritrovarli oggi e rileggerli in assenza dell'autore che lo ha preceduto nel congedo dal mondo è fonte di sentimenti contrastanti, com'è inevitabile. Michele è stato un grande amico. Ci siamo conosciuti al suo ingresso tra gli allievi della Scuola Normale, ma il rapporto di amicizia è nato quando mi ha raggiunto a Bologna dove insegnavo chiedendomi di leggere un suo lavoro. Era un saggio dedicato a temi cinquecenteschi da cui compresi che si stava allontanando dalle questioni e dai problemi di età contemporanea dove lo portavano le sue scelte ideologiche di militante anarchico: un allontanamento che non fu un abbandono. Ma intanto cominciò a misurarsi con gli studi di storia sulla Spagna dell'età tardo medievale e della prima età moderna.

Quelli qui raccolti permettono di riconoscere in Michele Olivari un serio e preparato studioso di storia della Spagna, capace di portare un autorevole contributo su questioni non marginali. Si pensi a quella della lunga, plurisecolare crescita di un rapporto di fedeltà collettiva della popolazione alla dinastia regnante. In *Fuente Ovejuna* il titolo del celebre atto teatrale di Lope de Vega volle evocare il rapporto di fedeltà che ha unito il popolo spagnolo alla monarchia e che, nell'età dell'assolutismo, dette forma alla concezione del potere monarchico. La densa documentazione messa in luce e la conoscenza matura della relativa letteratura storiografica vi denotano uno studioso pienamente

esperto dei temi che affronta. Il saggio successivo – *Alcune questioni di storia della società castigliana nel basso medioevo* – apre allo sguardo del lettore il vasto panorama di come nel corso di secoli processi socio-economici complessi abbiano portato alla crescita di una popolazione castigliana che si organizza e dà forma a una rete di centri abitati, col risultato di partecipare e contribuire alla *reconquista* dei territori in mano a musulmani. Col sistema dei *repartimientos* e con la creazione di grandi diocesi oltre che con gli insediamenti di ordini religiosi si assiste alla genesi di una nazione spagnola pronta a prendere il suo posto nella storia europea. Il testo, dall'andamento pacato e autorevole, e la documentazione su cui poggia la ricostruzione di processi socio-economici complessi, dà la misura della maturità scientifica dell'autore.

Specialmente indicative del modo di procedere di Olivari sono le osservazioni che colgono le ambiguità di posizioni intellettuali o di procedimenti inquisitoriali per porre domande e avanzare ipotesi. Non sistemazioni e narrazioni rassicuranti, ma pagine che fanno scoccare scintille e indicano dove si deve cercare. È un modulo a lui familiare, un procedimento che caratterizza la sua maniera di esercitare una funzione maieutica: ne profittarono i tanti giovani che lo circondavano e gli chiedevano aiuto nella preparazione delle loro relazioni seminariali o delle loro tesi. Ma sono proprio le qualità della sua inquieta intelligenza che emergono dal tipo di sondaggi che qui sono proposti, abbracciando storia italiana e storia e cultura spagnola per seguire vicende e figure come Savonarola o la stampa di una Bibbia ebraica a Ferrara.

Ricchi di interesse sono gli studi dedicati all'Inquisizione spagnola. Qui lo sguardo attento ai mutamenti politici della Spagna contemporanea di un anarchico appassionato segue il mutare dei modi di procedere degli studiosi, prima e dopo l'uscita di scena di Francisco Franco, e le diverse scelte politiche e sociali che si leggono nelle valutazioni di un tribunale che fa parte essenziale di quella che possiamo definire l'immagine storica della Spagna. Giustamente Michele Olivari denunzia la superficialità e la semplificazione deliberata della convinzione diffusa che si sia passati dalle deformazioni di uno sguardo polemico tradizionale a una affermazione della ricerca pura, priva di presupposti. E molto interessante è la sua ricostruzione con sguardo dal basso dell'evoluzione delle ricerche storiche. Vi si parte dal mondo universitario dove si registra il progressivo moltiplicarsi di tesi sull'argomento e l'avvio di una letteratura storica sull'argomento che dalle premesse con l'opera di Lea e il libro di Kamen ha nel simposio di Cuenca del 1978 il momento fondativo. La storiografia spagnola viene via via ar-

ricchita da monografie innovatrici di storici spagnoli – da Tomás y Valiente a Bennassar, Dedieu, García Cárcel, Contreras – e trova in Armando Saitta colui che coglie l'occasione per allargare sul piano internazionale la collaborazione e il confronto. Le osservazioni di merito su ciò che si è venuto scoprendo mostrano la viva attenzione di Olivari alla concreta avanzata delle conoscenze.

Bisogna raccomandare ai lettori di questa raccolta il saggio *Note sui rapporti tra ebrei e cattolici nel Cinquecento*. Si tratta di un lavoro dove la capacità di Michele Olivari di stimolare il lettore ad andare al di là della mera registrazione di indizi e di dati acquisiti appare immediatamente in primo piano. Qui si tratta di capire cosa ne sia stato della minoranza ebraica dispersa in Europa e in Africa dall'espulsione del 1492 e dalla successiva cattolicizzazione forzata in Portogallo. Vi si mostra come sia possibile interpretare i tanti segni della permanenza culturale e religiosa dell'ebraismo attraverso l'emergere di edizioni della Bibbia ebraica e l'interesse per lo studio dell'*hebraica veritas* e della sua cultura in un arco di tempo che va dalla fine del Quattrocento (Savonarola) al Seicento. Al di là del noto, non è poco quello che vi si raccoglie intorno all'opera repressiva e alla persecuzione da parte delle istituzioni della Controriforma italiana e spagnola. Michele Olivari vi si mostra molto attento a episodi come le edizioni di Bibbie ebraiche o la diffusione di voci sui sospetti collegamenti fra la Riforma protestante e la differenza religiosa ebraica. E non trascura le teorie sui popoli del nuovo mondo come eredi delle perdute tribù ebraiche. In tutti questi casi è notevole l'esercizio critico con cui cerca di capire come fossero andate davvero le cose e come le minoranze ebraiche si fossero adattate ai tempi. Di fatto, a suo avviso, «l'espulsione dalla Spagna aprì un capitolo originale non solo nella storia dell'ebraismo e della società iberica, ma nel tradizionale confronto fra ebraismo e cristianesimo».

La sua maniera di lavorare lo conduce a finissime letture di fonti storiche – dall'immagine di un Erasmo educatore di prìncipi a quella dell'Erasmo politico, attento osservatore della realtà e delle possibilità. Leggerlo sarà un buon consiglio per chi ama la ricerca storica.

Adriano Prosperi

Michele Olivari storico. Eresie, utopie e opinione pubblica

Michele Olivari è stato studioso colto e sofisticato della storia della Spagna della prima età moderna, con un'attenzione crescente per i suoi intrecci con il più vasto spazio iberico e la penisola italiana. La Spagna del Cinque e Seicento era la maggiore potenza politica e militare europea, nonché una terra dove la graduale imposizione di uniformità per mezzo di controllo e, non di rado, coercizione, non riuscì a cancellare le eredità di lacerazioni religiose e sociali profonde. Le persecuzioni che continuarono a colpire i discendenti di ebrei e musulmani convertiti spesso a forza al cattolicesimo si accompagnarono un controllo crescente di atteggiamenti ed esperienze spirituali che avevano conosciuto momenti di intensità anche estrema, ma questo non giunse a soffocare lo straordinario dinamismo della vita politica e culturale. Olivari si è accostato a questo ambito storico di eccezionale importanza e complessità da prospettive e secondo metodi di grande originalità, sempre rifuggendo luoghi comuni e facili generalizzazioni. Quella di Olivari è una Spagna e, più in generale, una penisola iberica mai ridotta a oggetto storico esotico e spesso attentamente interpretata in rapporto a dinamiche e processi che si manifestavano su scala europea. In particolare, si possono indentificare tre ambiti principali nella storiografia di Olivari relativa alla prima età moderna, che si sono talora combinati con esiti di notevole interesse: la storia religiosa, con affondi su eresia e inquietudini spirituali, ebraismo, repressione inquisitoriale, missioni e cultura teologica; la storia della cultura geografica nell'età delle esplorazioni europee, con una marcata attenzione per profezie, utopie e ideologie imperiali; e infine la storia della politica come materia di dibattito esteso, con un forte interesse per l'intreccio di notizie, rumori e interventi più strutturati.

Il percorso che ha portato Michele Olivari dagli studi giovanili dedicati alla storia dell'anarchismo catalano prima e dopo la Guerra Civile spagnola alla stesura di due libri di grande rilievo dedicati alle origini dell'opinione pubblica nella Spagna del tardo Cinquecento e primo Seicento, riflette in modo peculiare i cambiamenti attraversati dalla società occidentale nel mezzo secolo compreso fra l'ultima vera stagio-

ne di contestazione dell'ordine politico e sociale capace di coinvolgere una porzione significativa della popolazione e l'avvento di internet[1]. Olivari non era storico incline ai riferimenti espliciti alla contemporaneità, ma vi è un rapporto evidente fra i suoi temi di studio e alcune domande poste dal presente di cui si è trovato ad essere testimone. Non si tratta qui di ricercare necessariamente una coerenza nelle libere scelte di studio compiute da uno storico dalla formazione rigorosa e dalle letture assai vaste. Ma è difficile non riconoscere un filo rosso nella storiografia di Olivari da identificarsi nell'evoluzione di un interesse per il delicato rapporto di uno spettro socialmente vasto di attori storici con i diversi volti del potere, anzitutto politico e religioso, i modi in cui fu da essi percepito, le aspettative e le reazioni che suscitò e poi sempre più le modalità entro cui ne permise l'espressione e la comunicazione, comprese le diverse forme in cui questo complesso di esperienze fu talora ricordato – esemplare in tal senso è la riflessione teorica sul rapporto fra potere e vita politica sviluppata da Olivari nelle pagine iniziali del suo libro *Fra trono e opinione*[2].

La svolta che si verificò nella produzione storiografica di Olivari all'inizio degli anni Ottanta ha caratteri non comuni[3]. L'articolo sulla fase finale della vita di Camillo Berneri, che apre questa raccolta di scritti, fu in realtà l'ultimo dedicato alla storia dell'anarchismo catalano da parte di uno studioso che a quella tradizione politica guardava con un forte coinvolgimento al punto da aver conosciuto in prima persona la durezza della repressione di cui il franchismo era ancora capace nella fase terminale della dittatura. In questo saggio si coglie una particolare attenzione alla posizione di Berneri rispetto al problematico ingresso del sindacato anarchico, la CNT (*Confederación Nacional del Trabajo*), nel Governo repubblicano di Francisco Largo Caballero a Guerra Civile iniziata, nel 1936. Olivari si mostrava specialmente interessato all'atteggiamento costruttivo di Berneri – «centrista» è l'aggettivo usato nell'articolo. Rilevava come, a differenza di altri anarchici stra-

[1] I due libri a cui si fa riferimento sono, naturalmente, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento* (Venezia, Marsilio, 2002); tr. spagnola *Entre el trono y la opinión. La vida política castellana en los siglos XVI y XVII* (Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004), e *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII* (Madrid, Cátedra, 2014).

[2] Olivari, *Fra trono e opinione*, pp. 13-5.

[3] Sulle ragioni di questa svolta rinvio al ricordo di Michele Battini nelle pagine finali del presente volume.

nieri, Berneri si limitasse allora a individuare e denunciare cedimenti e compromessi seguiti all'ingresso nel governo, non a condannarli in blocco, linea in cui Olivari riconosceva «tutta la concretezza e l'intuizione del Berneri migliore». L'anno seguente – era il 1983 – usciva la monografia che Olivari dedicò al dirompente fenomeno del regionalismo catalano fra la crisi seguita alla sconfitta nella Guerra ispano-americana del 1898 e le ripercussioni locali della Rivoluzione Russa che condusse allo scontro aperto fra autonomisti catalani e movimento operaio[4]. Intanto, però, Olivari aveva iniziato la propria conversione allo studio di un'epoca e problemi ben diversi, pubblicando un articolo in cui affrontava il complesso nodo del significato storico di *Fuente Ovejuna*, commedia in versi di Lope de Vega ispirata nel primo Seicento alla sanguinosa rivolta di un villaggio andaluso contro il signore locale realmente avvenuta oltre un secolo prima, al tempo dei monarchi Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona. Di quel primo saggio dedicato alla cultura politica spagnola della prima età moderna vale la pena ritenere, anzitutto, l'attenzione di Olivari per le fonti letterarie, che ne continuerà a caratterizzare la produzione storiografica, ma anche il precoce incontro con il clima più aperto del regno di Filippo III (1598-1621), un monarca giovane – aveva vent'anni quando ascese al trono – che segnò una svolta rispetto all'epoca del padre Filippo II (1556-1598). Tre decenni più tardi, nel libro *Avisos, pasquines y rumores*, Olivari avrebbe ravvisato proprio in quel nuovo clima le condizioni che resero possibile un primo, sostanziale affacciarsi dell'opinione pubblica, ma già nell'articolo del 1983 leggeva *Fuente Ovejuna* come la formulazione di una moderna dottrina del potere in cui si rendeva necessario «delineare una fisionomia dell'autorità accettabile da parte del tessuto sociale spagnolo».

È difficile immaginare una transizione come quella compiuta nei primi anni Ottanta da Olivari nel contesto dell'odierna iper-specializzazione accademica. Eppure, va rilevata la serietà dell'atteggiamento di uno studioso che ad oltre trent'anni di età si rimetteva in gioco e si impadroniva rapidamente di nuove competenze su temi estremamente vasti, complessi e distanti da quelli di cui si era occupato fino a quel momento. È alla luce di questo sforzo che si devono leggere due articoli, per così dire, di sistemazione storiografica, che sono pure compresi in questo volume. Si tratta di un saggio sulla società tardo-medievale

[4] M. Olivari, *Regionalismo catalano, stato e padronato fra il 1898 e il 1917*, Milano, FrancoAngeli, 1983.

castigliana e le conseguenze dell'incorporazione dell'Andalusia nel corso del Tre e Quattrocento e di una messa a punto degli studi recenti sui rapporti fra ebrei e cattolici nell'Europa del Cinquecento, con particolare attenzione a Spagna e Italia, pubblicati il primo nel 1985 e il secondo nel 1986. Entrambi questi esercizi lasciano intravedere un intenso periodo di letture a vasto raggio da parte di Olivari e un uso della scrittura come strumento di riflessione che consente di maturare giudizi e chiavi interpretative di carattere più generale. Un aspetto è specialmente degno di nota: la definizione di un campo di ricerca all'incrocio fra storia politica – l'articolo sulla società tardo-medievale castigliana è in larga parte una discussione della condotta politica dell'aristocrazia terriera, benché nutrita di un confronto con gli studi di storia economica e demografica di Jaume Vicens Vives e dei suoi discepoli – e storia religiosa. A questo binomio Olivari non avrebbe più rinunciato, caratterizzandosi in tal modo come un ispanista straniero atipico se si pensa ai due grandi modelli che si imponevano allora a chi si metteva a studiare la Spagna della prima età moderna dall'estero, quelli di John Elliott e Marcel Bataillon, rispettivamente.

Olivari non sarebbe più ritornato su temi di storia strettamente sociale, mentre avrebbe dedicato un'attenzione crescente a ebrei e *conversos*[5]. Se letti insieme all'articolo sui nuovi studi sull'Inquisizione spagnola, pubblicato nel 1988 e compreso anch'esso nella presente raccolta, questi tre lavori appaiono come una sorta di gestazione del nuovo storico specialista che Olivari stava allora diventando. La maggiore maturità del terzo saggio, come rileva Adriano Prosperi nel suo testo introduttivo in questo volume, è evidente. Olivari offriva ai suoi lettori una discussione aggiornata della storiografia post-franchista sull'Inquisizione spagnola che era allora al proprio apice. Ma approfittava per mettere a fuoco alcuni elementi di metodo che non avrebbe più abbandonato. Anzitutto, la predilezione per una valutazione critica qualitativa dei fenomeni storici contro la tendenza verso una storia socio-istituzionale del tribunale allora in voga. In secondo luogo, il ri-

[5] Merita di essere ricordata la collaborazione con Michele Luzzati insieme al quale firmò la presentazione della traduzione italiana del magistrale libro di Yosef Hayim Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento* (Milano, Garzanti, 1991), dopo avere curato in precedenza (anche con Alessandra Veronese) gli atti del congresso *Ebrei e Cristiani nell'Italia medievale e moderna. Conversioni, scambi, contrasti* (Roma, Carucci, 1988).

fiuto delle pretese di asettica oggettività nello studio del Sant'Uffizio, sempre più inteso da alcuni come un potere fra gli altri. Olivari sottolineava per contro il carattere specifico dell'azione repressiva dell'Inquisizione – spicca, in tal senso, il riferimento al monito contro «qualsiasi intento di neutralità e imparzialità assolute» da parte dello storico del diritto Francisco Tomás y Valiente (in seguito presidente della Corte costituzionale spagnola e destinato a morire per mano dell'ETA nel 1996).

Il profilo di Olivari come storico della Spagna della prima età moderna aveva così assunto una precisa fisionomia. Scritti in una prosa limpida e sorretti da un ragionamento estremamente chiaro, logico, portato a compimento nelle sue conseguenze senza mai però cedere alla digressione o all'erudizione, i lavori di Olivari si sarebbero caratterizzati per un ricorso attento e selettivo a una varietà di fonti storiche, compresi opere letterarie, testi missionari, trattati di politica e geografia, cronache, relazioni, letteratura di consumo. Lettore paziente e acuto di manoscritti e fonti edite, Olivari è stato anche, e forse soprattutto, uno storico che fondava la propria analisi su un dialogo serrato con la storiografia di cui era consumatore infaticabile. Non si può non ricordarlo seduto al 'suo' tavolo, vicino al vecchio ingresso della biblioteca della Scuola Normale, al pianterreno del Palazzo della Carovana. Di fronte a lui si accumulavano pile di libri in spagnolo e in italiano, ma anche in francese, inglese, portoghese e tedesco, che leggeva con grande meticolosità prendendo appunti a mano sui suoi quaderni colorati e annotando titoli di nuovi volumi che raccomandava alla biblioteca di acquistare. Il rapporto assiduo con la lettura di studi classici e più recenti gettava le basi dei tanti confronti puntuali di cui le pagine di Olivari offrono ricca testimonianza.

Intanto, gli articoli di sintesi storiografica avevano lasciato spazio a studi più specifici, che avrebbero avuto come cifra distintiva l'indagine di una questione generale attraverso l'analisi dettagliata di uno o più testi, secondo un approccio che Olivari stesso avrebbe poi teorizzato anni dopo. «Sono propenso ad un'analisi ravvicinata soprattutto del contenuto dei singoli testi», si legge in un articolo che fa parte di questa raccolta, «allo scopo di coglierne le potenzialità semantiche», chiarendo subito dopo come, a suo avviso, tale metodo implichi anzitutto «la considerazione del lessico e dei caratteri stilistici del testo». A questo si accompagna, nel caso di Olivari, una voce autoriale spesso in prima persona, la voce di uno storico che si fa esplicitamente interprete e invita il lettore a seguirlo nelle proprie riflessioni e ipotesi, ma anche nei propri dubbi, nelle proprie conclusioni aperte. Alcuni tratti di questo

atteggiamento erano già evidenti in un articolo sulle missioni popolari del gesuita Pedro de León nelle campagne andaluse fra Cinque e Seicento, pubblicato nel 1986[6]. Ma il saggio di svolta va probabilmente riconosciuto nel notevole studio di quella che Olivari identificò come eresia 'giudaica' fra Spagna e Italia nel tardo Cinquecento. Ne indagò con abnegazione le tracce a partire dal processo del frate agostiniano Alonso Gudiel, un protagonista minore della campagna repressiva che si abbatté negli anni Settanta contro alcuni dei maggiori biblisti spagnoli, come Fray Luis de León. Non senza sottolineare passaggi del processo che rivelavano la durezza del trattamento riservato a Gudiel da un tribunale che colpiva a fondo le proprie vittime nell'animo e nel corpo, Olivari richiamava l'attenzione su un nucleo di idee critiche del cattolicesimo, derivate da un'esegesi biblica di matrice ebraica, 'letteralista' – un metodo sulle cui implicazioni più generali ha insistito in anni recenti Carlo Ginzburg[7]. Ben distinta dal cripto-giudaismo pratico di tanti *conversos*, quell'eresia fu severamente punita dall'Inquisizione, ma Olivari riusciva a tracciarne le sopravvivenze mediante un esame avvincente per quanto sempre cauto nelle conclusioni di un trattato pubblicato a Napoli nel 1583 da un altro agostiniano spagnolo, Pedro Mendoza y de los Ríos, profondo ammiratore di Gudiel dei cui scritti sarebbe stato in possesso.

È a proposito delle proprie esitazioni interpretative che Olivari già nell'articolo su Gudiel offriva una spiegazione degna di nota circa la particolare sensibilità a sfumature e accenni che avrebbe caratterizzato l'approccio ai testi oggetto delle sue analisi in numerosi lavori successivi. Come si legge rispetto alle elusive pagine di Mendoza, «un libro edito nel 1584, col permesso delle autorità e l'appoggio dei gesuiti, difficilmente potrebbe contenere affermazioni nette, tali da poter essere ascritte con certezza a questo o quel filone ormai eterodosso. Di qui la necessità di soffermarsi soprattutto sulle accentuazioni, sullo sviluppo minuzioso o frettoloso di alcuni temi; e anche, senza dubbio, la possibilità di grosse cantonate nell'intento di decifrare un sistema di accorgimenti sulle cui precise motivazioni non nutro alcuna certezza». Un invito analogo a interpretare i testi secondo le possibilità offerte dagli orizzonti intellettuali nel quale furono composti Olivari lo avrebbe rinnovato nell'articolo su «Erasmo politico» dell'anno successivo, af-

[6] M. Olivari, *Lettura 'politica' dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso (1580-1640)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 22/3, 1986, pp. 475-91.

[7] C. Ginzburg, *La lettera uccide*, Milano, Adelphi, 2021.

fidandosi stavolta a una citazione di Alberto Tenenti. Intanto, sempre nell'articolo su Gudiel aveva preso un altro elemento ricorrente nella storiografia di Olivari: il rifiuto della «psicologia storica», dalla quale si dichiarava «profondamente alieno». Il bersaglio specifico di questa polemica non è chiaro. Forse nelle intenzioni iniziali di Olivari tale posizione si riferiva ai modelli di storia dei sentimenti e delle emozioni definiti a metà Novecento da Lucien Febvre. In ogni caso, col passare del tempo, avrebbe reso netta la distanza di Olivari da evoluzioni della storiografia recente più attenta alla storia della soggettività degli attori storici, ai loro moti interiori, alla scrittura di 'ego-documenti'. Gli strumenti di Olivari sarebbero restati sempre quelli di uno storico che legge le fonti nel loro contesto cronologico e geografico, si serve di una solida base linguistico-letteraria e ricorre alla migliore storiografia politica e socioeconomica per ancorare la propria analisi ai molteplici fattori che influenzarono i testi presi in esame e i loro significati. Quando si è rivolto agli attori storici, Olivari si è sforzato di rendere conto del loro operato in rapporto a interessi, valori, opzioni ideologiche, appartenenze, ma mai a fluttuazioni della psiche, che non riteneva parte dell'analisi storica perché, a suo giudizio, allo storico sono destinate in ogni caso a sfuggire.

I risultati del particolare modo di Olivari di rivolgersi alla storia religiosa spagnola si colgono già nella loro pienezza e freschezza interpretativa nell'articolo sulla *Historia de la Orden de San Jerónimo* del padre José de Sigüenza. Opera capitale della letteratura religiosa spagnola di fine Cinquecento, Olivari la rilesse alla luce di proposte ispirate dal contenuto del processo inquisitoriale di Sigüenza, con particolare riguardo per il rapporto positivo fra ebraismo e cristianesimo – in conversazione con gli argomenti filo-*conversos* formulati nel Quattrocento dal confratello Alonso de Oropesa nel trattato *Lumen ad revelationem gentium* – ma anche per la centralità di posizioni evangeliche ascrivibili all'influenza di Erasmo e di Juan de Valdés. La constatazione delle «indubbie notazioni eterodosse dell'ultimo Sigüenza» portava Olivari a misurarsi con temi quali la lettura di Erasmo e più in generale l'erasmismo e a riflettere sulla matrice della critica di Sigüenza all'Inquisizione e alla sua mancanza di carità – temi poi in parte ripresi e magistralmente sviluppati da Stefania Pastore[8]. Olivari riscattava dunque il significato di testimonianza storica dell'*Historia* di Sigüenza come opera

[8] Si vedano, in particolare, le pagine iniziali di *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici, 1460-1598*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

che consente di accedere con efficacia unica a tensioni e problemi vivi nella Spagna di allora e a questioni di un passato più lontano che continuavano a pesare. Era una dimostrazione convincente del valore delle cronache composte nella prima età moderna come fonti per la conoscenza della Spagna del tempo. Al contempo, in questo articolo Olivari dava esempio di un'incipiente sensibilità verso fonti come le relazioni, accennava al concetto di «stati d'opinione» (impiegato in riferimento all'interpretazione dall'apostrofe di Sigüenza ai lettori fornita da José Antonio Maravall) e indulgeva in considerazioni di carattere geografico, tutti aspetti che, nel loro complesso, anticipano elementi destinati ad acquisire una fisionomia più definita negli scritti di Olivari.

L'articolo su «Erasmo politico», in cui Olivari riflette sui confini fra sfera politica e sfera religiosa nel Cinquecento europeo e si muove con agio sul terreno della filosofia politica rinascimentale, e diversi altri non contenuti in questo volume – su tutti, il saggio sulla «spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento» e quello sulle «facce diverse di Mechor Cano» – sono frutti maturi della prima stagione di studi dedicati alla prima età moderna[9]. Alcuni dei temi e problemi considerati da Olivari fra la metà degli anni Ottanta e l'inizio del nuovo secolo possono forse apparire oggi lontani. Nel complesso, tuttavia, la lettura dei suoi scritti di allora rimane appassionante per la capacità di proporre un'analisi precisa ed elegante della storia religiosa colta nei suoi intrecci con la cultura rinascimentale e l'erudizione biblica, attraverso i vari filoni della letteratura spirituale e teologica, mediante i diversi orientamenti degli ordini religiosi, facendone così una misura del significato profondo e complesso delle opzioni in campo e delle scelte compiute dagli attori storici. Intanto, però, se il metodo di Olivari sarebbe rimasto fondato sulla lettura critica di fonti testuali, opere e brani di documenti fitti di riferimenti a Erasmo, Juan de Valdés, Benito Arias Montano, Luis de León e altri ancora avrebbero lasciato spazio, nei suoi articoli, agli scritti di geografi, viaggiatori, missionari, trattatisti politici, storici, e poi sempre più a pamphlet, fogli volanti e pasquini.

Il periodo a cavallo fra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila è di nuovo una fase di sperimentazione per Olivari. L'articolo

[9] I riferimenti sono, in particolare, a M. Olivari, *La spiritualità spagnola del primo trentennio del Cinquecento. Osservazioni e divagazioni su di un grande tema storiografico*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 29/1, 1993, pp. 175-233, e *Le facce diverse di Melchor Cano*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. Prosperi, M. Donattini e G.P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 149-76.

dedicato alle speranze suscitate dal calabrese Marco Tullio Catizone, incarnazione italiana delle attese di un ritorno improvviso del re Sebastiano di Portogallo, morto in battaglia in Marocco nel 1578, ne offre un precoce esempio. Olivari notava la disattenzione verso un documentato saggio su Catizone, pubblicato nel 1957 da Ugo Caldoro, in un capitolo del libro dedicato alcuni anni prima al tema del *roi caché* dallo storico francese Yves-Marie Bercé, e ne faceva la base per ripensare il fenomeno del profetismo politico. Questo studio di Olivari intorno a un falso re e alle forme in cui si era diffusa una credenza «nata nelle bettole» rivelava un primo, deciso movimento verso l'analisi delle opinioni che prendevano corpo nelle città, prima fra tutte Venezia, e lo scambio di informazioni e le loro molteplici ripercussioni fino al lontano Portogallo, grazie in particolare ai canali comunicazione degli ordini religiosi e della diplomazia. La storia che condusse all'estradizione di Catizone in Spagna e alla successiva condanna a morte eseguita a Sanlúcar de Barrameda nel 1603 si snodò attraverso una complessa successione di eventi, scanditi dalle prolungate soste del falso re in Toscana e a Napoli. Olivari si concentrava soprattutto su reazioni ed esitazioni che un po' in tutta l'Europa occidentale accompagnarono gli spostamenti di «un presumibile mitomane o truffatore». Erano frutto di genuino interesse ma anche di speculazioni politiche da parte dei tanti nemici del potere di Filippo II di Spagna, che aveva acquistato una proiezione planetaria dopo l'incorporazione del Portogallo e del suo diffuso impero d'oltremare nel 1580, in seguito alla crisi dinastica che si era aperta con la scomparsa del re Sebastiano.

L'articolo su Catizone rivela come l'interesse di Olivari per voci, notizie e rumori, che avrebbe poi preso una direzione più definita verso lo studio dell'informazione e della comunicazione, sia stato inizialmente motivato anche da un interesse specifico per il profetismo di matrice messianica o millenarista, evidente anche in altri lavori dello stesso periodo[10]. La posizione di Olivari verso quella che in preceden-

[10] M. Olivari, *Note sul Sebastianismo portoghese al tempo di Filippo II*, «Studi Storici», 41/2, 2000, pp. 451-70; *Milenarismo y política a fines del quinientos. Notas sobre algunos complotos y conyuras en la monarquía hispanica*, in *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*, ed. de Á. Vaca Lorenzo, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 137-60; *Fra geografia e apocalisse. Pedro Fernández de Quirós e la scoperta dell'"Australia dello Spirito Santo"*, in *Inquisizioni. Percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 253-81.

za aveva chiamato «psicologia storica» restava comunque immutata. Evocava a più riprese le «incertezze» degli attori storici, scriveva di «ansia» e «stati d'animo», ma ribadiva in polemica con Bercé che per comprenderli «non è necessario ricorrere a strutture mentali meridionali o al miracolismo facile dei governanti di allora». Seguiva un singolare paragone che sottolinea ulteriormente l'adesione di Olivari alla tesi di una continuità sostanziale di questi particolari aspetti della vita interiore nel corso dei secoli: «Chi abbia vissuto lungo l'arco alpino italiano negli anni 1950 e oltre, ricorda le attese tenaci di molte donne e uomini che continuavano a sperare nel ritorno dei congiunti dispersi in Russia. È inutile qui sottoporre ad analisi quei sentimenti. Basti notare che essi durarono a lungo, alimentati da notizie vaghe, voci, da qualche eccezionale ritorno effettivo, sufficiente a riaccendere l'intensità dell'aspettativa. Trattandosi di elementi di cui il tempo modifica più le modalità che la natura, tenerli presente può illuminare analoghe situazioni cinquecentesche». In altre parole, a Olivari premeva anzitutto sottolineare come un sistema in cui notizie difficili da verificare circolavano attraverso opuscoli e lettere che spesso contenevano « affermazioni categoriche sorrette da dimostrazioni biblico-apocalittiche minuziose e, in apparenza, ben sostanziate anche di fatti», alimentava l'aspettativa che un evento ritenuto verisimile potesse essere reale, tanto che anche dopo lo smascheramento di Catizone, «voci, opinioni, memorie e racconti continuavano ad operare e a circolare plasmando intorno alla storia un alone di incertezza, un senso radicato di verità incompiuta».

L'articolo sul falso re nato in un casale della provincia di Catanzaro si chiude sulle assonanze impreviste fra il sebastianismo portoghese e la leggenda che si diffuse a Napoli intorno alla memoria dell'immagine cristologica di Catizone trasportato sul dorso di un somaro verso il molo da cui sarebbe salpato per la Spagna. La coincidenza fra l'emergere di una precisa attenzione per miti e aspettative chiliastiche e il chiudersi del secondo millennio colpisce senz'altro, ma lo specialista di storia iberica non può non osservare la vicinanza fra i temi indagati allora da Olivari e i lavori con cui esattamente nello stesso periodo Sanjay Subrahmanyam e Serge Gruzinski contribuivano a un profondo rinnovamento degli studi sugli imperi spagnolo e portoghese, ponendoli al centro della discussione internazionale sulla storia del mondo della prima età moderna[11]. Erano gli anni in cui si iniziava a

[11] Di Sanjay Subrahmanyam, oltre all'articolo *Connected Histories: Notes Towards*

parlare e scrivere sempre più spesso di «storia globale», «storie connesse», «quattro parti del mondo» e «mondializzazione iberica». Olivari non sarebbe mai entrato in conversazione esplicita con queste nuove tendenze della storiografia, ma era come se rispondesse a stimoli in larga parte analoghi.

È un dato di fatto che in tempi segnati dal dibattito allora vivacissimo sulla «globalizzazione» si coglie un notevole allargamento di orizzonti geografici negli scritti di Olivari. Lo mostra, fra gli altri, un lungo e ricco saggio contenuto nel presente volume, scaturito da una memorabile relazione seminariale tenuta alla Scuola Normale. È di nuovo la riflessione sull'informazione e la circolazione delle notizie, in questo caso sulle regioni non europee, a sorreggere l'ambizioso confronto fra culture geografiche spagnola e italiana proposto da Olivari. Il punto di partenza è costituito dalla classica domanda posta per primo da John Hale e resa celebre da John Elliott circa «l'impatto problematico» delle cosiddette «scoperte» sulla cultura europea del Cinquecento[12]. Pur mostrandosi consapevole della revisione in atto negli studi, Olivari non si discostava dall'idea di un «atteggiamento mentale e intellettuale degli umanisti» oscillante fra indifferenza e scetticismo, aggiungendo un elemento nuovo: il senso di distanza dai nuovi mondi creato dal mare, sinonimo di «incertezza, azzardo, fragilità gratuita e abnorme della barriera fra vita e morte». Un altro aspetto allora originale, seppure forse non evidenziato quanto avrebbe meritato, era l'attenzione rivolta all'abbondante mole di scritti sull'Africa e soprattutto sull'Asia, in conversazione critica con le tesi di Edward S. Said che, scriveva Olivari, «possono apparire radicali a chi considera gli innegabili sforzi e i progressi compiuti nel decifrare l'Asia durante la prima età moderna». Tale superamento dell'insistenza sul mondo atlantico e le Ame-

a Reconfiguration of Early Modern Eurasia, «Modern Asian Studies», 31/3, 1997, pp. 735-62, si vedano i saggi tradotti in *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo*, a cura di G. Marcocci, Roma, Carocci, 2014. Nel caso di Serge Gruzinski, si pensa qui in particolare a *Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres «connected histories»*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 56/1, 2001, pp. 85-117 e *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004.

[12] J. Hale, *"A World Elsewhere": Geographical Horizons and Mental Horizons*, in *The Age of Renaissance*, ed. D. Hay, London, Thames and Hudson, 1967, pp. 340-1; J.H. Elliott, *Il Vecchio e il Nuovo Mondo, 1492-1650*, Milano, Il Saggiatore, 1985; ed. or. *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

riche che ha dominato a lungo la storia dell'esplorazione europea, era anch'esso un tratto che procedeva in parallelo e per certi versi prefigurava le direzioni della storia globale – si pensi solo al *Pacific turn* o allo studio sull'«Amerasia» con cui Elizabeth Horodowich e Alexander Nagel hanno recentemente affrontato con indubbia creatività un tema una volta appannaggio esclusivo di geografi e storici della cartografia[13]. Sempre in tal senso, la definizione delle *Navigationi et viaggi* di Ramusio come «enciclopedia della conoscenza del mondo» anticipa di alcuni anni lessico e prospettive ormai in voga in ambiti come quello della storia globale della conoscenza o della storia intellettuale globale.

L'interesse per il profetismo e la nuova cultura geografica fra Cinque e Seicento si sarebbero intrecciati in uno dei saggi più affascinanti di Olivari, dedicato alla trasformazione dell'Asia meridionale e del mondo andino in spazi di proiezioni utopiche e compreso anch'esso in questa raccolta. Ispirato da *Saggezza straniera* di Arnaldo Momigliano, si concentra sugli esempi della *Città del Sole* di Tommaso Campanella e del *Señorío de los Incas* di Pedro Cieza de León per mostrare come il bagaglio di informazioni derivate dalle relazioni stabili, coloniali e non, che gli europei stabilirono allora con altre regioni del globo portarono al superamento dell'«incommensurabile distanza» che caratterizzava la geografia delle utopie medievali. Gli scritti di autori come Mandeville non persero presa fra «lettori d'ogni ceto, che a loro volta se ne servivano per alimentare un'autonoma narrativa orale», puntualizzava Olivari con un esplicito riferimento a Menocchio, ma nell'età nuova dei primi viaggi transoceanici e degli imperi iberici, «il luogo senza luogo non era più del tutto tale». L'Asia, in particolare, emerse come un ambito concreto in cui proiettare ideali, a partire da quello di una società tollerante che aveva come simbolo i bramini. Alla tradizionale enfasi posta su un'alterità immaginata e radicale si sostituì uno sguardo aperto alla comparazione: l'utopia scaturiva dalla conoscenza e dal confronto. La percezione positiva dei bramini suggerita dal domenicano Campanella era in aperto contrasto con i gesuiti che nella loro corrispondenza li ritraevano come «avversari pericolosi, difficili». L'invito finale era quello di reintegrare una prospettiva relativistica

[13] Gli studi sulla presenza spagnola nell'Oceano Pacifico ormai non si contano. Un'utile riflessione sugli inizi di questa svolta negli studi si può leggere in C.G. De Vito, *Towards the Global Spanish Pacific*, «International Review of Social History», 60/3, 2015, pp. 449-62. Cfr. inoltre E. Horodowich, A. Nagel, *Amerasia*, New York, Zone Books, 2023.

nella cui emergenza e coesistenza con l'eurocentrismo allora prevalente Olivari identificava «un capitolo importante nella storia della cultura occidentale».

I lavori appena discussi rivelano la definizione di un nucleo di riflessioni sulla svolta complessiva impressa alla storia iberica dalle esplorazioni e dalla costruzione di imperi su scala globale, che avrebbero agevolmente potuto prendere la forma di un libro sulla mutata immagine del mondo emersa nel corso del Cinquecento, fra nuove conoscenze geografiche, profetismo e utopie. Ma l'opzione di Olivari era ormai quella di procedere piuttosto nella direzione di un'indagine approfondita del significato storico complessivo della circolazione delle notizie e della definizione di particolari ambiti di dibattito e confronto che avrebbero caratterizzato la vita politica spagnola durante i regni di Filippo II e Filippo III. Tre studi ripubblicati nel presente volume offrono un assaggio del robusto contributo che Olivari ha dato a questo complesso terreno di studi per oltre due decenni. Attraverso numerosi articoli e due monografie ha preso parte a una discussione storiografica divenuta sempre più intensa nel vivo della rivoluzione tecnologica di internet che ha trasformato radicalmente le forme della comunicazione e i mezzi e contenuti dell'informazione. In particolare, Olivari si è concentrato sulle condizioni in cui la partecipazione di ampie fasce della società alla vita politica attraverso letture e scambi orali intorno a fenomeni ed eventi di portata significativa avrebbe segnato l'emergere di un'embrionale opinione pubblica fra Cinque e Seicento. Si inseriva così nel solco di una storiografia che a partire dagli anni Novanta del secolo scorso ha decostruito la tesi di una sua nascita nell'Europa nordoccidentale del Settecento avanzata a suo tempo da Jürgen Habermas. I nomi di Fernando Bouza e Antonio Castillo Gómez per la Spagna e quelli di Mario Infelise, Filippo de Vivo e Massimo Rospocher per la penisola italiana sono sufficienti per evocare il più ampio panorama di studi a cui si fa qui riferimento.

Come Olivari avrebbe chiarito nelle pagine iniziali del secondo dei due libri, uscito in spagnolo nel 2014 con il titolo di *Avisos, pasquines y rumores*, a muoverlo in questa direzione era stato soprattutto il peso del berlusconismo sulla vita politica e civile italiana e l'incapacità dell'opinione pubblica di «erigersi a giudice critico del potere»[14]. Nel libro pubblicato dodici anni prima, *Fra trono e opinione*, Olivari si concentrava soprattutto sulla Castiglia del secondo Cinquecento.

[14] Olivari, *Avisos, pasquines y rumores*, p. 11.

Questo studio può essere visto come il culmine di una appassionata riflessione sul complesso rapporto fra società, politica e religione nella difficile età di Filippo II che era iniziato negli anni Ottanta. Vi si riconosce la predilezione di Olivari per un'analisi qualitativa dei fatti storici e una particolare attenzione a fonti quali trattati di diritto e di teologia, cronache, lettere di personaggi famosi e non, opere letterarie, in grado di offrire «frammenti, accenni e indizi» che testimoniano la «presenza» di «spettatori non passivi, intenzionati a esprimersi», i quali contribuirono in modo decisivo alla formazione di un'opinione pubblica[15]. Olivari si sforzava di tracciarne luoghi di formazione, con speciale riguardo per le strade e le piazze, canali di circolazione e temi privilegiati. Ne emergeva il ritratto di una «vita pubblica castigliana» in cui istanze anche molto diverse trovavano modo di manifestarsi e contemperarsi una generale «coesione» che derivava però da una dinamica che Olivari teneva nettamente distinta da quella della definizione di una sempre più compatta ortodossia cattolica imposta con i mezzi dell'Inquisizione e della censura[16].

L'importante proposta interpretativa di *Fra trono e opinione*, che solo uno studioso attento in eguale misura alle dimensioni politica e religiosa della storia spagnola quale Olivari poteva formulare avrebbe conosciuto una continuazione e precisazione in *Avisos, pasquines y rumores*. Alla base di questa ponderosa ricerca si trova anzitutto la tesi che con l'avvento al trono di Filippo III si aprì una fase nuova, di maggiore apertura, in cui anche la vita religiosa venne a costituire una componente centrale dell'opinione pubblica, «fattore di attivazione della capacità dei sudditi di schierarsi pubblicamente, dichiarando le proprie convinzioni o esprimendo le proprie critiche», come evidente nel caso del vibrante dibattito intorno all'Immacolata Concezione. Olivari identificava «una Spagna differente rispetto a quelle anteriori», che nonostante elementi anche cospicui di dissonanza come l'espulsione dei *moriscos*, partecipava appieno a un momento europeo nella storia dell'informazione e della comunicazione[17]. Offriva pertanto un laboratorio privilegiato per testare le sue ipotesi circa «gli inizi dell'opinione pubblica», come si legge nel sottotitolo di un'opera in fondo di sintesi, caratterizzata da una più spiccata attenzione ai periodici e alla circolazione delle notizie più in generale mediante avvisi, relazioni di

[15] Id., *Fra trono e opinione*, p. 26.

[16] *Ibid.*, pp. 250-1.

[17] Id., *Avisos, pasquines y rumores*, p. 485.

eventi, corrispondenze di corte, ma anche all'espandersi della pratica sociale della lettura. Va sottolineato, a tale proposito, l'esplicito riconoscimento del debito nei confronto delle «indicazioni di contenuto e di metodo» fornite dallo studio dedicato a Giorgio Siculo da Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande* (2000), che Olivari indicava come un esempio che gli aveva permesso di «captare direttamente, nella realtà del Cinquecento, la potenzialità e la molteplicità dei flussi, dei canali e dei destinatari della divulgazione delle idee, compreso quando questo avviene a bassa voce perché non ha alcun carattere istituzionale»[18].

Chi rilegga o legga per la prima volta gli articoli e i saggi di Michele Olivari raccolti in questo volume si confronta con un'esperienza di studio di notevole originalità su un soggetto storico di capitale importanza come la Spagna e la penisola iberica della prima età moderna. La traiettoria intellettuale di Olivari appare ancora più significativa se si considera non solo l'indubbio rilievo dei temi trattati ma anche la loro centralità nel processo che ha trasformato la storia spagnola e iberica da ambito di ricerca in fondo marginale e ancora appesantito da incrostazioni ideologiche di lunghe dittature in un settore di studio fra i più vivaci e creativi nella storiografia internazionale sulla prima età moderna. A questa stagione per molti versi eccezionale Olivari ha dato un contributo vario e sostanziale con la precisione e la sobrietà che gli erano propri.

Giuseppe Marcocci

[18] *Ibid.*, pp. 18-9.

Ricordo di Michele Olivari

1. Le parole che ora citerò non sono mie, ma di Michele.

Mio padre mi aveva trasmesso un vivo interesse per la storia con qualcosa della sua non comune cultura storiografica, e in seguito la mia conversione alla materia fu portata a compimento da un professore liceale straordinario. Infatti, il professor Sacco non sapeva solo spiegare e appassionare, ma educare allo studio, quindi anche correggere. A questa sua attitudine è dovuta la prima esperienza, davvero importante, della mia genesi di studioso di storia.
Un giorno mi interrogò a sorpresa. La domanda riguardava le cospirazioni risorgimentali organizzate da Giuseppe Mazzini, alla cui figura il professore aveva dedicato lezioni particolarmente coinvolgenti. Ma io non avevo studiato. Così, alla richiesta di esporre le dinamiche reali di quelle cospirazioni – date, attori, strutture organizzative, svolgimenti, effetti – risposi con una serie di genericità: il valore delle idee di Mazzini, la sua figura morale, l'importanza del suo ideale repubblicano… Cercavo di ricomporre in un tentativo di eloquenza qualche eco delle lezioni del professor Sacco e dei discorsi di mio padre. Il professore mi ascoltava, e ricordo bene che sorrideva con garbo, divertito. Dopo qualche minuto, mi disse di venire ai fatti, alle congiure, cominciando dalla prima. Io rimasi in silenzio.
Allora mi disse poche parole che ricordo perfettamente. La storia senza fatti era come un pesce fuor d'acqua, e non erano i discorsi generici a poterla tenere in vita. Senza i fatti, i concetti che avevo esposto erano pure parole, astrazioni slegate dalla realtà dell'Ottocento. E la storia non era una sequenza di parole e astrazioni.
Questa fu la mia prima lezione di metodologia: andare sempre e comunque al concreto. Quanto ai concetti generali, lo stesso uso 'tattico' che quel giorno ne avevo fatto mi ispirò da allora una marcata diffidenza. Furono il tempo e lo studio, soprattutto di Marc Bloch, ad indurmi ad apprezzare il confronto con quelli indispensabili, purché discreto e contenuto, e a distinguerli dalle pure astrazioni, per le quali la mia ostilità è rimasta immutata.

Questo è l'*incipit* autobiografico di un saggio scritto da Michele in onore del collega Ricardo García Cárcel, professore di Storia moder-

na presso l'Università autonoma di Barcellona. Nel testo, prima che al professore del liceo genovese Andra Doria, l'omaggio è rivolto al padre.

2. Pietro Olivari fu ufficiale durante la II guerra mondiale, combattuta in Grecia; croce al valore; oppositore clandestino dopo l'8 settembre 1943 e partigiano nel 1944-45 nelle formazioni di Giustizia e Libertà, tra Liguria e Piemonte; nel dopoguerra avvocato vicino al mondo liberale e professionista stimato da giuristi come Piero Calamandrei e Carlo Ronco. Il fratello di Michele, Carlo Olivari, ne ha curato il florilegio *Momenti poetici*, che mai Pietro aveva voluto pubblicare in vita.

Sul frontespizio di *Tutte le poesie* di Guido Gozzano, un testo che mi aveva donato meno di due mesi fa, Michele, molto malato da tempo, ha vergato queste parole: «Incerto su cosa scegliere per te (era imminente il mio congedo definitivo dall'Università) ho pensato che mio padre – ultimamente lo consulto spesso – mi avrebbe consigliato il sempre mio poeta. Adatto a me, a te, alle circostanze. Una consonanza (quella tra noi tre: io, te, papà) che piace al mio vecchio affetto per te».

Recita un *Momento poetico* di Pietro Olivari: «Non piangermi. La morte lievita in me, come l'ombra –dolcissima – di quando il giorno è finito e il campo arato s'abbuia».

3. Insegnante amatissimo da generazioni di allieve e allievi, Michele è stato insuperabile nelle arti retoriche della lezione, della conferenza e della conversazione.

Come studioso, ci ha offerto nella piena maturità due volumi nei quali si è dispiegata la sua storiografia raffinata: *Fra trono e opinione* (Venezia 2002), dedicato alla vita politica della Castiglia dei secoli XVI e XVII, e *Avisos, pasquines y rumores* (Madrid 2014), dedicato – ancora sue parole – «alla potenza di quella massa confusa di idee e sentimenti che si chiama opinione pubblica». Rispetto a Habermas, Michele sostiene la necessità di anticiparne la data degli esordi (*comienzos*) al secolo XVII e il luogo alla Spagna, dipanandone «l'intreccio di produzione e ricezione di messaggi circolanti tra i diversi livelli della società». Sulla scorta della lezione di maestri quali Castro ed Elliott, nonché dell'amico García Cárcel, ne rinvia poi la genealogia alla dialettica fra «poteri politico- sociali e poteri di istanze religiose sedimentate». Mettendo a profitto quella che definisce «la griglia concettuale di Marc Bloch», allarga infine la sua indagine oltre la sfera dell'opinione pubblica ed esplora i confini dei *rumores*, delle false credenze e delle false notizie funzionali alla costruzione di miti politici. L'opinione della gente comune, la cui importanza un sovrano come Carlo V aveva già

saputo apprezzare, diviene un elemento basilare della vicenda storica dei poteri regali. La storia politica non può essere confinata nei piani alti del potere.

Analogamente, nei suoi studi di storia religiosa – *Note sui rapporti tra ebrei e cattolici nel Cinquecento* (1986), *Fra Andalusia, Castiglia e Napoli: nascita e percorso di un'eresia 'giudaica'* (1987), *La* Historia de la Orden de San Jerónimo *del padre Sigüenza: tra spiritualismo e Controriforma* (1988), *Senso della possibilità e osservazione della realtà in Erasmo politico* (1988), *A proposito di Inquisizione spagnola (*1988), *Una propaggine italiana del sebastianismo portoghese* (1999), ecc. – il suo metodo di ricostruzione delle relazioni tra le concezioni teologiche e l'universo dei miti e delle leggende diffuse in ampie cerchie di credenti riflette un'attenzione particolare per le figure dei mediatori e i canali di diffusione della cultura devota meno ufficiale.

«In fondo nel rilevare le radici teologiche di alcuni "miti", egli (Marc Bloch) compiva un'operazione analoga all'immersione delle strategie dei re e delle corti nel mondo delle speranze, paure e aspirazioni delle folle anonime dei malati» – il riferimento è naturalmente a *I re taumaturghi* – e anche in questo caso, la cultura elitaria, per radicarsi veramente e tramandarsi, non poteva prescindere dagli echi che di essa risuonavano in ambiti sociali e intellettuali non elitari. Senza obliterare il contenuto teologico, al centro della riflessione storico-religiosa di Michele Olivari rimane il problema della produzione e della ricezione dei messaggi che rendono accessibili le idee religiose più o meno astratte a un pubblico largo.

4. Michele però aveva esordito negli anni Settanta con studi di storia della Spagna tra Otto e Novecento, concentrati sull'interpretazione del movimento operaio iberico, dell'economia morale delle classi popolari, dell'idea di giustizia sociale. Dai problemi inerenti a tali argomenti di studio riteneva anche di potere inferire prospettive storiche e politiche per leggere il fortissimo conflitto sociale dell'epoca – da lui peraltro vissuto attivamente e lucidamente con diretto impegno militante. Tra 1978 e 1982, però, «sconfitte e delusioni» – la formula è sua – lo indussero a contemplare scelte di studio riservate a «tempi storici più lontani», che gli consentissero «maggior distacco emotivo dagli oggetti di studio. (Mi persuasi che) la mia cara giustizia sociale poteva essere una virtù, non una scienza».

Fu ben più di un distacco da argomenti di studio: fu, prima e soprattutto, un dramma esistenziale che procurò a Michele sofferenze psichiche e fisiche, dalle quali seppe curarlo con affetto di amico e sapienza

di medico Ernesto de Liperi, un clinico straordinario nonché cultore di libri e di arti. Insieme a Teresa Singer, anch'essa medico e sua moglie. Nelle stanze dei suoi lunghi ricoveri ospedalieri di allora, ricordo di aver vissuto e commentato per settimane la tragedia del rapimento e dell'omicidio di Aldo Moro.

Fu una cesura di vita, non una rottura intellettuale: e, infatti, il suo primo libro pubblicato nel 1983, *Regionalismo catalano, Stato e padronato tra 1898 e 1917*, sottendeva già un metodo che prefigura e rinvia ai saggi dell'età matura.

Il cosiddetto 'regionalismo' catalano, cioè la domanda di autonomia anti-centralistica formulata da intellettuali come Pi y Margall o Amirall, non fu solo l'espressione di una dottrina politica di ispirazione rousseauiana o proudhoniana, a seconda dei casi, né una mera Rinascita linguistica e letteraria. Il regionalismo costituì un intreccio di azione politica e di costruzione dell'opinione pubblica suscitato da forze imprenditoriali divenute attrici politiche, per la tutela protezionistica dell'economia regionale e la conquista dell'autonomia contro il centralismo castigliano, in cui convergevano – almeno sino alla insurrezione anticlericale del 1909 – anche repubblicani antimonarchici ed anarchici refutatori dello Stato.

5. Ho evocato gli anarchici. Gli anarchici non furono per lui solo tema di studio. In saggi come *Movimento operaio in Spagna*, *Anarcosindacalismo e lotta di classe in Catalogna* e altri, composti tra 1976 e 1982, Michele polemizzava coraggiosamente con storici del calibro di Gerard Brennan – che aveva identificato l'anarchismo iberico in una specie di rivolta protestante contro la Chiesa istituzionale e dimostrava, con destrezza filologica, tutta la modernità delle concezioni e delle pratiche anarchiche e anarcosindacaliste: l'azione diretta non può essere riduttivamente letta come violenza politica, bensì deve essere restituita alla sua funzione di rigetto delle mediazioni istituzionali esterne e di sviluppo organizzativo. La Confederación Nacional del Trabajo si dimostrò capace di misurarsi con le responsabilità di governo partecipando nel 1936 al ministero del Frente Popular; Camillo Berneri si rivelò un economista e un intellettuale anarchico moderno nel suo «rifiuto della prevalenza dell'ortodossia sulle esigenze della realtà, sull'esame dei fatti, sulle effettive possibilità politiche». Si tratta qui, ancora, di citazioni dai suoi testi.

Berneri – a cui dedicò la tesi di perfezionamento in Studi Storici discussa presso la Scuola Normale Superiore nel 1973 – può essere considerato, in una sorta di interpretazione figurale a rovescio, quasi l'*alter*

ego di Michele. Ma, quando nel 1982 venne pubblicato un suo saggio estratto dalla tesi, nella copia che mi donò Michele vi appose questa dedica: «Grazie per i ripetuti incoraggiamenti. Eco di epoche finite».

Le epoche. Quali? Se si vuole capire, bisogna ricordare, ad esempio, come era riuscito a scrivere la sua poderosa e illuminante tesi di laurea, discussa con Mario Mirri nel 1971 – l'anno della morte del padre –, dedicata a *La crisi dell'anarchismo spagnolo dopo la Guerra Civile*. Per studiare la vicenda degli anarchici dopo la tragica sconfitta del 1939, le stragi, l'esodo di massa, Michele aveva scavato negli archivi clandestini e aveva raccolto decine e decine di testimonianze nelle catacombe libertarie della Spagna franchista, collaborando attivamente con la Resistenza. Scriveva nel capitolo XII, nota 5: «Non riporto il nome del testimone per esteso perché si tratta di persona mai scoperta dalla polizia spagnola». Fu lui ad essere scoperto e arrestato e interrogato, con i metodi di cui era capace allora la Guardia Civil.

6. Suo luogo d'elezione fu la Scuola Normale Superiore. Vi era giunto studente nel 1967, primo classificato al concorso di ammissione davanti al suo ex-compagno di liceo a Genova, Massimo D'Alema, e a Fabio Mussi, entrambi destinati a tragitti più politici, parlamentari e governativi. A Pisa Michele scelse altri tragitti e altre vie: via San Martino, come è noto, e la sede della Federazione Anarchica Italiana, nel cui lugubre stanzone si adunava anche la banda eclettica de *Il Potere Operaio*. Tra quei marxisti eretici, Michele coltivò affinità elettive con l'intelligenza acuminata e la gentile ritrosia di Clemente Manenti, e con l'irruenza generosa di tante e tanti.

7. Fermo immagine di quell'"epoca finita'. Primo pomeriggio del 16 dicembre 1969: sotto una pioggia battente e gelida, Michele – in maniche di camicia – urla in un megafono la verità sulla morte di Pino Pinelli nella Questura milanese, che istituzioni, giornali e televisione dichiaravano suicidio. È solo, e intorno ci sono meno di dieci compagne e compagni. La gente si affretta, distratta e impaurita. Michele aveva venti anni, ma la sua opposizione alle false notizie era già iniziata.

«La morte non è pace, né colloquio» recita un altro momento poetico di Pietro Olivari.

Pace non so, ma il nostro colloquio proverò a continuarlo.

Michele Battini

Letto lunedì 5 dicembre 2022, nella cerimonia di addio a Michele Olivari.

Nota ai testi

L'antologia qui presentata è una selezione della produzione scientifica di Michele Olivari (Genova 1949-Pisa 2022). L'intera produzione – peraltro suscettibile di ulteriori possibili integrazioni relative a testi contenuti presso l'archivio della Biblioteca Franco Serantini (Istituto di storia sociale, della Resistenza e dell'età contemporanea della Provincia di Pisa, in corso di inventario) – consta di circa sessanta titoli, compresi i tre volumi (Angeli 1983, Marsilio 2002, Cátedra 2014). La selezione vorrebbe suggerire un profilo intellettuale dello studioso e dei problemi della sua ricerca estesa lungo tutto l'arco della sua vita, dai primi interessi verso i fenomeni del regionalismo catalano e dell'anarcosindacalismo iberico sino agli studi sulla vita religiosa dell'Europa moderna (Spagna Portogallo, Italia) e sull'opinione pubblica del secolo XVII.

I testi sono riproposti nella versione originaria con interventi limitati alla correzione di refusi.

1. *L'azione politica di Camillo Berneri nella guerra civile spagnola*, «Critica storica», 19/2, 1982, pp. 214-42.
2. Fuente Ovejuna *e il pensiero politico spagnolo del primo Seicento,* «Rivista Storica italiana», 95/2, 1983, pp. 332-49.
3. *Alcune questioni di storia della società castigliana nel basso medioevo*, «Società e storia», 29, 1985, pp. 627-47.
4. *Note sui rapporti tra ebrei e cattolici nel Cinquecento*, «Quaderni storici», n.s., a. XXI, 63/3, 1986, pp. 951-70.
5. *Fra Andalusia, Castiglia e Napoli: nascita e percorso di un'eresia 'giudaica',* «Rivista Storica Italiana», 99/1, 1987, pp. 147-80.
6 *A proposito di Inquisizione spagnola*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 24/2, 1988, pp. 331-46.
7. *La* Historia de la Orden de San Jerónimo *del padre Sigüenza: fra spiritualismo e controriforma*, «Critica storica», 25/4, 1988, pp. 547-86.
8. *Senso della possibilità e osservazione della realtà in Erasmo politico,* «Intersezioni», 8/3, 1988, pp. 455-75.
9. *Una propaggine italiana del sebastianismo portoghese: variazioni intorno a un vecchio saggio e ad un libro recente*, «Annali della

Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. IV, 4/2, 1999, pp. 499-517.

10. *Geografi e geografie fra Italia e Spagna nella prima età moderna*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. IV, 7/1, 2002, pp. 153-202.
11. *Utopiani, brahamani e Incas: note su geografia utopica e tolleranza nel Cinquecento*, in *Vivir el Siglo de Oro. Poder cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003 pp. 243-83.
12. *La scienza del conforto del gesuita catalano Pere Gil*, in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a cura e con introduzione di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 257-75.
13. *Le relazioni italo-spagnole nel Seicento: fatti, stereotipi, discorsi critici (Parte I)*, «Rivista di filologia e letterature ispaniche», 10, 2007, pp. 163-96; *(Parte II)*, «Rivista di filologia e letterature ispaniche», 11, 2008, pp. 153-82.
14. *Note su di una* Relación de sucesos *barcellonese del primo Seicento,* in G. Ciappelli y V. Nieder (eds.), *La invención de las noticias: las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI- XVIII),* Trento, Università degli Studi di Trento, 2017, pp. 89-105.
15. *Un anarchico alla Normale scuola di prestigio ed eccellenza*, in *Il mio '68. Storie raccontate dai protagonisti tra Pisa e Livorno*, a cura di S. Fraddanni, Livorno, Books and Company, 2018, pp. 163-7.
16. *Cattive notizie? Le necrologie negli* Avisos *madrileni del primo Seicento,* in V. Nieder y N. Pena Sueiro (eds.), *Malas noticias y noticias falsas. Estudio y edición de relaciones de sucesos (siglos XVI-XVII),* Trento, Università degli Studi di Trento, 2019, pp. 17 -37.

L'azione politica di Camillo Berneri nella guerra civile spagnola

1. *Premessa*

Il primo viaggio di Berneri in Spagna risale forse al marzo 1936[1], subito dopo le elezioni che avevano condotto al potere il Fronte Popolare[2]. A Barcellona egli ha modo di conoscere direttamente i maggiori esponenti dell'anarchismo catalano e di incontrarsi con i compagni italiani che si trovano in Spagna fin dal 1931, come Nicola Turcinovich e Franco Falaschi[3]. Tale viaggio non dura che poche settimane, alla fine del mese Berneri è di nuovo a Parigi. Subito dopo il 19 luglio ritorna definitivamente in Spagna.

Si apre così l'ultimo e più importante periodo della sua vita.

Dal luglio 1936 al maggio 1937 egli ha modo di vivere direttamente, dopo tante teorizzazioni, le vicende di una rivoluzione in atto e di tentar di influenzarne lo sviluppo. Inoltre si trova a dover assumere, nella sua qualità di figura più autorevole e rappresentativa del movimento anarchico italiano in Spagna, responsabilità più vaste ed importanti che in passato. Tutto ciò contribuisce ad infondergli una sicurezza nuova, sia di tono che di valutazione e di giudizio[4]. Ma dal punto di

[1] Non è possibile escludere che Berneri abbia compiuto viaggi in Spagna prima del 1936. Abel Paz per esempio afferma che egli fu presente a Barcellona il 1° maggio 1931 (A. Paz, *Durruti*, Barcellona 1978, p. 173). Tale circostanza appare alquanto dubbia, posto che lo stesso Berneri, in base a ricerche da me condotte sulla stampa anarchica, a quell'epoca era in carcere accusato di detenzione d'esplosivo (arrestato il 3 febbraio, venne posto in libertà il 14 luglio). Alcuni vecchi militanti spagnoli da me interpellati in proposito hanno dichiarato di ricordare la sua presenza a Barcellona fra il 1931 e il 1936; altri il contrario. La vita movimentata e semiclandestina che egli conduce non consente in ogni caso di essere categorici nel ricostruirne viaggi e spostamenti.

[2] Tali elezioni hanno luogo il 16 febbraio 1936. Cfr. M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica e della guerra civile spagnola*, Roma 1966, p. 400.

[3] Notizia fornitami dallo stesso Nicola Turcinovich nell'estate 1971.

[4] Nel riscontrare tale aspetto della sua personalità negli ultimi mesi di vita concor-

vista dei contenuti e della linea politica, l'attività svolta in Catalogna altro non è che la più compiuta e completa verifica del suo pensiero, quale si è venuto formando dal 1919 al 1935.

Una prima dimostrazione di ciò si ha nello stesso marzo 1936, quando Berneri, contrapponendosi ai maggiori esponenti dell'anarchismo europeo, difende la scelta compiuta dalla Confederación Nacional del Trabajo (CNT) di partecipare alle elezioni[5], definendola dimostrazione di grande intelligenza politica[6]. Seguendo il metodo che gli è proprio, egli rifiuta la prevalenza dell'ortodossia sulle esigenze imposte dalla realtà e stabilisce un importante precedente nella sua linea di condotta nei confronti della rivoluzione spagnola: ogni giudizio, ogni presa di posizione, deve fondarsi unicamente sull'esame dei fatti e delle effettive possibilità politiche del Movimento.

Tale difesa della CNT non implica però l'incapacità di cogliere i rischi insiti nelle sue scelte e le potenziali debolezze della organizzazione. Il 16 aprile 1936 Berneri dichiara in un'intervista apparsa su «Más Lejos», organo della Federación Anarquista Ibérica (FAI): «…Gli anarchici sono tali proprio perché negano il potere politico. Se vi sono scrupoli da vincere, essi derivano da infiltrazioni individualiste o autoritarie. In Spagna la grande forza numerica del Movimento Anarchico può portare qualche compagno ad una specie di «bolscevismo libertario» analogo a quello formulato da Archinoff prima di passare il Rubicone…». Il riferimento si deve forse attribuire ad Horacio Prieto ed ai militanti a lui vicini, fautori di una organizzazione più centralizzata della CNT[7]. Berneri, dunque, condivide le scelte del movimento spagnolo proprio perché aderenti alla realtà, ma distingue fin dall'inizio fra intelligenza politica e rischi di deviazione opportunistica o autoritaria. Si va già delineando quindi, ancor prima dell'inizio della guerra, quella posizione di equilibrio che caratterizzerà la sua azione politica in Spagna.

---

dano sia Carlo Frigerio (*I nostri scomparsi*, su «Almanacco Libertario», Lugano 1938) che Luce Fabbri (*Camillo Berneri*, su «Studi Sociali», Montevideo, 20/9/1937, n. 6).

[5] Detta partecipazione, ufficiosa, non ufficiale, fu motivata fra l'altro dall'esigenza di rendere possibile la formazione di un governo tale da garantire la concessione dell'amnistia per le migliaia di militanti imprigionati durante il biennio 1933-1935 (cfr. A. Paz, *Durruti*, cit., p. 328).

[6] C. Berneri, *Le elezioni in Spagna e noi*, su «L'Adunata dei Refrattari», n. 18, 9/5/1936.

[7] A proposito di Horacio Prieto cfr. C. Lorenzo, *Les anarchistes espagnols et le pouvoir*, Parigi 1969, p. 94 e cap. VII par. 2°.

Sui primi due mesi del soggiorno a Barcellona non abbiamo notizie precise e dettagliate[8].

Il primo problema che Berneri si pone è comunque quello di organizzare in qualche modo gli anarchici italiani in Catalogna, per partecipare in maniera omogenea e qualificata alla rivoluzione spagnola. Egli comprende infatti che una simile esperienza non può restare circoscritta a qualche centinaio di militanti occasionalmente presenti sul posto, ma deve divenire patrimonio comune del movimento italiano, affinché da essa tragga prospettive e insegnamenti.

Per questo costituisce in Spagna una Sezione Italiana dell'A.I.T.[9]. Subito dopo, si pone il problema dei rapporti con i connazionali di altre tendenze politiche accorsi a Barcellona, fra cui, a prescindere dai comunisti, sono particolarmente numerosi i militanti di Giustizia e Libertà.

Nei confronti di tale organizzazione, l'atteggiamento di Berneri, dopo il 1931, è di notevole rigidità, e tale posizione resta sostanzialmente immutata fino al 1935, nonostante egli avesse accettato a più riprese di collaborare con la stampa di G.L.[10]. Sua preoccupazione fondamentale era stata salvaguardare la compattezza del Movimento di fronte al prestigio crescente che la nuova organizzazione andava acquistando[11].

---

[8] Nel ricostruire tale periodo ho utilizzato il libro di A. Garosci, *Vita di Rosselli*, II, Roma 1945; e notizie e documenti pubblicati su «Volontà», n. 10, 1950.

[9] Associazione Internazionale dei Lavoratori, organismo internazionale cui fanno capo i movimenti di ispirazione anarcosindacalista, costituito a Berlino nel dicembre 1922 (cfr. J. Gómez Casas, *Sociología y historia*, Madrid 1973, pp. 35 sgg.). Tale organismo, che ai suoi inizi raggruppava sindacati potenti, come la F.O.R.A. argentina, la C.G.T. messicana, la C.G.T. portoghese, in seguito al dilagare dei regimi fascisti, nel 1936 praticamente è ridotto alla sola CNT spagnola e a pochi gruppi di fuorusciti. Ciò evidenzia come, nel corso della guerra, il movimento anarchico spagnolo sia del tutto isolato sul piano internazionale.

[10] Si veda per esempio la lunga difesa dell'anarchismo da lui pubblicata su «Giustizia e Libertà» il 6/12/1935 e l'intervento sul federalismo del 6/12 (sempre su «Giustizia e Libertà»).

[11] L'atteggiamento di Berneri nei confronti di G.L. è complesso. Non a caso il Garosci parla di «rapporto odio-amore». Nel dicembre 1929 egli, scrivendo a Fabbri, aveva salutato la fuga da Lipari come un fatto altamente positivo, anche dal punto di vista politico, poiché avrebbe contribuito a «ravvivare l'antifascismo in Francia». Inoltre nel corso del 1930, all'epoca delle sue traversie giudiziarie (cfr. nota 1), i militanti di G.L., anche per l'intervento di Salvemini, erano stati fra i più fermi e espliciti nell'assumere

Ma ora, a Barcellona, il predominio esercitato dagli anarchici su tutta la vita politica catalana rende i termini della situazione profondamente diversi da quelli dell'esilio a Parigi. Anche i militanti italiani di altre tendenze, se vogliono in qualche modo partecipare alla guerra, devono sottostare alle direttive di massima della C.N.T. A Barcellona dunque il problema della difesa dell'anarchismo non si pone più.

Berneri, consapevole di tale differenza, è ora disposto al raggiungimento di un'intesa che, nell'ambito del movimento anarchico, consenta di creare una struttura militare in qualche modo unitaria. Egli conosce il valore dei militanti di G.L. presenti a Barcellona, da Garosci a Rosselli, e comprende tutta l'utilità e l'importanza di una collaborazione[12].

L'idea però, inizialmente, non entusiasma né alcuni dei suoi compagni, in particolare Barbieri, né lo stesso Rosselli. Questi, infatti, nei primi giorni di agosto ricerca altre soluzioni, che consentano di mantenere l'autonomia anche politica di G.L. ma i colloqui che egli ha con Gorkin, dirigente del P.O.U.M.[13], sono deludenti. A questo punto, scavalcando Berneri e gli anarchici italiani, si rivolge direttamente a Diego Abad de Santillán[14], che, favorevolmente impressionato dall'interlocu-

---

la sua difesa. Nel settembre 1931 G.L. aderisce alla Concentrazione Antifascista, e a partire da allora il cambiamento di giudizio di Berneri è netto: non perdona a Rosselli e ai suoi seguaci di essersi avvicinati a quello che egli definisce «l'antifascismo conservatore». Il 21 maggio 1932, polemizzando con lo stesso Rosselli dalle colonne di «L'Adunata dei Refrattari» (articolo «una replica inutile») Berneri afferma: «…G.L. recentemente si è rivolta con tre appelli agli ufficiali, con due ai parroci…» e che tali, più che gli operai, sono i suoi interlocutori. L'articolo conclude con l'accusa ai giellini di essere «portati ad assecondare una rivoluzione repubblicano-conservatrice» o addirittura «un colpo di stato monarchico-militare». Nonostante tali prese di posizione, dovute anche, come si è detto, al timore suscitato in lui e in altri esponenti anarchici dall'influenza che la nuova organizzazione esercita, specie sui giovani, negli anni successivi Berneri accetta di mantenere il dialogo con G.L. (cfr. nota precedente). Sui rapporti fra Rosselli e Berneri sta attualmente svolgendo un'approfondita ricerca P.C. Masini, sulla base di documenti inediti.

[12] Secondo Garosci, egli addirittura sperava in una loro conversione all'anarchismo. A. Garosci, *Vita di Rosselli*, cit., II, p. 169).

[13] Partido Obrero de Unificación Marxista, di ispirazione trozkista, ma in urto con Trozki negli anni 1935-1937.

[14] Ciò è stato affermato da Garosci, *Vita di Rosselli*, cit., p. 170, e mi è stato confermato anche da alcuni dirigenti della CNT catalana dell'epoca.

tore, si adopera per il raggiungimento di un accordo[15]. Si giunge così alla riunione congiunta del 5 agosto, in cui vengono poste le basi della «colonna italiana».

Il documento di costituzione non è molto qualificante dal punto di vista politico: l'unità viene definita «formazione autonoma appartenente alle milizie CNT-FAI». Essa viene subito dopo incorporata nella colonna Ascaso, in partenza per l'Aragona, di cui diviene la «Sezione italiana»[16]. Nella stessa riunione si decide di dar vita ad un comitato di coordinamento permanente fra le diverse forze politiche in cui Garosci rappresenta G.L., Angeloni il partito repubblicano, Barbieri il movimento anarchico, Martini i socialisti e Mariani l'Unione Sindacale Italiana[17]. L'accordo prevede che i responsabili militari della colonna, Rosselli e Angeloni, abbiano piena autonomia per quanto riguarda la condotta delle operazioni militari. Le questioni di ordine politico saranno invece demandate al Comitato di Coordinamento.

La volontà unitaria di Berneri, che accetta di rinunciare ad imprimere una netta caratterizzazione anarchica al documento costitutivo, ha dunque, almeno inizialmente, il sopravvento sul settarismo di Barbieri e sulle diffidenze di Rosselli[18]. Tale volontà è estremamente importante. Innanzitutto essa significa un'adesione alla linea scelta dalla CNT all'indomani della vittoria (in Catalogna) sulla sollevazione militare: rinuncia all'affermazione integrale della propria obiettiva preminenza (la famosa «dittatura anarchica», secondo la definizione di García Oliver)[19], e accettazione di un compromesso con le altre forze antifasciste sia all'interno del Governo Regionale catalano che dei comitati sindacali.

Questa era d'altronde la convinzione di Berneri sin dal 1932[20], quando aveva sostenuto che, nella «fase di trapasso»[21], gli anarchici non

[15] *Ibid.*

[16] L'atto costitutivo della Sezione Italiana è stato pubblicato da «Volontà», n. 10, 1950.

[17] *Ibid.*, p. 35.

[18] A. Garosci, *Vita di Rosselli*, cit., pp. 168-73.

[19] Cfr. J. Peirats, *La CNT nella rivoluzione spagnola*, I, Milano 1977, p. 216.

[20] Si veda l'articolo *La pre-Anarchia*, su «Adunata dei Refrattari», 17/9/1932, n. 37-38.

[21] Per «fase di trapasso» Berneri intende il periodo intercorrente tra l'insurrezione vittoriosa e l'instaurazione della società rivoluzionaria. A tale definizione egli giunge soprattutto osservando le vicende della rivoluzione russa, oggetto di un'attenzione

avrebbero dovuto imporsi alle altre forze politiche ma collaborare con esse all'interno degli organismi di massa, di cui dovevano impegnarsi a difendere autonomia e vitalità. Il processo rivoluzionario spagnolo offre così la conferma ad una delle sue tesi fondamentali, ed in pari tempo egli si sforza di uniformare l'atteggiamento degli anarchici italiani alla linea della CNT.

Alla fine di agosto la colonna italiana è impegnata nella battaglia di Huesca[22]. Berneri partecipa al combattimento come semplice miliziano. Successivamente, però, comprendendo di non essere fisicamente adatto alla vita di prima linea, egli rientra a Barcellona, anche per aver modo di seguire da vicino gli sviluppi della situazione politica[23]. Della colonna continua ad occuparsi raccogliendo i fondi e i mezzi necessari. Nel frattempo il Comitato Regionale della CNT gli propone la nomina a segretario di uno dei membri del «Consiglio d'economia»[24], che proprio in quei giorni si andava costituendo. Berneri rifiuta, motivando così il suo diniego: «…Quando seppi che non si trattava di un comitato interno alla CNT, ma di una specie di ministero, mi sottrassi alla nomina. Non per intransigenza politica, ma per impreparazione specifica…»[25]. Dal che si deduce che egli non rifugge per principio

costante da parte sua (cfr. P.C. Masini, A. Sorti, *Pietrogrado 1917-Barcellona 1936*, Milano 1964, pp. 9-14).

[22] La prima battaglia per la conquista di Huesca si svolge negli ultimi giorni di agosto, nell'ambito dell'offensiva contro Zaragoza sferrata dalle milizie catalane. La città resta in mano ai nazionalisti. La Sezione Italiana viene duramente impegnata nello scontro di Monte Pelato (cfr. A. Garosci, *Vita di Rosselli*, cit., pp. 185 sgg., e M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica*…, cit., p. 464).

[23] A. Garosci, *Vita di Rosselli*, cit., p. 189.

[24] Dopo il 19 luglio le forze politiche e sindacali, la CNT soprattutto, assumono di fatto il controllo sulla vita politica ed economica della Catalogna. Viene così costituito un Comitato delle Milizie, incaricato principalmente di condurre la guerra, e successivamente un «Consiglio d'Economia», il cui compito è di coordinare il processo di collettivizzazione di aziende agricole, industriali e servizi, nel tentativo di razionalizzare l'apparato produttivo ai fini dell'approvvigionamento delle grandi città e del sostegno allo sforzo bellico. Su tale fase della guerra in Catalogna esiste un'ampia e ormai nota bibliografia, per cui oltre alle già citate opere di Peirats e Abel Paz mi limito a ricordare: F. Mintz, *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Parigi 1970; C. Semprun Maura, *Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna*, Milano 1976.

[25] La lettera è citata da Max Sartin nell'opuscolo *Berneri in Spagna*, ed. dell'«Adunata dei Refrattari», 1938 (2ª ed., Cagliari 1977).

dall'esercizio del potere. Non ha nulla da opporre al fatto che la CNT, unitamente alle altre forze operaie, costituisca degli organismi di governo permanenti; ma, rispetto al movimento spagnolo, egli vuole fin d'ora mantenere la propria autonomia e libertà d'azione. Ciò, almeno in questo periodo, non per qualche dissenso, ma perché quello che più gli preme è che l'anarchismo italiano possa partecipare fino in fondo all'esperienza rivoluzionaria in atto, con una propria fisionomia e propri strumenti[26].

Berneri inizia così, in settembre, i famosi discorsi in italiano a Radio Barcellona, in cui commenta puntualmente gli avvenimenti politici, invitando i combattenti a discuterli e a comprendere a fondo i caratteri della rivoluzione e le sue prospettive.

Successivamente però si rende conto che solo un giornale può costituire uno strumento efficace, non soltanto di omogeneizzazione, di chiarimento all'interno della colonna italiana, ma anche e soprattutto di intervento nel corso degli avvenimenti e di orientamento generale. Vede così la luce, il 9 ottobre, il primo numero della «Guerra di Classe».

2. *La posizione di Berneri fino all'ingresso della CNT nel Governo*

Appare opportuno, prima di passare all'analisi dei primi numeri del giornale e delle posizioni in esso assunte da Berneri, fornire un sintetico quadro degli avvenimenti dell'autunno 1936.

Il 4 settembre si dimette il Governo Giral, subito sostituito da una coalizione presieduta da Francisco Largo Caballero[27]. Fra le altre dichiarazioni programmatiche, il nuovo Primo Ministro afferma la necessità dell'ingresso della CNT nel Governo, perché esso rappresenti veramente il complesso del proletariato spagnolo[28].

La CNT non risponde direttamente all'invito, ma il 16 settembre a Madrid, in un Convegno Nazionale di Federazioni regionali, essa elabora un «programma minimo» che risponda «alle maggiori necessità

[26] Uno dei punti programmatici di «Guerra di Classe», il giornale che Berneri fonda in ottobre, è «disporre di uno strumento di informazione, collegamento e discussione che ci consenta di poter efficacemente sfruttare domani in Italia quanto oggi impareremo qui» («Guerra di Classe», 9/10/1936).

[27] M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica*…, cit., p. 490.

[28] *Ibid.*

del momento» e possa servire da base ad un'alleanza rivoluzionaria con la Unión General de los Trabajadores (UGT). Tale programma si articola in otto punti: 1) Formazione di un Consiglio Nazionale di Difesa presieduto da Largo Caballero e composto pariteticamente da CNT, UGT e repubblicani; 2) Federalismo e ampio sistema di autonomie locali; 3) Trasformazione dei Ministeri in Dipartimenti; 4) Creazione di una milizia popolare (ordine pubblico) e di una milizia di guerra sottoposte ad un comando unico e al controllo politico dei «consigli di operai e soldati»; 5) Costituzione di un Tribunale Popolare; 6) Socializzazione della banca; 7) Socializzazione dei beni della Chiesa, dei latifondi, delle grandi industrie, dei trasporti e di tutte le aziende i cui proprietari hanno in qualche modo aiutato la sollevazione militare; 8) Lotta per la pace come base per l'azione internazionale[29].

Si tratta di un programma moderato, almeno rispetto all'anarchismo ortodosso, o meglio, al comunismo liberatorio propugnato dal congresso di Zaragoza (luglio 1936), che, pur non essendo accettabile da parte di Caballero, può costituire tuttavia la base per una trattativa. Il primo grosso passo avanti di questa «svolta moderata» si ha il 27 settembre, quando la CNT catalana delibera di entrare nel Governo regionale, sciogliendo il Comitato delle Milizie, fino ad allora autentico organismo direttivo della vita sociale in Catalogna[30]. Infine, dopo un mese di contatti, il 4 novembre la CNT entra nel Governo Caballero ottenendo quattro portafogli[31].

Vediamo ora, attraverso l'analisi del giornale, la posizione di Berneri rispetto a tali nuove scelte politiche.

Nell'editoriale del primo numero (9 ottobre), giustificando il titolo stesso del giornale, egli afferma: «…Guerra di classe è quella che stiamo vivendo, perché in Spagna guerra civile e rivoluzione sociale sono due aspetti di una realtà unica». Tale è dunque il presupposto fondamentale della valutazione politica di Berneri, che stabilisce così, fin dall'inizio, la discriminante essenziale fra due visioni della guerra, contrapponendosi implicitamente alla logica «prima la vittoria, dopo la rivoluzione»[32]. Egli enuncia quindi il secondo postulato fondamen-

[29] J. Peirats, *La CNT*…, cit., p. 268.

[30] Vedi *supra*, nota 24 e Peirats, *La CNT*…, cit., pp. 272-5.

[31] *Ibid*., p. 292.

[32] Sul problema del rapporto guerra-rivoluzione, su cui molte sono le fonti, mi limito a citare un lavoro scritto da me, in quanto rispondente alla visione che ho di tale questione: M. Olivari, *Aspetti e problemi del dibattito interno al Movimento Anar-*

tale della sua analisi: «…Bisogna considerare la guerra nei suoi aspetti internazionali, e opporre al fascismo europeo l'agitazione di tutti i popoli in difesa della Spagna rivoluzionaria».

Anche in questa posizione troviamo una conferma del suo precedente metodo di analisi. Infatti fin dal 1926 aveva affermato la non circoscrittibilità della lotta contro il fascismo al solo paese in cui esso domina o minaccia di dominare, e del regime italiano aveva fin da allora compreso le mire espansionistiche ed imperialistiche. L'appoggio di Mussolini a Franco verifica puntualmente le sue previsioni[33]. Tale visione internazionale della rivoluzione spagnola è, a partire da questo momento, un elemento costante e originale della posizione di Berneri, almeno relativamente al Movimento Anarchico.

Stabilita nell'editoriale siffatta duplice premessa (identità fra rivoluzione e guerra e dimensione europea della stessa), Berneri passa al commento degli avvenimenti. Nei primi numeri del giornale[34] tale commento è estremamente cauto, e, per così dire, indiretto. Infatti i primi articoli affrontano, in linee generali, il problema dello Stato e della concezione che di esso ha il marxismo. Nel secondo numero si incontra soltanto un riferimento indiretto al «programma minimo» del 16 settembre. A partire dal terzo, l'analisi puntuale degli avvenimenti diviene tema centrale.

Che Berneri, pur in un momento così denso di vicende importanti, avverta la necessità di dare inizio al suo lavoro di commento e di osservazione critica con una specie di rassegna ideologica, non deve stupire. Già nel 1926, all'inizio di una nuova fase della sua vita politica, egli aveva anteposto all'attività vera e propria la ricerca di un inquadramento generale dei problemi, di una serie di premesse fondamentali, sia ideologiche che di metodo[35].

---

chico Catalano nel periodo iniziale della guerra civile, su «Annali della Scuola Normale Superiore», vol. VI, 4, 1976, pp. 1236 sgg.

[33] In una serie di articoli apparsi sul «Monito» a Parigi nel 1926 (*Via dalla Libia*, 8/5/1926; *Benito I alla conquista del Marocco*, 19/6/1926), Berneri pur riferendosi alla politica coloniale del regime, aveva colto appieno il carattere imperialistico e necessariamente aggressivo del fascismo, non solo sul piano dell'espansione in Africa.

[34] N. 1 del 9/10/1936, n. 2 del 17/10/, n. 3 del 24/10.

[35] Giunto clandestinamente a Parigi nell'estate 1926, Berneri non affronta direttamente la problematica che sta dibattendo in quel momento l'anarchismo italiano in Francia, cioè come organizzare l'emigrazione, quali indirizzi politici e strategici imprimere alla propria attività, che rapporti tenere con il resto dell'antifascismo. I suoi

Ora comprende a fondo, osservando soprattutto la realtà catalana[36], che l'opera di ricostruzione sociale intrapresa può e deve costituire un'alternativa ai processi rivoluzionari fino ad allora sviluppatisi in Europa e alle ideologie che li hanno influenzati. Così come riesce a cogliere la portata internazionale dello scontro col fascismo, non gli sfugge che la differenza di posizioni esistente in Spagna fra anarchici e marxisti non è legata puramente ad una serie di scelte e problemi immediati, ma si deve ricondurre ad un contrasto più vasto e generale, che implica le ideologie e le tradizioni non solo di due organizzazioni, ma di due correnti di pensiero storicamente differenziate e spesso contrapposte. Anche in tal senso dunque, a giudizio di Berneri, il significato della guerra civile trascende di gran lunga i limiti del teatro in cui gli avvenimenti si svolgono.

La nota predominante negli articoli suddetti è così la polemica contro il marxismo, e il bolscevismo in particolare. Non sono le classi – afferma Berneri – a dare origine allo Stato, ma se mai viceversa. E per sostenere tale tesi egli compie una minuziosa rassegna delle nuove categorie sociali che la politica «accentratrice» del governo bolscevico ha creato in Russia[37]. Ma la critica alla Russia bolscevica e al comunismo non è il solo motivo ispiratore degli articoli. Nella prima metà di ottobre Caballero ha già invitato la CNT a partecipare al Governo, ed essa è già entrata a far parte della Generalidad catalana[38]. Alla luce di questi fatti, assume un risalto particolare l'affermazione secondo cui lo Stato, fonte di disuguaglianza e privilegi, mantiene immutate le proprie caratteristiche a prescindere da chi lo governi: «…Cambiano uomini e governi ma lo Stato resta … Può anche giungere a promuovere leggi

primi scritti riguardano temi di carattere storico ed un'analisi approfondita di taluni aspetti del fascismo (vedi *supra*, nota 33). Tale volontà di anteporre all'attività organizzativa e pratica una serie di premesse generali, di ricerca di un'impostazione collettiva ancorata ad elaborazioni ideologiche chiare, costituisce dunque una caratteristica qualificante di Berneri, avvertibile nelle «svolte» più importanti della sua vita.

[36] Per quanto riguarda tale realtà, caratterizzata inizialmente dal prevalere dell'iniziativa rivoluzionaria della CNT in campo politico, economico, sociale e militare si veda *supra*, nota 24.

[37] Cfr. *Lo stato e le classi*, su «Guerra di Classe», n. 2, 17/10/1926. Berneri sostiene che nell'URSS, mentre sopravvive la media borghesia agraria, stanno nascendo una media borghesia burocratica e una piccola borghesia operaia.

[38] La CNT entra nel governo regionale catalano il 27 settembre 1936 (cfr. J. Peirats, *La CNT*…, cit., p. 273).

contro i privilegiati e riforme a favore del proletariato…»[39]. Il commento agli avvenimenti in atto non è dunque diretto, né suona a condanna esplicita delle scelte compiute dal movimento spagnolo. Tale commento costituisce tuttalpiù un monito, un invito alla riflessione e alla demistificazione di illusioni pericolose, quali la teorizzazione dello Stato veramente popolare e proletario[40].

Berneri dunque proclama, dal punto di vista ideologico, un'aperta diffidenza nei confronti di stati e governi. In alternativa a questi egli afferma l'esigenza di portare realmente «proletariato e popolo alla direzione della cosa pubblica»[41], ma ciò non significa per lui la realizzazione rapida e radicale di un programma rivoluzionario avanzato. Così egli commenta il «programma minimo» elaborato a Madrid il 16 settembre: «…Mentre la CNT vuole imprimere alla rivoluzione una forte sterzata a sinistra, si pone sul terreno pratico e ricostruttivo con un programma che non è il nostro, che è incompleto, ma che nell'attuale momento è l'unico a spezzare la vecchia tradizione di governo borghese e democratico…»[42]. Berneri condivide dunque sostanzialmente gli otto punti di Madrid[43] e lo spirito che li anima. Egli sembra auspicare un movimento che operi sul terreno della concretezza, senza «fughe in avanti», ma che conservi la propria autonomia e libertà di manovra, che sia cioè in grado di rompere davvero «la vecchia tradizione di governo» e «di imprimere una forte sterzata a sinistra».

Intanto le trattative fra Caballero e la CNT continuano. Berneri, che come amico personale dei maggiori dirigenti catalani ne è senz'altro al corrente, nonostante le recenti affermazioni sulla natura e il ruolo degli stati, non solleva obiezioni di principio. Tutta la sua attenzione è rivolta alle necessità politiche e ai programmi atti a soddisfarle.

---

[39] *Abolizione ed estinzione dello Stato*, su «Guerra di Classe», n. 3, 24/10/1936.

[40] Scrive «Solidaridad Obrera», organo ufficiale della CNT catalana, il 4/11/1936: «…L'ingresso della CNT nel governo centrale è uno dei fatti più importanti che la storia del nostro paese registri. Da sempre … la CNT è stata antistatale … le circostanze però … hanno modificato la natura del governo e dello stato spagnolo. Il governo … ha cessato di rappresentare una forza contraria alla classe operaia, così come lo Stato non costituisce più lo strumento che divide la società in classi. Entrambi, con l'intervento della CNT, a maggior ragione, cesseranno di opprimere il popolo. Le funzioni dello Stato saranno limitate d'accordo con le organizzazioni operaie…».

[41] *Abolizione ed estinzione dello Stato*, cit.

[42] Citato da M. Sartin, *Berneri in Spagna*, Cagliari 1977, p. 29.

[43] Cfr. J. Peirats, op. cit., p. 268.

Il 24 ottobre, alla vigilia dell'ingresso nel Governo, scrive un articolo che appare un vero e proprio pro-memoria per il tavolo delle trattative[44]. Di particolare urgenza gli appare, rispetto alle prospettive imminenti, fissare una serie di condizioni programmatiche capaci di garantire in ogni caso lo sviluppo della rivoluzione. Tali condizioni riguardano sia norme di politica estera che interna.

Queste le sue proposte: 1) una posizione più rigida nei confronti della Germania, del Portogallo e dell'Italia, consistente nella chiusura della frontiera, nel sequestro dei beni agli imprenditori di quei paesi e nella espulsione dei diplomatici; 2) Imporre a Madrid di dichiarare l'indipendenza del Marocco, in modo da togliere ai fascisti la loro base più importante, senza farsi trattenere dalle preoccupazioni colonialistiche anglo-francesi; 3) Rafforzare e disciplinare l'industria bellica; 4) Assicurare l'unità della condotta strategica della guerra mediante uno Stato Maggiore controllato da una Commissione Nazionale di Difesa; 5) Offensiva a fondo contro i superstiti nuclei fascisti; 6) Sostituzione del corpo diplomatico.

Due sono i punti più qualificanti di tale elenco: la dichiarazione di indipendenza del Marocco e l'auspicio di un comando supremo unico. La questione del Marocco non è che la riproposizione delle tesi di Berneri concernenti la Libia (1926) e l'Etiopia (1936)[45]. Significativo è però come egli affermando apertamente la necessità dell'indipendenza di questo paese, riprende un'idea a lungo caldeggiata dal disciolto Comitato delle Milizie, e sempre respinta dal governo di Madrid[46]. Sciolto il Comitato, Berneri intende evidentemente salvaguardare gli spunti, a suo giudizio costruttivi, elaborati nei giorni precedenti alla «svolta moderata» della CNT[47].

[44] *Che fare*, su «Guerra di Classe», 24/10/1936.

[45] Nel 1936 Berneri aveva intrapreso una vera e propria campagna contro l'aggressione all'Etiopia su «L'Italia Libera», organo dell'emigrazione italiana in Inghilterra, sostenendo fra l'altro l'opportunità di saldare la lotta degli antifascisti a quella del popolo etiopico. Cfr. per esempio l'articolo *Pax Romana*, del 31/5/1936.

[46] Il Governo temeva, compiendo il passo suggerito da Berneri, di porsi in aperto contrasto con Francia e Inghilterra. Lo stesso Berneri coglie le ragioni di tale atteggiamento e le denuncia con forza. Si veda in proposito la *Lettera a Federica Montseny*, «Guerra di Classe», n. 12, 14/4/1937.

[47] La definizione di «svolta» riferita alla politica della CNT in ottobre e novembre (scioglimento del Comitato delle Milizie e ingresso nel Governo) è dello stesso Berneri. Cfr. *Una svolta pericolosa, attenzione*, su «Guerra di Classe», n. 4, 5/11/1936.

La consapevolezza della necessità di uno Stato Maggiore unico costituisce un elemento qualificante e della visione che il Nostro ha degli aspetti militari del conflitto e delle esigenze obiettive che essi impongono, non avvertite in questa fase con altrettanta chiarezza dal Movimento Anarchico[48]. Tale consapevolezza non implica però la prospettiva di una trasformazione automatica delle milizie in unità «regolari»[49]. Da notare infine che Berneri avverte la necessità di sostituire i diplomatici di carriera, particolarmente attuale dopo i tentativi compiuti dall'ambasciatore in Francia, Cárdenas, di sabotare le forniture d'armi alla Repubblica[50]. Alla fine di ottobre, dunque, la preoccupazione maggiore del Nostro non è opporsi pregiudizialmente all'ingresso nel Governo, ma tentare di impedire che tale ingresso implichi la rinuncia alla rottura «della vecchia forma di governo borghese e democratica» e alla «decisa sterzata a sinistra». Ad essa si aggiunge il timore che non si riesca ad imprimere alla guerra un indirizzo più deciso e più radicale anche rispetto alla situazione europea. Tale preoccupazione è un elemento costante delle sue valutazioni politiche in Spagna.

Siffatta impostazione affiora anche nell'articolo del 5 novembre, immediatamente successivo all'entrata della CNT nel Governo[51]. Dopo aver affermato che «la rivoluzione spagnola si avvicina precipitosamente ad una svolta pericolosa», Berneri elenca quelli che sono, a suo giudizio, i maggiori fattori di pericolo. In primo luogo colloca l'andamento negativo delle operazioni militari, dovuto, a suo avviso, alla mancanza di mezzi, all'inesistenza di un Comando Unico, all'inefficienza dei quadri militari, all'antagonismo tra Barcellona e Madrid.

[48] Una ricostruzione esauriente e minuziosa del processo di trasformazione delle milizie in esercito è operata da R. Salas Larrazabal, *Historia del Ejército Popular de la República*, Madrid 1973. Tale trasformazione suscita un vivace dibattito in seno al Movimento Anarchico. Vi sono settori estremisti, quali la «Colonna di Ferro» nel Levante e nuclei della Gioventù Libertaria catalana, che la rifiutano totalmente, la FAI la accetta con molte riserve e perplessità, la CNT, nel suo complesso, la ritiene necessaria». Cfr. A. Paz, *Durruti*, cit., parte terza, *passim*; C. Mera, *Rivoluzione armata in Spagna*, Ragusa 1978, pp. 185 sgg.; M. Olivari, *Aspetti e problemi*…, cit., pp. 1251 sgg.

[49] Afferma Berneri il 20/3/1937 in un'intervista ad un giornalista inglese: «…La militarizzazione è certamente positiva. Ma bisogna distinguere fra il formalismo militare, non solo ridicolo, ma anche pericoloso, e l'autodisciplina, anche attuata con rigore, come nella Colonna Durruti…». Su «Guerra di Classe», n. 10, 30/3/1937.

[50] M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica*, cit., p. 475.

[51] *Una svolta pericolosa, attenzione*, cit.

Egli propone il passaggio alla «guerra di movimento», sferrando un'offensiva «fondata su un vasto e solido piano d'assieme»[52], e conclude ricordando che, una volta chiuso il periodo bellico, «si potrà aprire la fase più ampia e profonda della rivoluzione sociale». Successivamente ribadisce la necessità di «internazionalizzare la guerra ferendo il fascismo nei suoi talloni d'Achille, Marocco e Portogallo».

Sembrerebbe dunque contraddetto uno dei due postulati fondamentali della sua analisi, l'identità fra guerra e rivoluzione. In realtà la contraddizione è apparente, poiché egli raggiunge subito dopo che «vincere è necessario, ma si può riuscire solo a condizione di non separare le condizioni militari della vittoria da quelle politico-sociali». La dialettica che instaura non è, quindi, fra rivoluzione e guerra, ma fra conduzione rivoluzionaria della guerra e rivoluzione sociale vera e propria. In altre parole egli non auspica «tutto e subito», ma semplicemente la tutela dei risultati già ottenuti ed una diversa concezione del conflitto, nel senso che deve essere esteso ad altri popoli[53]. Simile impostazione lo porta ad affrontare il problema della militarizzazione, uno dei più importanti punti programmatici del Governo Caballero[54].

Abbiamo visto che Berneri coglie la grave inefficienza dell'apparato militare della Repubblica e ne denuncia i maggiori limiti e storture. Per ovviare a tali carenze, egli propone una serie di provvedimenti immediati che regolarizzino e rendano più omogenee e disciplinate le milizie sorte all'indomani del 19 luglio. «…Non soluzioni demiurgiche, ma rapidissima e profonda riforma dei quadri, degli organi e dei modi di collegamento delle colonne» in modo da porre fine allo «spirito di colonna e alla confusione dei poteri di controllo politico con quelli di direzione militare…»[55]. Oltre a ciò, naturalmente, ritiene urgente l'istituzione di un Comando Unico[56]. Tale complesso di misure e di proposte deve qualificare la partecipazione della CNT alla «direzione della guerra»[57], cioè al Governo. «…Dichiarare come la CNT di Ma-

[52] L'esigenza di un'offensiva generale, tale da coinvolgere simultaneamente diversi fronti, o quanto meno non limitata ad obiettivi tattici, ma dotata di respiro strategico, non è avvertita dal solo Berneri. Si veda in proposito H. Thomas, *Storia della guerra civile spagnola*, Torino 1966.

[53] Vedi *supra*, nota 45.

[54] Cfr. M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica*…, cit., p. 493.

[55] *Una svolta pericolosa*, *attenzione*, cit.

[56] *Ibid.*

[57] *Ibid.*

drid che il governo non sa dirigere la guerra, significa non solo porre il problema dell'intervento della CNT stessa in questa direzione, ma anche i modi e le condizioni di tale intervento»[58]. In sostanza, secondo Berneri, la CNT deve andare al governo con un programma capace di rendere più efficiente l'apparato militare, ma anche di garantire che esso mantenga inalterate le sue caratteristiche sostanziali di strumento di conduzione di una guerra di popolo. Contro i rischi di una militarizzazione assoluta, egli prende decisamente posizione: «…La militarizzazione non è un fatto tecnico ed è un errore averla accettata senza chiarirne scopi, punti oscuri e averne discusso le linee direttive…»[59]. È questa una prima esplicita accusa di cedimento rivolta ai dirigenti della CNT, non per il fatto in sé di essere andati al governo, ma per non aver saputo imporre o proporre soluzioni originali e rivoluzionarie al problema della militarizzazione. Affrontata la questione dell'errata conduzione della guerra, sia dal punto di vista tecnico che da quello politico, Berneri passa all'esame dei fattori di pericolo insiti nella situazione interna della Repubblica. Dopo aver constatato che: «…Nel suo insieme il governo spagnolo è tanto nemico della rivoluzione sociale quanto del clerico-fascismo», e che per questo lesina gli aiuti alla Catalogna libertaria, egli afferma: «…Si deve impedire qualsiasi ritorno alla normalità tanto caro a Madrid. Bisogna quindi che il Governo sia costretto a scegliere fra sconfitta guerresca e rivoluzione vittoriosa»[60].

L'ingresso nel Governo della CNT quindi, a giudizio di Berneri, dovrebbe imporre il capovolgimento della concezione generale della guerra propria degli altri partiti, tutelando prima di tutto ad ogni costo le conquiste rivoluzionarie già realizzate. Questo è il senso della frase «impedire ogni ritorno alla normalità». Tale ingresso non deve inoltre significare una rinuncia all'autonomia nella propaganda e nella critica politica: «…Considerato che il Governo pratica attualmente una politica di guerra capace di assicurargli l'egemonia e di arginare la rivoluzione sociale … occorre che la nostra stampa sia meno impregnata di 'Union Sacrée'…». Questo senza minacciare «marce su Madrid, senza scatenare polemiche inutili con socialisti e comunisti senza incrinare la solidità del patto CNT-UGT»[61]. Berneri dunque, se da un lato rivendica una politica autonoma della CNT, dall'altro condanna apertamente

[58] *Ibid.*

[59] *Ibid.*

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*

qualsiasi velleità di scontro aperto col Governo e con le altre forze di sinistra. Niente cedimenti, ma nemmeno alterazioni degli equilibri esistenti: questa è, in sostanza, la sua posizione.

Altri fattori di pericolo gli appaiono il ristagno, la «normalizzazione giuridica» dell'epurazione del fronte interno e la carenza di tecnici qualificati sia civili che militari. Ma ciò che lo allarma particolarmente è la crisi interna della CNT. Due, a suo avviso, ne sono le cause: un «crescente spirito rinunciatario di fronte alla normalizzazione condotta dal Governo» e il «processo di bolscevizzazione interna», dovuto alla «scarsa possibilità della base di controllare i Comitati»[62]. L'enumerazione delle ragioni di pericolo si chiude con una constatazione generale: «…Il momento impone agli anarchici spagnoli la necessità di una «politica». Ma occorre essere all'altezza del proprio ruolo storico senza rompere con le linee di tendenza … Conciliare le necessità della guerra, la volontà di rivoluzione sociale e le aspirazioni dell'anarchismo. Ecco il problema da cui tutto dipende»[63].

La panoramica dei problemi più gravi è acuta e completa. Da essa si deduce innanzitutto che Berneri ha compreso a fondo che la rivoluzione spagnola non è affatto anarchica, ma è la risultante di forze e azioni politiche diverse, spesso contrastanti, proprio come egli aveva ipotizzato un eventuale processo rivoluzionario in Italia[64]. In una siffatta situazione, ciò che gli preme prioritariamente affermare non è l'egemonia dell'anarchismo, ma la salvaguardia di alcune «linee di tendenza» fondamentali ed indica le scelte che concretamente, a suo avviso, la rendono possibile. Egli avverte i cedimenti e la tendenza al compromesso della CNT, indubbiamente rafforzati dall'ingresso nel Governo. Ma la sua preoccupazione è di individuarli e denunciarli puntualmente, sulla base dei problemi e dei contenuti, non di contestare in blocco le scelte politiche fondamentali.

Berneri è forse l'unico degli anarchici stranieri di un certo rilievo che non condanni apertamente, con toni da vera e propria scomunica, il «ministerialismo» e le «deviazioni» della CNT[65]. Le sue critiche

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*

[64] Scriveva Berneri nel 1928 replicando a Luigi Fabbri: «…La rivoluzione italiana contro il fascismo non sarà radicale né tanto meno anarchica…». *Replica a Catilina*, su «Lotta Umana», n. 19, 12/8/1928.

[65] Scrive Sebastien Faure: «…I nostri compagni d'oltre i Pirenei permetteranno io dica loro … che hanno commesso un grave errore accettando la perfida offerta d'un

sono precise, ed il suo atteggiamento politico generale, quale emerge dalle «dichiarazioni programmatiche» fissate per l'ingresso nel Governo, come dall'esame dei rischi di involuzione compiuto all'indomani di tale scelta, rivela una posizione che potremmo forse già definire centrista: egli è favorevole ad una maggiore disciplina, contrario ad una militarizzazione totale ed autoritaria, è fautore di una posizione più autonoma rispetto alle altre forze antifranchiste, di una più ferma opposizione ai tentativi di «normalizzazione» del Governo, ma rifiuta di prendere in considerazione l'eventualità di una rottura definitiva e di uno scontro aperto; riconosce le esigenze imposte dalla realtà, ma non intende rinunciare agli sforzi per modificarla. Al centro del suo interesse è che la CNT, anche nel Governo, possa condizionare gli altri partiti e difendere lo sviluppo del processo rivoluzionario, e non se essa debba o meno partecipare al Governo stesso. Riconosciamo in tali posizioni tutta la concretezza e l'intuizione del Berneri migliore, che sintetizza in esse ogni sua precedente esperienza di azione e di analisi politica.

A tale atteggiamento «centrista», frutto di indipendenza di giudizio e di aderenza ai problemi, egli si mantiene fedele anche nei mesi successivi, nonostante il progressivo aggravarsi della situazione.

3. *Dall'assedio di Madrid alla crisi del maggio 1937*

Dal punto di vista militare l'autunno 1936 vede l'inizio dell'assedio di Madrid, dopo una rapidissima avanzata delle truppe di Franco attraverso l'Andalusia e l'Estremadura[66]. Ad accrescere l'allarme e lo sbandamento degli antifascisti spagnoli giunge anche la decisione del Governo di evacuare la capitale[67]. Ma in dicembre la resistenza di

portafoglio ministeriale … Sostengo che l'anarcosindacalista non può figurare fra coloro che hanno l'incarico di condurre il carro statale … Delle due una: se la realtà contraddice i principi, significa che essi sono falsi, e dobbiamo affrettarci ad abbandonarli … se al contrario i principi su cui poggiano la nostra ideologia e la nostra tattica conservano tutta la loro validità, quali che siano i fatti, allora dobbiamo essere coerenti con essi…» (S. Faure, *La pendiente fatal*, Montevideo 1937). Animati da analoga impostazione, ma talvolta meno pacati nel tono, sono gli scritti di Gaston Leval su «L'Espagne Libertaire».

[66] M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica*…, cit., pp. 483 sgg.

[67] *Ibid*., p. 506.

tutti i madrileni, unitamente all'intervento delle neocostituite brigate internazionali, all'afflusso nella capitale di contingenti delle milizie del fronte d'Aragona, al comando di Durruti, riesce a fermare i fascisti[68].

Inizia così una lunga fase di guerra di posizione che favorisce ulteriormente, per le sue stesse caratteristiche ed esigenze, la militarizzazione delle colonne[69]. Gli avvenimenti più importanti di questa seconda fase del conflitto sono l'occupazione di Malaga da parte delle truppe italiane e la loro successiva sconfitta a Guadalajara[70].

Ma il periodo che va dal novembre 1936 al maggio 1937 è determinante soprattutto per le vicende interne della Repubblica. In questi mesi il partito comunista grazie al concorso di diverse circostanze e soprattutto all'intensificarsi della presenza russa nel paese[71], riesce a consolidare il proprio controllo sull'esercito e sull'apparato statale e può quindi dare inizio ad una politica di repressione aperta nei confronti dei «trozkisti»[72], di progressivo indebolimento della CNT e di «normalizzazione» del fronte interno[73].

[68] C. Mera, *La rivoluzione*…, cit., pp. 126 sgg.

[69] *Ibid.*

[70] Il Corpo di Spedizione italiano comincia ad affluire in Spagna nel gennaio 1937, concentrandosi a Cadice. L'offensiva su Malaga ha luogo il 5 febbraio e si conclude con un rapido successo. La successiva battaglia di Guadalajara, voluta dal generale Roatta nell'intento di superare le difese repubblicane nel settore nord-orientale del fronte di Madrid, si conclude al contrario con la sconfitta italiana (cfr. J. Coverdale, *I fascisti italiani alla guerra di Spagna*, Bari 1977, pp. 199 e 210).

[71] D. Cattel, *La diplomazia sovietica e la guerra civile spagnola*, Milano 1966.

[72] Famoso ed esemplare è il caso di Andrea Nin, leader del POUM, sequestrato e ucciso da un gruppo di agenti della NKVD. Ugualmente significativi sono l'allontanamento dello stesso POUM dal governo regionale catalano, voluto dai comunisti (cfr. pagg. seguenti) ed infine il suo totale scioglimento. A proposito della repressione contro il POUM si veda: V. Alba, *Andreu Nin*, Barcellona 1975 e F. Bonamusa, *Andreu Nin y el movimiento comunista en España (1930-1937)*, Barcellona 1977.

[73] Por fine alla collettivizzazione di terre e industrie, limitare il potere dei comitati e degli organismi spontanei sorti dopo il 19 luglio, condurre una rigida militarizzazione dell'esercito assicurandosi i comandi principali e ridurre il peso dei sindacati in materia di controllo della situazione interna: queste, in sintesi, le direttive fondamentali della politica comunista. La bibliografia in proposito è ormai assai ampia e ben nota comprendendo opere di buon livello sia di parte comunista (Tuñón de Lara, *Storia*…, cit.) che anarchica (Peirats, *La CNT*…, *cit.*; Paz, *Durruti*, cit.) e del POUM (Alba, *Andreu Nin*, cit.), per limitarmi ai titoli più conosciuti. Necessaria è inoltre a

Gli anarchici spagnoli comprendono i fini di tale politica ma, vincolati dalla collaborazione governativa, non riescono a sviluppare un'opposizione globale ed efficace. L'inverno 1936 e la primavera 1937 registrano continui attriti ed incidenti con comunisti e socialisti e il progressivo radicalizzarsi di un'ala del movimento spagnolo, contraria sia alla coesistenza con tali forze che alla permanenza nel Governo[74]. Berneri sulla «Guerra di Classe» segue momento per momento il deteriorarsi della situazione e riesce ad inserire in un contesto internazionale sia le vicende della guerra che quelle del fronte interno.

Spesso di fronte al verificarsi di incidenti, provocazioni o cedimenti di particolare gravità da parte degli organi direttivi della CNT, la sua critica diviene più aspra e il suo tono più radicale, ma rispetto al merito dei problemi egli sa sempre ritrovare la concretezza e il senso della realtà.

Nei giorni dell'assedio di Madrid l'isolamento internazionale della Repubblica gli appare in tutta la sua drammaticità. Egli comprende come la inerzia di Francia e Inghilterra apra la strada al fascismo non solo in Spagna: «…Gli aerei tedeschi e italiani volano oggi su Madrid, domani voleranno su Barcellona, dopodomani su Parigi», scrive il 2 dicembre[75]. Ma la sconfitta della Repubblica non implica dal punto di vista internazionale soltanto una nuova e pericolosa avanzata del fascismo. Essa significa anche, con il soffocamento della rivoluzione, un duro colpo per il proletariato europeo: «…Qui il fascismo giuoca la sua ultima carta: conquistata la Spagna dal fascismo, la rivoluzione è domata e la via aperta alla conquista: guerra, schiavitù del proletariato europeo, ritorno al Medio Evo…»[76].

Nel dicembre 1936 Berneri sembra non nutrire più alcuna speranza in un compimento positivo del processo rivoluzionario, anche a prescindere dall'esito della guerra. Egli giunge infatti a ipotizzare in questo stesso articolo un intervento in extremis di Francia, Inghilterra e Unione Sovietica per salvaguardare i loro interessi europei, ma, aggiunge, ciò significherebbe anche la fine della rivoluzione.

Ed è in particolare la politica russa che egli denuncia come il maggior fattore di involuzione della situazione spagnola: «…Già oggi la

mio avviso la consultazione dell'opera di P. Broué e E. Témime, *La Révolution et la guerre d'Espagne*, Parigi 1961, pp. 208 sgg. (ed. italiana Milano 1980).

[74] M. Olivari, *Aspetti e problemi…*, cit.

[75] *Madrid la sublime*, su «Guerra di Classe», 2/12/1936.

[76] *La guerra e la rivoluzione*, *ibid.*, 16/12/1936.

Spagna è posta fra due fuochi: Burgos e Mosca … Né la forza dello anarcosindacalismo deve illuderci … La politica di Madrid sta per trionfare. Lasciata inerme e senza risorse la Catalogna rivoluzionaria, il Governo si è rivolto all'aiuto russo, destinato a controllare la guerra e ad arrestare lo sviluppo della rivoluzione sociale nel canale della lotta armata al fascismo. Il ricatto «Madrid o Franco» ha paralizzato l'anarchismo: oggi Barcellona è fra Burgos, Berlino, Roma, Madrid e Mosca: un assedio»[77]. All'assedio militare di Madrid si affianca dunque quello politico di Barcellona. Nemici sui campi di battaglia, stalinisti e fascisti appaiono al Nostro obiettivamente uniti sul terreno della volontà controrivoluzionaria.

Indubbiamente un grave avvenimento, accaduto il 15 dicembre, spiega affermazioni così rigorose e pessimistiche. Il P.S.U.C.[78] e la U.G.T., volendo escludere il P.O.U.M. dal governo regionale catalano, hanno aperto una crisi e, grazie alla passività della CNT, sono riusciti nel loro intento[79]. Berneri comprende immediatamente come questo inizio della «caccia al trozkista» in Spagna sia collegato ad un più vasto disegno del Cremlino, consistente fra l'altro nel porre precise condizioni di carattere politico all'elargizione di aiuti militari. Soprattutto non gli sfugge come l'eliminazione dei «trozkisti» non sia che un primo passo verso il completo controllo dei comunisti russi, esercitato tramite gli spagnoli e gli emissari del Comintern[80], sulla situazione interna della Repubblica. Prevede che tale manovra di carattere internazionale, condotta col ricatto della concessione e graduazione degli aiuti, non potrà essere fermata certamente dai soli anarchici spagnoli. L'alternativa che egli indica è di carattere apocalittico e chiara espressione del suo senso di impotenza verso interessi e forze contro cui è impossibile la difesa: «…Stretta fra i Prussiani e Versailles, la Comune con le sue fiamme illuminò il mondo e ancora lo illumina. Tra Madrid e Burgos vi è Barcellona: ci pensino i Goded di Mosca…»[81].

Tale pessimismo nei confronti dell'esito e della stessa sopravvivenza della rivoluzione è ribadito in termini più pacati il 1° gennaio 1937: «…I rapporti di forza stanno mutando militarmente e politicamente.

---

[77] *Ibid.*

[78] Partido Socialista Unificado de Cataluña, frutto dell'unificazione di socialisti e comunisti nella regione.

[79] P. Broué e 3E. Témine, *La révolution*…, cit.

[80] *La guerra e la rivoluzione*, cit.

[81] *Ibid.*

La guerra civile diventa più vasta e decisa e l'intervento russo rafforza il socialcomunismo, fino a ieri sopraffatto dall'anarchismo. Ripeto, la guerra può anche essere vinta militarmente, ma la rivoluzione sociale è in pericolo…»[82].

Berneri, dunque, dall'enumerazione di una serie di motivi di inquietudine e di perplessità, proprie dei mesi di dicembre e gennaio, passa ad un vero e proprio pessimismo sulle sorti della rivoluzione, ben comprendendo ormai come avversari dell'anarchismo non siano più i partiti rappresentativi della borghesia o i settori marxisti del movimento operaio iberico, ma gli interessi della Russia. Tale consapevolezza tuttavia non lo induce ad abbandonare la sua azione di critica e di stimolo. Egli crede che l'anarchismo spagnolo, pur ridotto alla difensiva, possa ancora esercitare una funzione di argine, sia pure relativo, al processo controrivoluzionario in atto, salvando così la sua compattezza e il suo prestigio. Animato da tale convinzione il 14 aprile scrive la «Lettera aperta a Federica Montseny», il più noto e citato dei suoi scritti spagnoli[83].

In essa prende le mosse dall'ormai consueta constatazione della gravità dei pericoli che incombono: il Governo, di cui la Montseny è membro, ordina alle forze di polizia di disarmare i rivoluzionari, impedendo così il proseguimento della lotta ai fascisti nelle retrovie. Inoltre esso distribuisce gli aiuti che riceve in modo da non concedere nulla alle milizie d'Aragona, «sostegno armato» della collettivizzazione. Dal punto di vista della politica estera, a Francia e Inghilterra sono state offerte concessioni sul Marocco spagnolo, mentre fin dal luglio esso avrebbe dovuto essere dichiarato indipendente. In seno al Governo esistono addirittura Ministri disposti a patteggiare con Franco[84].

Di fronte a tale situazione, afferma Berneri, «…È l'ora che tu e gli altri anarchici ministri facciate sapere che non concordate con tali proposte … Per fare tutto ciò bisogna proclamare apertamente il proprio pensiero…»[85]. Dunque, nonostante la gravità delle critiche mosse alla politica governativa, il Nostro non propone direttamente l'abbandono del Ministero, ma solo una presa di posizione politica ed una dissociazione esplicita da talune scelte e comportamenti. Considerata l'e-

[82] *Il terzo tempo*, su «Guerra di Classe», n. 7, 1/1/1937.

[83] *Lettera aperta a Federica Montseny*, su «Guerra di Classe», n. 12, 14/4/1937

[84] Si riferisce esplicitamente al socialista moderato Indalencio Prieto, che anche i comunisti accusano di disfattismo.

[85] *Lettera aperta*…, cit.

mergenza e l'estrema delicatezza della situazione, ciò non equivale di per sé, a mio avviso, all'auspicio di una crisi formale del gabinetto Caballero, a cui le dimissioni dei quattro esponenti anarchici darebbero inevitabilmente luogo.

Seguono quindi, secondo lo schema ormai usuale, le indicazioni su come, nella fase attuale, si potrebbe ancora difendere la rivoluzione: ponendo fine alla caccia agli «incontrollabili»[86] e riprendendo con vigore quella alla «quinta colonna» (vengono identificati con essa anche «i malcontenti che aspirano ad una Repubblica moderata»). Tale azione dovrebbe essere intrapresa da «comitati di difesa sindacale»[87]. Altra misura suggerita è un più puntuale controllo sulle promozioni nell'esercito, per evitare l'ascesa «di elementi equivoci e politicamente infidi». Sempre a proposito dell'esercito è auspicato il ritorno alla eleggibilità e revocabilità degli ufficiali da parte della truppa, e si denuncia come «gravissimo errore» aver accettato «formule autoritarie non per le loro forme, ma perché racchiudevano scopi politici che nulla avevano a che fare con le necessità della guerra»[88]. La critica di Berneri è dunque sempre più diretta contro l'errore politico che non la pura e semplice deviazione ideologica[89]. Un'altra importante proposta che dà la misura di come ormai, a suo giudizio, la situazione si avvicini ad un punto di rottura, è la costituzione di un «esercito confederale», che corrisponda al famoso Quinto Reggimento[90] dei comunisti[91].

Oltremodo significativa è l'ultima osservazione: «…È l'ora di creare una seria industria di guerra e di finirla con stranezze sabotatrici quali il giorno festivo e il rispetto di certi «diritti operai»[92]. Tale osservazione consente di constatare ancora una volta come Berneri sia costantemente assillato dal problema di potenziare al massimo lo sforzo bellico, non meno che dai rischi del processo rivoluzionario. La parte conclusiva della lettera affronta direttamente il problema della collabo-

[86] *Ibid.*

[87] *Ibid.*

[88] *Ibid.*

[89] In contrasto, in questo, con l'opposizione interna all'anarchismo spagnolo, dalla Gioventù Libertaria catalana a gruppi quali gli «Amici di Durruti» (cfr. M. Olivari, *Aspetti e problemi*…, cit.).

[90] Sulla genesi e il ruolo del Quinto Reggimento cfr. V. Vidali, *Il Quinto Reggimento*, Milano 1973 e D. Ibarruri, *Memorie di una rivoluzionaria*, Roma 1962, p. 287

[91] *Lettera aperta*…, cit.

[92] *Ibid.*

razione governativa: «…Tu dovresti porti il problema se sei più utile al Governo o a far propaganda al fronte e nelle retrovie … Bisogna chiarire il significato unitario della partecipazione al Governo … chiamare le masse a giudicare le calunnie di cui siamo oggetto…È ora di rendersi conto se gli anarchici stanno al Governo per fare da vestali ad un fuoco che sta per spegnersi o da berretto frigio a politicanti che trescano col nemico o con le forze miranti alla restaurazione della 'Repubblica di tutte le classi'…»[93].

Appare implicito, a mio avviso, che la proposta di Berneri non equivale necessariamente ad un abbandono totale della politica di collaborazione.

Auspicando le dimissioni della sola Montseny, egli sembra voler sostenere che il movimento, la sua vitalità nei fronti e nelle retrovie, la sua propaganda, sono più importanti della partecipazione al Governo e che quindi su di essi devono essere concentrati gli sforzi degli esponenti di maggior prestigio dell'anarchismo. Traspare quindi una concezione secondo cui il rafforzamento del Movimento è da condursi in modo prioritario, anche se parallelo, alla collaborazione. Concezione ribadita anche nell'invito a denunciare pubblicamente alle masse gli intrighi e le calunnie dei comunisti. Il Governo, come egli aveva sostenuto fin dall'autunno, non deve «legarci le mani» per un eccessivo spirito di «union sacrée»[94].

La permanenza al Ministero per Berneri non implica il cedimento o la rinuncia, ed è questo che vuole affermare quando invita i Ministri anarchici a dimostrare di essere «le vestali della rivoluzione». Tre sono dunque i limiti che in questo articolo vengono di fatto posti alla collaborazione[95]: in essa non siano logorate le figure e le risorse migliori

[93] *Ibid.*

[94] Berneri, *Una svolta pericolosa*, cit.

[95] Personalmente non condivido altre interpretazioni più schematiche ed estensive del testo in questione, ricorrenti nella letteratura e nella tradizione anarchica (cfr. M. Sartin, *Berneri in Spagna*, cit.). Gino Cerrito tende a ridimensionare l'importanza del testo, scritto, a suo avviso, «in un momento, direi, non di serenità critica ma di raptus rivoluzionario» (*Atti del Convegno di studi su Camillo Berneri*, Milano 1979, p. 127). C. Rama, nel corso dello stesso convegno (*Atti*…, cit., p. 83) nega che la lettera sia frutto di «impulso istintivo», e la interpreta come vero e proprio messaggio politico alla personalità «più sensibile ai suoi argomenti». Secondo il Rama dunque nell'aprile 1937 (non in precedenza) Berneri è contrario alla partecipazione al Governo, ma non a «fornire un appoggio allo Stato» (*ibid*., p. 82).

del Movimento; sia essa chiarita nel suo significato di «scelta unitaria», ma non costituisca rinuncia alla denuncia delle macchinazioni e alla dissociazione dalle scelte sbagliate; serva alla difesa delle realizzazioni rivoluzionarie.

Neppure alla vigilia dei fatti di maggio, dunque, Berneri è contrario pregiudizialmente e in blocco alla politica della CNT. Egli riesce a non farsi imprigionare dalla dialettica governo-non governo e ciò rende la sua posizione più acuta e originale. Essa sembra percorrere in qualche modo il discorso sulle «traiettorie parallele» di Peirats[96], cioè «minimo impegno nella collaborazione, se pur necessaria, e massimo nella difesa del movimento». Posizione che, nella primavera 1937, appare molto singolare nell'ambito dell'anarchismo spagnolo e costituisce una netta alternativa anche rispetto agli anticollaborazionisti della FAI e della Gioventù Libertaria[97]. In fondo essa rappresenta un'ulteriore conferma di quel «centralismo» che fin dall'autunno contraddistingue l'atteggiamento di Berneri e che il nuovo pessimismo sulle possibilità rivoluzionarie non ha evidentemente modificato nei suoi contenuti.

Altra conferma costituisce l'articolo del 21 aprile, lo scritto forse più ampio e interessante del periodo spagnolo[98]. In esso egli si preoccupa innanzitutto di chiarire definitivamente il rapporto guerra-rivoluzione: «…Fin dall'inizio, benché latente, vi fu una differenza fra i democratici unicamente antifascisti, gli anarchici e le élites proletarie il cui antifascismo si identificava con la volontà di rivoluzione sociale … La guerra oggi è guerra civile, cioè lotta armata politico-sociale, che coinvolge profondamente le masse, non uno scontro armato fra fazioni politiche. In essa sono in giuoco le conquiste sociali d'Aragona, Catalogna e Levante … I vincitori trasformerebbero in una determinata direzione politica ed economica tutta la vita della nazione. Tale guerra non può concludersi con un ritiro di truppe, ma con l'esodo dei vinti…».

Questo giudizio, concluso da una significativa. previsione, consente di comprendere a fondo il senso dell'identità rivoluzione-guerra fin dall'inizio sostenuta da Berneri: non si tratta di spingere ulteriormente programmi rivoluzionari, ma di comprendere la vera portata dello scontro, la sua prevalente natura di classe. La vittoria militare è dunque strettamente connessa alle possibilità rivoluzionarie e, in

[96] Tale discorso fu elaborato da J. Peirats in un intervento del 1959.

[97] Vedi *supra*, nota 89.

[98] *Guerra e Rivoluzione*, su «Guerra di Classe», n. 13, 21/4/1937.

un siffatto conflitto, essa si può ottenere solo combattendo in modo rivoluzionario.

La prima condizione per battere il fascismo viene ancora una volta indicata nella creazione di una vera industria di guerra, a cui deve essere subordinata l'intera economia. Certamente una simile trasformazione dell'apparato produttivo, avverte Berneri, «non può non colpire alcuni interessi»[99]. La razionalizzazione dell'industria, necessità prima della guerra, gli appare dunque anche un valido terreno di scontro sociale, di lotta ai residui borghesi e capitalistici da un lato, a certo estremismo operaio dall'altro. Lo stesso vale per il problema monetario e quello annonario[100]. È questo il solo modo concreto non solo di condurre in maniera rivoluzionaria la guerra, ma anche di vincerla.

Ancora una volta egli, differenziandosi dagli «estremisti» della Juventud Libertaria catalana e dagli «Amici di Durruti»[101], stabilisce con chiarezza quella dialettica fra rivoluzione e guerra rivoluzionaria già precedentemente delineata[102]: «…Ciò va fatto [urtare certi interessi] senza cadere nell'astrazione opposta di un estremismo socialista che non si ispiri alle reali necessità della lotta armata né a formule programmatiche e finalità avveniristiche. Feconda appare la posizione centrista … Per esempio la socializzazione della grande e media industria è una necessità di guerra e vi sono antifascisti che, per quanto non collettivisti, ne sono persuasi quanto me. Sostenendo tale esigenza li colloco al mio fianco»[103]. Condannata invece è l'espropriazione della piccola industria, non per ragioni teoriche, ma perché vuol «tener conto di quelle ragioni sia strettamente economiche sia psicologiche che inducono alla tolleranza verso la piccola borghesia». A sostegno della sua tesi Berneri ricorda che nel luglio 1936 i «rebassaires»[104] interven-

[99] *Ibid.*

[100] *Ibid.*

[101] Vedi *supra*, nota 89. Gli «Amici di Durruti» costituiscono all'epoca un gruppo relativamente ristretto, ma estremamente attivo. Diffondono un giornale, «El Amigo del Pueblo», caratterizzato da un'estrema intransigenza ideologica, dalla virulenza polemica contro l'intera sinistra, eccettuato forse il POUM, di cui a tratti sembrano riecheggiare talune posizioni. Si tratta comunque di un gruppo, contrariamente a quanto affermato in seguito dalla stampa comunista, assai lontano dallo spirito e dall'impostazione di Berneri.

[102] Vedi *supra*, p. 13.

[103] *Guerra e Rivoluzione*, cit.

[104] Il «rabas mort», vite morta, da cui deriva il termine «rabassaire», è una partico-

nero con decisione contro il fascismo. Conclude affermando: «…Fra il conservatorismo di Caballero e le critiche dottrinarie e massimalistiche che da taluni vengono rivolte alla CNT[105], credo esista il giusto spazio per un'impostazione razionale dei problemi della economia di guerra…».

L'articolo mi sembra della massima importanza perché offre una sintesi dei motivi fondamentali del pensiero di Berneri, prestandosi pertanto a numerose considerazioni. In esso è ribadita chiaramente l'esigenza della lotta antifascista ed è chiarita la concezione di guerra rivoluzionaria. Inoltre esso presenta un esempio di applicazione ad una realtà concreta di una vecchia idea-base: il rifiuto del «comunismo economico» specie nella «fase di trapasso»[106]. Di qui la condanna del «massimalismo socialista» e la ricerca di una posizione centrista che abbia come filo conduttore la ricerca di soluzioni razionali e concrete, nell'ambito della guerra rivoluzionaria, ai problemi reali. Ciò significa prima di tutto compiere un'analisi di classe corretta, che tenga conto anche della collocazione storica e politica di talune forze sociali. La «fase di trapasso» tante volte delineata teoricamente si identifica in Spagna con la «guerra rivoluzionaria» che, pur costituendo una realtà politica e di classe estremamente avanzata, non è di per sé la rivoluzione sociale, cioè la distruzione totale del potere e dello sfruttamento.

Negli articoli precedenti Berneri ha ampiamente illustrato quelle che, a suo giudizio, devono essere le caratteristiche sia militari che politiche della conduzione rivoluzionaria della guerra. Nell'avere intuito le differenze fra momenti connessi, ma qualitativamente distinti consiste, a mio avviso, il contenuto della posizione «centrista» di Berneri, della sua capacità di analisi e di valutazione, di indubbia finezza e originalità.

Interessante è la condanna esplicita delle critiche «dottrinarie e massimalistiche» alla CNT, con cui viene ribadito il rifiuto di contestare in blocco la politica dell'organizzazione spagnola. Altrettanto chiara però è la distinzione fra tale politica e il giusto spazio che egli ricerca.

Per comprendere a fondo l'atteggiamento di Berneri occorre a que-

lare forma di mezzadria, estesa nelle zone di viticultura, in cui la terra ritorna al proprietario quando i 3/4 delle viti piantate sono morte (G. Brenan, *Storia della Spagna*, cit., p. 99).

[105] Già abbiamo individuato gli autori di tali critiche: Gioventù Libertaria, Amici di Durruti, taluni settori della stessa FAI ecc.

[106] Sulla «fase di trapasso» cfr. nota 21.

sto punto non fermarsi ai giudizi generali, ma ricostruire, per quanto possibile, i suoi rapporti con gli organismi direttivi della CNT, anche se essi non costituiscono mai la ragione fondamentale delle sue prese di posizione, ma ne sono, se mai, la conseguenza.

4. *Berneri e il movimento spagnolo*

Al momento dell'arrivo a Barcellona, Berneri gode della fiducia e dell'amicizia di tutti gli esponenti più significativi dell'anarchismo catalano, dalla Montseny a Santillán[107]. L'invito a far parte del Consiglio d'Economia ne è la riprova[108].

Nell'inverno 1937 però cominciano a manifestarsi alcuni segni d'attrito fra gli organismi direttivi della CNT e il gruppo redazionale di «Guerra di classe», di cui, ovviamente, Berneri assume piena responsabilità. Così egli scrive agli inizi di gennaio, rivolgendosi alla sua compagna: «…L'articolo di fondo del numero sei ha irritato il Console Generale russo, che ha chiesto al Comitato Regionale se lo approvava. Non so che cosa abbia risposto…»[109]. L'origine del contrasto sta dunque nel vero e proprio radicalismo anti sovietico dei suoi articoli, che la CNT, ancora impegnata in un tentativo di pacificazione con i comunisti[110], non poteva certo consentire. A ciò si aggiunga che anche a Barcellona, la popolarità dei russi era in continuo aumento, grazie all'arrivo di aiuti, grano e medicinali[111], e che contrastare in modo così aperto l'opinione pubblica non appariva opportuno ai dirigenti del Comitato Regionale. Infatti la risposta non si fa attendere.

Scrive Berneri ai primi di febbraio[112]: «…Il numero otto di 'Guerra di Classe' uscirà quando potrà. Il Comitato ha agito con esso come con 'L'Espagne Antifasciste'[113], cioè ha tagliato i fondi. Non voglio farne

[107] Testimonianza resami da Federica Montseny nell'estate 1971.

[108] Cfr. nota 24.

[109] C. Berneri, *Pensieri e battaglie*, Parigi 1938. Raccolta di scritti editi ed inediti curata dalla moglie e da un gruppo di amici.

[110] Alla fine di gennaio CNT e PCE costituiscono una «Commissione Mista» incaricata di dirimere i contrasti esistenti.

[111] L'arrivo di una nave carica di grano fu salutato da grandi manifestazioni popolari e dal plauso unanime della stampa, «Solidaridad Obrera» compresa.

[112] *Pensieri e battaglie*, cit.

[113] Periodico anarchico di lingua francese diretto da Gaston Leval.

una ragione di scontro, tuttavia la cosa mi ha un po' immalinconito. Compenserò con la collaborazione a riviste e scriverò alcuni opuscoli».

In febbraio dunque lo scontro è ormai aperto, e il Comitato Regionale applica alla «Guerra di Classe» le stesse sanzioni che ad altri giornali «estremisti», sia stranieri che spagnoli, come al settimanale della Juventud Libertaria di Lerida, «Acracia»[114].

La reazione di Berneri è cauta, misurata. Egli comprende la pericolosità di un'opposizione aperta alle direttive ufficiali in un momento in cui la politica di partecipazione al Governo sta minando l'unità e l'efficienza della CNT, unica garanzia reale, per quanto relativa, contro la «normalizzazione» in atto.

Tale atteggiamento è sostanzialmente condiviso anche dalla maggioranza del gruppo italiano. Scrive Meschi[115] il 28 febbraio, rispondendo ad una richiesta di collaborazione del comitato redazionale della «Guerra di Classe»: «…D'accordo con voi che, pur dando la parola a chi ha critiche da fare, il giornale deve necessariamente seguire le direttive programmatiche della CNT»[116]. «Guerra di Classe» non accetta dunque di diventare portavoce dell'opposizione interna, benché non solo Berneri, ma anche la maggioranza dei redattori[117], non condividano del tutto la linea politica del movimento spagnolo. Tale atteggiamento smentisce inequivocabilmente non solo l'appartenenza, ma anche l'intesa programmatica del Nostro con formazioni del tipo «Gli Amici di Durruti» o con altri settori dell'opposizione interna.

Come egli rifiuta di contestare in blocco le scelte della CNT e concentra la sua attenzione su problemi specifici e pratici, così comprende che la lotta interna e la stessa difesa ad oltranza dell'indipendenza del giornale non possono aprire alcuna prospettiva di concreta utilità in una situazione da lui stesso definita «di grave pericolo». Appare evidente che, da tutti i punti di vista, Berneri rifugge da posizioni di rottura.

---

[114] Informazione fornitami da J. Peirats, all'epoca redattore di «Acracia», nell'estate 1973.

[115] Noto anarcosindacalista apuano, fuoruscito fin dal 1926 (cfr. H. Rolland, *Vita di Meschi*, Carrara 1974).

[116] La lettera, manoscritta, è conservata nell'Archivio dell'Istituto di Storia Sociale di Amsterdam, fondo Meschi.

[117] In particolare Barbieri.

5. *La morte di Berneri*

Nella prima settimana di maggio a Barcellona il contrasto fra anarchici e «trozkisti» da un lato, socialcomunisti e repubblicani dall'altro, dopo una lunga serie di incidenti e provocazioni[118], assume le caratteristiche di vero e proprio scontro armato. Motivo occasionale della crisi è il tentativo di occupazione della centrale telefonica, gestita dai sindacati anarchici, da parte della polizia del governo regionale[119].

Ma la ragione vera degli incidenti sta nel continuo acuirsi della tensione, dovuta all'inasprirsi della repressione contro il P.O.U.M., agli attacchi contro le realizzazioni rivoluzionarie dei sindacati confederali e al conseguente progressivo radicalizzarsi della base del movimento anarchico catalano[120].

Berneri, fermamente contrario allo scontro aperto fra le componenti dell'antifascismo, aveva però ripetutamente sostenuto nei suoi articoli ed interventi la necessità di non fare ulteriori concessioni al Governo, sia regionale che nazionale. In particolare aveva compreso con grande chiarezza ed individuato esplicitamente le implicazioni internazionali ed i rischi della campagna anti trozkista messa in atto dai comunisti[121]. Di fronte all'intensificarsi di tale campagna, il primo maggio egli su «L'Adunata dei Refrattari» affronta nuovamente la questione con l'articolo «Noi e il P.O.U.M.». In esso compie una rassegna dettagliata delle accuse infamanti lanciate ai trozkisti dalla stampa comunista internazionale, definendole infondate e provocatorie: «…Se il POUM fosse una forza politica predominante in Spagna, la nostra critica avrebbe

[118] Cfr. J. Peirats, *La CNT*…, cit. II, pp. 293 sgg. Basti qui citare l'attacco del socialcomunista Comorera, consigliere agli approvvigionamenti della Generalidad, dopo la crisi di gennaio, contro il predecessore Domenech, della CNT, accusato di incapacità e di essere il maggior responsabile della penuria di derrate alimentari. Segue ovviamente una dura replica della stampa confederale. Incidenti analoghi, o anche di maggior gravità, si susseguono continuamente fra gennaio e maggio, nonostante la Commissione Mista costituita alla fine di gennaio.

[119] J. Peirats, *La CNT*…, cit., pp. 331 sgg. Sui fatti di maggio si veda anche: M. Cruelles, *Maya sangriento*, Barcellona 1970 (l'autore è vicino alle posizioni della sinistra repubblicana) e per parte comunista M. Tuñón de Lara, *Storia della Repubblica*…, cit., p. 563.

[120] J. Peirats, *La CNT*…, cit. II, capp. 2° e 3°.

[121] Si vedano gli articoli citati in precedenza, in particolare *Terzo Tempo*, *Guerra e Rivoluzione*, *Lettera aperta a Federica*.

materia sulla quale incidere. Ma oggi il POUM è una forza considerevole nella lotta antifascista e nella resistenza al soffocamento della rivoluzione, sicché le divergenze teoriche fra noi sono ben poca cosa di fronte alle attuali e possibili convergenze sul terreno dell'azione. … Bisogna proclamare bel alto che chiunque calunnia il POUM e ne chiede la soppressione è un sabotatore della lotta antifascista, e non va tollerato. Questa nostra presa di posizione … costituisce la miglior profilassi nei confronti della dittatura controrivoluzionaria che vieppiù si profila nel programma di restaurazione democratica del P.S.U.C. …»[122].

Berneri dunque comprende appieno l'importanza della battaglia in difesa del POUM, in particolare dal punto di vista della «prevenzione» della «restaurazione democratica» in atto. L'unità d'azione che egli propone con i militanti di tale partito scaturisce da un terreno puramente difensivo, dal tentativo cioè di raccogliere forze disponibili a contrastare le tendenze generali del Governo. Il richiamo esplicito al permanere di divergenze politiche sostanziali ribadisce tale concezione: ciò che egli auspica è un'intesa operativa concreta, imposta dalle circostanze e circoscritta nel tempo, non lo sviluppo di una strategia comune, tale da coinvolgere anche le prospettive di fondo della rivoluzione[123].

In ogni caso, fedele ad un'impostazione ormai consueta, Berneri avverte la priorità delle esigenze immediate, ed a proposito della soppressione del POUM appare disposto anche ad accettare lo scontro. Si può dunque avvertire, nei giorni precedenti alla morte, una radicalizzazione delle sue posizioni. Certamente i fatti di Barcellona non lo colgono di sorpresa, anche se, come vedremo, nemmeno in questa circostanza il suo atteggiamento sarà di estremismo e di intransigenza.

La lotta armata ha inizio il 3 maggio[124]. Mancano, nei giorni che vanno dall'inizio della battaglia alla sua morte, commenti diretti sugli avvenimenti in atto. L'ultimo intervento pubblico di Berneri è un discorso pronunciato a Radio Barcellona lo stesso giorno 3, per commemorare Antonio Gramsci, morto il 26 aprile. Dopo aver ricordato la figura del comunista caduto, l'importanza e la novità dello «Ordine Nuovo»

[122] *Noi e il POUM*, su «L'Adunata dei Refrattari», 1/5/1937.

[123] Scrive in proposito C. Rama: «…Persino durante la crisi del maggio 1937…la sua posizione e, soprattutto, la sua analisi della situazione non possono essere confuse con il trozkismo, col POUM e neppure con settori intermedi quali il gruppo «gli Amici di Durruti» (*Atti del Convegno*…, cit., p. 67).

[124] J. Peirats, *La CNT*…, cit., p. 331.

per la cultura e il movimento operaio italiano, egli così conclude: «… Noi salutiamo dalla radio delle CNT-FAI di Barcellona l'intellettuale valoroso, il militante tenace e dignitoso che fu il nostro avversario Antonio Gramsci, convinti che egli ha portato la sua pietra alla costruzione dell'Ordine Nuovo…».

Mentre già comunisti e anarchici sono con le armi al piede, con questo discorso Berneri, autore di articoli anticomunisti a volte censurati per la loro asprezza dagli stessi dirigenti della CNT catalana, difensore intransigente della libertà e della sopravvivenza del POUM, sembra voler operare un atto di distensione nei confronti dei comunisti, affermando che la costruzione dell'ordine nuovo è e deve essere opera di tutti i rivoluzionari: un ultimo e netto rifiuto di ogni settarismo.

Due giorni dopo, nella notte fra il 5 e il 6 maggio, egli viene assassinato da una pattuglia di polizia al comando di «misteriosi» individui in borghese[125].

Molto si è scritto sui responsabili dell'assassinio di Berneri[126]. Più di ogni indizio o prova raccolti nel corso degli anni, giova alla loro identificazione un articolo apparso sul giornale del P.C.I., «Il Grido del Popolo», il 20 maggio 1937: «…Camillo Berneri, uno dei dirigenti del gruppo degli «Amici di Durruti», che, sconfessato dalla stessa direzione della FAI, ha provocato la sanguinosa insurrezione contro il Governo di Fronte Popolare di Catalogna, è stato giustiziato dalla rivoluzione democratica, a cui nessun antifascista può negare il diritto di legittima difesa…».

Traducendo dal linguaggio comunista, si può concludere che l'assassinio di Berneri non fu che uno dei tanti necessari a garantire la «normalizzazione» della politica spagnola.

[125] *Ibid.*, sgg.

[126] P.C. Masini-A. Sorti, *Pietrogrado 1917-Barcellona 1936. Scritti scelti di Camillo Berneri*, cit., pp. 239-54.

Fuente Ovejuna e il pensiero politico spagnolo del primo Seicento

1. *Letteratura e politica: il senso della massima di valore universale*

Storiografi della conquista coloniale, letterati, umanisti e teologi del Cinquecento; storici 'tacitiani' o meno, grandi scrittori del Barocco, ricorrono con insistenza e frequenza non casuali alla massima politica di valore universale. Essa trascende l'ambito della vicenda, del tema specifico di cui trattano o del personaggio che raffigurano per affermare valori e caratteristiche della società bene organizzata, del sovrano giusto e autorevole. Si tratta quasi d'un costume, di un'usanza comune a vari generi letterari.

Un simile fervore didascalico, per altro assai aderente alle caratteristiche generali della cultura dell'epoca, rivela, se isolato dai molteplici contesti, il profondo e diffuso coinvolgimento in una problematica essenzialmente politica. Temi centrali ne sono il buon governo, l'estensione e i caratteri del potere monarchico, l'efficienza e l'effettiva finalizzazione agli interessi della collettività di un apparato pubblico in fase di sviluppo, e, talvolta, i necessari limiti all'azione di tale potere ed apparato. Si tratta di questioni la cui sistematica formulazione, in un'ottica ideologica e culturale moderna, risale al periodo successivo all'assetto del regime instaurato dai Re Cattolici, alla scoperta dell'America e al compimento della Reconquista.

Il nuovo potere monarchico si estende sugli organismi regionali ed interregionali interni alla Spagna; sulle colonie d'oltreoceano, su territori europei profondamente diversi per tradizioni culturali e concrete situazioni economiche e sociali. L'inevitabile complessità della recente organizzazione statale costituisce il retroterra, la condizione preliminare indispensabile alla comprensione dell'atteggiamento didascalico di cui si è detto. Nei diversi tipi di scritti ricordati appare infatti, evidente o meno, una viva tensione, uno sforzo culturale e logico volto a definire i caratteri e a delineare il funzionamento di una struttura non ancora collaudata, il cui senso di novità apre ampi spazi ad una riflessione scandita da ritmo e articolazione diversi dalle teorizzazioni della

scolastica e del pensiero anteriori. L'insistenza sul precetto universale denota quindi, in tale contesto, anche un senso di insicurezza, un insoddisfatto bisogno di certezza (si pensi all'importanza che storici quali Américo Castro annettono a tale elemento)[1], perché l'organizzazione della società e dello stato viene avvertita come imperfetta, non rassicurante. Rivolte interne, congiure ed abusi di aristocratici, il ben noto sentimento di perplessità, quasi di timore, di fronte all'immensità delle colonie tanto rapidamente conquistate[2], la lunga e sfortunata guerra nei Paesi Bassi, il deteriorarsi della situazione economica nel corso del Seicento esasperano di volta in volta tale stato d'animo.

L'accentuazione del fattore sicurezza, interna ed esterna, adombra anche una diagnosi spesso non organica né compiutamente formulata, ma assai diffusa: la grande monarchia sovrannazionale è una costruzione imponente, autoritaria, ma non sufficientemente assoluta. Troppi sono al suo interno i poteri autonomi, almeno di fatto. Fra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento numerosi autori, anche non iberici, ma comunque inseriti nel tessuto politico-culturale del sistema di potere spagnolo, esprimono tale valutazione. Essa affiora per esempio in taluni capitoli del *De Hispanica Monarchia* di Campanella, a prescindere dai reali intenti che animano lo scrittore calabrese[3]. Nella letteratura della penisola, la polemica contro i poteri autonomi è adombrata forse nello stesso Quijote, nel riferimento all'assurda giurisdizione esercitata dal «signore di un fiume», che Sancho ha modo di rilevare nel breve periodo in cui è governatore[4]. Dell'ingiustizia insita nella pluralità delle giurisdizioni stesse tratta Calderón nello *Alcalde de Zalamea*, delineando la figura di un capitano aristocratico borioso e prepotente, che ripetutamente fa appello ai propri privilegi di ufficiale nobile per sottrarsi alla giustizia ordinaria. Il necessario primato del re sui «potenti» costituisce infine uno dei temi centrali di *Fuente Ovejuna*, il dramma di Lope de Vega oggetto di questo studio, nonché

[1] A. Castro, *La Spagna nella sua realtà storica*, Firenze 1955, *passim.* Interessante è la recensione di Cantimori, che acutamente rileva fra l'altro la «pericolosità» insita nel ricorso a simili categorie interpretative (*Studi di Storia*, Torino 1976³, vol. III, p. 770).

[2] Cfr. p. es. F. Marenco, Introduzione a *La conquista del Messico*, di Bernal Diaz del Castillo, Milano 1968, p. 21.

[3] T. Campanella, *De Hispanica Monarchia discursus*, Amberes 1640, cap. XIV. Il cap. compie una minuziosa rassegna degli accorgimenti che il sovrano può opportunamente usare per «diminuire» e «dividere» i Baroni.

[4] Parte seconda, cap. 51.

di altre opere dello stesso Lope[5]. Si tratta dunque di un problema ampiamente recepito, come numerosi altri esempi potrebbero attestare, e di giudizi abbastanza tipici della sensibilità politica dell'epoca.

La constatazione del carattere solo parzialmente assoluto della monarchia, implicita nella denuncia delle negative conseguenze dei limiti del suo potere, trova importanti riscontri nella storiografia odierna. Shennan colloca la Spagna all'ultimo posto rispetto allo sviluppo della nuova concezione di stato emersa in Europa fra 1500 e 1700[6]. Anderson, muovendo da criteri interpretativi e impostazione metodologica diversi, giunge ad affermare: «…Lo stato preposto a questo sterminato impero altro non era che una sgangherata raccolta di pezzi eterogenei … L'assolutismo spagnolo conobbe in realtà uno sviluppo limitato e modesto»[7]. È dunque tale «limitato sviluppo», o forse, con più precisione, la permanente carenza di un'affermazione integrale della sovranità, a cui altre nazioni in quest'epoca maggiormente si accostano, il contesto politico a cui fa riferimento *Fuente Ovejuna*.

Senza dubbio tale carenza non è motivata solo dal peso sociale dell'aristocrazia. Basti pensare ai regimi politici e giuridici particolari, largamente autonomi, ammessi in diverse regioni e comunità territoriali: nelle città della Corona d'Aragona sono mal tollerati i funzionari pubblici «stranieri», in particolare del Regno di Castiglia, ed esteso è il rifiuto di ospitare l'esercito del re, primo e più effettivo strumento del suo potere[8]. Ma, prima delle grandi rivolte catalane, la questione delle tendenze autonomistiche della periferia spagnola rimane alquanto in ombra rispetto al tema dominante del rapporto fra monarchia e aristocrazia, che negli anni in cui *Fuente Ovejuna* viene scritta si risolve in un'effettiva tutela esercitata sulla corona[9].

Il potere nobiliare, o per meglio dire, «signorile», non costituisce certo una caratteristica degli inizi del Seicento. La pratica dell'alienazione permanente di beni, diritti e prerogative del sovrano a vantaggio dei titolari di «señorios», per compensare vassalli fedeli o sopperire a necessità economiche, è nella penisola particolarmente intensa ed ha carattere per lo più irreversibile fin dall'epoca di Enrico II[10]. Ma grazie

[5] P. es. *El mejor alcalde, El Rey*.

[6] J. Shennan, *Le origini dello stato moderno*, Bologna 1976 (1974), pp. 135 e 139.

[7] P. Anderson, *Lo stato assoluto*, Milano 1980 (1974), p. 59.

[8] P. Vilar, *Storia della Spagna*, Milano 1960 (1955), p. 27.

[9] J.V. Vives, *Profilo di storia della Spagna*, Torino 1966 (1960), p. 115.

[10] Sul regime «signoriale» in Spagna cfr. A. Domínguez Ortiz, *Hechos y figuras del*

all'azione di governo del Duca di Lerma tale potere, come si è detto, diviene immediatamente politico, giungendo a condizionare in modo più diretto l'apparato statale e la vita pubblica nazionale. È questo l'elemento nuovo del regno di Filippo III che Lope può considerare componendo *Fuente Ovejuna*[11].

2. *Fuente Ovejuna*

Il dramma si svolge nell'epoca in cui i Re Cattolici si accingono ad ultimare la Reconquista e al tempo stesso consolidano la propria autorità interna, debellando l'opposizione di parte della nobiltà e riducendo il potere di istituzioni quali gli Ordini Militari[12]. Ed è proprio

Siglo XVIII español, Madrid 1973 (1952), pp. 5 sgg.; dello stesso *Sociedad y Estado en el Siglo XVIII español*, Madrid 1976, p. 430. Si vedano inoltre le comunicazioni dello stesso A. Domínguez Ortiz *La fin du régime seigneurial en Espagne*, e di P. Vilar *La fin des élements féodaux et seigneuriaux en Catalogne au XVIIIème siècle, avec quelques vues comparatives sur le reste de l'Espagne et le Roussillon*, in *L'abolition de la féodalité dans le monde occidentale*, Atti del convegno (Tolosa 1968), Paris 1971, vol. II, pp. 729 e 745. I due autori divergono sulla valutazione dei caratteri più o meno «feudali» del regime signoriale, che Domínguez Ortiz appare propenso a ridimensionare. La storiografia più recente tende ad affrontare i problemi concernenti tale regime con ricerche su aree locali e regionali. Cfr. S. Moxó, *Los antiguos señorios de Toledo*, Madrid 1973; J. González, *El caso de Carmona*, in *Homenaje al Profesor Carriazo*, tomo III, Sevilla 1972; A.M. Bernal, *La lucha por la tierra en la crisis del Antiguo Regimen*, Madrid 1979 (sull'Andalusia Occidentale). Sulle origini del «señorio» ed in particolare la politica di Enrico II al riguardo A. González Ruiz Zorrilla, *La resistencia al dominio señorial: Sepúlveda bajo los Trastámara, supplemento di Hispania,* «Cuadernos de historia» 3 (1969), pp. 297-320; J. Val Deòn, *Notas sobre las mercedes de Enrique II de Castilla*, «Hispania», n. 28, 1968; nonché l'importante sintesi di A.M. Guilarte, *El Regimen Señorial en el Siglo XVI*, Madrid 1962.

[11] L'unico studio complessivo sul regno di Filippo III e la figura, pur assai complessa e interessante, del Duca di Lerma, è l'ormai antiquato *Felipe III. Semblanza de un monarca y perfiles de una privanza*, di P. Bustamante, Madrid 1959. Interessanti indicazioni sulla politica di Lerma, specie in rapporto all'aristocrazia, fornisce A. Domínguez Ortiz, *Los gastos de la Corte en la España del Siglo XVII*, in *Crisis y decadencia de la España de los Autrias*, Madrid 1969, p. 78.

[12] Sugli Ordini Militari nei secoli XVI e XVII si veda l'importante studio di L.P. Wright, *Gli Ordini Militari nella società spagnola del Cinquecento e Seicento*, in *Le*

un «Comendador» dell'Ordine di Calatrava il protagonista negativo della vicenda narrata da Lope. Egli sceglie dunque un contesto storico particolare, caratterizzato da una fase espansiva del potere monarchico. Significativa appare, agli inizi del Seicento (1612), l'esaltazione dei Re Cattolici come sovrani veri, all'altezza del loro ruolo, fondatori di uno stato forte e giusto. Lo stesso più di un secolo dopo farà la storiografia 'impegnata' degli illuministi che, con l'apologia di Ferdinando e Isabella, mira in effetti a sottolineare gli errori dei successori censurando anche indirettamente la politica ufficiale del tempo[13]. Con qualche analogia, Lope celebra le doti dei due monarchi in un periodo in cui, morto Filippo II, la figura del sovrano diviene sempre più scialba, e meno personale ed incisiva la sua azione[14].

La storia del contrasto fra i re ed i potenti sudditi ribelli si svolge sullo sfondo della vicenda collettiva del villaggio e, sul piano logico e narrativo, le è strettamente connessa, tanto da concorrere alla determinazione dell'esito finale.

La trama è nota. Protagonista ne è il villaggio stesso, di cui l'autore ricostruisce attentamente forme di vita, mentalità, valori comuni. Come di frequente nelle sue opere, non risaltano personaggi dotati di propria specifica individualità, ma figure, tipi che incarnano ruoli sociali diversi. Così lo «alcalde» (sindaco) e gli altri contadini agiati, proprietari, che possono essere abbastanza generosi al momento di dotare le figlie, pur non condividendo la mania cittadina di spendere cifre folli in siffatte occasioni. Essi amministrano il villaggio con criteri paternalistici, in cui saggezza di anziani e una certa dose di spirito democratico si fondono. «…La soluzione migliore è lasciare intatte le scorte di grano pubblico, anche se ben tredici di noi sono di parere contrario», afferma l'alcalde Esteban[15]: le decisioni sono in ultima analisi rimesse

origini dell'Europa moderna, a cura di Mario Rosa, Bari 1977, pp. 97-8 (sulle riforme operate dai Re Cattolici). Cfr. inoltre P. Anderson, *Lo stato assoluto*, cit., p. 62.

[13] Cfr. p. es. J. Cadalso, *Cartas Marruecas*, lettera III, Madrid 1917 (1789), p. 28. Per un giudizio globale sui caratteri della storiografia «impegnata» del Settecento in rapporto alle vicende dei due secoli precedenti cfr. A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado*, cit., p. 481.

[14] Cfr. J. Vicens Vives, *Profilo di storia della Spagna*, cit. e A.M. Guilarte, *El Regimen Señorial*, cit.

[15] F. Lope De Vega Carpio, *Fuente Ovejuna*, Madrid 1969, Giornata seconda, scena I. Sulle caratteristiche letterarie dell'opera e della produzione complessiva di Lope cfr. A. Martinengo, G. Mancini, F. Guazzelli, *Storia della letteratura spagnola,*

all'esperienza sua e dei consiglieri, ma non prescindono da un dibattito, da una divergenza d'opinioni liberamente espressa, in merito ad un problema d'interesse comune.

Sentimento quasi onnipresente e spesso determinante nell'opera di Lope, l'amore entra nella storia di *Fuente Ovejuna* con la vicenda delle nozze fra Frondoso e Laurencia. Essa non si colloca in una sfera privata, separata dalla vita del paese: «Bada che l'intero villaggio ci considera ormai uno dell'altra», ammonisce Frondoso; «e allora a te e al villaggio dico sì», acconsente Laurencia[16]. Il rapporto sentimentale ben si inserisce in un sistema di valori comuni, in cui le decisioni personali armonizzano con gli usi della collettività. Laurencia infatti non avverte il monito come pressione, tentativo di condizionamento alle proprie scelte: il villaggio ha diritto di sapere, di partecipare, fornendo la garanzia del proprio consenso e testimonianza. Ma prima che esso venga debitamente e ufficialmente informato, è necessario parlare al padre della ragazza, il che «è la cosa più importante». La famiglia dunque costituisce il nucleo centrale del sistema, prima gerarchia naturale la cui estensione dà luogo a quella sociale.

In un assetto così stabile ed equilibrato c'è spazio anche per tipi che si differenziano dal normale contadino, come lo studente tornato da Salamanca pieno di dubbi e incertezze sugli interrogativi che pone una cultura appresa fuori dal villaggio, che comunque suscita vivo interesse fra gli abitanti[17]: *Fuente Ovejuna* non è un mondo arcaico, chiuso in se stesso, limitato alle proprie antiche certezze.

Legge fondamentale che regola la convivenza è il rispetto dell'onore: la fedeltà alla parola data, l'onestà di mogli e figlie, che gli uomini, se necessario, devono saper difendere da ogni minaccia. Tale virtù infatti è parte integrante del loro stesso onore[18]. Il valore «onore» è così questa volta affidato da Lope non ad individui o a sudditi genericamente

Milano 1963, pp. 461 sgg., con ampia bibliografia. Rispetto alla problematica socio-economica a cui Lope fa evidente riferimento, essenziali sono gli studi di N. Salomon, *Récherches sur les thèmes paysans dans la comédie aux temps de Lope de Vega*, Bordeaux 1965, e *La campagne de Nouvelle Castille à fin du XVIème Siècle, d'après les «Relaciones Topograficas»*, Paris 1964.

[16] *Fuente Ovejuna*, cit., Giornata seconda, scena 11.

[17] *Ibid.*, Giornata seconda, scena 2.

[18] Il concetto di onore nella letteratura e nella società dei secoli XVI e XVII è stato oggetto di innumerevoli studi. Tuttora importanti sono a mio avviso i lavori di A. Castro, *Algunas observaciones acerca del concepto de honor en los siglos XVI y XVII*,

intesi, ma alla coscienza comune d'un villaggio. Si tratta di un'estensione significativa, indice di un'evoluzione della sensibilità culturale nel senso di un'esaltazione di fenomeni e realtà collettive, come vedremo.

Proprio l'offesa sistematica dell'onore costituisce l'elemento più negativo, provocatorio e dispotico del malgoverno del Comendador, la causa diretta della rivolta. La figura del Comendador Fernán Gómez incarna tutti i vizi di un potere feudale oppressivo e arbitrario, il cui contrasto col paese, centro di vera e sana vita civile, appare inevitabile. Due sono gli aspetti più gravi della sua prepotenza: le continue insidie alle donne, nubili e sposate, e la violenta sovrapposizione alla gerarchia naturale del villaggio, che si attua nella plateale destituzione del vecchio sindaco, oggetto dell'universale fiducia. Per di più, il Comendador combatte il sovrano: ulteriore notazione negativa, che concretamente collega la situazione specifica al contesto storico, inserendo i singoli atti di dispotismo in una concezione politica complessiva aberrante.

Il potere di Fernán Gómez è dunque arbitrario perché lesivo di diritti naturali, primo fra tutti l'onore personale e famigliare, e perché carente di legittimo fondamento. Lope sottolinea con chiarezza, attraverso le parole di Esteban, il rapporto che unisce i due elementi di arbitrarietà: «…Ora in Castiglia ci sono nuovi re, che emanano nuove leggi per mettere fine agli àbusi, e mal farebbero … a sopportare nei loro villaggi e città l'esistenza di uomini tanto potenti solo perché portano croci così grosse. È il Re che deve portarne una, perché un'insegna del genere è fatta per petti reali, non per altri»[19].

Il discorso, esempio di massima politica di valore universale, col duplice intrinseco significato di affermazione e di denuncia, ben definisce la concezione che Lope ha del rapporto sovrano-nobili, e pone le premesse della giustificazione morale (non politica) della rivolta. Essa esplode quando il Comendador, ancora una volta ignaro dell'insegnamento machiavelliano di quanto inopportuno sia per il principe non rispettare le donne dei sudditi, fa sequestrare Laurencia ponendo brutalmente fine alla cerimonia delle nozze con Frondoso, che l'intero villaggio, dopo aver approvato, si accinge a celebrare.

Il tema del potente corrotto che insidia la giovane onesta di umili origini è ampiamente diffuso nella letteratura precedente. Ma, senza dubbio, si inserisce anche in una problematica sociale contemporanea a

«Revista de Fil. Esp.», tomo 3, 1916, pp. 1-50 e 357-86 e *Aspectos del vivir hispanico*, Santiago de Chile 1949.

[19] *Fuente Ovejuna*, cit., Giornata seconda, scena 16.

Lope, di cui spesso in quegli anni si rendono interpreti confessori e predicatori. Scrive il gesuita Pedro de León nel 1616: «…Sono più facili le confessioni dei "pìcaros" e della gente bassa che quelle dei nobili ricchi … Di solito molestano le donne sposate e turbano le giovinette, e le infamano, sono giocatori, rissosi, e non si confessano regolarmente…»[20].

Lope, anch'egli ecclesiastico, conosce senz'altro le esperienze e le riflessioni dei confessori, il loro malumore per simili atteggiamenti dei nobili, talvolta il loro sdegno. Anche in questo caso dunque il recupero di temi letterari tradizionali si affianca a considerazioni sulla società in cui vive, rendendo attuali le norme comportamentali che egli intende proporre. È importante sottolineare come *Fuente Ovejuna* rifletta tale abbinamento di fonti storiche e culturali tradizionali e valutazioni sui problemi e i costumi del tempo, ai fini di un'adeguata considerazione del carattere anche 'politico' dell'opera.

La reazione popolare all'ultimo e più grave affronto è rabbiosa, feroce. Commenta uno degli sgherri di Fernán Gómez, osservando l'assalto al palazzo: «Quando i popoli oppressi si esaltano e si ribellano, non retrocedono senza essersi saziati di sangue e di vendetta»[21]. Un'altra considerazione di portata universale, monito sulla capacità di reazione del popolo al dispotismo. In effetti Fuente Ovejuna non ha pietà dei suoi «tiranni». L'assalto al palazzo si risolve in un massacro in cui il villaggio mette a nudo ancestrali istinti di violenza[22]. In una certa misura anche da Lope, come due secoli dopo da Goya, la rivolta popolare è concepita in modo complesso: sprigionarsi di una forza morale sostanzialmente sana, ma incontrollabile, che, se provocata, non pone limiti al proprio impulso distruttore, divenendo capace di ferocia sistematica e inumana[23].

A tale proposito bisogna anche rilevare il notorio gusto per la scena violenta, per le uccisioni truci, che contraddistingue la sensibilità letteraria dell'epoca[24]. Famose sono per esempio le morti atroci di taluni

[20] P. de León S.J., *Compendio de las industrias en los ministerios de la Compañia de Jesus*, s.l. 1616, cap. XIV. Biblioteca Universitaria di Salamanca, Sez. Manuscritos. A. Domínguez Ortiz (*Crisis y decadencia*, cit.) compie un'ampia rassegna del testo (pp. 27 sgg.).

[21] *Fuente Ovejuna*, Giornata terza, scena 5.

[22] *Ibid.*, Giornata terza, scena 11.

[23] Sulla raffigurazione della violenza popolare nei quadri di Goya cfr. G.A. Williams, *Goya e la rivoluzione impossibile*, Milano 1978 (1976), pp. 57 sgg.

[24] Cfr. p. es. A. Vallbuena Prat, *Calderón de la Barca*, Barcelona 1941, *passim*. L.

personaggi di Calderón. È stato posto il problema della coerenza di tale gusto con gli ideali cristiani che sia Lope sia Calderón affermano con calore e intransigenza[25]. Senz'altro anche a questo proposito essi riflettono in modo immediato momenti e caratteristiche della vita civile dell'epoca, ispirandosi magari ai numerosi racconti di missioni effettuate nelle carceri inquisitoriali o civili da confessori quali il citato Frate Pedro, o alle relazioni sugli *autos de fe*. La religiosità del Seicento, così difficile da definire proprio per la molteplicità dei suoi aspetti, non si sottrae in ogni caso al clima generalizzato di violenza che impronta, per esempio, i rapporti fra rei e autorità giudiziarie, fra eretici, blasfemi e Inquisizione.

L'uccisione di un Comendador, la ribellione violenta contro una autorità ingiusta, ma appartenente alla gerarchia sociale costituita, non possono che provocare la reazione di quello stesso sovrano che pure gli abitanti, durante e dopo il tumulto, invocano con stornelli ed inni: si direbbe addirittura che, secondo uno schema classico, la rivolta sia avvenuta in suo nome. I contadini sono però ben consapevoli dei limiti entro cui devono contenere le loro rimostranze, anche in caso di motivi fondati che determinano un vero e proprio stato di necessità.

In attesa dell'iniziativa di re Fernando, ritenuta dunque inevitabile, essi si preparano alla difesa comune, attentamente messa a punto in una prova in cui Esteban assume, con grande realismo, la parte di 'inquisitore', interrogando i potenziali colpevoli dell'uccisione di Fernán Gómez. Come la rivolta, anche la preparazione della difesa esprime un atteggiamento collettivo che convalida il ruolo dell'autorità interna al villaggio: prevedere le mosse della controparte, insegnare come fronteggiarle, indicare una via d'uscita comune.

La strategia elaborata e sperimentata ha successo. L'inquisitore vero, al termine di un'inchiesta condotta col ricorso sistematico alla tortura, deve riferire al re che nessun elemento è emerso a carico di singoli abitanti. Fernando, sovrano magnanimo e legato al rituale di una giustizia che considera con naturalezza la tortura, ma non prescinde di solito dalla confessione del delitto da parte del reo, di fronte alla prospettiva di una punizione di massa, preferisce perdonare. Inoltre afferma

Malagoli giunge a definire «il senso della morte e il gusto del cupo e dell'orrido» «vivamente operanti nell'animo del Seicento» e «elementi al di fuori dei quali il Seicento perderebbe l'intimo moto» (*Seicento Italiano e Modernità*, Firenze 1970, pp. 201-2).

[25] A. Castro, Prologo alle *Comedias* di Tirso de Molina, Madrid 1932, pp. xi-xii.

il proprio potere sul villaggio: garanzia di un futuro libero da abusi e privo di 'intermediari' dispotici.

Le frequenti massime di valore universale rendono non difficile una prima sintesi del pensiero politico dell'autore. Il potere feudale degli ordini, e in realtà qualsiasi potere abbia analoghe caratteristiche, non subordinato al sovrano, che offende i sentimenti dei sudditi, è lesivo del diritto naturale e delle prerogative della monarchia vera. Tale potere deve quindi essere rimosso. Esso costituisce anche potenziale motivo di rivolte che, pur imposte da uno stato di necessità, devono essere punite, con giustizia e moderazione, in quanto contrarie allo spirito dell'ordinamento sociale.

L'apparente tensione fra una ribellione in qualche modo giustificata ed una repressione altrettanto giusta è risolta dall'apologia, evidentemente didascalica, della figura di Ferdinando. Egli punisce come è suo dovere di supremo custode dell'ordine civile, ma perdona com'è sua facoltà, da uomo sensibile ai principi dell'onore che accomunano re e sudditi. Infine rimuove le cause del male con l'unico rimedio vero, l'esercizio pieno della sovranità.

La funzione anche punitiva inerente alla sovranità stessa appare ben delimitata nel dialogo col giovane Maestro dell'Ordine di Calatrava, animato da volontà di rappresaglia indiscriminata. Il re risponde: «Questo [punire] non tocca a voi»[26].

Egli è dunque conscio di dover reagire all'eccesso compiuto dai sudditi, ma considera il compito proprio delle sue sole prerogative. Inoltre attua la repressione servendosi di un magistrato che appuri fatti e responsabilità, non con la vendetta. Il ricorso all''inquisitore' non implica certo la divisione dei poteri: si tratta solo della delega di una funzione, operata comunque nell'intento di amministrare una giustizia più certa, non soggetta a passioni momentanee, in netta contrapposizione alla prassi punitiva suggerita dal Maestro. Inoltre, in base ad una concezione assai diffusa nell'epoca[27], sulla scena del mondo, della società, ognuno deve svolgere bene la propria parte. Il re tutelare l'ordine costituito con autorità, ma con saggezza che impone moderazione, secondo una relazione concettuale propria anche di Cervantes[28], Campanel-

[26] *Fuente Ovejuna*, cit., Giornata terza, scena 23.

[27] Cfr. P. Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*. Sulla idea della vita come gioco delle parti, e i suoi possibili sviluppi sul piano filosofico, cfr. D. Pastine, *Joan Caramuel, probabilismo ed enciclopedia*, Firenze 1975, pp. 9-10.

[28] «…Quando possa e debba aver luogo l'equità, non far gravare tutto il rigore della

la[29], ed altri autori contemporanei, le cui origini, nel pensiero spagnolo del secolo precedente, si possono forse far risalire agli ideologi del 'Principato Cristiano' dell'età di Carlo V, come Alonso de Valdés[30]. Il villaggio, dal canto suo, deve difendere la propria identità collettiva, il proprio 'onore', con la necessaria intransigenza. I due comportamenti, ugualmente positivi perché rispondenti ad esigenze legittime, in ultima analisi non appaiono contradditori, ma complementari; risultante ne è il ripristino di una situazione normale, della giustizia.

La conclusione a lieto fine però non riassume né esplicita il complesso del pensiero politico di Lope, quale appare dall'esame del testo.

Talune affermazioni, per esempio, adombrano una critica dei possibili, e storicamente avvenuti, errori dei sovrani e della loro politica.

Fin da prima della rivolta uno dei consiglieri di Esteban aveva proposto di sollecitare la protezione del re, ma la risposta degli altri era stata negativa, quasi improntata a scetticismo e sfiducia: «…Alle prese con tante guerre, come potrebbe aiutarci»?

Il successivo intervento di Ferdinando, che, pur occupato in così grandi imprese, rende piena giustizia, fuga ogni dubbio e pone in ulteriore rilievo la grandezza del personaggio. Tuttavia, in un momento in cui la lunga partita coi Paesi Bassi non è ancora definitivamente risolta e la questione di Mantova suscita preoccupanti tensioni nella pianura padana[31], è forse possibile attribuire alla frase pure il senso di monito, di auspicio: anche rispetto al mantenimento della pace la monarchia deve essere saggia, cioè non dominata da uno spirito bellicista che la distolga dalla cura degli interessi autentici dei sudditi.

Riaffiora così ancora una volta l'eco di una precettistica cara al gran-

---

legge sul reo» è uno dei consigli di Don Chisciotte a Sancho che sta per diventare governatore. M. De Cervantes Saavedra, *Opere,* a cura di F. Meregalli, Milano 1971, vol. II, p. 622.

[29] «…E quindi il Re, o il Vicerè, ed ogni altro Ministro del Re deve attenuare con benevolenza il rigore della legge» (*De Hispanica Monarchia discursus*, cit., cap. XIII).

[30] Significativa a questo riguardo è la figura del paradigmatico Re Polidoro, delineata dal A. de Valdés nel *Dialogo de Mercurio y Carón*, a cura di J.F. Montesinos, Madrid 1947 (1529), pp. 163 sgg.

[31] Nel 1612 Carlo Emanuele I rivendica i diritti di Casa Savoia su Mantova, sfidando l'autorità spagnola del Milanese. La contesa sarà rivestita di rilevanti contenuti politici ed ideologici da parte di una numerosa e vivace pubblicistica anti spagnola, di cui il Tassoni è il portavoce forse più brillante. Si tratta di uno dei numerosi sintomi di indebolimento del potere spagnolo.

de pensiero politico del primo Cinquecento, dalla *Utopia* di Moro alla *Querela Pacis* di Erasmo, i cui sviluppi nella cultura della penisola erano stati ampi e molteplici per l'intero corso del secolo. Basti pensare a Vives e Valdés negli anni '20-'30, a Luis de León dopo il 1570[32]. Certo il pacifismo di Lope non è assoluto (come del resto non lo erano quello di Moro e quello di Valdés): nel dramma i Re Cattolici si stanno accingendo alla conquista di Granada, una delle maggiori ragioni della loro gloria, e difendono la Castiglia dalla minaccia portoghese. Ma spesso la lotta contro gli infedeli, e in ogni caso la tutela dalle aggressioni esterne, secondo la tradizione di pensiero cui abbiamo fatto riferimento, rientrano nell'ordine delle guerre legittime. Il commento del contadino quindi può collocarsi in una particolare concezione cinquecentesca della politica internazionale, improntata alla cautela, al senso della misura, che all'espansione antepone l'attenzione per i problemi interni, pur non bandendo in assoluto l'uso della forza. Un'esauriente ed autorevole trattazione recente, profondamente aggiornata, del problema della guerra, Lope poteva trovare nel trattato *De Rege* del Padre Mariana[33], serrata e a tratti brillante espressione del giusnaturalismo della 'Seconda Scolastica'.

È opportuno sottolineare anche come uno degli atti di dispotismo del Comendador sia la traumatica deposizione di un sindaco legittimato dalla fiducia del villaggio. Non sembra da escludere un intento critico contro l'instaurazione di oligarchie locali dipendenti dal favore dei

[32] Sintesi organica, ampia, e per taluni aspetti ancora stimolante di tale corrente di pensiero è lo studio di M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, Paris 1937, 2 voll. Su Vives si veda il saggio introduttivo di A. Saitta al *De subventione pauperum,* Firenze 1973; C.G. Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague 1979, evidenzia i rapporti dell'umanista spagnolo con la cultura italiana. Cfr. inoltre C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milano 1968, pp. 214 sgg. Su Alfonso de Valdés, oltre alla citata prefazione di J.F. Montesinos, cfr. M. Bataillon, *Alonso de Valdés auteur du «Dialogo de Mercurio y Carón»*, in *Homenaje a Menéndez Pidal,* Madrid 1925, Tomo I, p. 403. Si tratta di un lavoro decisivo per la definitiva attribuzione dell'opera al Valdés. Su Luis de León «politico» cfr. L. de León, *Los nombres de Cristo*, Madrid 1917, vol. II, pp. 47 sgg., e M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, cit., p. 767.

[33] J. de Mariana, *De Rege*, Toledo 1599. Mariana, che accenna alla ribellione legittima e al tirannicidio, può essere ritenuto uno dei possibili ispiratori di Lope in *Fuente Ovejuna.* La sua concezione della guerra però si differenzia notevolmente da quella degli autori sopra citati. Cfr. J.R. Hale, *Teorie cinquecentesche sulla guerra e la violenza*, in *Le origini dell'Europa*, cit., p. 247.

signori territoriali, a detrimento delle più aperte forme rappresentative tradizionali. Anche Calderón, nello *Alcalde de Zalamea*, avrà accenti assai polemici nei confronti dei *regidores*, notabili preposti al governo dei villaggi da autorità ad essi esterne[34]. Il fenomeno è comunque comune nel corso del Seicento, nell'area del dominio spagnolo[35].

Un ulteriore accenno alle precarie condizioni dei paesi sottoposti a *señorío* si può cogliere nella proposta di abbandonare in massa *Fuente Ovejuna* per sottrarsi alla prepotenza di Fernán Gómez, formulata da un abitante del villaggio. A questo proposito è interessante notare che una delle grandi inchieste amministrative disposte nel secolo successivo, al tempo di Carlo III, lascerà intendere come una delle cause non secondarie dello spopolamento delle campagne nel corso del Seicento sia il malgoverno e il 'dispotismo' dei signori territoriali, che in alcuni casi avrebbe provocato l'emigrazione di intere popolazioni rurali.

La diagnosi sarà condivisa da alcuni dei riformatori dell'epoca[36]. Certo Lope non considera la problematica di ordine demografico tanto avvertita nel Settecento, ma è possibile che egli alluda alla gravità e all'ingiustizia di episodi realmente avvenuti.

Infine l'autorità e il senso di giustizia di Ferdinando, in contrapposizione alla tirannide del Comendador, indicano come l'autore intenda raffigurare una nozione di esercizio pieno, ma legittimo e positivo del potere, di governo autorevole, ma moderato, che nella letteratura politica a lui contemporanea si concreta nella formula «*Monarquia absoluta, pero bien templada*», proposta fra l'altro dai teologi della Seconda Scolastica[37].

---

[34] P. Calderón De La Barca, *El alcalde de Zalamea*, Giornata prima, scena 1.

[35] P. Vilar, *Storia della Spagna*, cit., p. 30. A. Domínguez Ortiz (*Sociedad y Estado*, cit., p. 455) precisa come tuttavia nei piccoli centri poté sopravvivere una vita politica più aperta. Sulle traversie della vita municipale si veda anche F. Braudel, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino 1976, vol. I, p. 754.

[36] L'inchiesta è disposta nel 1768 (Archivio Historico Nacional, legajos 1246-20, Consejos). Martínez de Iruio (*Reflexiones*, 1770) giunge a considerare la brutalità dei signori causa prima dello spopolamento di alcuni villaggi. Sull'intera questione si veda A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y Estado*, cit., pp. 442-3.

[37] Cfr. es. J. de Mariana, *Historia de Espana*, in *Antologia de prosistas españoles*, a cura di R. Menéndez Pidal, Madrid 1978 (1940), libro XIX cap. XV, p. 144 e libro XVIII cap. XIII, p. 140. A proposito della cosiddetta «Seconda Scolastica» si veda: L. Legaz, *De Suárez a Rodrigo de Arriaga*, in Id. *et al.*, *Horizontes del pensamiento jurídico*, Barcelona 1947; J.A. Maravall, *La philosophie politique espagnole au XVIIème*

Il ragionamento di Lope in *Fuente Ovejuna* non si richiama però a motivazioni direttamente religiose: non a caso sono assenti figure rilevanti di ecclesiastici. I contadini non sono consigliati e guidati da preti o monaci, ma dai loro capi naturali. Il rapporto auspicato fra sovrano e sudditi è diretto, privo di intermediari di sorta, e si svolge su di un terreno non certo contrapposto, ma distinto da quello delle preoccupazioni teologiche[38]: dal problema della difesa dell'onore a quello dell'autorità civile, il dramma si mantiene su di un piano esclusivamente naturale e razionale.

L'invocazione di sovranità di Lope appare dunque ricca di contenuti e implicazioni, nutrita evidentemente anche di un'esperienza recente, di dibattiti ideologici a lui quasi contemporanei, pur inserendosi nel contesto di un'ormai consolidata tradizione di pensiero politico. L'aggravarsi della crisi della monarchia nel periodo in cui *Fuente Ovejuna* fu scritta, con la figura del re sempre più oscurata dai «Grandi» e «*Validos*», rende l'invocazione stessa particolarmente pressante: Ferdinando, nel dramma, è attorniato da ministri e capitani che eseguono con pronta e scrupolosa obbedienza i suoi ordini, senza alcun autonomo potere di decisione.

Non mancano dunque concrete indicazioni volte a chiarire quali indirizzi la monarchia debba seguire, né critiche a situazioni in atto o già verificatesi. La compiuta affermazione dell'autorità monarchica deve coincidere con un miglioramento dei criteri di governo, la cui necessità è prospettata anche dal significato di monito che la rivolta a tratti sembra assumere: la reazione popolare violenta è una possibilità concreta, come attestano numerosi avvenimenti dell'ultimo secolo, dalle Comunità di Castiglia alle Fiandre. La frase di uno dei contadini sembra ribadire tale possibilità: «…Uccidere i tiranni, noi siamo molti, loro pochi…»[39]. E dalle scene del dramma lo spettatore ha avuto modo di constatare quanto incontenibili e distruttivi siano gli effetti della collera popolare. La paura della rivolta 'dal basso', che in quegli anni e nel corso del secolo ispira un'abbondante letteratura[40], si affianca così

siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre reforme, Paris 1955. D. Pastine (*Juan Caramuel*, cit., p. 276 e *passim*) sottolinea l'importanza del «recupero del libero arbitrio» compiuto dalla Seconda Scolastica.

[38] Cfr. *infra*, p. 85.

[39] *Fuente Ovejuna*, cit., Giornata terza, scena 2.

[40] Fra i molti esempi possibili L. Valle de la Cerda, *Avisos en materia… para oprimir rebeliones… o subditos rebeldes*, Madrid 1592; J. Rodríguez Lancina, *Hi-*

al senso di giustizia offeso e alla domanda di maggior sicurezza complessiva nella richiesta di un potere più assoluto, non più autoritario. La «*Monarquia absoluta, pero bien templada*», indicazione generica, ma innegabile rifiuto delle forme violente del potere, è così destinata a divenire, nel pensiero politico del Seicento, via d'uscita all'alternativa fra decadimento del potere centrale, conseguente disarticolazione della società civile, e spettro della rivolta. Il tentativo di precisare i contenuti della formula coinciderà con il lento sviluppo di una prospettiva di segno riformatore, tesa fra l'altro ad affermare la tutela di diritti personali e delle varie forme organizzative espresse dal tessuto sociale.

In *Fuente Ovejuna* appare chiaro come il potere 'giusto' non possa prescindere, se non dal consenso, quanto meno da un alto grado di identificazione coi sudditi e colle coscienze: «…Tu sei il nostro Sovrano naturale, *vogliamo* essere tuoi sudditi», dice Esteban a re Fernando.

3. *Conclusione*

Lope dunque, per la composizione di *Fuente Ovejuna*, trae spunto anche da una problematica politica attuale, che lo induce ad affermare con vigore la necessità della supremazia del sovrano, senza per questo rinunciare ad alcune notazioni tipiche del giusnaturalismo della Scolastica spagnola post tridentina e a taluni ideali politici propri dell'epoca rinascimentale. Estremamente significativo è a mio avviso il fatto che egli ricorra a tale patrimonio culturale nel ricostruire la protesta di una comunità omogenea e organizzata, non di singoli sudditi o di 'folle' genericamente intese[41]. Diviene infatti così possibile intravvedere gli effetti della sopravvivenza di concezioni personalistiche proprie del Rinascimento sulla cultura di una società che appare progressivamente

storia de las revoluciones del Senado de Messina, Madrid 1692. La rivolta dei sudditi costituisce anche uno dei motivi della riflessione di Calderón in *La vida es sueño*, pur nel contesto di una diversa problematica.

[41] J. Maravall, M. Del Peral (*Il pensiero politico spagnolo del Seicento*, in *Storia delle idee politiche e sociali*, Torino 1980, vol. IV, tomo I, p. 340) sostengono che, di regola, nel teatro barocco, la difesa ed il progresso della propria condizione sociale sono riferiti al singolo, grazie alla virtù e all'intraprendenza. *Fuente Ovejuna,* in base all'affermazione suddetta, costituirebbe un'eccezione: tale carattere di originalità induce a sottolinearne l'importanza.

orientata alla identificazione in gerarchie poggianti su fenomeni collettivi.

Tale carattere si esprime fra l'altro nella religiosità organizzata dei grandi Ordini, che registrano uno spettacolare incremento numerico[42], nella vitalità ed importanza dei «*gremios*» cittadini, con le loro connotazioni «garantistiche»[43], nella tensione fra la vita pubblica tradizionale dei villaggi, con più o meno marcati tratti comunitari, e le istituzioni burocratiche e signorili. Sul piano della letteratura, si afferma il teatro concepito come strumento di divulgazione di valori universalmente validi, idee ed educazione popolare[44]. La vita sociale diviene sempre più condizionata dal rapporto fra gruppi più o meno omogenei, categorie in qualche modo organizzate. Lope, in *Fuente Ovejuna*, riflette forse anche tale progressiva tendenza. Nel dramma i poteri che si fronteggiano sono tre: quello legittimo del re, quello arbitrario del Comendador, quello altrettanto legittimo della gerarchia interna al villaggio. Ognuno di essi è caratterizzato da un proprio modo di esercitare l'autorità, positivo o meno: sovrano e sudditi non appaiono entità astratte, ma soggetti di un'azione inevitabilmente complessa, ispirata e delimitata da motivazioni magari omogenee, ma diverse.

Nella consapevolezza di tale complessità consiste a mio avviso l'importanza di *Fuente Ovejuna* rispetto al pensiero politico. Si tratta infatti di un elemento che contribuisce in misura forse non indifferente ad associare l'istanza di una monarchia assoluta ad un'esigenza di progresso civile, ad una dottrina del potere tutt'altro che «neomedievale»,

[42] Si veda la voce *Demografica Eclesiastica,* nel *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, a cura dell'Instituto Enrique Flórez, Madrid 1972. Dai dati esposti risulta che il clero regolare nel Seicento raddoppia ampiamente i propri effettivi.

[43] A. Domínguez Ortiz (*Sociedad y Estado*, cit., p. 388) sottolinea come il pieno sviluppo delle corporazioni si attui nel Cinquecento e Seicento, non in precedenza. Per una visione generale delle vicende dei «*gremios*» cfr. il saggio, ormai antiquato, ma ricco di indicazioni, di A. Romeau de Armas, *Historia de la previsión social en España*, Madrid 1944. L'importanza sociale dei «*gremios*» nel Seicento, la loro capacità di condizionare in qualche modo le scelte di politica economica e finanziaria, appare per esempio nel 1683, allorché il Consiglio di Castiglia è indotto a revocare l'ordine di sospendere la fabbricazione di oggetti di rame, emanato nell'intento di fronteggiare la grave mancanza di danaro liquido, in seguito alle energiche rimostranze del «*gremio*» dei «*caldereros*» (Archivio Historico Nacional, Consejos, 51360). Cfr. A. Domínguez Ortiz, *Crisis y decadencia*, cit., p. 210).

[44] J.A. Maravall, *Teatro y Literatura en la sociedad barroca,* Madrid 1972.

come pure di recente Macek ha autorevolmente affermato[45]. Non si tratta soltanto di far sì che il monarca entri compiutamente in possesso del proprio patrimonio-stato, ma di delineare una fisionomia dell'autorità accettabile da parte del tessuto sociale spagnolo, in base alle caratteristiche reali che lo contraddistinguono agli inizi del Seicento.

Certo taluni elementi della trattatistica politica del secolo, quali il permanere della priorità della legge divina nell'ordinamento sociale, potrebbero indurre a diverse considerazioni. Ma, come dimostra il Maravall[46], insensibilmente, la problematica politica acquista, se non una propria autonomia, un maggior spazio in cui svilupparsi, una sorta di 'specializzazione' che le consente di spostare sempre più lo sguardo alla dimensione terrena della società e della storia. Di tale tendenza, proprio *Fuente Ovejuna,* come si è detto, può costituire un esempio.

Inoltre tuttora aperto resta il problema di un'esatta definizione dei contenuti del sentimento religioso nel Seicento, al di là delle formulazioni generiche ed astratte. Appare infatti evidente che esso si nutre anche di valori, interessi e modelli tutt'altro che metafisici[47], ed è sostenuto da una teologia che afferma proprio l'autonomia dell'organizza-

[45] Scrive J. Macek (*Machiavelli e il Machiavellismo*, Firenze 1980, pp. 263-4): «… Il bastione della cattolicità dogmatica, intollerante … non può non divenire l'arsenale delle armi gesuitiche dell'antimachiavellismo … La letteratura politica spagnola è completamente ritornata ai temi medievali, e non cerca nuove terre nel campo della politica statuale … La lotta contro Machiavelli è parte integrante dell'irrazionalistica ideologia ufficiale spagnola, accompagna il ritorno alla Scolastica Medievale…».

La polemica sul machiavellismo, elemento essenziale del pensiero politico dell'epoca (cfr. J. Maravall, M. Del Peral, *Storia del pensiero politico*, cit.), a mio avviso non ne riassume ogni aspetto, né il suo andamento può essere considerato criterio unico di valutazione della «modernità» o meno delle concezioni della società e dello stato, concetto per altro alquanto generico. L'analisi, l'interpretazione (quando ebbero realmente luogo) e magari la drastica condanna di Machiavelli devono senz'altro ritenersi un essenziale stimolo alla riflessione, un significativo arricchimento culturale, non certo una specie di banco di prova della capacità di rinnovamento di una cultura politica che si nutre di tradizioni, fonti ed esperienze particolari assai varie ed eterogenee.

[46] J. Maravall, M. Del Peral, *Storia del pensiero politico*, cit., *passim.*

[47] Scrive A. Castro nella Prefazione alle *Comedias* di Tirso De Molina: «In Tirso troviamo la disinvoltura dei fabliaux medievali, o del Boccaccio, l'audacia dei cinquecentisti meno castigati. Il tutto in un frate, teologo, ben visto nella sua epoca. In cosa consisteva dunque la religiosità di molti intellettuali del Secolo XVII? … La verità è che

zione politica umana rispetto alla volontà divina. Celebre è l'aforisma di Suárez, secondo cui non è Dio la fonte immediata della sovranità, ma essa si fonda piuttosto «ex vi rationis naturalis», ed è concessa da Dio come «proprietas consequens naturam»: «…Deum sufficienter providisse humano generi et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem et convenientem gubernationem necessariam»[48].

A siffatta teologia è possibile ricondurre anche il carattere 'laico' del dramma di Lope.

In ogni caso il binomio piena autorità regia-progresso della società civile, anche nel senso di una maggior tutela di taluni diritti reali dei sudditi, quale emerge da *Fuente Ovejuna*, appare proiettato più verso il futuro che verso il passato. Non a caso il secolo XVIII si aprirà con l'instaurazione di una dinastia tesa finalmente a realizzare l'idea di stato assoluto e, quasi contemporaneamente, con la nascita della figura dello «*ilustrado*». La massima: «*Monarquia absoluta, pero templada*» sarà motto dell'*élite* riformatrice fino all'epoca di Carlo III, e premessa indispensabile all'affermarsi di nuove concezioni politiche.

il teatro di Tirso, e degli altri (Lope, Calderón), riecheggiò di tutto il carattere profano, mondano, che come indice di vitalità, la società spagnola conservò…».

[48] F. Suárez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Anversa 1613, libro II. Cfr. in proposito le interessanti osservazioni di O. Von Giereke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino 1974, (2), p. 71 e di A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1962, che affronta il problema del rapporto Suárez-Grozio.

Alcune questioni di storia della società castigliana nel basso Medioevo

1. Il territorio dell'attuale Spagna, agli inizi del Trecento, appare diviso in aree diverse per molteplici ragioni, geografiche e storico-politiche. Dal punto di vista storico-politico, le vicende dei tre secoli precedenti hanno condotto alla formazione di quattro entità territoriali ed istituzionali ormai relativamente omogenee e compatte: il Regno di Navarra, la Corona d'Aragona, il Regno di Castiglia e Leòn e quello musulmano di Granada.

Tale frazionamento appare effetto di tre processi fondamentali: la lunga espansione cristiana verso sud (la *Reconquista*); il ripopolamento e la colonizzazione delle terre progressivamente strappate ai musulmani; il secolare succedersi di guerre, intese politiche più o meno stabili, accordi dinastici, che costituisce la storia dei rapporti fra stati cristiani.

La dinamica dei tre processi appare scandita da fasi e caratteristiche generali che ben si connettono, per diversi aspetti, alle grandi tappe dello sviluppo dell'Europa occidentale, come la storiografia spagnola degli ultimi decenni ha insistentemente sottolineato[1].

Nel secolo XI ha inizio una sistematica controffensiva cristiana contro l'Islam, già a suo tempo considerata dal Volpe «pre-crociata»[2]. Sul piano della storia sociale, fino alla seconda metà del secolo XIII l'espansione demografica, delle terre coltivate, la rinascita delle città e delle attività economiche ad esse intrinseche sembrano costituire gli elementi più significativi. A tali tendenze fa seguito, nel corso del secolo XIV, un rallentamento complessivo dell'espansione, o un suo mutamento qualitativo, o un'autentica crisi, a seconda delle interpretazioni[3].

[1] In particolare, dopo l'esaurimento della nota polemica fra A. Castro e C. Sánchez Albornoz sulle supposte caratteristiche uniche, o singolari, della storia iberica. L'orientamento 'europeistico' è stato espresso con grande vigore da J.A. García de Cortázar, *La epoca medieval*, Madrid 1973, pp. 222 e 479 sgg. in particolare.

[2] G. Volpe, *Il Medioevo*, Firenze 1965, cap. XIV.

[3] Fino alla seconda metà degli anni Sessanta, gli studiosi apparivano restii ad appli-

Siffatta omogeneità di grandi linee non esclude numerose peculiarità e differenziazioni sia rispetto all'Europa sia all'interno della penisola. Mi limito a ricordare alcune delle più note e importanti.

Civiltà intensamente urbana e agricoltura non volta all'autoconsumo, poggiante su tecniche di irrigazione relativamente avanzate, su una gamma notevole di prodotti, contraddistinguono la Spagna musulmana meridionale ben prima del secolo XI. Già il Sapori sottolineava tale vitalità economica e sociale in contrapposizione alle pessimistiche visioni pirenniane dell'Europa alto medievale[4], e studi recenti hanno indotto ad accentuarla ulteriormente[5]. Caratteristiche siffatte conferiscono alla Spagna musulmana, in contrasto con le vicende politico-militari, una netta superiorità economica e civile, almeno sino alla metà del 1200. Le conquiste cristiane di quel secolo (valle del Guadalquivir con Siviglia; Baleari e Regno di Valenza; Regno di Murcia) sconvolgono gli equilibri preesistenti, determinando, tra l'altro, una contrazione territoriale dell'Islam tale da mutare i termini del confronto fra le due civiltà. Tuttavia il ridimensionamento non implica affatto

care la categoria «crisi» al caso Castiglia (cfr. J. Gautier Dalché, *L'histoire castillane dans la première moitié du XIV siècle*, «Annuario de estudios medievales», 7, 1970-1971). In seguito, grazie anche ad una maggior circolazione dei grandi contributi della storiografia europea al dibattito (particolarmente presenti agli autori spagnoli le ben note opere dello Abel, del Duby, Lopez e Miskimin e gli altri interventi apparsi sulla «Economic history review» nel corso degli anni Sessanta), l'orientamento largamente prevalente è mutato, a partire soprattutto dai brillanti – ma discutibili – articoli di J. Valdeón Baruque, *Aspectos de la crisis castellana en la primera mitad del siglo XIV*, «Hispania», 111, 1969, pp. 5-24; e *La crisis de siglo XIV en Castilla, revisiòn del problema*, «Revista de la Universidad de Madrid», 72, 1972, pp. 161-84. Lo stesso Valdeón, pur sfumando ed attenuando notevolmente alcuni concetti, ha ribadito di recente le proprie convinzioni (J. Valdeón Baruque, *Feudalismo* y *consolidación de los pueblos hispánicos. León* y *Castilla*, vol. 4 della *Historia de España* diretta da M. Tuñón de Lara, Madrid 1980, pp. 105 sgg.). Negli ultimi tempi, soprattutto in studi di storia regionale, l'esistenza della crisi è stata apertamente negata (M.A. Ladero Quesada, *Aristocratie et régime seigneurial dans l'Andalousie du XV siècle*, «Annales ESC», 1983, pp. 1351 sgg.); oppure si è preferito parlare di «trasformazione delle strutture produttive, in parte determinate dalla peste nera del 1349» (J.A. Sesma Muñoz, *Relaciones comerciales directas entre Italia* y *el Reino de Aragón en la baja Edad media, in Aspetti della vita economica medievale,* Firenze-Pisa-Prato, marzo 1984, p. 218.

[4] A. Sapori, *Studi di storia economica,* Firenze 1982 (1940), vol. 1°, p. 499.

[5] R. Arié, *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Madrid 1981.

un totale ed immediato decadere delle attività produttive e commerciali. Come dimostrò un importante studio del Melis[6], a cui di recente il Verlinden ha riconosciuto, almeno in parte, persistente validità[7], l'area musulmana, ed in particolare il porto di Malaga e il suo *hinterland*, mantengono un peso notevole nella vita economica peninsulare, e più in generale mediterranea, anche dopo le gravi sconfitte duecentesche[8].

Il grande 'balzo in avanti' dei maggiori regni cristiani[9] definisce un'altra peculiarità, forse la più significativa e gravida di implicazioni, della storia medievale. spagnola: lo spostamento sistematico di notevolissimi contingenti di popolazione non cessa col termine della 'prima età feudale'. All'interno di frontiere politico-militari mai ben definite, ma per circa 250 anni in continuo spostamento, popolazioni intere provenienti dalle regioni catalane sub pirenaiche, dalla Meseta settentrionale, Galizia, alta valle del Duero, si insediano su terre nuove, profondamente diverse da quelle originarie per clima, paesaggio, tipi di produzione agricola e risorse d'ogni genere. Le società cristiane vivono così una prolungata fase di mobilità che impone continui mutamenti di fisionomia, problemi di adattamento e assestamento, di convivenza con minoranze etnico-religiose, modifiche nelle attività economiche. Senza dubbio tale prolungata instabilità, che coinvolge ogni ceto sociale, condiziona in modo decisivo lo sviluppo istituzionale, i rapporti tra *ordines*, le consuetudini e la cultura[10].

Questi problemi, comuni ai regni cristiani della penisola, non solo, come si è detto, differenziano la storia spagnola da quella europea, ma, a seconda di come vengono affrontati e risolti, caratterizzano anche

[6] F. Melis, *Malaga nel sistema economico del XIV e XV secolo*, «Economia e storia», 1/2, 1956, pp. 139-63.

[7] C. Verlinden, *Influenze italiane nello sviluppo economico dell'Iberia*, in *Aspetti della vita economica medievale*, cit., pp. 162-3.

[8] Sui caratteri complessivi dei rapporti fra Spagna islamica e cristiana importante anche lo studio di A. Saitta, *Dal regno moro di Granada alla Granada cattolica*, «Critica storica», 1980, pp. 349 sgg. (in particolare la prima parte dello studio).

[9] Il regno di Navarra, protagonista del 'risveglio' del secolo XI, subisce nel corso del 1100 un drastico ridimensionamento militare e territoriale che lo esclude dall'espansione verso sud e lo spinge a gravitare verso la Francia.

[10] Questo è forse il nucleo tuttora attuale delle suggestive tesi di C. Sánchez Albornoz sul ruolo della frontiera nella civiltà iberica (C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma historico*, Buenos Aires 1962). Cfr. Sánchez Albornoz, op. cit. , p. 643.

la particolare configurazione di Castiglia, Corona d'Aragona e Portogallo.

Tali considerazioni evidenziano l'importanza fondamentale della questione del ripopolamento, cioè delle modalità di appropriazione delle terre conquistate e del carattere dei nuovi insediamenti, urbani e rurali. La medievistica spagnola degli ultimi decenni ha posto i problemi suddetti al centro dei propri interessi. Non a caso l'ultima ampia e originale sintesi di storia della società iberica fra i secoli IX e XIV s'intitola *Repoblación y sociedad en la España medieval*[11]: è dunque saldamente acquisita la consapevolezza dei rapporti diretti e condizionanti fra il «ripopolamento» e la successiva evoluzione della vita collettiva delle popolazioni cristiane. Per quanto riguarda la Castiglia e l'epoca basso medievale, oggetto del presente lavoro, il ripopolamento per eccellenza è quello dell'Andalusia centro-occidentale[12], con le sue grandi città e le vaste monocolture d'olivo, per anni al centro d'una discussione storiografica complessa.

2. Del dibattito in corso, due questioni, fra loro connesse, mi sembrano di particolare importanza. Prima di tutto, i caratteri e gli intenti del ripopolamento stesso, il peso che vi ebbe la grande proprietà nobiliare o ecclesiastica, specie in rapporto al problema delle origini del latifondo andaluso. In secondo luogo, gli effetti dell'espansione verso sud sull'economia, la demografia, lo sviluppo complessivo della società castigliana.

Del secondo problema mi occuperò in seguito. Basti ricordare, per sottolinearne l'importanza, che a giudizio di alcuni studiosi le difficoltà dei secoli successivi ebbero origine proprio dal grave squilibrio allora insorto fra ampiezza delle conquiste e risorse umane disponibili, fra rapido sviluppo territoriale della Castiglia e debolezza della sua compagine politica e amministrativa, della sua organizzazione economica[13]: certi aspetti della supposta «crisi» del trecento affonderebbero dunque le proprie radici, almeno in parte, nei criteri ispiratori del *Repartimiento* e nell'espansione territoriale duecenteschi.

[11] S. Moxó, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Madrid 1979.

[12] Impossibile tuttavia sottovalutare la colonizzazione della regione di Murcia, che pose in mani castigliane il porto mediterraneo di Cartagena, nonché una regione agricola notevolmente ricca (cfr. J. Torres Fuentes, *La repoblación murciana en el siglo XIII*, Murcia, 1963).

[13] Cfr. Sánchez Albornoz, op. cit. , p. 643.

La discussione sulle origini del latifondo andaluso prende avvio, in larga misura, dalla *Historia económica y social de España y America* curata da Vicens Vives e alcuni collaboratori verso la metà degli anni Cinquanta, primo magistrale intento di delineare una storia della penisola svincolata dagli schemi pressoché imperanti nella cultura spagnola del dopoguerra. Il volume secondo, opera di Santiago Sobrequés, il discepolo forse più originale del Vicens Vives, affronta le vicende del basso Medioevo a partire proprio dal popolamento – non, si noti, dalla conquista militare – delle zone meridionali.

Per una equilibrata valutazione dell'opera, attualmente oggetto di censure anche aspre[14], appaiono indispensabili alcune considerazioni sugli intenti e il clima culturale che animavano e condizionavano il grande studioso e la sua scuola. Quanto ai primi, un brano dello storico catalano, scritto negli stessi anni, risulta illuminante più d'ogni commento. Nella premessa a *Els Trastamares*, ottavo volume di una serie di «biografie catalane»[15], egli affermava:

> La giustificazione, forse non necessaria, implica una deduzione che il lettore avrà già tratto per suo conto: di fatto, a partire dal 1412, l'unico 'personaggio la cui biografia sia possibile scrivere è il popolo catalano. Certo non mancano nel nostro XV secolo figure eccezionali tutt'ora degne di studio … ma … illuminano particolari del quadro, non il quadro intero. Per questo abbiamo deciso … di dare più spazio alla visione dell'insieme dell'evoluzione storica catalana di quei giorni … Si troveranno in questo libro novità, non solo nei dettagli, ma anche, e soprattutto, nella struttura[16].

Evidente è l'intento di contrapporre alle tesi e schemi obsoleti di molta storiografia di quegli anni concezioni metodologiche, ispirate soprattutto al Bloch, volte ad aprire nuovi spazi alla ricerca e a rinvi-

[14] Cfr. p. es. M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla en el siglo XIV*, Sevilla 1975, p. 12: «Nelle pagine seguenti, si troveranno prove più che abbondanti … della debolezza delle tesi così frettolosamente sostenute dal povero prof. Sobrequés», e p. 11, «Considerazioni come le sue, compiute senza il benché minimo sostegno documentario». Il González Jiménez non esita a usare i termini di «prematura» (rispetto a cosa?) e «discutibile» per qualificare l'intera *Historia económica y social*, *ibid.,* p. 10. Sostanzialmente negativo anche il giudizio del Gautier Dalché. Cfr. p. es. J. Gautier Dalché, *L'histoire castillane*, cit., pp. 246-7.

[15] J. Vicens Vives, *Els Trastamares*, Barcelona 1956.

[16] *Ibid.*, p. 2.

gorirla col contributo dei risultati più innovatori della cultura storica europea dell'anteguerra. L'insistenza sui fenomeni collettivi, sulle condizioni generali che li determinano, la volontà di raffigurare una «societé», non una galleria di ritratti, definiscono la funzione del catalano Vicens Vives quale protagonista del rinnovamento della scienza storica spagnola. L'accenno al «popolo catalano», che evoca forse vagamente il Michelet, dev'esser letto anche alla luce della situazione politica dell'epoca, caratterizzata da criteri duramente repressivi di ogni regionalismo, tanto da rendere «sconsigliabile», se non rischioso, l'uso di simili espressioni. L'ostilità al regime e una consapevolezza singolarmente alta della dignità del «mestiere di storico» si fondono in un progetto di ampio respiro, che comprende la storia catalana e quella nazionale, in cui, di norma, il rigore scientifico non cede a polemiche pur sacrosante. Si direbbe che il Vicens Vives contasse, per contribuire alla modifica della società spagnola, più su di un nuovo metodo di ricostruzione e conoscenza del passato che su singole prese di posizione trasparenti fra le righe, pur talvolta quasi esplicite. Inutile sottolineare ulteriormente l'importanza e la portata del tentativo.

Sobrequés, nutrito dallo stesso clima etico-politico e mirante a fini analoghi, scrive una storia del basso Medioevo caratterizzata dall'estrema attenzione per i problemi economico-sociali, per le tendenze di fondo che fluiscono al di sotto degli avvenimenti. In quest'ottica egli affronta la questione dei grandi ripopolamenti duecenteschi e, in rapporto ad essi, la genesi del latifondo andaluso, che forse troppo rigidamente contrappone alle forme più «egualitarie» di distribuzione della terra attuate dai monarchi catalano-aragonesi[17]. Ancora una volta, non possono sfuggire le implicazioni ideali del tema: il latifondo, agli occhi del Sobrequés, catalano 'europeizzante' degli anni Cinquanta, rappresenta senz'altro una delle più ingiuste e aberranti strutture che hanno sostenuto la rivolta e il regime di Franco, segno visibile e retaggio di un passato non scevro da storture profonde. Indagare le sue origini, significa anche studiare le cause di un male presente.

Tali convinzioni e, in misura non minore, il non cospicuo numero di seri studi di storia locale, nonché talune suggestioni braudeliane sulla continuità delle strutture, in lui forse più forti che nel Vicens Vives, hanno indubbiamente condizionato l'ottica dello studioso. Egli

[17] S. Sobrequés Vidal, G. Céspedes del Castillo, *Baja Edad media, Reyes catolicos, descubrimientos*, vol. II della *Historia económica y social de España y America*, diretta da J. Vicens Vives, Barcelona 1982 (1957), p. 12.

diviene così uno dei primi autorevoli assertori del carattere prevalentemente nobiliare del *Repartimiento* andaluso e, di conseguenza, della sua identificazione con le origini del latifondo. A suo avviso, i consigli urbani insediati nelle aree sottoposte alla diretta giurisdizione reale, dotati di territori talvolta ampi e formati da non aristocratici, furono ben pochi. Per di più sorsero in centri come Siviglia e Cordoba, lontani fra loro e divisi, quasi soffocati, dalle enormi distese delle proprietà e giurisdizioni signorili[18]. Il Sobrequés non si sofferma molto sulla distinzione fra i due concetti, su cui al contrario tanto ha insistito la storiografia recente[19]. In condizioni siffatte, il latifondo, nobiliare, ecclesiastico, degli Ordini militari poté, a suo parere, divenire l'elemento più stabile e condizionante dell'Andalusia cristianizzata.

Studi più specifici, sin dall'inizio degli anni Cinquanta, avevano iniziato a delineare una situazione per più aspetti diversa e maggiormente complessa, tanto da sollevare non poche perplessità sull'esistenza di un legame organico fra le donazioni di Alfonso X e i grandi domini territoriali degli ultimi secoli del Medioevo e dell'età moderna. In questo senso, particolarmente importante fu la pubblicazione del *Libro del Repartimiento de Sevilla*, ad opera di Julio González[20]; libro citato, ma evidentemente non valutato a fondo dal Sobrequés. Grazie a tale edizione venne alla luce una larga parte degli atti ufficiali costitutivi del *Repartimiento*. Dalla fondamentale acquisizione prese avvio una fitta serie di ricerche, anche su aree limitate o singole località[21], tutt'ora in corso, le cui provvisorie conclusioni il Moxó sintetizza con esemplare equilibrio nella citata recente opera complessiva[22].

Secondo tali indagini Fernando III e, più ancora, Alfonso X, mirarono in primo luogo, col *Repartimiento* e il ripopolamento dell'Andalusia, ad assicurare l'effettiva e rapida «castiglianizzazione» delle terre

[18] *Ibid.*, pp. 9-10.

[19] Cfr. p. es. M.A. Ladero Quesada, *Aristocratie et régime seigneurial*, cit., pp. 1349 sgg.; J.A. García de Cortázar, *La epoca medieval*, cit., pp. 440-1.

[20] J. González, *Repartimiento de Sevilla,* estudio y ediciòn preparada por Julio González, 2 voll., Madrid 1951.

[21] Cfr. p. es. M. González Jiménez, *El Concejo de Carmona a fines de la edad media*, Sevilla 1973; A. Collantes de Terán, *La tierra realenga de Huelva en el siglo XV*, Huelva 1976; Id., *Un modelo Andaluz de explotación agraria bajomedieval*, in *Actas de las primeras jornadas de metodologia aplicada de la ciencias históricas*, Santiago de Compostela, 1975, vol. II.

[22] S. Moxó, *Repoblación y sociedad*, cit., pp. 355-70.

conquistate[23]. L'obiettivo implicava prima di tutto la difesa delle frontiere dalle incursioni granadine, la cui importanza Sobrequés, poco attento agli *événements*, aveva forse sottovalutato. La difesa stessa era conseguibile solo con la concessione di vaste signorie agli ordini militari e alla nobiltà, capaci di una più efficace azione bellica: non a caso i loro domini appaiono particolarmente concentrati lungo la frontiera orientale e quella, non molto meno instabile, col Portogallo[24].

Secondo l'ideologia dei monarchi e del loro seguito di prelati dotti e *letrados* laici, 'castiglianizzazione' equivaleva in larga misura a 'cristianizzazione'. Di qui la necessità di ancorare saldamente i maggiori centri religiosi castigliani, come la Diocesi di Toledo, alle recenti conquiste, e di garantire con cospicue dotazioni la sicurezza e la prosperità di quelli da poco creati: le Diocesi di Siviglia e Cordoba, monasteri, chiese cattedrali di minore importanza. Solo la Chiesa infatti, con la sua onnipresenza e il puntuale ripetersi dei suoi riti, poteva plasmare l'identità collettiva di popolazioni provenienti da regioni lontane e diverse, rafforzarne i legami reciproci, diffondere le consuetudini cristiane. Ma, se 'castiglianizzazione' doveva esservi, nessun *ordo* della società poteva restarne escluso. Così anche numerosi membri dello stato 'comune', – fanti dell'esercito conquistatore, immigrati dal nord, mercanti – ricevettero dotazioni di case a Siviglia e nei maggiori centri e terre nelle campagne circostanti, ovviamente in misura inferiore ai nobili d'ogni rango (numerosissima l'aristocrazia intermedia e bassa, composta da *hidalgos* e *caballeros* di vario tipo)[25].

I monarchi erano senz'altro indotti a tale relativa 'equità', oltre che dalle suddette ragioni di ordine ideologico, che sbagliato sarebbe sottovalutare, dalla chiara consapevolezza dei rischi di un ripopolamento 'troppo' nobiliare: la dialettica, talvolta tempestosa, fra corona e aristocrazia, non costituisce una novità nella Castiglia di fine Duecento[26]. Ed è forse questo un altro elemento non considerato appieno dal Sobrequés. La concentrazione di non nobili in città e borghi, ove, quali orga-

[23] J. Valdeón Baruque, *Feudalismo y consolidación*, cit., pp. 23 sgg.

[24] S. Moxó, *Repoblación y sociedad*, cit., p. 359.

[25] J. Gautier Dalché e C. Dufourq (*L'Espagne Chrétienne au Moyen age*, Paris 1976, p. 138) sottolineano l'importanza e la stabilità del popolamento di cui è protagonista tale piccola e media nobiltà di *hidalgos*, o *caballeros villanos* (cioè non nobili di sangue).

[26] Basti pensare alle sanguinose discordie civili del secolo precedente (J.A. García de Cortázar, *La epoca medieval*, cit., pp. 325-31).

nismi di governo, vennero istituiti consigli investiti di ampi poteri giurisdizionali su vasti territori, non obbedisce certo alla logica di trasformare l'Andalusia in «riserva» dell'alta nobiltà. Al contrario, consigli e signorie sin dall'inizio si affiancano nel governo dell'ex regno 'moro' di Siviglia, e le innumerevoli piccole dotazioni elargite a 'plebei', che i consigli stessi hanno esplicito obbligo di tutelare dalla prevedibile invadenza dei 'grandi', costituiscono un'ulteriore realtà sostanzialmente estranea allo schema del Sobrequés.

Risultato dei primi popolamenti appare dunque una specie di mosaico, più che una successione di grandi unità di colonizzazione e sfruttamento: ad esse, senz'altro massicciamente presenti, si affiancano infatti piccoli e medi insediamenti. Uno dei pilastri dell'ipotesi «continuistica», l'identità *repartimiento* – «signorializzazione» – latifondo, verrebbe dunque a cadere.

Ma la situazione testé delineata ben poco ha di definitivo, e le modifiche che essa sperimenta danno luogo a lunghi processi di mutamento nell'assetto della proprietà terriera e degli equilibri sociali che il *repartimiento* aveva voluto instaurare. La ricostruzione di tali fenomeni costituisce uno degli indirizzi di ricerca più promettenti della storiografia attuale, ed evidenzia una mobilità della terra sino a vent'anni fa non conosciuta in tutta la sua portata. Alla stessa conclusione sembrano indurre anche gli studi sulla morfologia e i caratteri delle signorie[27]. I due tipi di indagine configurano inoltre una dinamica complessiva, non connessa alla sola attività agricola, della società andalusa duecentesca e trecentesca, caratterizzata anche da una notevole varietà di forme e tempi dell'insediamento umano.

3. Si deve a M. González Jiménez una delle opere più significative sui processi di trasformazione della società andalusa dopo la fine del 1200[28]. L'autore, formatosi alla scuola storica sivigliana[29], affronta il

[27] S. Moxó, *De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformaciòn nobiliaria castellana en la baja Edad media*, «Cuadernos de historia», 3, 1969, pp. 1-270; Id., *Los señorios. En torno a una problematica para el estudio del regimen señorial*, «Hispania», 94, 1964; B. Clavero, *Mayorazgo, propriedad feudal en Castilla 1369-1836*, Madrid 1974; A. Collantes de Terán, *Los señoríos andaluces. Analisis de su evoluciòn territorial en la Edad media*, «Historia, instituciones, documentos», 6, 1979, pp. 89-112.

[28] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla*, cit.

[29] Sulla genesi e caratteristiche della scuola storica sivigliana (fino al 1970) cfr. J.

tema dei nuovi insediamenti rurali di carattere signorile nella regione di Siviglia nel corso del 1300.

Lo studio non è ampio per volume né per vastità dell'area considerata, tuttavia le qualità intrinseche e le importanti implicazioni dei problemi enucleati, nonché il largo e accurato uso di fonti inedite, lo rendono ricco di spunti e idee di notevole interesse. La monografia del González Jiménez non è immune da limiti in un certo senso tipici dei lavori scaturiti da tesi di laurea: categoricità e radicalismo in taluni giudizi e affermazioni (particolarmente violento, a mio avviso eccessivo, l'attacco al Sobrequés e allo stesso Vicens Vives)[30]; conclusioni impegnative e non sempre sufficientemente argomentate; evidente peso delle ipotesi di partenza sul successivo svolgimento. Ma, nel complesso, gli indiscutibili pregi della chiarezza, di una solida preparazione di base, di un'intelligenza pronta all'individuazione dei problemi centrali, compensano ampiamente i difetti. È premessa dell'autore che gli intenti di sistemazione del territorio compiuti da Alfonso X dopo il 1260 sfociarono in un pressoché totale fallimento.

Molte le ragioni dell'insuccesso. Le rivolte dei *moriscos* e le continue incursioni provenienti dal Regno di Granada, con l'immancabile seguito di razzie e devastazioni, provocarono un clima generale di insicurezza. La 'psicosi' coinvolse soprattutto i beneficiari di piccole dotazioni, incapaci di un'efficace autodifesa. A mio avviso, su di loro dovettero influire anche difficoltà di altro genere, quali il problematico adattamento alle vaste monocolture di olivo, agli agrumi e altre coltivazioni meridionali da parte di contadini abituati al paesaggio agrario degli altipiani centrali o addirittura del nord. Si tratta evidentemente di un fattore non facilmente obiettivabile, ma il cui studio non pare privo di interesse.

Per quanto riguarda i ceti più alti, l'autore segnala e documenta fenomeni ricorrenti di disaffezione alla terra e alle occupazioni agricole da parte di funzionari, capitani, domestici della Casa del re, abituati a ben altri tipi di vita e arricchimento. Infine, rispetto ai grandi lignaggi castigliani, il González Jiménez sembra concordare, in riferimenti in verità alquanto rapidi, sullo scarso interesse dimostrato per le nuove signorie, almeno in una prima fase. Si tratta di un elemento di sin-

---

Valdeón Baruque, *La Historia medieval en la Universidad de Sevilla*, «Anuario de estudios medievales», 7, 1970-1971, pp. 742-6.

[30] Cfr. *supra*, nota 14.

golare importanza, sottolineato con maggiore attenzione da numerosi storici, fra cui Moxó e Ladero Quesada.

Ladero, in un saggio recente[31], ha per l'ennesima volta evidenziato una delle caratteristiche tipiche dell'aristocrazia andalusa: la sua derivazione dalla nobiltà 'conquistatrice' solo indiretta, talvolta tramite rami cadetti. Moxó conferma la debolezza del legame, e precisa che gli alti lignaggi del centro e del nord «si disinteressarono presto alle nuove proprietà andaluse, dimostrando attenzione prevalente per i loro borghi, villaggi e signorie della Meseta»[32]. Tale atteggiamento, dovuto forse alla centralità delle aspirazioni politiche dei magnati, che li dissuadeva dall'impegnarsi lontano dalla Castiglia, centro degli equilibri politici, condiziona a fondo i processi di costituzione di una nobiltà per diversi aspetti nuova, che le proprie signorie dovrà formare ed estendere, non semplicemente ereditare. Niente continuità, quindi, nemmeno al livello dei grandi potentati laici e, di conseguenza, una 'corsa alla terra' più aperta, non rigidamente predeterminata da situazioni iniziali.

Sul finire del 1200, sembra dunque al González Jiménez che resti ben poco dei grandi progetti di cui il *repartimiento* era stato espressione: gli equilibri politico-sociali nel controllo della proprietà della terra, così attentamente ricercati, naufragano sotto i colpi di una «emigrazione di ritorno» verso il nord e la Castiglia[33] che, per ragioni e in termini diversi, coinvolge ogni ceto, tranne, sembra, l'ordine ecclesiastico.

La tesi, non certo priva di fondamento, anche se forse eccessiva[34], apre il discorso su di un 'dopo' largamente nuovo rispetto agli anni Sessanta del 1200. In questo senso, la seconda parte del libro, dedicata alla ricostruzione, minuziosa e documentata, dei nuovi insediamenti rurali di carattere signorile nel circondario di Siviglia, risulta veramente illuminante.

In primo luogo, come sottolinea l'autore, «l'offensiva» contro terre abbandonate o incolte avviene in un secolo comunemente caratterizzato dal ristagno demografico e dalla crisi anche agricola. Si tratta di un caso eccezionale? Oppure, specie alla luce di vicende analoghe nei Paesi Baschi e in altre zone peninsulari, si può individuare un primo

[31] M.A. Ladero Quesada, *Aristocratie et regime seigneurial*, cit., p. 1360.

[32] S. Moxó, *Repoblación* y *sociedad*, cit., p. 359.

[33] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla*, cit., pp. 23-5.

[34] S. Moxó (*Repoblaciòn* y *sociedad*, cit., p. 363), sostiene che si verificò un «certo riflusso del ripopolamento iniziale promosso dal monarca», ma che questo non impedì all'insediamento cristiano di gettare radici profonde.

segno della tendenza al rafforzamento delle regioni periferiche rispetto alle centrali, che caratterizzerà i secoli successivi? Basti ricordare che il Valdeón, nell'ultima sua storia generale del Regno di Castiglia[35], indotto anche dai risultati del González Jiménez, ha sensibilmente attenuato la precedente catastrofica visione dell'andamento complessivo della demografia e dell'agricoltura trecentesche[36].

La precisa rassegna della genesi dei nuovi centri appare di estremo interesse anche per altri aspetti: in particolare, i trasferimenti di proprietà del suolo successivi al *repartimiento*; le condizioni di installazione dei contadini sulla terra; l'individuazione dei beneficiari della situazione di riflusso di fine Duecento, dei protagonisti di un primo importante 'rimescolamento di carte' rispetto al quadro preesistente.

Per limitarci all'ultimo problema, dall'esame dei 24 casi studiati, mi sembra possibile individuare due tendenze di fondo. In un primo periodo, 1280-1340 circa, dei numerosi abbandoni di terre profitta soprattutto la Diocesi di Siviglia, i cui beni, in seguito a successivi accordi, vengono divisi fra patrimonio vescovile e del capitolo[37]. È questo il caso di sei villaggi su dodici nell'area dell'Aljarafe. È interessante notare come la trasmissione a favore della Diocesi avvenga per compravendita in misura maggiore che per donazione: l'esigenza di realizzare il più possibile per tornare al nord, o comunque cercar fortuna altrove, appare più forte dello spirito religioso dei primi popolatori, a lungo considerati da certa storiografia spagnola poco meno di «crociati». Il caso delle nuove decime della cattedrale di Cordoba verso la metà del 1300, accuratamente «decifrato» dell'autore[38], conferma la netta prevalenza degli acquisti sulle donazioni.

Terre e villaggi vengono venduti da personaggi di rango assai diverso: si spazia dall'Infante Fadrique, fratello di Alfonso X, ad un anonimo scrivano. Anche gli Ordini di Alcantara, Calatrava e Santiago, istituzioni aristocratico-religiose, sembrano mantenere o estendere

[35] J. Valdeón Baruque, *Feudalismo* y *consolidaciòn*, cit., p. 101: «Ma al momento di precisare le conseguenze delle epidemie sul terreno strettamente demografico, ben poco si può dire … sembra più redditizia la ricerca sui centri spopolati». L'autore stesso però avverte come le indicazioni provenienti da tale ricerca non siano univoche (*ibid.,* p. 103), considerata la creazione di nuovi centri sia nei Paesi Baschi (Bilbao), sia in Andalusia e altre regioni, e come debbano essere valutate con grande cautela.

[36] Cfr. Id., *Aspectos de la crisis castellana de la primera mitad del siglo XIV*, cit.

[37] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla*, cit., pp. 51-74.

[38] *Ibid.*, pp. 26-7.

i propri domini, talvolta tramite permute significative: sul finire del 1200 un nobile cede a Santiago la propria dotazione in cambio d'una terra prossima a Benavente (Meseta nord), dimostrando così le ricordate preferenze dei magnati laici[39].

Una conferma all'estensione dei beni della chiesa, anche andalusa, viene dalle proteste delle Cortes della fine del 1200 e prima metà del 1300 – riunioni di León, Najera – contro la crescente ammortizzazione di terre a favore di entità ecclesiastiche. Proteste vane, secondo A.M. Bernal[40]. Si direbbe dunque che grandi diocesi ed ordini superino vantaggiosamente il periodo di crisi del popolamento. La struttura gerarchica che li contraddistingue, la maggior ricchezza e solidità di retroterra organizzativo, la più sistematica obbedienza a strategie politico-religiose concorrono a spiegare tale esito.

Verso la fine del periodo considerato (anni Trenta del 1300), si rilevano però due casi che sembrano preannunciare un mutamento di tendenza: la cessione di una commenda vitalizia da parte dell'Ordine di Santiago a donna Elvira Tenorio, vedova dell'ammiraglio di Castiglia[41], e l'acquisto di un villaggio ad opera di Antonio de Gibraleòn, *alcade mayor* di Niebla[42], località non vicina alla zona studiata dal González Jiménez. I due episodi sospingono in primo piano figure sociali destinate a una funzione essenziale nella seconda metà del secolo: una famiglia magnatizia laica, la cui nobiltà appare legata all'alta funzione esercitata nell'amministrazione regia, e un esponente di un patriziato urbano, di ascendenza non particolarmente illustre, detentore anch'egli di una carica importante a livello locale. La rapida ascesa sia della famiglia Tenorio sia del Gibraleón, non circoscritta alla zona studiata dal González Jiménez, almeno a partire dagli anni Quaranta, è confermata anche da fonti d'altro tipo, come la collezione diplomatica del monastero di Santa Clara di Moguer[43]. Tuttavia tali episodi, che potremmo giudicare segno del generale simultaneo processo di rafforza-

[39] *Ibid.*, p. 64.

[40] A.M. Bernal, *La lucha por la tierra en la crisis del antiguo regimen*, Madrid 1979, p. 22 (si tratta di un'opera fondamentale sulle campagne andaluse del secolo XVIII, con ampi e sistematici *excursus* sui periodi precedenti).

[41] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla*, cit., p. 64.

[42] *Ibid.*, pp. 59-60.

[43] M. Asunción Villapiana, *La colección diplomatica de Santa Clara de Moguer*, Sevilla 1975. Per quanto riguarda i Tenorio, cfr. pp. 131-8, 141, 144-6 ecc. Sul ruolo del Gibraleón a Niebla, p. 116.

mento della nobiltà e della signoria laica in tutto il Regno di Castiglia[44], non significano ancora un'inversione di tendenza. Non sembra infatti, in base ai dati prospettati dall'autore, che vescovo e capitolo procedano a sistematiche vendite di villaggi e terre prima degli anni Sessanta.

La successiva vistosa espansione dei domini territoriali della nobiltà e del patriziato urbano costituisce una questione complessa, per la cui spiegazione si può ricorrere a diverse ipotesi. Occorre senz'altro ricordare la guerra civile del 1367-1369, col conseguente avvento al trono della dinastia Trastámara, considerato da gran parte degli studiosi effetto e premessa di un'ulteriore ascesa dell'aristocrazia nella vita sociale del regno[45]. Ma, per quanto riguarda specificamente l'Andalusia, anche altre spiegazioni sono possibili. In primo luogo, l'obiettivo rafforzamento economico di gruppi e ceti locali, dovuto soprattutto alla progressiva possibilità di commercializzazione dei prodotti connessa all'impulso economico, finanziario e mercantile di Siviglia[46], nonché alla crescente importanza e ricchezza dell'apparato amministrativo regionale e locale[47]. I dati del González Jiménez per la seconda metà del Trecento sembrano confermare l'incidenza di tali processi.

Occorre però precisare che, per il periodo successivo al 1350-1360, lo studio riguarda soprattutto un'area geografica diversa dalle precedenti, La Campiña, a ridosso della frontiera col Regno di Granada. Le nuove signorie, ed i popolamenti ad esse connessi, a differenza dei casi precedenti, hanno così origini e motivazioni d'ordine prevalentemente militare[48]. Già il Carriazo, in pagine fondamentali, aveva sottolineato l'importanza della frontiera 'mora' quale agente di promozione di *hidalgos* anche modesti e di conseguente costituzione di domini signorili, oltre che del diffondersi d'una cultura tipicamente cavalleresco-aristocratica[49].

---

[44] La storiografia è concorde nel ritenere che il 1300 e 1400 furono in generale caratterizzati dii una continua e progressiva ascesa sociale e politica dell'aristocrazia.

[45] Cfr. in particolare J. Valdeón Baruque, *Enrique II de Castilla: la guerra civil y la consolidaciòn del regimen*, Valladolid 1966; S. Moxó, *De la nobleza vieja*, cit.; Id., *La nobleza castellana del siglo XIV*, «Anuario de estudios medievales», 7, 1970-1971, pp. 493-513.

[46] Vd. *infra*, p. 647.

[47] C. Dufourq, J. Gautier Dalché, *L'Espagne chrétienne,* cit., pp. 129-30.

[48] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla*, cit., p. 72.

[49] J. de Mara Carriazo, *La guerra de Granada,* in *La España de los Reyes catolicos* (Historia general de España dirigida por M. Menéndez Pidal), Madrid 1969.

Lo studio del González Jiménez apporta alcune importanti precisazioni. Innanzitutto, i territori e villaggi coinvolti da tale «signorializzazione» sono numerosi, ma di limitata estensione ed importanza: spesso, più che di villaggi, si tratta di gruppi di casolari, sorti attorno alla torre o al castello per concorrere alla difesa. In secondo luogo, di rado si tratta di fondazioni stabili. Infatti i beneficiari – membri della piccola nobiltà, aristocratici investiti di alte cariche militari e amministrative, esponenti del patriziato urbano di Siviglia –, nel giro di poco più d'un cinquantennio o saranno *tout-court* sostituiti da famiglie più potenti, o, tramite alleanze matrimoniali, si fonderanno con esse[50]. Avranno così origine nuovi processi di concentrazione e trasferimento di terre e signorie, destinati ad intensificarsi ed estendersi nel corso del 1400, il secolo in cui la nobiltà andalusa si afferma quale forza sociale specifica e dotata di proprie connotazioni[51].

Diverso è però, secondo González Jiménez, l'esito dei popolamenti trecenteschi nelle terre signorili più vicine a Siviglia (Aljarafe). Qui, le particolari condizioni di insediamento dei coloni, più «usufruttuari» che affittuari[52], consentiranno il lento costituirsi di un minifondo «non funzionale», cioè non strettamente legato all'esistenza di latifondi vicini. Di tale struttura l'autore giunge ad affermare la quanto meno parziale continuità[53].

La breve rassegna fin qui compiuta lascia evidentemente spazio a numerosi interrogativi. A prescindere dagli effetti della peste nera sui fenomeni considerati, che in un recente ed ampio studio Collantes de Terán ha definito impossibili da valutare e quantificare[54], vi fu, per esempio, nell'Andalusia del 1300, un 'assalto' della nobiltà laica ai beni della Chiesa simile a quello di altri paesi europei, sul quale con tanta chiarezza ha insistito il Topolski[55]? Si deve ad una tendenza siffatta il mutamento di strategia nei confronti della terra attuato dalla Diocesi

[50] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla,* cit., pp. 70-4.

[51] M.A. Ladero Quesada, *Andalucìa en el siglo XV, aspectos de historia politica*, Madrid 1973 (l'aggettivo politico appare in questo caso decisamente riduttivo, o, quantomeno, non tradizionale).

[52] M. González Jiménez, *La repoblaciòn en la zona de Sevilla*, cit., pp. 78-9.

[53] *Ibid.*

[54] A. Collantes de Terán, *Sevilla en la baja edad media y sus hombres*, Sevilla 1977, p. 154.

[55] J. Topolski, *La nascita del capitalismo in Europa*, Torino 1971 (1965), soprattutto pp. 122 sgg.

sivigliana? Ladero, ed altri autori, hanno dimostrato che qualcosa di analogo accadde nel corso del 1400[56]. Invece la situazione del secolo XIV non appare caratterizzata da atteggiamenti così netti e univoci. Don Joffre Tenorio, il ricordato ammiraglio di Castiglia, appena ottenuta dal re la signoria sul villaggio di Moguer (Niebla), vi fonda un convento di monache di Santa Clara, dotandolo riccamente di case, vigne e uliveti[57]. Lo stesso Capitolo sivigliano – almeno, questa è la mia impressione –, nella seconda metà del secolo, più che cedere a pressioni o violenze, sembra privilegiare entrate non legate alla terra. Hanno così luogo cessioni di signorie in cambio di rendite in denaro garantite dalle cariche degli acquirenti[58]. Ovviamente, a questo punto il discorso dovrebbe investire l'andamento complessivo delle vicende politiche ed economiche andaluse, ed in particolare le caratteristiche della menzionata ascesa di Siviglia e della sua vita urbana. Tuttavia, ritengo che conclusioni definitive sul problema sarebbero in ogni caso difficili e dubbie[59]. Al contrario, sembra di poter affermare con sufficiente certezza, in base ai dati e alle considerazioni di González Jiménez, che né il *repartimiento* duecentesco né le modifiche trecentesche all'assetto della proprietà terriera sfociarono nella formazione sistematica di latifondi, laici o ecclesiastici, stabili e organicamente collegati alle grandi signorie aristocratiche dell'età moderna. Per ricostruirne la genesi, evidentemente, all'ottica della 'lunga durata' è preferibile quella 'dell'anno dopo anno'.

Alla mobilità della terra, ampiamente documentata dai lavori citati, si affianca, direi quasi naturalmente, una notevole mobilità sociale. Basti al riguardo sottolineare l'eterogeneità degli acquirenti di signorie, o dei nuovi titolari di esse grazie a mercedi regie[60]. Numerose monografie hanno evidenziato l'importanza e la vitalità economica, almeno per

[56] M.A. Ladero Quesada, *Aristocratie et régime seigneurial*, cit., pp. 1356-7.

[57] M. Asunción Villapiana, *Colección diplomatica*, cit., pp. 133-4.

[58] M. González Jiménez, *La repoblaciòn en la zona de Sevilla*, cit., p. 67.

[59] Non esiste, che io sappia, uno studio complessivo esauriente sull'evoluzione e le trasformazioni della rendita ecclesiastica nell'intera Andalusia. Si tratta comunque, di norma e per ogni area, di ricerche assai difficili, come attestano anche le pur suggestive ipotesi di L.A. Kotel'nikova, *L'evoluzione della rendita fondiaria in Toscana sulle terre dei cittadini e della Chiesa (nei secoli XIV-XV)*, «Società e storia», 7/23, 1984, pp. 1-44: 36 sgg.

[60] M. González Jiménez, *La repoblación en la zona de Sevilla*, cit., pp. 81-2.

alcuni decenni, delle proprietà riunite da giurati cittadini[61], o addirittura scrivani municipali[62]: figure che nulla hanno a che vedere con la potente aristocrazia castigliana. Indubbiamente, uno degli elementi che consentono la mobilità del suolo è costituito dalla particolare struttura dell'istituzione signorile, caratterizzata dalla scissione fra giurisdizione e proprietà[63]. Il comandante militare, l'*hidalgo*, il patrizio cittadino, divenuti signori, non dispongono pienamente delle terre soggette. Anzi, una volta investiti della giurisdizione – è il caso dell'ormai solito ammiraglio Joffre Tenorio – devono effettuare dagli amministrati acquisti in piena regola[64]. Certo, come osserva il Ladero[65], e come talune anomalie nei contratti di vendita inducono a ipotizzare[66], non si può escludere che il potere degli acquirenti influenzasse in qualche modo i venditori. In alcuni casi però gli stessi contratti garantiscono ai contadini installati nelle signorie il diritto di alienare la terra ricevuta, purché ad altri uomini dello «stato piano», cioè non «a nobili, uomini potenti, Ordini, Entità ecclesiastiche»[67]: ulteriore, evidente segno d'un rapporto non rigido fra giurisdizione e proprietà.

Almeno fino alla vittoria dei Trastámara nella guerra civile del 1367-69[68], la signoria, soprattutto andalusa, appare caratterizzata da una 'elasticità' e una 'incompletezza' tali da non favorire l'ascesa rettilinea

[61] Per quanto riguarda i magistrati cittadini, cfr. A. Collantes de Terán, *Un modelo andaluz de explotaciòn agraria bajo medieval*, cit.

[62] M. Asunción Villapiana (*Colección diplomatica*, cit., pp. 30-1) ha ben evidenziato la straordinaria quantità di acquisti di terre e immobili effettuati fra il 1319 e il 1345 dallo scrivano pubblico di Moguer Sancho Sánchez. Sulla struttura sociale complessiva del villaggio di Moguer, cfr. A. González Gómez, *Moguer en la baja Edad media*, Huelva 1977.

[63] M.A. Ladero Quesada, *Aristocratie et régime seigneurial*, cit., p. 1350. J.A. García de Cortázar, *La epoca medieval*, cit., p. 441

[64] M. Asunción Villapiana, *Colección diplomatica*, cit., pp. 131-3.

[65] M.A. Ladero Quesada, *Aristocratie et régime seigneurial,* cit., pp. 1350-1.

[66] Nel citato contratto di acquisto di terre e immobili stipulato dall'ammiraglio Joffre Tenorio (cfr. *supra,* nota 64), il venditore rinuncia praticamente a tutte le garanzie istituite dalle leggi a sua tutela: obbligo per i testimoni di veder effettuare il pagamento, e per l'acquirente di esser tenuto a provare per almeno due anni di averlo compiuto, ecc. Tali rinunce, specie in occasione di vendite cospicue a entità ecclesiastiche o anche a singoli, in particolare se di rango elevato, sono molto comuni.

[67] M. González Jiménez, *La repoblaciòn en la zona de Sevilla*, cit., p. 61.

[68] Sul significato di tale vittoria rispetto al consolidamento e al «perfezionamento»

ed esclusiva di ceti nobiliari. Di tale ascesa certo si avvertono sintomi e manifestazioni, inseriti tuttavia nel quadro di un'espansione complessiva, più o meno durevole, di tutti i ceti 'che contano' della società andalusa.

4. Sembra dunque che studi come quello del González Jiménez abbiano contribuito a delineare un'Andalusia duecentesca e trecentesca diversa da quella quasi 'feudale' del Sobrequés e di altri autori; caratterizzata, anche solo rispetto allo specifico problema della concentrazione della proprietà terriera, da tendenze e fermenti complessi, mutevoli, ricchi di implicazioni che rimandano ad un'intensa dinamica economica e di gruppi sociali. Di fronte ad una realtà siffatta è ancora proponibile lo schema di un ripopolamento andaluso origine delle successive gravi difficoltà istituzionali ed economiche della Castiglia? La risposta di taluni studiosi continua ad essere affermativa. Ma prima di procedere all'esame di alcune loro tesi attuali, sembra opportuno chiarire meglio la genesi e il contenuto dell'interpretazione pessimistica del ripopolamento.

Negli anni immediatamente successivi alla guerra civile, un grande storico, don Claudio Sánchez Albornoz, esule in Sud America, prese a interrogarsi sistematicamente sulle cause, anche remote, delle sventure del suo paese. Nacque così una serie di articoli, destinati ad un pubblico non circoscritto, in cui lo studioso affrontava, di volta in volta, diversi momenti cruciali della storia iberica[69]. Fra essi, in primo piano, la fine del 1200, con il regno di Alfonso X e le ripercussioni della conquista andalusa sulle istituzioni e la società castigliana[70]. Le tesi dell'Albornoz, ribadite ed arricchite successivamente in numerosi scritti[71], fra cui il famoso *España, un enigma historico*[72], sono ben note. Il paese,

del regime signorile, cfr. *supra*, nota 45 e J. Valdeón Baruque, *Los conflictos sociales en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid 1975, p. 23.

[69] Raccolti in C. Sánchez Albornoz, *Ensayos sobre historia de España*, Mexico-Madrid 1973.

[70] *Ibid.*, pp. 75-83.

[71] Mi limito a citare: *Españoles ante la historia*, Buenos Aires 1964; *The frontier and Castilian liberties*, in *The new world looks at its history*, Austin (Texas) 1963, pp. 45 sgg. In quest'ultimo lavoro il Sánchez Albornoz appare particolarmente influenzato dal noto saggio di J.F. Turner, *La frontiera nella storia americana*, trad. it. Bologna 1959.

[72] *España, un enigma historico*, 2 voll., Buenos Aires 1962. Si tratta della 'summa' delle idee dello studioso sulla storia di Spagna.

grazie alla libertà di cui, sino alle soglie del 1200, aveva goduto gran parte della popolazione, nonché alla forza del potere regio (effetti del lungo conflitto coi mori e della mobilità e permeabilità delle frontiere), aveva conosciuto un feudalesimo solo «immaturo», parziale.

In alcuni periodi del 1100 e agli inizi del secolo successivo la Castiglia appare al Sánchez Albornoz caratterizzata da una fase felice: la frontiera stessa aveva foggiato mentalità e istituzioni libere, ed il regno, specie dopo la conquista di Toledo, si era arricchito ed animato di una vitalità economica nuova: i castigliani, deposte almeno in parte le armi, avevano imparato che per vivere meglio è necessario lavorare. Agricoltura, commercio e artigianato, anche grazie all'esempio e al contributo ebraico e arabo, avevano conosciuto importanti progressi.

L'ulteriore spostamento dei confini verso sud aveva però avuto conseguenze deleterie. Arricchiti di un territorio pari a circa la metà di quello su cui vivevano prima, i castigliani, con la massiccia migrazione verso le nuove terre, avevano provocato una serie di fenomeni negativi di ampia portata. La preesistente situazione di equilibrio fra uomini, spazio e risorse, fra ceti sociali, fra governanti e governati, si era incrinata sotto i colpi, in primo luogo, di una grave crisi economica. Sintomi più evidenti ne erano stati la vera e propria 'inondazione' del regno da parte di manufatti stranieri e la simultanea razionalizzazione ed estensione, con l'organizzazione della *Mesta* ed altre iniziative analoghe, della fuoruscita di materie prime. Inoltre, il miraggio di un sud dalla fertilità fiabesca, aveva concorso a far sì che molti castigliani disimparassero la lezione testé appresa: conquista, sete di avventura, di rapido arricchimento attraverso il bottino e le taglie in oro e preziosi imposte ai vinti – la cui importanza rispetto alla storia monetaria è tutt'oggi riconosciuta[73] – erano subentrate al lavoro paziente e quotidiano. I nuovi atteggiamenti collettivi altro non avevano fatto che esasperare la crisi economica e l'inflazione, nonostante i provvedimenti di Alfonso X, pur minuziosi, ampi, volti a regolamentare ogni aspetto delle attività produttive. Effetto complessivo di tali fenomeni era stato, in primo luogo, la mancata nascita di una borghesia analoga a quelle dell'Europa occidentale. Solo l'aristocrazia aveva così tratto beneficio dalla nuova situazione territoriale ed economica, giungendo gradualmente a soffocare le antiche possibilità di sviluppo civile e a immergere il paese in quasi due secoli di guerre civili «perfide e rovinose», causa a loro volta di ulteriori gravissimi danni. La frontiera, così, da fatto-

[73] Cfr. J. Valdeón Baruque, *Feudalismo y consolidación*, cit., p. 47.

re primo della mancata affermazione del feudalesimo, era divenuta «tomba delle libertà castigliane».

Numerosi storici hanno proceduto sulla scia di tale schema interpretativo. Fra essi, Reina Pastor de Togneri[74], la quale, dopo aver ipotizzato anche una stasi nel pur modesto sviluppo demografico in concomitanza con l'avvio delle campagne andaluse, ribadisce la teoria dell'asservimento dell'intera società all'aristocrazia, anche in base ad osservazioni indubbiamente stimolanti. A suo avviso, per esempio, era esistito in Castiglia un gruppo di contadini e allevatori liberi e ricchi, di origine non nobiliare, significativamente battezzati dalla stessa Togneri «kulaki» o «yeomen»[75]. Ma tale ceto, in qualche misura, «tradì», a differenza che in Inghilterra (il modello che la studiosa ha costantemente presente). Fra le cause della mancata difesa della propria autonomia di gruppo sociale, e quindi di prospettive di sviluppo economico diverse da quelle perseguite dalla nobiltà, sarebbe la partecipazione alla transumanza, che, in forza delle intrinseche caratteristiche[76], dette luogo ad una struttura verticistica, dominata dai grandi magnati-allevatori laici ed ecclesiastici, forti anche dei poteri militare e giurisdizionale. Ulteriore incentivo al «tradimento», il predominio di valori sociali bellici e cavallereschi, che spingevano i ricchi non nobili, per divenire protagonisti di un'effettiva e riconosciuta ascesa sociale, ad entrare nei ranghi dei ceti più elevati. La tesi di Sánchez Albornoz trova così sostanziale conferma: motivo vero dello sviluppo «anomalo e distorto» spagnolo, secondo la definizione della studiosa, sarebbe stato il mancato affermarsi d'un ceto medio autonomo. Nelle sue pagine, l'idea di un ruolo quasi taumaturgico della frontiera rispetto alle sorti comuni del popolo castigliano è caduta o si è sostanzialmente attenuata, ma l'essenza del discorso non muta: le conquiste andaluse, oltre alla *Mesta,* concorsero a render la nobiltà arbitra del destino del paese.

Evidente è non l'analogia, ma, direi, la funzionalità delle ipotesi sulla continuità del latifondo andaluso alle interpretazioni testé citate. Vi-

[74] R. Pastor de Togneri, *En los comienzos de un economia deformada, Castilla*, in *Conflictos sociales y estancamiento economico en la España medieval*, Madrid 1973, pp. 175-95.

[75] *Ibid.*, p. 190.

[76] Scrive il G. Gautier Dalché: «La transumanza comportava spese assai gravose: salari ai pastori, acquisti di sale, imposte e tasse molteplici … Si può dunque dubitare che i piccoli allevatori abbiano esercitato un'influenza notevole in seno alla Mesta» (*L'Espagne chrétienne au Moyen age*, cit., p. 135).

cens Vives e Sobrequés, localizzando e 'datando' nel modo ricordato il rafforzamento territoriale, l'arricchimento dei *clan* nobiliari, non a caso vedono nelle conquiste del 1200 la base della «successiva aristocratizzazione» della società castigliana[77].

Appare con ogni evidenza l'importanza e la portata del dibattito sul popolamento andaluso: questione non di storia locale, ma pilastro di interpretazioni complessive della storia spagnola. Nel corso degli anni 1960-75, grazie soprattutto ai lavori della scuola sivigliana[78] e del Moxó[79], le stesse premesse di siffatte ricostruzioni sembravano invalidate, in particolare il ricordato schema conquista dell'Andalusia - rafforzamento politico ed economico della nobiltà castigliana - squilibrio complessivo del tessuto sociale. Ma, di recente, la visione 'catastrofica' degli effetti della conquista andalusa ha trovato un nuovo ed autorevole sostenitore nel nord americano Teofilo Ruiz[80].

L'autore riprende con sostanziale fedeltà le argomentazioni di Sánchez Albornoz sul ruolo nefasto della frontiera dopo gli inizi del 1200: si direbbe che la maledizione sia tenace, giacché, a suo avviso, gli effetti perversi della conquista durano ininterrottamente da allora ad oggi, o a ieri. Ma, al di là di affermazioni letterarie di dubbio gusto e di un profetismo discutibile, il libro del Ruiz è meritevole di più attento esame.

Esso infatti studia con particolare attenzione l'economia e la società di Burgos dal tardo 1200 agli inizi del 1400, apportando numerosi dati nuovi ed inediti e dimostrando ottima capacità di penetrazione delle situazioni locali. Alla luce delle premesse generali da cui muove nel primo capitolo, l'autore dovrebbe presentare una *caput casteliae* in piena crisi, soffocata dalle difficoltà economiche e istituzionali effetto della famigerata espansione verso sud. E di fatto, sempre nel primo capitolo, egli tenta di delineare un quadro simile, di cui il disordinato e inflazionistico andamento dei prezzi e l'emigrazione di importanti contingenti di mano d'opera, specie rurale, costituiscono le pennellate più nere. In verità, non tutti i dati che cita appaiono convincenti. Un improvviso e forte aumento del prezzo dei polli, per esempio, non potrebbe esser dovuto ad una semplice moria (che le gelate primaverili di Burgos non possono che favorire), anziché al caos economico generale

[77] J. Vicens Vives, *Profilo della storia della Spagna*, Torino, 1960 (Barcelona 1952), p. 77; S. Sobrequés Vidal, G. Céspedes del Castillo, *Baja Edad media*, cit., p. 12.

[78] Cfr. J. Valdeón Baruque, *La Historia medieval en la Universidad de Sevilla*, cit.

[79] Soprattutto S. Moxó, *De la nobleza vieja*, cit.

[80] T.F. Ruiz, *Sociedad y poder real en Castilla*, Barcelona 1981.

o agli effetti del «miraggio del sud» sui contadini? Ma è lo stesso Ruiz a smentire il proprio catastrofismo sin dal secondo capitolo. Infatti, esaminati numerosi privilegi concessi dai monarchi ai mercanti burgalesi, segno di dinamismo e di esigenze sempre nuove, nonché altri aspetti, meno appariscenti, dello sviluppo cittadino – rivendite al dettaglio, botteghe artigianali, diffusione di mulini ad acqua nelle campagne circostanti –, egli conclude che, per tutto il 1300, l'economia di Burgos, salvo indubbie zone d'ombra, fu indiscutibilmente solida e vitale[81], e che il centro castigliano, oltre a svolgere la nota funzione nel commercio internazionale col nord Europa, consolidò il proprio ruolo di distributore di varie derrate in tutta la Spagna settentrionale[82]. Al di là delle contraddizioni di un libro felice per certi aspetti e meno per altri, è importante rilevare come anche un'attenta analisi di storia locale, condotta su di un'area ben lontana dall'Andalusia, smentisca qualsiasi rapporto fra la conquista di quella regione e supposte 'crisi' successive delle zone centrali della Spagna delle quali anzi si nega di fatto l'esistenza.

Sopraggiunsero davvero, anche per cause diverse dal popolamento del Sud, tali crisi, ed in particolare quella, famosa, del secolo XIV? Reggono ancora i modelli interpretativi fondati sulla visione di una Castiglia priva di ceti medi, in particolare d'un artigianato significativo e d'una piccola e media proprietà terriera diffusa e non necessariamente misera? Risposte esaurienti esulano dagli scopi del presente lavoro. Ma occorrerà ricordare, in relazione al primo interrogativo, che ormai diversi studi, e primo fra tutti, per accuratezza e intelligenza, quello dell'Iradiel sull'industria tessile a Cuenca[83], hanno indotto a revisioni, anche drastiche, degli schemi del passato[84]. Per quanto riguarda piccola e media proprietà terriera, oltre al citato «minifondo non funzionale» del González Jiménez, particolarmente significativo mi sembra il giudizio di Gautier Dalché: si tratta di uno dei problemi «più irritanti

[81] *Ibid.*, p. 67.

[82] *Ibid.*, p. 69.

[83] P. Iradiel Murugarren, *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XVI*, Salamanca 1974.

[84] Il lavoro dell'Iradiel è di tale importanza da indurre il Valdeón ad affermare: «È diventato un luogo comune che la produzione di panni in Castiglia e León fu attività di scarso rilievo. L'affermazione oggi è diventata insostenibile, soprattutto dopo il magistrale studio di Iradiel sull'industria tessile» (J. Valdeón Baruque, *Feudalismo* y *consolidación*, cit., p. 116).

della storia rurale spagnola»: ma, ad onta della poca eloquenza delle fonti, della molteplicità di condizioni materiali, di stati giuridici delle facili cadute nel bracciantato o semi-bracciantato, i contadini liberi – e talvolta relativamente agiati – non solo esistettero nel 1300, ma non scomparvero mai, né costituirono una rarità[85]. Alla luce delle ultime acquisizioni della storiografia, si potrebbe esser tentati di abbandonare la costruzione di grandi modelli, il raffronto sistematico con altre realtà, per fare i conti, regione per regione, periodo per periodo, con le nuove forze e soggetti sociali, coi processi dalla dinamica non sempre rettilinea né plurisecolare, che la ricerca ha individuato e sospinto – o quasi –in primo piano.

Fra le acquisizioni suddette, impossibile trascurare la fitta messe di studi sul commercio di Siviglia nel basso Medioevo, la partecipazione ad esso dei grandi della finanza mediterranea, come gli Zaccaria o i Centurione, il progressivo costituirsi dell'Andalusia in area economica relativamente organica, e quindi in 'polo di sviluppo'. Nell'ambito delle ricerche su tali processi, è possibile individuare due distinte tendenze. In una prima fase, alla presenza italiana, in primo luogo genovese, si attribuiva un ruolo determinante, tanto da ipotizzare un rapporto di tipo 'coloniale' fra la repubblica e l'Andalusia occidentale. Mercanti e finanzieri liguri, grazie all'appoggio della corona e dei potentati locali, avrebbero esportato materie prime a basso costo ed importato manufatti provenienti da diversi centri italiani e non; promosso imprese commerciali nell'Africa nord occidentale, monopolizzato il mercato e le finanze sivigliane[86]. Successivamente, pur senza negare la realtà dell'egemonia genovese, gli studiosi andalusi hanno messo in luce l'esistenza e la vitalità di iniziative economiche dovute ad operatori locali, ridimensionando così, almeno in parte, la tesi della 'colonizzazione'[87].

[85] C. Dufourq, G. Gautier Dalché, *L'Espagne chrétienne*, cit., p. 138.

[86] Gli studi sullo sviluppo sivigliano ebbero origine dal magistrale lavoro di R. Carande, *Sevilla fortaleza y mercado*, «Anuario de historia del derecho español», 1925, pp. 233-401: 247 sgg. Sull'importanza dei genovesi cfr. fra l'altro: R.S. López, *Alfonso el Sabio y el primer almirante genovés de Castilla*, «Cuadernos de Historia de España», 14, 1950, pp. 5-16; M. del Carmen Carlé, *Mercaderes de Castilla, 1252-1512,* «Cuadernos de historia de España», 21-22, 1954, pp. 146-328; I. González Gallego, *El libro de los privilegios de la nación genovesa*, «Historia, instituciones, documentos», 1974, pp. 275-358.

[87] M.A. Ladero Quesada, *Almojarifazgo Sevillano y comercio exterior de Andalucía*, «Anuario de Historia economica y social», 2, 1969, pp. 69-116; A. Collantes de

In conclusione, si può affermare che, se la conquista provocò varie difficoltà, anche rilevanti, è certo che essa molto giovò alla Castiglia, innanzitutto trasformandola in paese aperto alle grandi correnti del traffico mediterraneo e oceanico. L'intera fisionomia del paese ne risultò modificata, nel corso di un processo graduale, non privo di risvolti negativi, che si protrasse per tutto il 1300 e oltre. Su questi dati di fatto, i fautori delle tesi 'pessimistiche' non sembrano essersi abbastanza soffermati.

Terán, *Sevilla en la baja Edaci media,* cit.; C. Dufourq, *Les rélations de la Péninsule Ibérique et de l'Afrique du Nord au XIV siècle*, «Anuario de Estudios medievales», 1970-71, pp. 39-65; J. González, *La población de Sevilla a fines del Siglo XIV*, «Hispania», 129, 1975, pp. 49-74.

Note sui rapporti tra ebrei e cattolici nel Cinquecento

1. Il problema dei rapporti religiosi e culturali tra cattolicesimo ed ebraismo in Italia nel 1500 e nel primo '600 costituisce tutt'ora un motivo di indagine e riflessione quanto mai aperto.

La bibliografia esistente infatti, densa e spesso pregevole, non risponde del tutto a diversi degli interrogativi che il tema pone. Essa appare volta a illuminare le vicende intellettuali di singoli autori, per esempio Pico o Leone Ebreo (riguardo a quest'ultimo, ritengo tuttavia che non poche siano le questioni ancora da appurare); o si addentra in indagini su fenomeni particolari, se pur di fondamentale importanza, quali la Kabala; o limita la propria attenzione ad ambiti locali e cronologici delimitati[1]. All'interno di tali prospettive, il periodo intercorrente fra l'espulsione dalla Spagna e i primi echi della vicenda luterana, ha destato forse maggiore interesse di quello successivo al dilagare della

[1] Per quanto riguarda Leone Ebreo, ho ricavato tale impressione dal saggio del Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo,* «Italia Medievale e Umanistica», 11, 1959. Lavori recenti, come quello di M. Ariani, *Imago fabulosa. Miti e allegoria nei Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo,* Roma 1984, pur recando contributi assai importanti, mi sembrano non esaurire il problema dell'inserimento dell'autore nella cultura ebraica, soprattutto a lui coeva. Sulla Kabala cfr. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance,* Paris 1964; Id., *Pico della Mirandola e gli inizi della Kabala cristiana,* «Convivium», 25, 1957, e innumerevoli altri lavori che il Secret ha dedicato al tema. Assai più pretenzioso, anche se sempre in qualche modo limitato da tendenze particolari, il saggio di E. Èarzilay, *Between Reason and Faith. Antirationalism in Italian Jewish Thought (1250-1650),* Gravenhage-Paris 1967. Per quanto riguarda le vicende degli ebrei nei singoli stati italiani, mi limito a ricordare il sempre valido saggio del Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento,* Firenze 1965 (1918), e quello, per più aspetti esemplare di R. Segre, *Gli ebrei lombardi nell'età spagnola. Storia di un'espulsione,* Torino 1973. Per più complete indicazioni bibliografiche, e soprattutto una efficace sintesi dei problemi concernenti la storia ebraica alla luce dello sviluppo della società italiana, cfr. M. Luzzati, *Ebrei e Storia d'Italia,* «Studi Storici», XXII, 1981; Id., *Ebrei in Italia,* «Quaderni Storici», 54, 1983.

Riforma. I motivi della scelta appaiono per altro evidenti e giustificati: la rottura irreversibile dell'unità cristiana, non il confronto fra fedi più che millenarie, costituisce il grande fatto nuovo del secolo.

Tuttavia, se lo stato degli studi consentisse una sintesi di quanto si sa o si ipotizza sui rapporti fra ebrei e cristiani prima della Riforma, sarebbe forse possibile non dissociare totalmente contrasti antichi e nuovi. Non certo, evidentemente, sulla base di rapporti di continuità: se pure, nel Cinquecento, non mancò chi prospettasse una simile visione. Il Cardinale Siliceo, Arcivescovo di Toledo, buon erudito e proprietario di una delle biblioteche più interessanti della penisola, riteneva, sulla scorta di informazioni da lui valutate assai attendibili, che la rivolta luterana fosse effetto di mene giudaiche[2]. Per restare in Spagna, gli inquisitori degli ultimi decenni del secolo avranno alcuni motivi – questa volta forse più seri – per temere un'intesa fra marrani e calvinisti nei Paesi Bassi. Ma, a prescindere da vaneggiamenti o sospetti nutriti da chi il sospettare concepiva propria sacra «missione», per quanto riguarda gli anni precedenti la Riforma, non si è in grado di valutare compiutamente l'influsso della diaspora ebraica spagnola, e successivamente portoghese, sulla cultura e le idee religiose delle comunità israelitiche italiane, né sulle molteplici ed eterogenee tensioni interne al cristianesimo. Sappiamo certo molto di Pico, non troppo di Egidio da Viterbo[3]; ma non altrettanto, per esempio, dell'atteggiamento verso l'ebraismo e gli ebrei degli ordini mendicanti nei diversi centri italiani, a partire dal San Marco di Savonarola.

Perché, come già rilevava il Padre Centi[4], fra Girolamo si affannava a ricercare, per quel solo convento, ben sei esemplari della Bibbia ebraica? Si trattava solo di problemi connessi ad un'esegesi più rigorosa? o di

[2] «Fama es, y se tiene por cierto, que los principales herejes de Alemania … descienden de linaxe de judlos». Cit. da H. Kamen, *La Inquisición española,* Barcellona 1970 (1965), p. 93.

[3] L'unica biografia completa di Egidio che conosco è quella di G. Signorelli, *Il Cardinale Egidio da Viterbo,* Firenze 1929. Dell'agostiniano si è ripetutamente occupato F. Secret nei suoi citati lavori sul Kabalismo cristiano. Di particolare interesse, per l'ampio quadro di riferimenti e connessioni, la sua *Introduzione* a *Sechina* (E. da Viterbo, *Sechina,* Roma 1959, pp. 9 sgg.). Non ho potuto vedere E. Massa, *La teologia biblica fra il greco di Erasmo e l'ebraico di Egidio da Viterbo.* Si veda inoltre il noto studio dello O'Malley.

[4] O. P. Timoteo Centi, *L'attività letteraria di Sante Pagnini,* «Archivium fratrum Praedicatorum», V, XV, 1945, p. 7.

un ritorno, umanistico e politico ad un tempo, alle fonti genuine della conoscenza e dell'azione profetica? Oppure egli subiva il fascino di forme di vita collettiva e di governo della società dettate dalla viva voce divina, e immediatamente funzionali ai disegni della Provvidenza?

Il Pagnini fu iniziato alla conoscenza delle lingue orientali e dell'ebraico da un «giudeo» «vestito» dal Savonarola. Il termine «vestito», mi sembra, non necessariamente equivale a convertito[5]. Il caso di cripto-giudaizzanti che cercano e trovano asilo in conventi è ben noto agli ispanisti, non altrettanto agli studiosi di storia religiosa italiana. L'ipotesi di un'analoga ospitalità è stata di recente avanzata, se pur con cautela, anche in rapporto ad alcuni monasteri genovesi[6]; inoltre, in un convento francescano di Siena, alcuni anni dopo, prima di essere scoperto e arrestato per cripto-giudaismo, viveva il celebre fra Sisto Senese. Ed è opinione esplicita di Cantimori e del Marchetti che in più d'un centro di regolari della città toscana le posizioni nei confronti della cultura ebraica non fossero del tutto lineari[7].

Nel caso del Savonarola, l'interesse per la «Hebraica veritas» e per gli ebrei – che lo portò, come nel «consulto» lucchese, a predicare tolleranza anche di fronte ad accuse di usura –, può essere in parte spiegato dalle ipotesi suddette, nonché dalla forte tensione apocalittica del personaggio e del momento: all'apertura del fatidico sigillo, anche gli ebrei sarebbero guariti dalla «cecità». Ma i ricchi genovesi che sul finire del 1400 ostentavano anch'essi una particolare predilezione per le Bibbie ebraiche[8], col Savonarola avevano certo poco in comune.

---

[5] *Ibid.,* p. 8. Il Centi si affretta ad affermare che l'ebreo era stato in precedenza convertito o da Pico, o da Savonarola, o da entrambi. L'imprecisione dell'ipotesi lascia trasparire più una convinzione che l'esito di una specifica indagine. Il Cassuto *(Gli Ebrei a Firenze* cit., pp. 316-7), solitamente assai preciso in questioni siffatte, sembra nutrire qualche dubbio sull'episodio, in particolare sul ruolo del Savonarola nella conversione. Inoltre evidenzia la natura particolare della fonte della notizia, una lettera in cui Lorenzo de' Medici «tiene a rilevare specialmente il merito del Pico, che vuol difendere dalla taccia di eretico».

[6] G. Nathan Zazzu, *Genova e gli Ebrei, incontro di due culture,* in AA.VV., *Colombo nella Genova del suo tempo,* Torino 1985, p. 230.

[7] D. Cantimori, *Prospettive e ricerche di storia ereticale del Cinquecento,* Bari 1960, p. 64. V. Marchetti, *Gruppi ereticali senesi nel Cinquecento,* Firenze 1975, p. 126. Il Marchetti parla genericamente di «vari casi di dissenso religioso nell'ambiente conventuale», e cita, fra altri, Sisto Senese.

[8] G. Nathan Zazzu, *Genova e gli Ebrei,* cit., pp. 225 e 227.

Par di intravvedere, qua e là, episodi, contatti, comportamenti di estremo interesse, che rinviano all'interrogativo iniziale: come agì complessivamente l'ebraismo – in particolare quello, impregnato di forti elementi messianici, proveniente dalla diaspora spagnola – sulle attese escatologiche e lo studio rigoroso o gnostico dei testi biblici; sul dilagare di profezie, «pilotate» o appassionate, dotte o popolari, conturbanti o edificanti; sulle tensioni riformatrici e la diffusa sete di interiorità; in una parola sulla religiosità della penisola italiana nel tardo Quattrocento e primo Cinquecento.

Sembra comunque possibile affermare che l'espulsione dalla Spagna aprì un capitolo originale non solo nella storia dell'ebraismo e della società iberica, ma nel tradizionale confronto fra ebraismo e cristianesimo. Su tale nuova fase precipita presto la grande novità della Riforma. Si torna così al problema di eventuali nessi all'interno di specifiche situazioni o vicende intellettuali, di possibili predisposizioni nell'uno o nell'altro senso, e, in ogni caso, alla grande, secolare contesa intorno al cuore dell'ebraismo, il Vecchio Testamento. Qualsiasi visione «continuistica» fra effetti della diaspora e della Riforma sarebbe, lo ripeto, assurda. Ma, ferma restando la diversa portata e qualità dei fatti, fra il prima e il dopo è legittimo cercare qualche relazione. Relazione certo non riducibile a rapporti di causa-effetto e nemmeno a «prerequisito» nel senso Stoniano. Si tratta solo di considerare organicamente, tra i molteplici precedenti dell'impatto del luteranesimo in Italia, esperienze individuali e collettive che talvolta conoscono sia la fase del rinnovato contatto con la cultura ebraica sia quella del confronto col protestantesimo. Non senza stupore, teologicamente più che legittimo, l'Amabile rilevava come a Napoli a taluni eretici venisse imputato di aver aderito al principio della giustificazione per i meriti di Cristo e di conseguenza alla religione ebraica[9]. Poiché il «marranesimo» del Busale[10] non pare di per sé sufficiente a giustificare un simile pasticcio, vien fatto di pensare a stupidità, o sprovvedutezza, degli accusatori. Ma, in primo luogo, tanta apparente insipienza impone una spiegazione. Inoltre, è noto che la storia delle concrete vicende religiose non prescinde, ma nemmeno s'identifica, con quella dei postulati teologici e dogmatici. Un quadro di incertezza, di ricerca, caratterizzato anche

[9] L. Amabile, *Il Santo Officio dell'Inquisizione a Napoli,* 2 voll., Città di Castello 1892, I, p. 163.

[10] Cfr. A. J. Schutte, *Gerolamo Busale,* in *Dizionario Biografico degli Italiani,* XV, Roma 1972, pp. 475 sgg.

dal confronto con apporti spirituali e culturali inconsueti, può influire sui modi di recezione di ulteriori e diverse novità.

Fra Santi Pagnini, il traduttore appassionato della «Hebraica veritas», nella Lione della «Pre-Riforma», non si stanca di predicare un'assistenza ai poveri diretta dalle autorità civili[11]. Bataillon ha dimostrato, riguardo al Vives[12], quanto, in quegli anni, siffatti atteggiamenti fossero lontani dalle concezioni e dagli interessi romani, ma non dallo spirito della Riforma. Per vie diverse i due personaggi approdano, quasi contemporaneamente, a posizioni simili in merito ad un problema di importanza cruciale. Ma esiste qualcosa di non troppo generico che unisca l'ebraista piagnone all'erasmiano figlio di giudaizzanti «relapsi», cristiano senz'altro appassionato e intransigente, ma non sdegnoso della lettura del *Talmud*[13]?

2. Tali problemi comunque non ne devono archiviare altri, più direttamente inerenti alla storia dell'ebraismo italiano. Infatti solo la conoscenza della cultura e della religiosità israelitica del Cinquecento, dell'intensità e qualità della presenza ebraica nei diversi centri della penisola, può dar ragione sia degli atteggiamenti repressivi della Chiesa, sia delle concezioni, più o meno irenistiche ed ecumeniche, che affiorano a più riprese soprattutto negli ultimi decenni del secolo. Ancora una volta, non possiamo dire di sapere molto su alcuni problemi centrali: le tensioni interne provocate da kabalismo e messianismi; la reale consistenza e dislocazione di movimenti quali il caraismo; i comportamenti e gli strumenti culturali e operativi dei rabbini più tradizionalisti e ortodossi. Infatti la storiografia ebraica recente, specie quando giustamente animata da intenti divulgativi, tende per lo più a minimizzare le contraddizioni interne e il ruolo dei «non allineati»[14].

[11] N. Zemon Davis, *Le culture del popolo,* Torino 1980 (1965), pp. 36-9, 58.

[12] M. Bataillon, *L. Vives, reformador de la beneficiencia,* in *Erasmo y el Erasmismo,* Barcellona 1978, pp. 179-202 («Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XIV, 1952, pp. 141-58).

[13] Io. Ludovici Vives Valentini, *De veritate fidei christianae,* Basel 1543, pp. 243-5.

[14] A. Ravenna dedica ai «vari gruppi dissidenti» un capitolo di 6 pagine, in cui ai Falascià etiopi si affiancano samaritani, caraiti, etc. (A. Ravenna, *L'Ebraismo post biblico,* Brescia 1958, pp. 135-40). Ad analoghi criteri selettivi sembra ispirarsi I. Epstein, per quanto la sua opera sia assai più ricca ed articolata della precedente per quanto riguarda la storia delle idee filosofiche e religiose: I. Epstein, *Il Giudaismo,* Milano 1967 (1959).

Il problema non è certo riscrivere meglio la storia dell'ebraismo, ma capire, fra l'altro, se il violento anti-Talmudismo di tanti controversisti e inquisitori cattolici possa essere spiegato anche alla luce di fermenti interni all'ebraismo. Con la violenta offensiva contro il corpus dottrinale più importante dell'epoca post biblica, si mira forse a incrinare l'autorità dei rabbini sulle singole comunità, per concedere strumentalmente spazio a elaborazioni teosofiche personali, ritenute forse più «recuperabili» e, sulla base dell'esperienza complessiva del secolo, tali da poter minare la compattezza e l'omogeneità dottrinale dell'avversario[15]?

Occorre poi considerare il grande problema dei convertiti, quasi una «terza forza», duttile, mobile, solo per astrazione riducibile a categoria. Su questo terreno, senza dubbio, le singole storie, per altro quasi mai del tutto ricostruibili e spiegabili[16], prevalgono sulle ipotesi generalizzanti. Il Roth, e più recentemente il Méchoulan, hanno definito il «marranesimo», in particolare quello portoghese, forma di religione quasi autonoma[17]. Tale autonomia, effetto, per il Portogallo, di una situazione oggettiva del tutto specifica, può forse trovare riscontro in forme devozionali ed elaborazioni teologiche, individuali o di gruppi ristretti, ma non per questo non significativi, e per nulla identificabili con il cripto-giudaismo tipico.

La volontà di razionalizzare, magari a posteriori, scelte solitamente in qualche modo imposte, può anche sfociare in riflessioni originali, in un'essenzialistica ricerca di tratti comuni prevalenti rispetto a diffe-

[15] Sugli oscillanti atteggiamenti repressivi nei confronti del Talmud cfr. K.R. Stow, *The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud,* «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» (B.H.R.), 1972, pp. 435-59.

[16] Si veda, p. es., la vicenda di Leandro Tisanio, cattolico convertito all'ebraismo, piena di incognite ben evidenziate dalla cauta ricostruzione dello Ioly Zorattini (P.C. Ioly Zorattini, *Leandro Tisanio. Un giudaizzante sanvitese del Seicento tra* i *nuclei ebraici del Friuli e la diaspora marrana,* Firenze 1984).

[17] H. Méchoulan, *Amsterdam des marranes à la communauté juive portugaise,* introduzione a Menasseh ben Israel, *Espérance d'Israel,* Paris 1979, p. 23. C. Roth, *Los Judios secretos,* Madrid 1979 (New York 1974), p. 54. Da considerare anche la definizione di «eresia marrana» di I.S. Revah (*L'hérésie marrane dans l'Europe catholique du 15è au 18è siècle,* in *Hérésies et societé dans l'Europe pré industrielle,* Paris-La Haye 1968, pp. 327-39).

renze «secondarie»: ricerca assai interessante, anche per l'analogia con tendenze fondamentali della storia religiosa del Cinquecento.

Fra Hernando da Talavera, sul finire del 1400, bolla con parole di fuoco gli «ebioniti» andalusi, che pensano di poter essere considerati cristiani pur sprezzando i riti e le opere che la Chiesa impone o propugna[18].

Curiosamente, quasi cento anni dopo, il Botero userà lo stesso termine per qualificare certi eretici transilvani, gente incolta e di bassa origine, che si arroga il diritto di sentenziare in materia di fede perpetuando o rinnovando antichi errori[19]. Colpisce il ricorso alla stessa etichetta a tanta distanza di spazio e di tempo, ad opera di autori così diversi: semplice coincidenza o consapevolezza di tendenze, magari marginali, ma in ogni caso presenti all'interno della Societas Christiana?

Forse, più genericamente, è possibile parlare, in alcuni casi, d'una sorta di «nicodemismo» ebraico, dotato di proprie, se pur non omogenee caratteristiche. Se l'ipotesi è valida, occorre ricordare che, come Cantimori ha insegnato, il nicodemismo è tutt'altro che atteggiamento puramente opportunistico e spiritualmente inerte.

Tali considerazioni rendono lecita, a mio avviso, la ricerca non solo di forme rituali e liturgiche, ma di una teologia, o forse meglio di una filosofia religiosa propria dei «marranos»; a partire, lo ripeto, da casi concreti e individuali.

3. Il periodo successivo ai roghi del Talmud del 1553[20] pone il problema delle comunità israelitiche nella società della Controriforma. È importante rilevare innanzitutto come la presenza ebraica organizzata, nonostante vessazioni molteplici ed episodi repressivi di gravità anche estrema, si consolidi in molti centri dell'Italia post Tridentina. Essa costituisce così, oggettivamente, un elemento di contraddizione rispetto al clima di uniformità religiosa e culturale che si mira ad imporre. Se e in che misura tale elemento abbia concorso ad alimentare altre forme di dissenso, mi sembra problema aperto e di estremo interesse, cui accennerò in seguito.

Per quanto riguarda le pressioni ecclesiastiche, l'incalzante attività

[18] Cit. da M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI,* Madrid 1976, Vol. I, p. 336, nota 36.

[19] G. Botero, *Relationi Universali, parte V,* in C. Gioda, *La vita e le opere di Giovanni Bolero,* Milano 1895, vol. 3°, p. 284.

[20] Sulle motivazioni iniziali dei roghi cfr. K.R. Stow, *The Burning* cit., pp. 435-7.

delle Congregazioni romane (Santo Ufficio, Indice, Propaganda Fide) è stata oggetto di innumerevoli studi. Mi limito a ricordare quello del Parente sulle fonti e i contenuti della campagna «pro conversionibus», indagine esemplare per intelligenza e vivacità di erudizione[21]. Dal punto di vista degli interventi più duramente repressivi, oltre al capitolo sugli stati italiani del Roth[22], probabilmente da aggiornare, ma utilissimo per la visione d'insieme, occorre sottolineare l'importante iniziativa dello Ioly Zorattini. Pubblicando i processi del Santo Ufficio veneto contro giudaizzanti ed ebrei[23], egli ha consentito di conoscere in modo assai più concreto ed approfondito le loro vicende nel territorio della Repubblica, nonché, con ampi e documentati riferimenti, anche in altri centri italiani ed europei: Ferrara, Lisbona, Madrid, Salonicco… Proprio l'aver evidenziato i termini europei del problema costituisce, a mio avviso, uno dei meriti maggiori dello studioso. Credo infatti che, nel caso della persecuzione anti ebraica, la politica degli Stati più importanti e le vicende repressive non siano disgiungibili. È ormai in declino l'epoca dei pogroms attizzati da singoli ecclesiastici, o da gruppi e settori del clero più o meno autonomi, e perpetrati da folle rese sensibili alla predicazione da circostanze contingenti, se pur alquanto simili. Campagne propagandistiche e ondate repressive vengono decise, attuate, graduate e controllate da organismi quali la Curia romana, o il Consiglio della Suprema e Generale Inquisizione spagnola, da centri di potere politico ormai in grado di operare efficacemente sui territori soggetti. Lo spazio un tempo occupato da fatti locali, o reazioni emotive, si riduce vistosamente.

Le nuove caratteristiche tuttavia non semplificano i problemi, a partire da quello, ricordato, dei nessi fra repressione e quadro politico europeo, la cui reale complessità elude gli intenti di schematizzazione. Per ricorrere ad un solo esempio, i frequenti e non sottovalutabili contrasti fra Roma e la Corte di Spagna, non privi di connotazioni anche religiose; la diversità di esigenze, interessi, aspirazioni politiche dei due grandi centri della Controriforma, non consentono di concepire l'azione repressiva come un insieme organico e sistematico.

Per quanto riguarda il Pontificato, l'intento di convertire ad ogni co-

[21] F. Parente, *Il confronto ideologico tra-l'ebraismo e la Chiesa in Italia,* in «*Italia Judaica*», Atti convegno di Bari 1981, pp. 303-81.

[22] C. Roth, *Los Judios* cit., cap. VIII, pp. 138 sgg.

[23] *Processi del S. Uffizio veneto contro ebrei e giudaizzanti,* a c. di P.C. Ioly Zorattini, voll. 1°, 2°, 3°, Firenze 1980, 1982, 1984.

sto gli ebrei, diversamente intenso nei singoli Papi, convive con numerose considerazioni di altro segno: prima fra tutte, il timore di perdere entrate finanziarie preziose e l'esigenza di non incidere troppo sulle attività dei già scarsi centri commerciali. In questo senso è emblematico l'esito finale della vicenda di Ancona, con la libertà concessa agli scampati ai roghi in seguito alle pressioni delle oligarchie locali[24]. In altri casi, come in quello dei giudaizzanti di Manfredonia del 1543, almeno secondo il Coniglio[25], l'azione di gruppi economici e sociali operanti all'interno del municipio fu determinante nello scatenare la repressione, più dell'iniziativa romana. Notiamo di passaggio che agli imputati del processo fu contestata la curiosa accusa di adorare il sole. Agli occhi dei cattolici di Manfredonia gli ebraizzanti apparivano forse come animisti, deificatori della luce, «solari», o qualcosa del genere? Nel quadro di un'azione anti-ebraica che, almeno nei livelli più violenti, appare non del tutto sistematica e dettata da motivazioni eterogenee, talune sfasature cronologiche rispetto al parallelo atteggiamento spagnolo, se pur banali, hanno forse qualche significato. Mentre per gli israeliti e giudaizzanti dell'Italia non spagnola gli anni più duri sembrano corrispondere ai pontificati di Paolo IV e Pio V[26], le cui caratteristiche sono ben note, l'offensiva dell'Inquisizione e della Corona Iberica, che si attua quasi contemporaneamente a Napoli (dal 1570); a Cordoba (1570); Salamanca e Valladolid (1569-71); nel Nuovo Mondo (inizio anni '70)[27], inizia solo dopo la rivolta dei Paesi Bassi. Proprio questo evidenzia la diversità di motivazioni politiche.

[24] C. Roth, *Los Judios* cit., p. 145. Ma si veda il più aggiornato e specifico A. Toaff, *Nuova luce sui marrani di Ancona,* in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth,* Roma 1974, pp. 327-39.

[25] G. Coniglio, *Ebrei e Cristiani a Manfredonia nel 1534,* «Archivio storico pugliese», XXI, 1968, pp. 63-9.

[26] Su Paolo IV, indicativi i testi ebraici coevi citati da K.R. Stow, *The Burning,* cit. Su Pio V, cfr. Cassuto, Gli *ebrei a Firenze* cit., pp. 98-106. Il Domínguez Ortiz rileva come, al contrario, un altro «duro», Sisto V, fosse assai favorevole agli ebrei (A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna,* Madrid 1962, p. 61).

[27] Per Napoli cfr. Amabile, *Il S. Officio* cit., vol. I, pp. 306 sgg. L'autore afferma anche la relativa inefficacia delle numerose espulsioni cinquecentesche. Su tali espulsioni, oltre al ben noto lavoro del Ferorelli, cfr. V. Bonazzoli, Gli *ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione,* seconda parte, «Archivio Storico Italiano», 129, 1981, pp. 79-287. Per Cordova si veda R. García Boix, *Colección de documentos para*

Gli studi di P.J. Hauben su Marcus Perez e il «marrano-calvinismo» nelle Province Unite[28], quelli del Roth e di altri sul ruolo politico degli ebrei alla Corte Ottomana[29], indicano una coincidenza non del tutto casuale.

Ritengo che con uno studio sistematico delle carte inquisitoriali relative ai mercanti «conversos» e ai loro via vai fra Medina del Campo, Burgos, Bordeaux e La Rochelle, Anversa, il tradizionale punto di vista della partecipazione ebraica al «complotto», o meglio alla lotta antispagnola, non apparirebbe del tutto assurdo e privo di qualsiasi fondamento. Della tesi del complotto, agli inizi del Seicento, Quevedo si farà magistrale portavoce in un famoso *Sueño*[30]. Comunque, credo, le premesse della storia degli anziani di Sion e delle loro macchinazioni[31] affondano le radici anche nella Spagna degli ultimi anni '60 del Cin-

la historia de la Inquisición de Córdoba, Cordoba 1982, pp. 195-8. Sul grande processo a biblisti ed ebraisti iniziato a Salamanca nel 1571 e finito a Valladolid nel 1576, la bibliografia è vastissima. Mi limito dunque ad indicare alcune delle fonti principali: *Colección de documentos inéditos para la historia de España,* Tomi X e XI, Madrid 1847, con gli atti relativi a Fray Luis de León; M. de la Pinta Llorente, *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedratico de la Universidad de Osuna. Edición y estudio,* Madrid 1942; Id., *Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martin Martínez de Cantalapiedra,* Madrid-Barcellona 1946. Sul Nuovo Mondo cfr. Roth, *Los Judíos* cit., pp. 185-202; S. Liebman, *The lnquisitors and the Jews in the New World. Summaries of Procesos, 1500-1810,* Coral Gables, Floride, 1976, pp. 50 sgg. Interessante al riguardo un brano della requisitoria del «fiscal» contro il Gudiel: «Item il suddetto ha disseminato e propagato con tenacia tali errori e molti altri, e questa cattiva erba si è diffusa in Spagna, e nelle Indie, e ha gettato radici e provocato grave danno» (Seduta del 4/8/1572) (De la Pinta Llorente, *Causa criminal* cit., p. 142).

[28] P.J. Haueben, *Marcus Perez and Marrano-calvinism in the Dutch revolt and the Reformation,* «B.H.R.», 29, 1967, pp. 121-32. Si veda inoltre A. C. Duke, *A footnote to Marrano-Calvinism, and the troubles of 1566-67 in the Nederland,* «B.H.R.», 30, 1968, pp. 147 sgg.

[29] G. Roth, *The Ouse of Nasi. The Duke of Naxos,* New York, 1969 (1948); P. Grullbaum Ballin, *Joseh Naci due de Naxos,* Paris-La Haye 1968. Non ho potuto vedere A. Shmnelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, economic, legal and social relations as reflected in the Responsa,* Leiden 1984.

[30] F. de Quevedo, *Los Sueños,* ed. Austral, Madrid 1977, pp. 222 sgg.

[31] N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I «Protocolli degli anziani di Sion»: storia di un falso,* Torino 1969.

quecento, che si sente accerchiata, insidiata da turchi, moriscos andalusi in rivolta da loro sostenuti, *gueux* e nobili fiamminghi, ugonotti, inglesi. Nel rinnovato rigore dell'Inquisizione sarebbe approssimativo scorgere solo segni di fanatismo e allarmismo ingiustificato. Uno sguardo alle date e ai fatti sembra indicare che, dopo la metà del secolo, l'ebraismo mediterraneo e nord europeo, rispetto al tempo della diaspora spagnola, appare in netta ripresa organizzativa, culturale. È questo che lo rende pericoloso anche politicamente.

Sul numero dei suoi adepti, ritengo impossibili ipotesi di sorta. Ma i numeri, nella storia delle religioni, non hanno sempre peso determinante: uno sforzo in questo senso, oltre che estremamente problematico, rischierebbe anche di essere solo relativamente utile. Vediamo dunque, brevemente, alcuni fatti, per altro ampiamente noti.

Poco dopo il 1550 a Ferrara, con una decisione non certo funzionale al quasi contemporaneo decreto tridentino[32], si lavora ad una edizione integrale della Bibbia ebraica. Seguono altre pubblicazioni di testi rabbinici spagnoli trecenteschi e quattrocenteschi. Rispetto al consueto discorso della vita interna al mondo ebraico, sarebbe di estremo interesse conoscere i criteri selettivi delle opere che si vogliono diffondere: si privilegia l'esegesi di Isacco Abrabanel, ricca di interessi politici; o l'anti-aristotelismo di Hasdai Crescas; o l'essenzialismo dogmatico e la «moderazione» in materia messianica di Albo? E, ancora una volta, che rapporti esistono fra le opzioni culturali del dotto ebraismo ferrarese e i coevi dibattiti del Rinascimento Italiano?

A Venezia, dopo la proibizione del Talmud, l'edizione di opere ebraiche viene in un primo tempo bloccata; ma a partire dal 1563, stampatori cristiani riprendono a divulgare testi israelitici, religiosi e non, stimolati da una domanda locale e internazionale che li induce a sfidare i rischi: ulteriore sintomo di tendenze espansive. Grazie alla circolazione dei libri e a condotte sempre più transigenti, che favoriscono addirittura i «marranos», nell'ultimo ventennio del secolo l'ebraismo veneto conosce una vera e propria fioritura[33]: la comunità lagunare, ai primi del Seicento, servirà da modello e manderà maestri anche a

[32] Sulla controversa e ambigua presa di posizione del Concilio contro la circolazione di edizioni diverse dalla Vulgata cfr. H. Jedin, *Il Concilio di Trento,* Brescia 1974, vol. 2°, pp. 68 sgg.

[33] P.C. Ioly Zorattini, Gli *ebrei nel Veneto dal secondo Cinquecento a tutto il Seicento,* in *Storia della cultura Veneta. Il Seicento,* Vicenza 1984, tomo IV, 2, pp. 283 sgg.

quella di Amsterdam[34]. Ma è in terre ottomane che emergono i sintomi più evidenti e significativi del riassestamento: il formarsi, e soprattutto lo strutturarsi in modo solido e articolato, con una vocazione unitaria di fondo che prevale sulle molteplici differenze, delle grandi comunità di Salonicco e Costantinopoli[35]; l'inserimento di ebrei nell'apparato amministrativo turco ai più diversi livelli, dalle gabelle di Alessandria d'Egitto[36] alla Corte[37]. L'evento più importante però è il primo, se pur modesto, ritorno in Palestina, con la fondazione dell'insediamento e centro di studi di Safed[38]. Per la prima volta, non alla spicciolata, a piccoli gruppi, ma in seguito ad un flusso migratorio diretto e programmato, una comunità, dotata di larga autonomia giudiziaria e amministrativa, può strutturarsi, studiare e vivere l'ebraismo non lontano dall'antica Gerusalemme, vicino alla tomba del mitico Rabbi Simeone ben Yochaj, il «patriarca» della mistica ebraica.

È forse proprio il valore sentimentale dell'evento che facilita la rapida recezione, nei centri israelitici italiani, della rielaborazione cabalistica del Cordovero e soprattutto del Luria[39]. Essa, in anni di restaurazione e repressione cattolica imperante, assume, per più ragioni, un'importanza particolare. Il messianesimo del Luria infatti non ribadisce solo la conferma della legittimità dell'attesa: accentuando l'antica concezione secondo la quale l'avvento del Messia può essere preparato solo dall'azione degli uomini, il pensatore di Safed rinvigorisce tensioni e speranze, dà agli ebrei la consapevolezza di poter svolgere, anche nell'esilio, un ruolo attivo, personale, nel grande processo di purificazione cosmica[40].

Un simile senso dell'attesa connessa alle scelte quotidiane, non della fine del mondo, ma dell'avvento, nel mondo, di un'era felice, verso la

[34] H. Méchoulan, *Amsterdam, des marranes* cit., p. 29.

[35] Su Salonicco cfr. P.C. Ioly Zorattini, *Leandro Tisanio,* cit., cap. IV, con amplia bibliografia. Per Costantinopoli vedi *supra,* nota 29.

[36] *Voyages en Egipte,* a c. S. Sarneron, Cairo 1972, vol. VI, pp. 30, 48-9, 128.

[37] C. Roth, *The Ouse* cit.

[38] Notizie precise sulla genesi politica e organizzativa della comunità di Safed in C. Roth, *Judios secretos* cit., pp. 142 sgg.

[39] G. Scholem, *La Kabbala e il suo simbolismo,* Torino 1980 (1960), pp. 138-50; Id., *Le grandi correnti della mistica ebraica,* Milano 1965, con ampio capitolo dedicato al Luria.

[40] G. Scholem, *La Kabbala* cit., soprattutto p. 149.

fine del secolo può aver superato i limiti dell'ebraismo, giustapponendosi ad analoghe concezioni di diversa origine.

Dei sentimenti di orgoglio e fiducia che tali progressivi successi ispirano agli ebrei è prova eloquente una lettera di protesta degli israeliti romani contro un predicatore aggressivo e provocatorio oltre ogni limite:

> Si come Dio ebbe buona cura, et governo delli Padri loro, tra quelli Regni, così ancora ha buona cura di loro in questo Regno de Papa, mantenendoli sani, liberi, ricchi et honorati, et molto rispettati dalli principi christiani, li quali trattano bene li Giudei favorendo a quelli a luogo e tempi, opportuni, parte per ispiratione et volontà di Dio, che comanda a tutti li Principi et Regi del mondo, parte ancora perché tutti li Regi et Principi hanno paura di trattare male il popolo diletto da Dio[41].

Ovviamente tali accenti di fierezza, starei per dire trionfalismo, non escludono momenti tragici, di panico e disorientamento, né ulteriori conversioni ad un cattolicesimo sempre più aggressivo: il quadro complessivo non è, né potrebbe essere, così roseo. Tuttavia i sentimenti, gli atteggiamenti mentali di fondo, rispetto ai primi anni del secolo sono mutati, tanto che il termine «ripresa» non pare illegittimo. Negli ultimi decenni del secolo, ulteriori successi rafforzeranno tale processo: il prestigio raggiunto da alcuni esuli portoghesi in Inghilterra; il lento, talvolta contrastato ma sicuro impulso di nuovi e vecchi insediamenti in Olanda, Polonia, Livorno, Bordeaux[42]…

4. Questa rinascita, nella sua autonomia, si accompagna ad un fenomeno di estrema importanza: l'aprirsi, soprattutto in Spagna, di una «età d'oro» degli studi biblici[43]. Qui non interessano tanto le numerose ed importanti opere di esegesi, commento, ermeneutica, spesso osta-

[41] In F. Parente, *Il confronto ideologico* cit., pp. 378-9.

[42] H. Méchoulan, *Amsterdam des Marranes* cit., p. 25: Per quanto riguarda in particolare Livorno e Pisa cfr. M. Luzzati, *L'insediamento ebraico a Pisa,* in *Livorno e Pisa: due città e un territorio nella politica dei Medici,* Pisa 1980; L. Frattarelli Fischer, *Proprietà e insediamenti ebraici a Livorno dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento,* «Quaderni storici», 54, 1983, pp. 879-97.

[43] La definizione – giustificata – è di M. Menéndez Pelayo, *La ciencia española,* Madrid 1954, vol. III, p. 17.

colate dall'Inquisizione e da settori influenti del clero, quanto alcuni dei loro sviluppi più generali e il clima culturale che esse favoriscono.

Dall'esigenza di disporre di un testo più attendibile, «migliore» della Vulgata[44], nasce un interesse che supera l'ambito, pur importantissimo, delle questioni filologiche e interpretative. È la «civiltà materiale» – mi si perdoni il neologismo – dell'antico Israele che non di rado riempie le pagine degli ebraisti: usanze, riti, strumenti da lavoro, musicali, momenti e luoghi di vita collettiva. Neppure la flora e la fauna della Terra Promessa sfuggono alle indagini, alle congetture. Si rileggono Plinio, Strabone, il Flavio Giuseppe delle *Antiquitates* (che presto l'Inquisizione, insospettita, porrà all'Indice). Sembra possibile parlare di un entusiasmo diffuso per studi siffatti, le cui motivazioni non possono essere solo antiquarie.

Dietro al culto della lingua «sacra», per esempio, definita talvolta addirittura simile al castigliano[45], si può forse intravvedere la presenza, sempre interessante, di echi posteliani. Diverse «geografie Bibliche» non eludono il delicato problema dell'origine degli Indios d'America. L'antichissimo e il nuovo così si mescolano, in ricostruzioni totalizzanti, onnicomprensive, come avrebbe voluto essere l'«opus magnum» di Arias Montano: una storia completa del cosmo, del corpo e dell'anima dalla creazione in poi, in cui avrebbero trovato spazio e spiegazione lingue, civiltà, fossili[46] e soprattutto tempi e fasi dell'«economia della salvezza», dell'azione provvidenziale. In tale posteliana ricerca di principi, ritmi, mete comuni all'universo creato, la diretta discendenza degli Indios dal nipote di Heber[47] appare al Montano risposta plausibile, forse anche ad ipotesi diverse, possibili e più inquietanti. Affermazioni del genere, sue e di altri[48], esigono però il suffragio di elementi validi: si

[44] L'affermazione è più volte contestata dagli accusatori agli ebraisti salmantini (p. es. Codoin, *op. cit.,* X, p. 537). L'agostiniano, pur con precisazioni riduttive, non smentisce mai il merito dell'affermazione stessa (*ibid.,* p. 533).

[45] Scrive Fra Luis de León: «Y pretendì que respondiese esta interpretaciòn con el originai, no solo en las sentencias y palabras, sino aun en et concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuanto es posible a nuestra lengua, que a la verdad responde con la Hebrea en muchas cosas» (F. L. de L., *El Cantar de Cantares de Salomon,* ed. a c. Astrana Marín, Madrid 1946, p. 266).

[46] M. Bataillon, *Erasmo y España,* Mexico-Madrid-Buenos Aires 1983, (4), pp. 742-3.

[47] B. Arias Montano, *Liber Phaleg,* in *Biblia Regia,* tomo VII, Anversa 1572, p. 11.

[48] P. es. di Diego de Landa, *Relazione sulle cose dello Yucatan,* Roma 1983, p. 41:

ricorre allora alle incisioni misteriose sui monumenti del Nuovo Mondo, che ricordano i caratteri ebraici; alla altrettanto misteriosa circoncisione di alcune tribù; alle supposte analogie di riti, sacrifici, nomi… Si torna, così, all'esigenza di conoscere a fondo la civiltà, materiale e non, degli uomini biblici, per sciogliere gli enigmi degli abitanti delle Americhe. Poterono gli antichi ebrei raggiungerle navigando? Partendo da quali porti? O vi approdarono dopo aver attraversato l'Asia settentrionale, limitando così la navigazione al breve tratto dello stretto di Bering?[49]

R. Menasseh ben Israel, alla metà del Seicento, accetterà parzialmente la tesi del Montano, ma con una fondamentale eccezione: i discendenti di Heber, o delle Dieci Tribù, non sono gli Indios soggetti agli Spagnoli, ma un popolo misterioso, che vive in contrade inaccessibili, mai vinto né asservito da nessuno. Di esso hanno parlato anche frati, esploratori, fonti cattoliche. Quel popolo dunque esiste, anche se si mantiene invisibile, in attesa di prossimi, grandi eventi[50].

La saldatura fra profezie, indicazioni bibliche-e misteri del Nuovo Mondo appare così comune, se pur in termini diversi, a dotti ebrei o cristiani, o meglio, alla loro componente più aperta e meno conformista: mentre il violento antisemitismo di tanti teologi e scrittori cattolici indurrebbe a diverse considerazioni. Tale saldatura, comunque, nella Spagna degli ultimi decenni del Cinquecento, contribuisce notevolmente a conferire all'ebraismo fascino e una nota di attualità, accentuata dai molti elementi esoterici, quanto mai congeniali a certa sensibilità culturale dell'epoca. Non stupisce così che un illustre porporato, vicino a Filippo II, si compiaccia di aver imparato, in gioventù, a cantare i «threnos» «come gli ebrei»[51]. Fra Luis de León scrive che le donne

«Alcuni anziani dello Yucatan dicono di aver udito dai loro vecchi che quella regione fu popolata da gente giunta da Levante e salvata da Dio che le aveva aperto dodici vie sul mare: questo, se fosse vero, implicherebbe che tutti gli abitanti delle Indie discendono dagli Ebrei». Il problema è stato ampiamente discusso da A. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo,* Firenze 1977.

[49] Menasseh ben Israel, *Espérance d'Israel* cit., p. 121. E. de Ribera, *In duodecim Prophetas,* Colonia 1600, p. 130. Importante anche, rispetto a problemi analoghi e soprattutto alla «civiltà materiale» ebraica, il Commento a Ezechiele di Jeronimo de Prado, completato da Juan Bauptista Villaplando, Roma 1596.

[50] Menasseh ben Israel, *Espérance* cit., pp. 122 sgg.

[51] Fray Alonso Fernández, *Historia y anales de la ciudad y Obispado de Plasencia,* Plasencia 1983 (1627).

di Palestina, a detta di non meglio identificati «mercanti», hanno gli occhi più belli e splendenti di quelle castigliane[52]. Il brano è interessante. A quali ebree pensa Fra Luis? A quelle del tempo di Salomone? Il riferimento ai mercanti, pur scontato in chiunque, da secoli, voglia narrare cose straordinarie di paesi lontani, nel testo potrebbe insinuare una nota di vicinanza nel tempo. A prescindere da ipotesi difficilmente dimostrabili, è indiscutibile che la cultura spagnola di questi anni concede all'ebraismo una attenzione e un rilievo straordinari, soprattutto nel paese dell'Inquisizione. In effetti, gli scontri fra «ebraisti» e «scolastici» non mancano, spesso conclusi da esiti drammatici[53]. Ma processi, arresti e censure non arrestano il movimento ebraista, che riporta la più brillante affermazione nel 1572, con l'edizione della Poliglotta di Anversa, patrocinata dal re e stampata dal grande Plantin ad onta dei malumori della Curia Romana e degli intrighi dei tradizionalisti[54].

Una rapida scorsa ai trattati sussidiari conferma quanto il biblismo possa spingersi lontano: uno di essi, dello stesso Arias Montano, riguarda la disposizione del Tempio: il Sacro ebraico viene chiamato ad arricchire, rinnovare quello cristiano, in un'operazione non priva di qualche «ambiguità».

Certo, il Montano, come a suo tempo il Pagnini, afferma che nulla quanto la lingua ebraica giova a confutare le nuove eresie[55]. Ma perché questa particolare efficacia? Forse che alla controversistica cattolica mancano argomenti ritenuti validi? Non vi è piuttosto, sottinteso alla logica degli ebraisti, un richiamo all'unità in nome di un grande patrimonio comune, di una verità «dettata» da Dio a tutti gli uomini? Ed essa, se «restituita» in modo inconfutabile grazie allo studio delle lingue sacre, non potrebbe riedificare ponti ormai crollati? Ecco, forse, un

[52] Fray Luis de León, *El Cantar* cit., p. 304.

[53] Cfr. *supra,* nota 27.

[54] Cfr. lo *Studio introduttivo* di D. Domenichini a B. Arias Montano, *Dictatum Christianum,* Pisa 1984. Il Domenichini ricostruisce le vicende culturali e taluni momenti particolarmente significativi della vita del Montano con originalità e accortezza, sulla base di un'ampia discussione della bibliografia essenziale e delle fonti.

[55] «Maxime vero in Hebraica lingua, cuius quidem exacta interpretatio cum vulgatissimis et frequentissimis nostri saeculi erroribus et falsis dogmatibus magnopere pugnat» *(Benedicti Ariae Montani / Hispalensis in Sacrorum/Bibliorum quadrilinguium Regiam editionem/, De Divinae Scripturae dignitate, linguarum usu et Catholici Regis consilio/Praefatio,* Anversa 1572, F.N.N. nel microfilm usato). Per il Pagnini cfr. Domenichini, *Studio* cit., p. 45.

altro, più riposto motivo di adesione al biblismo, almeno da parte del gruppo di Arias Montano e dei suoi collaboratori[56]. Dagli studi Vetero Testamentari emergono anche altri dati degni di nota: la proliferazione di «Philosophiae Sacrae»[57], di indagini cosmologiche. Non è un caso che le idee di Copernico trovino in Spagna qualche credito anche in ambienti ufficiali, e che un agostiniano, Diego de Zúñiga, interpretando il libro di Giobbe, giunga a postulare il moto della terra[58].

Ma non è certo lo spirito scientifico a emergere dall'incontro di misteri antichi e nuovi. Esso sfocia invece, salvo possibili eccezioni, in un sapere più o meno iniziatico, permeato appunto dal senso dell'arcano, dall'impulso ad afferrare enigmi che percorrono la storia e l'universo, proteso alla ricerca delle forme e tracce della costante presenza divina. È facile capire quanto l'esistenza di un continente scoperto, in parte dominato, ma poco conosciuto, abbia rafforzato siffatti atteggiamenti mentali. Nelle Americhe e, grazie alle numerosissime storie e «relazioni», anche in Europa, il rapporto tra uomo e ambiente fisico è mutato. I concetti di spazio, clima, forze naturali; le immagini consuete di foreste, fiumi, monti, hanno assunto una fisionomia diversa, meno confidenziale, più labile. Come stupirsi se, fra selve enormi e cordigliere gigantesche, un intero popolo ha potuto mantenersi invisibile per secoli? Se esistono esseri animali e vegetali, o strane simbiosi di entrambi, ancor più straordinari di quelli effettivamente visti, nascosti in recessi inaccessibili? In questo ambiente inusitato e rarefatto, ove nulla sembra impossibile, missionari e avventurieri hanno più volte percepito la presenza divina, oggetto di tanti interrogativi da parte degli «storici del cosmo». Spesso i cronisti accennano o parlano di un

[56] *Ibid.,* pp. 16 sgg. Il Domenichini riconsidera fra l'altro la portata e i limiti del «familismo» del Montano. Cfr. anche F. Secret, *Documents pour servirà l'histoire de la publication de la Bible d'Anverse,* «Sefarad», XVIII, 1958, in particolare per i rapporti fra il Postel e l'ambiente del Montano.

[57] Cfr. p. es. G. Zanier, *Il de sacra Philosophia di Francisco de Vallès,* in *Medicina e Filosofia tra '500 e '600,* Milano 1983, pp. 20-38. Degni di nota anche il *Comentario,* alla *Genesi* di Benito Pereiro (1589) e il *De animantibus Sacrae Scripturae,* di J. Bustamante de la Camara, Alcalà de Henares 1595.

[58] Diego de Zúñiga, *In Iob commentaria,* Toledo 1584. Cfr. F. Barone, *Diego de Zuñiga e Galileo Galilei, astronomia eliostatica ed esegesi biblica,* «Critica Storica», 3, 1982, pp. 319-34 (Il Barone utilizza un'edizione romana del 1591 di cui non avevo notizia). Sulla fortuna di Copernico in Spagna cfr. J. M. López Piñero, *La introducciòn de la ciencia moderna en España,* Barcellona 1969, p. 18.

quid soprannaturale che gli uomini hanno avvertito, che li ha protetti, ha vibrato dentro di loro[59].

Non è impossibile che per i numerosi «marranos» del Nuovo Mondo, tale quid potesse tradursi nell'antica *Shekhinah.* La relazione di Montezinos, riportata da Menasseh ben Israel[60], sembra permeata da un senso prettamente magico dell'onnipresenza divina. Le frecce scagliate dai selvaggi contro il popolo misterioso si ritorcono contro di loro; grandi fiumi sono pronti ad inghiottire chi osa accostarsi da nemico a quel popolo, sul quale Dio per secoli ha vegliato.

Sarebbe importante sapere se e quanto, nell'elaborazione dottrinale ebraica, o «marrana», il paesaggio del Nuovo Mondo, con le sue vibrazioni e arcani, abbia contribuito ad una rinnovata concezione e funzione del concetto di *Shekhinah.* Nonostante le numerose e rigide barriere, ritengo che una nuova e totalizzante percezione del divino nella natura abbia potuto affermarsi, autonomamente, anche fra alcuni cattolici. Colpisce il ricordato intento di Arias Montano di voler scrivere una storia non solo dello spirito, ma anche della materia, in quanto oggetto vivo di una incessante azione provvidenziale. Di qui, forse, il suo interesse per le conchiglie[61], testimoni e segno dell'armonia del divenire. Secondo Fra Luis de León con l'incarnazione Dio ha redento l'universo dalla degenerazione, non solo l'uomo dal peccato di Adamo[62]. Nulla dunque è privo dello spirito animatore del cosmo. Si è parlato di platonismo, ma il termine, come sempre, di per sé non spiega molto.

Assieme ai numerosi elementi della «strumentazione culturale» de-

[59] Scrive Pedro Cieza de León: «Miraglo es grande escapar de las manos de los indios; pues algunos dellos mismos afirman que vìan algunas vezes, cuando andaban peleando con los españoles, que junto a ellos andaba una figura celestial» (Il Cieza, attribuendo la visione agli Indios, sembra voler rafforzare la credibilità dell'evento «biblico»). «Y en tierras temerosas de grandes lluvias i terremotos continuos, corno cristianos entren en ellas, luego vemos claramente el favor de Dios, porque cesa lo mas de todo; y rasgadas estas tales tierras, dan provecho, sin se ver los huracanes tan continuos y rayos y aguaceros que en tiempo que non habla cristianos» (Dio agisce dunque non solo mediante «figure celesti», in guerra, ma si manifesta anche indirettamente nel mutamento climatico e tellurico), Pedro Cieza de León, *La Cronica del Perú,* a c. M. Ballesteros, Madrid 1984, pp. 398-9.

[60] *Espérance d'Israel* cit., pp. 108-14.

[61] M. Bataillon, *Erasmo y España* cit., p. 743.

[62] Codoin, X, cit., p. 386.

stinata al «rinnovato clero parrocchiale» della Controriforma[63], quanto di codesta cultura, fondata sul biblismo e sul culto dell'antichità ebraica; sul senso del mistero intuibile, quasi tangibile, che emana dalla natura e dai Nuovi Mondi; sull'accentuazione della presenza divina in ogni parcella del cosmo, la Spagna trasmise all'Italia, e in particolare al Viceregno Napoletano? E, sui pensatori napoletani, esercitò qualche influsso la riorganizzazione e nuova irradiazione culturale e religiosa dell'ebraismo, così dinamica nei centri non lontani di Salonicco e Costantinopoli?

5. Studiando le carte inquisitoriali di fine Cinquecento, l'Amabile portò alla luce un fascicolo di interesse non comune[64]. Vi si narra un momento tempestoso nella vita di un giovane medico, Gennaro Perrotta. Denunciato da concorrenti e rivali venne accusato, fra l'altro, di possedere libri proibiti. La perquisizione del 10 febbraio 1584 confermò i sospetti. Davanti agli occhi di sbirri e frati apparvero il *De Varietate* di Cardano; gli *Adagia* di Erasmo; molti dizionari ed «artes» ebraici, fra cui quella di Martín Martínez de Cantalapiedra, il maestro salmantino coimputato di Fra Luis de León; un non meglio descritto *Messias Christianorum et Judaeorum hebraice et latine*; scritti astrologici; la *Concordia* dello Steuco…

L'elenco è troppo eterogeneo per consentire la ricostruzione della fisionomia intellettuale del reo. Proprio l'eterogeneità costituisce l'unico elemento solido e, se pur genericamente, indicativo. Il Perrotta evidentemente non si appaga di «doctrine catholice sane et aprobate», e la ricerca lo spinge verso autori fra loro dissimili, verso libri acquistati forse proprio in quanto eterodossi e clandestini. In un quadro del genere, la presenza, anzi la prevalenza numerica di scritti sulla cultura ebraica e il Vecchio Testamento, non necessariamente riveste significati particolari. L'inquisito per di più è medico, ed esigenze professionali possono averlo indotto a impadronirsi di un idioma e di una scienza che proprio in quegli anni, soprattutto nel Veneto, sta rinnovando antichi fastigi[65]. Anche una motivazione siffatta tuttavia può coprire interessi

[63] A. Prosperi, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma,* in *Potere e élites nella Spagna e nell'Italia spagnola nei secoli XVXVII,* Roma 1979, p. 526.

[64] L. Amabile, *Il Santo Officio* cit., 2°, pp. 28-50. L'elenco dei libri a p. 32.

[65] P.C. Loly Zorattini, *Gli Ebrei nel Veneto* cit., pp. 299-301.

più ampi: la medicina cinquecentesca, ebraica e non, non manca certo di proiezioni in campi del sapere densi di contenuti molteplici.

Resta il fatto che, nella Napoli del 1584, un intellettuale desideroso di «novità», fra altre vie d'uscita da strettoie più o meno peripatetizzanti, imbocca con decisione quella della «Hebraica veritas». Acquista così anche il testo del Cantalapiedra, un uomo a cui l'Inquisizione di Spagna ha stroncato vita e reputazione[66].

Anche a Napoli giunge dunque qualche scintilla della cultura iberica più libera e innovatrice. Ovviamente un solo documento non può rispondere al problema dei rapporti fra eterodossi delle due penisole. La reperibilità d'un libro tuttavia di rado è fatto assolutamente isolato ed unico: probabilmente ulteriori ricerche, o riletture, rivelerebbero non del tutto atipica la vicenda del Perrotta. In ogni caso, ancora una volta, fra i suoi interessi evidenti, emergono i temi della storia delle origini umane; dell'indagine sulla natura; del rapporto fra organismi viventi, astri e Divinità; del messianesimo…

Questi sono – mi sembra interessante evidenziarlo – alcuni dei punti centrali della filosofia di Telesio, Bruno, Campanella e tanti altri pensatori meridionali. Attinsero costoro anche a fonti ebraiche? Non sono in grado di rispondere se non ricordando, in modo assai poco concludente, che nozioni quali spazio infinito, materia animata, creazione intesa come opera continua e libera dell'amore divino, sono ampiamente presenti nell'antiaristotelismo (o anti-maimonidismo) ebraico spagnolo del 1300 e 1400, specie nello *Or Adonais* di Hasdai Crescas, indicato dal Millás Vallicrosa e dallo Wolfson come possibile fonte del Bruno[67].

Quanto al Campanella del 1599, profeta di «renovatio» e cospiratore, mi limito a citare un brano dei *Prophetales*:

> omnes quoque rabini Hebraeorum hunc sensum retinent, videlicet dominii universalis et utriusque gladii in Messia, sed nesciunt discernere inter tempus passionis et resurrectionis et renovationis et iudicii finalis[68].

L'errore dei rabbini senz'altro è grave, ma non li rende indegni di una citazione fra le «auctoritates» invocate a sostegno della certezza

[66] M. de la Pinta Llorente, *Causa criminal contra el hebraista* cit.

[67] J. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre la historia de la ciencia española,* Barcellona 1949, p. 441. Il Crescas inoltre sembra ben presente a G. F. Pico nello *Examen vanitatis doctrinae gentium.*

[68] T. Campanella, *Articuli Prophetales,* a c. G. Ernest, Firenze 1977, pp. 136-7.

della «renovatio». Ciò è tanto più significativo in un autore che, come capitale del mondo rinnovato, indica, dopo lunga incertezza, Gerusalemme, preferendola esplicitamente a Roma[69].

Inoltre, mi colpiscono due particolari: il presente del verbo «retinent», difficilmente interpretabile come «storico» alla luce del contesto, che costituisce un possibile riferimento a fonti coeve; e quell'«omnes», che, a rigori, non corrisponde a verità. Se è infatti indiscutibile che la speranza nel Messia è una costante comune all'intera tradizione ebraica, non altrettanto si può dire di un «messianismo» come quello a cui il Campanella si riferisce nei *Prophetales*[70]. Tale prospettiva però, a prescindere dalla diversità di premesse e formulazioni, non è assente da tendenze cronologicamente prossime all'autore: le dottrine che, rielaborate a Safed, hanno ormai conquistato settori ampi, forse maggioritari (?), dell'ebraismo italiano[71], e che contribuiranno in futuro ad accendere tante speranze in Sabbatai Zevi[72].

Sia il «retinent» sia l'«omnes» possono dunque indicare un confronto con movimenti e stati d'animo non estranei all'esperienza personale del Campanella, nonché una scelta che privilegia le posizioni prevalenti fra i dotti ebrei «recentiores» rispetto alla maggiore cautela di molti degli «antiquiores».

Un atteggiamento simile non stupisce, alla luce della biografia del Campanella e di diversi suoi scritti. Primo fra tutti il terzo libro del *Quod reminiscentur,* che, forse un po' frettolosamente, il Parente ha incluso nella ripetitiva e vessatoria controversistica della Controriforma.

Il problema del rapporto Campanella-ebraismo resta comunque aperto, e spero di poterlo affrontare in modo meno aleatorio.

---

[69] *Ibid.,* pp. 141-50.

[70] Ottima sintesi delle idee-forza costanti nel messianesimo ebraico e dei suoi rapporti con le altre tendenze in G. Nahon, *Espérance d'Israel, analise,* Paris 1979, pp. 83 sgg. Fondamentali inoltre i citati lavori dello Scholem.

[71] G. Scholem, *La Cabala,* Roma 1982 (Gerusalemme 1974), pp. 77 e 82. L'autore allude ad aspri contrasti e resistenze che precedettero l'affermarsi del cabalismo di Safed in Italia e altrove. L'esito finale favorevole alle nuove tendenze fu tuttavia pieno.

[72] G. Scholem, *Sabbatai Zevi. The Mistical Messiah,* Princeton 1973.

Fra Andalusia, Castiglia e Napoli: nascita e percorso di un'eresia 'giudaica'?

I. Nel carcere inquisitoriale di Valladolid, il 6 aprile 1573, fray Alonso Gudiel, agostiniano, già professore di Scrittura Sacra all'università di Osuna, consapevole di essere ormai in punto di morte, supplicò gli inquisitori di scendere nella sua cella per un estremo e disperato tentativo: far sì «che sua madre, povera e vecchia, sapesse che lui moriva emendato e cattolico, non eretico pertinace»[1]. Il reo aveva anche un'altra richiesta: sapere dove erano finiti i suoi scritti[2].

Nei due giorni successivi l'invocato confronto coi giudici ebbe luogo. Ma la speranza in una riabilitazione postuma, o *in articulo mortis*, naufragò davanti al persistente sospetto degli inquisitori, ormai convinti di aver acquisito elementi tali da aprire, se mai, un procedimento contro la «memoria e fama postuma del reo». La conclusione dell'ultimo interrogatorio è tragica, degna d'esser meditata dagli attuali ridimensionatori della «Leggenda Nera» del Santo Officio:

«…Al onze capitulo dixo que de Jesu Christo, y que no le den mas tormento, por amor de Dios, y por estar muy fatigado y responder con mucha pesadumbre; y que quaestiones clericorum debent esse faciles, maiormente en tiempo de la muerte; y que no le fatiguen mas; y dize que el ha dicho y dize que el sentido ad litteram es de Jesu Christo, y que miren sus papeles; y con tanto cesò esta diligencia; quedava diziendo no mas, no mas, y el dicho señor inquisidor se salio de la carcel…»[3].

Da notare la citazione latina del Gudiel, riportata alla lettera dal segretario: «quaestiones clericorum debent esse faciles». Pur nel declinare delle forze fisiche e mentali, l'imputato ricorda qualcosa dei canoni, giusto quel tanto che gli consente di sperare in giudici animati da

[1] *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedratico de la universidad de Osuna,* ed. a c. M. de La Pinta Llorente, Madrid 1942, p. 192.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*., p. 200.

comprensione, se non da carità. Speranza che dovette presto crollare, se già alla prima domanda il reo «disse di non dover rispondere, ma andarsene in cielo»[4].

Quanto al secondo assillo del maestro, i suoi scritti, dopo la morte saranno oggetto di numerosi provvedimenti ed esami, sui quali tornerò.

Perché tanta durezza con un imputato che più volte aveva dichiarato di sottoporre l'intera sua opera e persona al giudizio e alle decisioni della Chiesa e dell'Inquisizione? Che muore non negando, ma esaltando Cristo, con parole che, nei successivi atti istruttori, anche i «qualificadores» più ostili riconosceranno ispirate da sentimenti sinceri?[5]

La risposta è fornita dalla natura dell'accusa: il biblista agostiniano sarebbe scivolato nel «giudaismo», e, diffondendo ex cathedra e dal pulpito le sue dottrine, avrebbe recato danni «incalcolabili» alla chiesa e al popolo cristiano[6].

Ho scelto di considerare, nell'ambito del grande processo agli ebraisti di Salamanca (1569-1576), la figura del Gudiel, di rilievo intellettuale e prestigio certo minori di altri coimputati (Luis de León, Martínez de Cantalapiedra), in considerazione proprio dell'estrema chiarezza che l'accusa assume nei suoi confronti, a differenza che negli altri casi; nonché per l'eco specifico che la vicenda culturale e processuale legata alla sua persona avrà in Italia dieci anni dopo la morte.

Benché discendente da ebrei, e benché lo stesso nome «Gudiel», scelto al momento di vestire l'abito agostiniano, non manchi di destare i sospetti dei giudici[7], l'accusa non riguarda, come di regola nei procedimenti contro imputati del genere, atti concreti di cripto giudaismo o di ostilità verso il culto cristiano.

Al centro del caso stanno le idee del frate sull'esegesi biblica, il senso delle profezie, la valutazione della letteratura rabbinica, il rapporto fra l'anima umana e Dio. Un processo prettamente teologico dunque, istruito e condotto con rigore «esemplare» nell'intento di sradicare idee «nuove» e straordinariamente «pericolose». Si direbbe che

[4] *Ibid.*, p. 199.

[5] Cfr. p. es. la qualifica di fra Antonio de Arce, domenicano: «nella sua confessione e risposte afferma due o tre volte, con parole veementi, dettate dal cuore, che mai fu sua intenzione, né lo è, allontanarsi dalla Chiesa Romana, né sostenere cosa contraria alla fede. Io penso che ciò fosse vero…» (*ibid.*, p. 250).

[6] Cfr. la requisitoria del «fiscal» del 4 agosto 1572, *ibid.*, p. 139.

[7] *Ibid.*, p. 126.

il «marranesimo», il vecchio nemico per eccellenza degli inquisitori spagnoli, sia assurto al rango di sistema di idee religiose autonomo e «qualificabile» come tale.

Le varie fasi dell'accusa, le deposizioni dei testi a carico, le ampie dichiarazioni dello stesso imputato, pur non illuminando a pieno tali idee, ne delineano alcuni tratti fondamentali. Una ricostruzione più esauriente, non viziata dalle inevitabili deformazioni del clima processuale, mi è attualmente resa impossibile dal mancato reperimento dei manoscritti del Gudiel anteriori all'inizio della vicenda giudiziaria.

Ma in sostanza l'agostiniano avrebbe sostenuto che è possibile e doveroso ricercare, con l'aiuto delle fonti storiografiche, il senso letterale e storico dell'Antico Testamento *dall'inizio alla fine*, senza soluzione di continuità, *ivi comprese le profezie* che il «consenso di Evangelisti, Santi e dottori» riferisce *letteralmente* a Cristo e alla Vergine. Tali profezie – in particolare quella famosa «ecce Virgo concipiet», su cui sembrano concentrarsi i sospetti o addirittura lo sdegno dei testimoni d'accusa, del «fiscal», dei «qualificadores», possiedono secondo il Gudiel un duplice significato: alla lettera, indicano fatti e figure coevi o vicini nel tempo al profeta, che lo studioso ha il dovere di individuare. Solo in «senso mistico» riguardano i protagonisti del Vangelo.

Nei mesi precedenti all'inizio del processo, forse intimorito dall'asprezza delle reazioni provocate e dalle esplicite minacce di denuncia, il Gudiel modificò i termini della seconda affermazione: le profezie suddette riguarderebbero Cristo «in senso letterale più principale», il mondo ebraico «in senso letterale e storico meno principale»[8]. Ritirata tattica o ripensamento, è certo che la modifica non gli giovò: troppi testimoni la denunciarono come strumentale[9]; altri, specie studenti, finirono per non capir nulla[10] del linguaggio del maestro, consolidando così anch'essi il sospetto che egli si arrampicasse sugli specchi per motivi non chiari.

In effetti, nella prima fase del procedimento – fino alla morte del reo – il «fiscal» e i giudici dimostrano di trascurare totalmente la teoria del duplice senso letterale. Dieci anni dopo il più colto e coscienzioso dei «qualificadores», il domenicano Hernando del Castillo, – la cui abituale «carità nel correggere» è lodata persino da Arias Montano[11] –,

[8] *Ibid*., pp. 186, 225, 227, etc.

[9] *Ibid*., p. 236.

[10] *Ibid*., p. 234.

[11] *Correspondencia del Dotor Benito Arias Montano con Felipe II, el secretario Zayas*

dopo approfondito esame, giudicherà la teoria stessa assolutamente confusa e incerta, tale da non allontanare dall'imputato, quale «ipotesi di gran lunga più probabile», il sospetto di «giudaismo»[12].

Sospetto alimentato anche da ulteriori elementi. In primo luogo, l'adozione di specifiche norme esegetiche limitanti la possibilità di attribuire contenuto cristiano alle profezie. Esse, secondo il Gudiel, sono riferibili al Figlio di Dio solo se enunciano un «transito» «de re ad rem», non «de verbo ad verbum»[13]. In altri termini, la frase «os non comminuetur eius» può adombrare il Redentore, poiché «os» è una «res». Laddove invece si parla di «Rex», «Virgo», etc., il «transito» stesso è più problematico e incerto: in primo luogo perché tali «verba», al pari d'ogni altro, non possiedono l'univoca e materiale certezza delle cose; inoltre, i vocaboli devono essere considerati alla luce delle caratteristiche peculiari della «lingua santa», dei suoi tipici modi di dire, della loro esatta semantica.

Ancor più rigoroso – e riduttivo – appare il criterio secondo cui la profezia vetero-testamentaria può indicare Cristo solo se «eccede» l'ambito e i limiti del discorso complessivo in cui è inserita, alla luce di quanto segue e di quanto precede[14].

Per esempio, «regnerà da mare a mare», non può riferirsi propriamente ad alcun re ebraico. Ma «un sovrano che entrerà in Gerusalemme pacifico e mansueto» può benissimo essere Ciro, Alessandro, e non Cristo, o almeno, non in senso storico-letterale. Poiché, come lo stesso Gudiel afferma, la storia ebraica è ben lungi dall'esser compiutamente nota, è evidente il pericolo che ogni progresso in tal senso restringa ulteriormente le possibilità di riferire a Gesù le frasi profetiche: i fatti storici, se meglio conosciuti, potrebbero anche eliminare quanto apparentemente supera la loro portata.

Le proposizioni, nel loro insieme, indicano una tendenza forse non originale nella storia dell'esegesi biblica cinquecentesca, ma certo co-

---

y otros sugetos, *desde 1568 hasta 1580*, «Colección de documentos inéditos para la historia de España» (CODOIN), Tomo XLI, p. 380: «…y nunca he hallado entre todos ellos tanta caridad como la hallè en el padre Fray Hernando del Castillo, que habrà seis anos…».

[12] *Causa criminal*, cit., p. 255.

[13] Cfr. lo scritto esplicativo e difensivo presentato dal Gudiel il 2 agosto 1572, *ibid*., pp. 128 sgg.

[14] *Ibid*., p. 172 e *passim*. Al riguardo il Gudiel si trincera dietro l'*auctoritas* di Agostino, *De Doctrina Christiana,* III.

raggiosa e rischiosa nella Spagna dell'epoca: restituire all'Antico Testamento la propria dimensione di storia del popolo ebraico, in sé notevolmente autosufficiente, ed accentuarne così, di fatto, il distacco dal Nuovo.

Perché questi tentativi? Il maestro Gudiel non è un sociniano, almeno sino a prova contraria; e la sua esegesi non mira certo a «ridimensionare» il valore religioso dell'Antico Testamento. Inoltre, come già si è detto, soprattutto dalle ultime sue dichiarazioni emerge una fede nel Cristo Dio e uomo ferma, e da tutti i «qualificadores» ritenuta sincera. Che cosa lo ha spinto su di una via così infida?

Rispondere in modo esauriente significherebbe delineare la storia degli studi biblici in Spagna: dalla Poliglotta di Cisneros a Cipriano de Huerga, a Cano, alle tendenze della cultura rinascimentale nei grandi centri universitari[15]. Basti ricordare un'affermazione del Gudiel più volte ripetuta[16]: il discorso dei profeti deve essere *logico*, *coerente*, non compiere salti continui dal presente e dal futuro immediato ad un futuro remoto, per poi tornare al presente.

Forse non è estraneo a tale istanza l'influsso della lettura, o quanto meno della conoscenza, delle opere del Ramo: in particolare il costante tentativo di estendere l'ambito della logica a diverse figure del discorso, fra l'altro l'«inventio», che verrebbe così sottratta alla retorica. L'ipotesi può trovare un supporto nel fatto, ormai acquisito, dell'ampia recezione delle idee del professore francese fra i biblisti e i grammatici di Salamanca negli anni precedenti al processo[17].

Ma anche la risposta «logica» del Gudiel è destinata a cadere nel vuoto: non vi è traccia di una sua valutazione da parte di giudici e qualificatori. Evidentemente, in questo come in altri processi dell'epoca, grammatici, teologi scolastici e canonisti parlano linguaggi ed obbediscono a stimoli troppo diversi.

Dopo la morte del Gudiel, quando ormai gli altri imputati sono stati scarcerati per decisione del nuovo Inquisitore Generale Quiroga, il processo contro la sua «memoria e fama» si trascina stancamente fino

[15] Cfr. Melquiades Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, Vol. II, Madrid 1977. Sintesi estremamente ricca e precisa, se pur discutibile in molte affermazioni.

[16] *Causa criminal*, cit., soprattutto p. 175.

[17] M. de La Pinta Llorente, *Una investigación inquisitorial sobre Pedro Ramus en Salamanca,* «Religión y cultura», 1933, pp. 234-51. Ma soprattutto E. Asensio, *El ramismo y la critica textual en el circulo de Luis de León. Carteo del Brocense y de Juan de Grial,* «Actas del simposio», cit., Madrid 1979, pp. 47-76.

al 1588, fra dichiarazioni di nullità procedurali per vizi di forma e continui rinvii.

Due elementi di questa seconda fase devono però essere sottolineati: la netta presa di posizione dell'Ordine Agostiniano[18], che assume la difesa del defunto, e la fitta serie di provvedimenti che, in contrasto con ogni altro aspetto del processo, i suoi scritti suggeriscono non solo agli inquisitori di Valladolid, ma ai Consiglieri della Suprema e a teologi celebri come il ricordato Hernando del Castillo[19].

L'intervento ufficiale dell'Ordine è significativo per più ragioni. Esso può concorrere a spiegare la mancata definizione del processo, nonostante le reiterate istanze in tal senso sia del «fiscal» sia della Suprema. Gli inquisitori di Valladolid e i loro «qualificadores», sostanzialmente ostili all'imputato e probabilmente sempre condizionati dall'asprezza della prima fase del procedimento, non hanno più a che fare solo con i parenti d'un «converso» povero, costretto, in carcere, a supplicare il Tribunale di assegnare parte delle proprie razioni alimentari alla madre, che, altrimenti, non avrebbe potuto sopravvivere[20]. Ormai, la volontà punitiva urta contro patroni potenti: di qui, in via d'ipotesi, l'immobilismo nelle decisioni.

Certo, assumendo la difesa della fama del Gudiel, l'Ordine non necessariamente ne accoglie tutte le idee e dottrine: si impegna solo a garantire che esse non sono eretiche. Ma, scorrendo le bibliografie agostiniane sino allo Ossinger[21], si nota nei confronti del maestro un tono di ammirazione, che eccede chiaramente i limiti della semplice difesa. E tale orientamento dovette maturare abbastanza presto, se, come indicano gli atti processuali[22], già nel 1583 gli scritti del Gudiel erano gelosamente conservati nei monasteri agostiniani, e la sua fama, fra gli «uomini di lettere»[23], era di autore dotto e ortodosso. Circa sessanta anni dopo il noto vescovo agostiniano Antolínez mostrerà a fra Tomás de Herrera[24] un grosso manoscritto del Gudiel: un commento presso-

[18] Esposto al Tribunale del 7 giugno 1574, *Causa criminal*, cit., p. 213.

[19] Ordini di sequestro del Consiglio della Suprema: 2 giugno 1584, *ibid*., p. 237; del tribunale di Valladolid, 20-23 settembre 1585, *ibid*., p. 256; richiesta di sequestro di Hernando del Castillo, *ibid*., pp. 259-60.

[20] *Ibid.,* p. 252.

[21] J.F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augsburg 1768, p. 418.

[22] *Causa criminal*, cit., pp. 260 sgg.

[23] *Ibid*., p. 261.

[24] Thomas de Herrera, *Alphabeto Augustiniano*, Madrid 1644, Tomo I, p. 21, col. 1.

ché completo alla Bibbia. Le pagine del frate conservano la sensazione allora provata, d'aver goduto quasi d'una fortuna e d'un privilegio non comuni. L'Ordine dunque, sin dagli anni Ottanta del Cinquecento, contribuisce a risolvere in modo favorevole e duraturo – pur con tutte le cautele del caso – quel processo alla «fama postuma» del reo che il Tribunale non definì mai.

Come vedremo, tale atteggiamento prudente ma lineare apre alcuni interrogativi sul risvolto napoletano della vicenda.

I reiterati decreti di sequestro degli scritti del Gudiel «ovunque si trovino»[25], specie quelli emanati dal Consiglio della Suprema, pur considerando i noti eccessi della prudenza inquisitoriale, pongono il problema della fortuna e circolazione delle idee del biblista. Uno di tali decreti è datato 2 giugno 1584. Nulla essendo in grado di dire sulla divulgazione e recezione in Spagna degli scritti «ricercati», mi limito a segnalare una coincidenza: nel 1584, a Napoli, l'agostiniano spagnolo Pedro Mendoza y de los Ríos, nel proemio di un libro edito con licenza delle autorità, chiede gli vengano accordati i mezzi per pubblicare le opere del suo maestro Gudiel[26], di cui sembra disporre, o poter disporre.

Prima però di concludere il capitolo spagnolo per affrontare la vicenda del Mendoza, è opportuno ricordare una delle teorie del biblista di Osuna, definita sin dal 1572 tipicamente «ebraica»[27] e alla quale ho accennato solo di sfuggita. Si tratta di un elemento non determinante nell'economia complessiva del processo di Valladolid, ma tale da suscitare interessanti interrogativi sul complesso delle concezioni religiose del Maestro, specie nell'ignoranza dei suoi scritti. Ecco il testo della proposizione incriminata e le relative qualifica e spiegazione del reo:

«Que la auctoridad que dice 'mulier circumdabit virum' se entendia de que avia de hazer Dios una maravilla, que assi como hasta entonces avia buscado al alma como esposo della, avia de hazer que el alma, que era como esposa, le buscase a el.
Calificación: esta exposicion es de Judios en odio de Christo … y es falsa y temeraria…»[28].

[25] Vedi *supra*, nota 18.

[26] Vedi *infra*, paragrafo II.

[27] *Causa criminal*, cit., pp. 182-3.

[28] *Ibid.*

Non pochi sono i problemi posti da tale sorta di «ebraismo», denunciato nel 1572 e nuovamente condannato, da altri qualificatori, nel 1585. Né è illuminante la «risposta» del Gudiel, che con un «escamotage» piuttosto evidente si limita, in conclusione, a ritenere possibile un riferimento alla Vergine, almeno in senso mistico e se proprio lo si vuol vedere:

«Al octavo capitulo dixo que el sentido historico de aquellas palabras 'mulier circumdabit virum' se podia entender del pueblo de Dios, y que la Yglesia nuestra madre tenia espiritu de Dios y poder suyo para hazer sentido mistico y aplicar las dichas palabras a la Virgen sacrosanta»[29].

Il giudizio degli esaminatori del 1585 su tale risposta è secco: «Dichiararono concordi che la risposta non è pertinente (vaga, evasiva); resta pertanto valida la censura già pronunciata»[30] (quella, citata, del 1572).

Perché tanto imbarazzo nel Gudiel, di solito esauriente, anche se non brillante, nelle risposte alle proposizioni incriminate? Senz'altro il tema dell'anima (*mulier*) che ricerca lo sposo, in quei frangenti era di per sé pericoloso: troppo da vicino ricordava il commento al salmo 44 del coimputato Luis de León, oggetto di tante censure inquisitoriali[31]. Allo stesso Gudiel, per di più, in un diverso e autonomo capo d'accusa[32], era stata contestata una spiegazione dello stesso salmo che ricalcava fedelmente quella di Fra Luis: il senso letterale della poesia si riferiva «agli amori profani di Salomone e della figlia del Faraone», e non, come l'ortodossia avrebbe voluto, al legame fra Cristo e la Chiesa.

Ma a Fra Luis, autore della versione, per questo non era stata mossa un'accusa così specifica di «ebraismo»: erano stati riprovati il tono «ovidiano» e, soprattutto, la contravvenzione al divieto di diffondere testi scritturali in Castigliano. Invece per Gudiel scatta l'accusa di ebraismo non solo per aver sostenuto le stesse idee a proposito del salmo, ma per la spiegazione di «mulier circumdabit…».

[29] *Ibid.*, p. 145.

[30] *Ibid.*, p. 243.

[31] *Proceso original que l'Inquisición de Valladolid hizo al Maestro Fray Luis de León, religioso de la Orden de San Augustin*, in CODOIN, X, Madrid 1847, pp. 198-208, *passim*.

[32] *Causa criminal*, cit., p. 241.

La causa più ovvia di tale disparità di trattamento consiste nelle diverse caratteristiche personali dei «qualificadores» e degli imputati.

Inoltre la diffidenza degli inquisitori poté esser provocata dal sapore «pelagiano» della proposizione[33], nonché – dopo il caso Carranza, in un momento caratterizzato dal forte sospetto verso ogni tipo di «unio mystica» fra anima individuale e Dio – dal timore dell'«illuminismo», per altro mai sopito totalmente nel corso del secolo.

In tal caso «l'ebraismo» della proposizione consisterebbe solo nel rifiuto dell'esegesi tradizionale, posposta ad una lettura ritenuta «rabbinica».

A prescindere da ipotesi delineate alquanto alla cieca, mi sembra legittima una conclusione: nell'ambito della conquista della salvezza, il Gudiel è portato ad accentuare con forza il ruolo e le possibilità del credente, la centralità della «ricerca di Dio» personale. Al contrario, nei testi citati, la «mulier» non viene mai identificata con la Chiesa. Nel 1580, Luis de León, riabilitato, nella edizione latina del commento al salmo[34], risolverà la alternativa chiesa-anima individuale ancora una volta a vantaggio della seconda, dopo aver però precisato di intendere per chiesa cattolica l'insieme di tutti i buoni[35]. Così l'alternativa cessa di essere propriamente tale, e la via personale a Dio può diventare tollerabile, se non accettabile, anche per gli ortodossi più rigidi.

Tale abbinamento di esegesi biblica innovatrice e accentuazione dell'interiorità, appare elemento qualificante di taluni atteggiamenti dei due imputati di Valladolid. Esso costituisce anche il substrato, l'humus, delle riflessioni del padre Mendoza, al quale sono senz'altro ben noti anche gli scritti di Luis de León.

II. Allo stato della mia ricerca, la figura del Mendoza resta notevolmente enigmatica. Considerato il silenzio, – per ora non spiegabile –, delle bibliografie agostiniane su di lui e la sua opera, ogni notizia che lo riguarda deve essere desunta dal trattato che egli pubblicò a Napoli nel 1583, il *Libro del Santissimo Sacramento del Altar*[36]. Il testo, segna-

[33] Cfr. D. Domenichini, *Prime approssimazioni allo «ideario» di Luis de León. «El Cantar de los Cantares»*, «Studi Ispanici», 1983, p. 100 (67-101).

[34] *Explanatio triplex,* Salamanticae 1580.

[35] *Ibid*., p. 31.

[36] *Libro del Santissimo Sacramento del Altar / donde se trata de su santissima instituciòn, y de las causas dellas, con otras cosas de devociòn*, En Napoles, por Horacio Salviani, y Cesar de Cezar, Año de MDLXXXIIII.

lato dai repertori del Manzi e del Toda i Güell[37], era da loro ritenuto irreperibile in Italia. Grazie alla sagacia del collega Vincenzo Telesca, ho potuto trovarlo e consultarlo alla Biblioteca Nazionale di Napoli.

Nel frontespizio il Mendoza è definito «Predicatore dell'Ordine di Sant'Agostino», e sia nel proemio sia nei capitoli successivi l'autore fa riferimento, col consueto orgoglioso «spirito di corpo», alla «religione» cui appartiene.

Appare dunque indubbio, nonostante il silenzio delle posteriori fonti agostiniane, che l'autore stesso nel 1583 facesse parte dell'Ordine. Indotto proprio da tale silenzio, il Toda i Güell avanza l'ipotesi che il Mendoza successivamente abbia lasciato gli Agostiniani. Alcuni elementi potrebbero, in qualche misura, render plausibile la supposizione[38].

Fra 1500 e 1600, è possibile notare una notevole instabilità ed irrequietezza fra gli agostiniani, soprattutto iberici.

È significativo come, a volte, il passaggio da una religione all'altra preluda ad un ritorno allo stato laicale: lo attesta l'esempio del padre Gundisalvo de Cervantes, «vir tribus ornatus linguis», che da gesuita diventa agostiniano nei primi anni del 1600; nel 1609, però, «Religionem reliquit», per diventare pubblico professore di lingue a Siviglia[39]. L'esito conclusivo dell'iter sembra escludere ogni sospetto di eterodossia, ma anche un percorso siffatto può essere indicativo. Il padre Stefano de Salazar, granadino, verso il 1590 lascia l'OSA per l'«Ordo Carthusianus»[40]. Il portoghese Simon Viegra, nel 1556, abbandona i gesuiti per gli agostiniani, trasferendosi quindi in Italia[41]. Altri agostiniani a fine secolo aderiscono alle nuove congregazioni degli «Exalceati», introdotte nell'Italia meridionale grazie anche all'impulso del padre Díez[42]. Una eventuale scelta analoga del Mendoza non costituirebbe dunque episodio eccezionale.

---

[37] P. Manzi, *La tipografia napoletana nel '500. Annali di Orazio Salviani* (1566-1594), Firenze 1974, p. 106; E. Toda y Güell, *Bibliografia Espanyola d'Italia dels origens…*, Castel de Sant Miguel d'Escornalbou, 1927-31, III, p. 102.

[38] *Ibid.*

[39] Ossinger, *Bibliotheca*, cit., p. 227.

[40] *Ibid.*, p. 786.

[41] *Ibid.*, p. 937.

[42] D. Gutierrez, OSA, *Los Augustinos desde el protestantismo hasta la restauraciòn catolica*, Roma 1971, pp. 106-7.

Inoltre il proemio del trattato indica come, già nel 1583, egli sia assai vicino a religiosi di altri ordini, soprattutto gesuiti:

«…Y si alguno le pareciere pequeño, y le diere molestia el lenguaje, sepa que se ha cortado al talle de lo que yo puedo imprimir. Porque para esto no he tenido sino solo animo, y la aiuda ha sido de Dios, y de Religiosos de la Compañia de Jesus, donde saben tambien favorecer las cosas de virtud…»[43].

I gesuiti gli trovano un mecenate autorevole, «el Ill.mo Señor don Bastida de Muñatones, Secretario deste Reyno», il quale, veramente, avrebbe preferito «non esser ricordato». Anche diversi altri religiosi lo hanno aiutato, ma il Mendoza ne cita con precisione uno solo, il padre Alonso Quesada, domenicano[44]. L'elenco dei benefattori cessa senza un solo riferimento all'Ordine Agostiniano. Tale mancanza di aiuto depone indubbiamente a favore di un rapporto difficile fra il Nostro e l'Ordine, o quanto meno di non fiducia nei suoi confronti.

L'ipotesi del Toda i Güell è corroborata anche dal fervore eucaristico del Mendoza, evidenziato dal titolo stesso del trattato. Infatti, grazie soprattutto agli studi di Pasquale Lopez, è ormai ben noto come la compagnia a Napoli, in modo particolare sul finire degli anni 1570, intensificò i propri sforzi in direzione di un irrobustimento anche qualitativo della pratica eucaristica[45]. A tale scopo, fu promossa la confraternita laica del Santissimo Sacramento, controllata da vicino dai padri, presto definita dalla «vox populi» degli «Zitti». L'epiteto è eloquente sugli scopi collaterali dell'organizzazione, in primo luogo la lotta all'eresia, o, se si preferisce, la delazione. Un altro fine che essa si poneva, e che potrebbe spiegare l'aiuto concesso al Nostro dai gesuiti e dai loro amici laici, era «haver cura de quelli che escono di religioni a farli ritornare»[46]. Certo il Mendoza nel 1583 non è ancora «uscito dalla religione», ma, come si è detto, la sua posizione all'interno dell'Ordine non doveva essere molto solida.

Prima di passare all'esame degli spunti non pienamente ortodossi

[43] *Libro del Santissimo*, cit., pp. 5-6 del prologo.

[44] *Ibid.*, p. 6.

[45] Cfr. P. Lopez, *La riforma tridentina a Napoli nell'opera pastorale del Burali d'Arezzo*; Id., *Una famosa congregazione laica napoletana nel '600 e l'opera missionaria del P. Corcione*, in P. Lopez, *Clero eresia e magia nella Napoli del Viceregno*, Napoli 1984, pp. 57-114.

[46] *Ibid.*, p. 119.

del trattato, appare utile insistere sull'interrogativo dei rapporti fra il Mendoza e il suo ordine nel 1583, al momento della pubblicazione. Senza dubbio non è normale che un autore di opere devote riceva aiuto da tutti, o da molti, fuorché dai confratelli e superiori. Altrettanto evidente è che egli continua a parlare degli agostiniani come della «su Religion». Dunque – ribadisco –, è logico pensare ad una situazione fluida, ad un rapporto problematico. Fra le cause delle probabili difficoltà, appare plausibile indicare il culto per il Gudiel che il Mendoza ostenta sin dalla prefazione. Al riguardo, il testo non dà luogo ad equivoci:

«…otras cosas avia maiores para sacar a luz, echas por algun os varones de mi Religion sapientissimos, como lo fue el Maestro Fra Alonso Gudiel, cuias eran estas obras que yo quiero sacar a luz, mas quedarse han para quando aya quien las ayude, y favorezca, o per mejor dezir, para quando aya quien merezca esta empresa…»[47].

La curiosa mescolanza di buon castigliano e italianismi, opera dello stampatore, che caratterizza l'intero libro, nulla toglie all'efficacia dell'affermazione: le opere del Gudiel non meritano un patrocinatore qualsiasi; chi si occuperà della «empresa» di darle alle stampe, dovrà essere degno di tanto autore. Par di cogliere l'affiorare di sentimenti diversi: amarezza di un tentativo forse già andato a vuoto per mancanza di aiuti; tenacia nel proposito; una certa «intentio» polemica: sinora il Mendoza non ha incontrato sostenitori di adeguata altezza spirituale. Logicamente, è prima di tutto nell'Ordine che avrebbe dovuto trovare tale disponibilità e dignità: ma così non è stato. Né questo può esser motivo di stupore, alla luce delle condizioni dell'Ordine stesso e della diocesi di Napoli dalla fine degli anni '70. Un controriformatore di primo piano, il Cardinale Paolo Burali d'Arezzo, governa la vita spirituale partenopea con pugno di ferro sino al 1578[48]. Uno dei suoi teologi ed uomini di fiducia, Giovanni Battista Antonucci da Gubbio, anch'egli agostiniano e buon ebraista[49], asseconda a pieno il Cardinale nell'instaurazione di un'ortodossia devota ed assolutamente refrattaria a qualsiasi audacia o «novità». L'Antonucci diviene intimo anche di Annibale da Capua, successore del Burali: nel 1583 – scrive lo Ossin-

[47] *Libro del Santissimo,* cit., p. 7 del prologo.

[48] P. Lopez, *La riforma tridentina,* cit.

[49] *Ibid.*; Ossinger, *Bibliotheca*, p. 60; P. Lopez, *La riforma*, cit., pp. 72 sgg.

ger[50] –, insegnava pubblicamente l'ebraico e «convertì molti Ebrei alla vera fede». Si comprende come, se tale era l'intento principale della sua azione, il frate umbro non potesse approvare l'edizione di commenti esegetici dai quali le profezie riguardanti Cristo venivano rimesse in discussione e avvolte in un velo di dubbi, limiti, «imprudenze». L'ordine aveva sì deciso, in Spagna, di difendere la memoria del Gudiel; ma un'edizione delle sue opere, oltre che costituire una sfida aperta all'Inquisizione iberica e a quanti, anche in Italia, denunciavano con asprezza il «rabbinismo» di certi nuovi esegeti[51], era del tutto inconciliabile con il clima di conformismo che si voleva stabilire a Napoli anche da parte di agostiniani autorevoli come l'Antonucci. Di qui, con ogni probabilità, il fallimento del Mendoza, la sua amarezza, il particolare stato d'animo che s'indovina dietro a quanto scrive.

Tuttavia, come spesso si verifica in questi anni, ai disegni pesantemente repressivi delle autorità ecclesiastiche non sempre arride pieno successo. Lo attesta l'edizione stessa del trattato, sovvenzionata da un alto funzionario della Corona e dedicata addirittura alla moglie del Conte d'Olivares. Rivalità fra ordini, contrasti «interni» d'ogni tipo: accademici, fra scuole teologiche, fra chiesa e stati, …, finiscono per aprire certi spazi, magari ristretti, in cui può inserirsi una letteratura, anche religiosa, che non rinuncia a tutte le conquiste del Rinascimento, dalla filologia critica ad uno spirito di ricerca più libero. In fin dei conti, se la Controriforma a Napoli avesse trionfato, non ci sarebbe stato il grande naturalismo meridionale: essa poté colpirlo a più riprese, duramente, ma non impedirne nascita e sviluppo. I disegni integralistici urtavano inevitabilmente contro una cultura che, in Italia e altrove, aveva respirato troppo a fondo il Rinascimento.

Per tornare allo stato d'animo del Mendoza, e quindi al tono, e forse in parte al contenuto del trattato, occorre ricordare alcuni fatti del processo Gudiel che, almeno in parte, egli non poteva ignorare.

Poco prima che morisse, il medico del Santo Ufficio di Valladolid, con istanza solidamente motivata – in cui descriveva minutamente la

[50] Ossinger, *Bibliotheca*, cit., p. 60.

[51] Per limitarmi ad un solo esempio, a Roma, nel novembre 1588, il celebre José de Acosta dedicava al Cardinale Carafa il trattato esegetico *De Christo revelato* (Romae, a. Iacobum Tornerium). Nell'opera non sono rari brani del genere: «…Quare non soli haeretici, qui ex ipsis scripturis scripturae spiritum oppugnant, coeci sunt, et turpissime errant; verum etiam non pauci catholici scientia sua inflati … Spiritus medullam non assequuntur, quos esse Iudaeis propemodum similes dicas…», *ibid*., p. 53.

malattia del detenuto (con ogni probabilità, scorbuto), il suo corpo pieno di piaghe –, chiedeva agli Inquisitori di trasferirlo in una casa privata, attesa anche l'evidente impossibilità di fuga[52]. Essi, dopo aver accertato la veridicità del contenuto dell'istanza, si erano limitati a spostarlo in una cella non «segreta»[53]: troppo grave l'eresia, e certo anche troppo importanti le occasioni che la debolezza del reo poteva offrire all'accertamento della verità. Convinti della sua colpevolezza, essi evidentemente non intendevano rinunciare alla carta delle confessioni in punto di morte, che in un ambiente «opportuno» meglio avrebbero potuto controllare. Dopo il decesso, il corpo del Gudiel, in gran segreto, era stato sepolto in una fossa comune[54], e dopo qualche mese spostato, sempre in piena clandestinità, ufficialmente per far posto a certe costruzioni[55]. Così parenti, amici, allievi, non avrebbero potuto alimentare un ricordo vietato dai canoni e comunque pericoloso.

Mi sembra tuttavia legittimo dubitare della impermeabilità della consueta segretezza inquisitoriale. Valladolid non era una metropoli, le voci dovevano circolarvi rapidamente, e come avrebbero potuto i giudici contare sul silenzio totale del medico, dei responsabili della fossa comune, degli operai e dei becchini? Forse tali notizie, o parte di esse, poterono restare ignote alla madre e ai parenti, non ai membri di uno degli ordini religiosi più influenti della città.

Il Mendoza dunque, a mio avviso, non poteva ignorare tutte le misure di estremo rigore inflitte al Maestro e alla sua salma. Né bisogna sottovalutare il peso di simili elementi, per esempio lo spostamento notturno e clandestino del cadavere, il suo occultamento, sulla sensibilità religiosa e personale di un monaco del Cinquecento, profondo e appassionato conoscitore dei due Testamenti. Ancora una volta, l'uomo giusto era stato immolato dai potenti con un rituale malvagio, del quale nelle Scritture non è difficile trovare esempi.

Non ritengo, con tali considerazioni, di indulgere ad una qualche forma di psicologia storica dalla quale sono profondamente alieno. Si tratta solo di tener presente la tendenza cinquecentesca a leggere i testi sacri come «libri aperti», portatori di verità e prefigurazioni che la vita reale spesso conferma e ribadisce. Una lettura siffatta emerge da certi tratti del libro: lo spazio concesso alla figura di Caifa, la ricorrente

[52] *Causa criminal*, cit., pp. 190 e 197-8.

[53] *Ibid.*, p. 189.

[54] *Ibid.*, pp. 201-2.

[55] *Ibid.*, p. 211.

e aspra denuncia dell'iniquità dei ricchi e dei forti del mondo, anche cristiani. Ma sono soprattutto il radicalismo, la vibrante passionalità che percorre l'intera opera, se pur contenuti da una cautela non priva d'accortezza, ad indicare uno spirito profondamente ferito, turbato, diviso fra amarezza ed esaltazione.

III. Limiterò l'analisi del testo ad alcuni elementi essenziali nell'intento di sottolinearne i tratti non ortodossi, o quanto meno anomali rispetto a trattati analoghi grosso modo coevi; nonché la concezione che l'autore ha dell'ebraismo, il rilievo che esso assume nella sua riflessione.

Non affronterò invece compiutamente il problema delle fonti della devozione eucaristica del Mendoza. Lo studio del Di Maio su Bonsignore Cacciaguerra, e le acute integrazioni di Mario Rosa[56], hanno dimostrato come tale devozione costituisca un tema caro alla spiritualità napoletana, in cui riminiscenze savonaroliane si saldano ad echi valdesiani e, in ogni caso, «spirituali» ed «evangelici». Ma, a mio avviso, nel caso del Mendoza, relativamente giovane e legato ad un «milieu» assai diverso, la ricerca delle fonti dovrebbe privilegiare altre direzioni: il Cristo «esposo» di Luis de León[57]; la magistrale «liturgia biblica» del maestro di Salamanca, secondo la felice espressione del Gutierrez[58]; e infine quell'ambiente andaluso in cui aveva insegnato il Gudiel e che ancora vibrava del paolinismo acceso di Juan de Avila, del suo particolare culto eucaristico, dei tratti quasi «illuminati» del suo apostolato[59]. Senza dubbio tale bagaglio spirituale in Italia poté ulteriormente e variamente arricchirsi. Ma solo una miglior conoscenza della biografia del Mendoza e dei fermenti e tendenze della Napoli degli anni '80 potrebbero evidenziare i possibili innesti.

Occorre poi considerare che un libro edito nel 1584, col permesso

[56] R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra, un mistico senese nella Napoli del Cinquecento,* Napoli 1965; M. Rosa, *Religione e Società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976.

[57] Luis de León, *De los nombres de Christo*, Ed. Austral, Madrid 1977, pp. 219 sgg.

[58] D. Gutiérrez, *Los Augustinos*, cit., p. 125.

[59] Cfr. J. Navarro Santos, *La riforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Avila*, Granada 1964. Si veda inoltre H. Jedin, *Juan de Avila als Kirchen reformer*, «Zeitschrift fur aszese und mystik», XI, 1936. È opportuno ricordare che Juan de Avila fu arrestato, processato e assolto dall'Inquisizione. Cfr. al riguardo R.G. Villoslada, *El paolinismo de San Juan de Avila,* «Gregorianum», 1970, 51, 4, pp. 615 sgg.

delle autorità e l'appoggio dei gesuiti, difficilmente potrebbe contenere affermazioni nette, tali da poter essere ascritte con certezza a questo o quel filone ormai eterodosso.

Di qui la necessità di soffermarsi soprattutto sulle accentuazioni, sullo sviluppo minuzioso o frettoloso di alcuni temi; e anche, senza dubbio, la possibilità di grosse cantonate nell'intento di decifrare un sistema di accorgimenti sulle cui precise motivazioni non nutro alcuna certezza.

L'intensità del legame del Mendoza con la Spagna non è attestata solo da quelle che, a mio avviso, sono le sue fonti principali. Essa emerge a più riprese dal testo, e non è irrilevante coglierne il peso sia per il suo contenuto teologico sia ai fini d'una miglior comprensione dei rapporti fra l'agostiniano e l'ambiente circostante.

Fin dalla dedica l'autore ostenta, non senza una punta d'orgoglio, il proprio ispanismo; ed anche il suo sentirsi straniero, in casa d'altri.

Dopo aver esaltato le virtù cristiane della Contessa d'Olivares, il Mendoza scrive:

«…Y ansì podemos loar a Nuestro Señor los españoles de que aya venido … quien tanto honor da a toda nuestra naciòn … donde ha traydo V. Excelencia para exemplo de todo el mundo…»[60].

«Captatio benevolentiae» e cortigianeria, forse dettate dalla ricerca di appoggio e copertura, sono palesi. Altrettanto chiara è l'insistenza sul carattere «*spagnolo*» che l'evento della venuta in Italia della Signora assume: sono gli spagnoli a dover esultare, e sarà la Contessa, spagnola, a offrire al mondo un esempio da seguire. Un esempio tale, che «aun las muy Religiosas tenian harto que imitar»[61]. Una vera gentildonna ispanica è dunque superiore anche alle religiose dei monasteri, per virtù e pietà. Qui, accanto all'orgoglio patriottico, non è impossibile leggere un riferimento velato alle non edificanti condizioni dei conventi femminili, da più parti denunciate[62]. È in particolare la scelta del termine «harto», «anche troppo», che appare non priva di qualche intenzionalità.

[60] *Libro del Santissimo*, cit., p. 4.

[61] *Ibid.*

[62] Cfr. P. Lopez, *Clero eresia e magia*, cit., pp. 18-9, 63 e *passim*; R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra*, cit., pp. 23-4, 35 sgg. (libro che ho tenuto presente più di quanto abbia citato).

Si ricava comunque l'impressione che il Mendoza si senta profondamente membro di una «naciòn», la quale deve inorgoglirsi della possibilità che le è stata concessa di additare la retta via ai «locali». Sentimenti di orgoglio notoriamente non rari negli spagnoli che vivono in Italia nel Cinquecento, spesso assai mal giudicati dagli italiani, anche all'interno degli ordini religiosi[63]. Certo questi fattori possono apparire irrilevanti, ma non sono tali se sommati ad altre conseguenze della *hispanidad*, evidenti, per esempio, nelle idee dell'agostiniano sul rapporto fra papa e vescovi:

«…y dizeles Christo … dos poderes ai en la iglesia que tienen los obispos, y summos Pontifices: uno sobre el cuerpo natural de Christo … otro sobre el cuerpo mistico de la Yglesia … que se asentarian doze, para juzgar las doze tribus de Israel…»[64].

I due poteri, rinnovare per sempre l'incarnazione e dirigere la chiesa, appaiono ripartiti *ugualmente* fra Papa e Vescovi; anzi, la funzione di questi viene esaltata dal ricordo della loro diretta istituzione da parte di Cristo: tema assai caro ai prelati spagnoli durante e dopo Trento, ma non altrettanto a Roma e ai suoi fidi. Il Mendoza va anche oltre, sottolineando come agli Apostoli-vescovi fu conferito un potere «straordinario» «porque no acudiesen a Pedro en todas las cosas»[65]; inoltre, il successore di Pietro non eredita il potere degli altri apostoli. Fra Pontefice e Vescovi viene dunque istituito un rapporto, se non di parità, di primato *inter pares*, mentre il diritto di «non ricorrere a Pietro per tutte le cose» sembra adombrare l'affermazione di un'autonomia ampia, fondata sui poteri specifici e inalienabili che i prelati hanno ereditato. Si tratta di una teologia cara alla Spagna di Filippo II, che ha un eminente portavoce in Pedro Guerrero, arcivescovo di Granada[66], buon amico e difensore

[63] Si ricordino le tensioni interne alla Compagnia di Gesù durante il Generalato dell'Aquaviva. Un episodio di intolleranza dei francescani romani verso il noto confratello Juan Salòn in Ch. Déjob, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux arts…*, Paris 1884, pp. 382-3.

[64] *Libro del Santissimo*, cit., p. 123.

[65] *Ibid.*, p. 124.

[66] La figura di Pedro Guerrero, ben nota grazie ai numerosi riferimenti del Sarpi, è emersa in tutto il suo rilievo grazie a studi quali: A. Marín Ocete, *El Arzobispo don Pedro Guerrero y la politica española en el siglo XVI*, 2 voll., Madrid 1970.

del Gudiel, nei limiti del possibile[67]. Il Mendoza non è certo uno specialista in siffatte questioni, e le considerazioni citate appaiono alquanto incidentali nell'insieme dell'opera. Esse denotano così l'affiorare di una «institutio», di una educazione religiosa che fa dell'episcopalismo uno dei propri tratti qualificanti, nonché della ferma volontà di restar fedele a tali insegnamenti, di continuare, anche a Napoli, ad esser teologo spagnolo. Inutile ricordare come teorie ed atteggiamenti del genere non potessero piacere a prelati come Annibale da Capua, ai gesuiti o anche a teologi agostiniani, ma profondamente «romanisti» come l'Antonucci. La sortita del Mendoza, anche perché sostanzialmente avulsa dall'insieme della problematica dell'opera e pur così puntigliosamente argomentata, assume una valenza polemica precisa, specie nei confronti del ricordato ambiente napoletano di quegli anni.

In un'altra prospettiva, le lodi alla contessa di Olivares configurano una concezione della perfezione cristiana non priva d'interesse; pur nell'ambito dell'esagerazione cortigiana. La dama infatti appartiene a quel ristretto numero di individui, non necessariamente sacerdoti, né di sesso maschile, a cui Mosè, per ispirazione divina, volle assegnare la funzione di «specchi»[68] per tutti gli altri. Il primo fu lo stesso Verbo di Dio, il quale si incarnò in un «corpo opaco»[69] perché Dio, lo specchio per eccellenza, risultava troppo luminoso agli occhi degli uomini.

Cristo lasciò nella chiesa molti «santi», che adempissero alla stessa funzione, e continua ogni giorno a crearne:

«…y cada dia entresaca del mundo gente dandole virtudes y gracias, y quiere … que sean espejos en que nos miremos»[70].

La Contessa è stata specchio prima nello «estado de las doncellas», ora lo è in quello «de las casadas»[71].

Alcuni elementi del discorso mi sembrano rilevanti. A prescindere dal saldo collegamento Mosè-Cristo, vi è una esplicita assenza di ogni superiorità del ruolo clericale. Negli individui che Dio *sceglie* e rende

[67] Cfr. la deposizione resa dal Guerrero il 3 novembre 1572, in *Causa criminal,* cit., pp. 108-9. Il suo sostanziale accordo col Gudiel è esplicitamente ricordato nella qualifica di fra Antonio de Arce, *ibid*., p. 250.

[68] *Libro del Santissimo*, cit., dedica, f. a 2-a 3.

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*

[71] *Ibid*., f. a 4.

santi non vi è alcun requisito preliminare legato allo status o ad altro: è Lui stesso ad adornarli di virtù e doni di grazia. Né la condizione coniugale costituisce una «posizione meno favorita», come il caso della contessa attesta. È in tali «scelti» che tutti – anche il clero, se è vero che le monache devono seguire l'esempio della nobildonna – possono specchiarsi. Non mi soffermo sulle potenziali implicazioni del concetto di scelta, né sull'apologia dello stato matrimoniale, a cui Luis de León, sulla scia d'una lunga tradizione[72], ha infuso rinnovata vitalità. Sta di fatto che per il Mendoza la chiesa vera, quella mistica, la «comunità dei buoni» di Luis de León, è ben distinta da quella ufficiale: assai più larga, meno rigida. Alla salvezza degli uomini nessun «ordo» sembra contribuire in modo privilegiato. Chiunque, se dotato dei doni divini, può giovare anche più del clero, il cui ridimensionamento diviene esplicito nella personale riproduzione del vecchio «monachatus non est pietas»:

«…y no ay cosa en que tanto se reconozca Dios ser Dios, sino en ser consejero de *todos,* y no aver menester a nadie que lo aconseje. Acontece que, por mejor, escogeìs la frailia, y si no fueradeis frailes, por ventura os salvaderes»[73].

La frase è indubbiamente forte, e la successiva segna un ulteriore inasprimento di tono: «que os lleva Sathanas al templo». Ecco un esempio di quel radicalismo a cui forse non è estranea la riflessione sulla vicenda del Gudiel, che proprio i «frailes» hanno perseguitato.

Il sacerdozio, benché istituito anch'esso da Cristo, non solo non è stato ideale alla luce dei fatti, ma talvolta può essere ispirato addirittura da Satana e strumento non di salvezza, ma di perdizione. Né devono sfuggire lo stile «colloquiale» evidenziato dalla seconda persona plurale e dal presente indicativo, segni di una «intentio» che coinvolge interlocutori reali e contemporanei. Altri brani attestano convinzioni e sentimenti analoghi, che definirei, quanto meno, anticlericali:

«…Lo que Dios mandava, que los sacerdotes no tuviessen dos mesas, sino una, para que ellos y sus criados comiessen juntos, porque queria que tuviessen mas humildad con sus criados, que con los otros»[74].

[72] Cfr. Luis de León, *De la perfecta casada*, Salamanticae 1583. Considerazioni sulla «letteratura matrimoniale spagnola» in M. Bataillon, *Erasmo y España,* Mexico-Buenos Aires 1983 (1937), pp. 633 sgg.

[73] *Libro del Santissimo*, cit., p. 165.

[74] *Ibid*., p. 106.

Echi della propria vicenda personale o ancora di quella del Gudiel, semplice «criado» che non fu certo trattato con umiltà dai sacerdoti? In ogni caso, il discorso sulle «due tavole» non sembra privo di intenti polemici verso un clero molto spesso assai sensibile ai privilegi di casta e incline all'ostentazione della ricchezza.

Dobbiamo leggere nel brano anche un implicito dissenso verso le modalità cattoliche dell'eucarestia, caratterizzate dal rigoroso distacco fra sacerdote e fedeli? Personalmente, non ne sono convinto; ed ogni risposta sarebbe comunque tutt'altro che certa[75].

Forse la veemenza critica si limita, in definitiva, alla denuncia di un clero privo di spiritualità:

«…Que quexa darà (Cristo) agora de los elesiasticos, de los sacerdotes … y que secos estan sus ministros…»[76].

Anche se priva di riferimenti alle eresie d'oltr'Alpe, una vis polemica così aspra senz'altro mal si accorda con la religiosità post-tridentina, tanto da far nascere qualche interrogativo sulla licenza concessa all'edizione.

Ministri di Satana invece che di Cristo, superbi, «secos», cioè privi di slancio e vera vita interiore: i membri del clero ufficiale sono raffigurati *solo* in questo modo. Ad essi si contrappongono con assoluta nettezza quei buoni che Dio ha scelto e gratificato della grazia. Che per il nostro le Chiese siano due, appare possibile. Ma quali sono i caratteri della vera? Si tratta solo di un'aristocrazia etica e spirituale, non necessariamente in conflitto con le istituzioni ecclesiastiche? O vi è qualcosa di più? Alcuni brani, fra cui un pregnante ricordo di Nicodemo, sembrano poter alludere a scelte più radicali:

«…*Ite ad civitatem*. Id a la ciudad a un cierto hombre. Que de discipulos ocultos tenìa Christo, que solo el sabia de ellos, que no se osavan manifestar por temor, como era este, Nichodemus, y Ioseph, i assì los que ivan a Emmaus, pensaron, quando Christo los encontrò en el camino, que era algun de los discipulos ocultos…»[77].

[75] Il Mendoza polemizza brevemente contro Lutero sulla consunstanziazione, e in altri brani, quando accenna agli eretici, sembra riferirsi ai luterani. Si tratta comunque di una polemica alquanto esigua, non particolarmente serrata né, si direbbe, appassionata.

[76] *Libro del Santissimo*, cit., p. 90.

[77] *Ibid.*, p. 81.

Lo sconosciuto che mette a disposizione la propria casa per celebrare la Pasqua, secondo il Mendoza, non è dunque stato guidato dalla sola onnipotenza divina, ben capace di risolvere quelle difficoltà materiali che così spesso preoccupavano gli Apostoli. Egli è un cristiano segreto, di cui il Maestro non fa il nome per ragioni quasi cospiratorie. Seguono, condensate in poche righe, altre indicazioni di brani evangelici in cui si incontrano credenti segreti, in una concentrazione che attesta, mi sembra, un motivo di riflessione abituale.

La chiesa vera è dunque una setta? Rispondere positivamente non sarebbe corretto, allo stato presente della ricerca. Certo è però che il Mendoza riconosce la legittimità e la dignità del culto segreto di Cristo, e ne accentua con vigore l'istituzione da parte dello stesso Cristo: egli si guardava bene dal confidare i nomi di tutti i «suoi» persino agli Apostoli. Di qui malintesi come quello di Emmaus, assurti a prova di una «clandestinità» assai efficiente: e il Vangelo, si sa, non può non costituire un modello sempre attuale.

Ma un'idea della distribuzione della grazia decisamente non tridentina, ed una serie di duri attacchi al clero, benché assai significativi, nel 1583, non credo postulino di per sé la necessità di un ripiegamento sistematico e organizzato nella segretezza. Certo, siamo ben al di là dell'auspicio di una chiesa diversamente strutturata, più episcopale, che potremmo considerare, pur nella sua incidentalità e forse strumentalità, il livello esteriore del dissenso del nostro. Ma, anche se più rilevanti, neppure i due temi suddetti appaiono abbastanza univoci e specifici per ipotizzare, se non una azione, un intento di organizzazione clandestina e pertanto, quasi ipsofacto, eretica. Qualcos'altro però forse non manca.

A prescindere dalla «questione ebraica», che vedremo in seguito, a più riprese il trattato accentua, pur in modo non del tutto esplicito, il tema di una salvezza assai ampia, se non universale. È in questa prospettiva che si iscrive il Sacramento dell'altare, quale «invenciòn» atta a renderla concreta e operante.

«…nadie estè ayuno deste divino manjar para que se salven *todos*…»[78]; «…pues uno le vendiò; y otro le negò, y *todos* … le dexaron. Todos poco o mucho titubearon, y con todo esto, en el fin, los amò»[79]; «el que ama, aun dize menos de lo que haze, y dando su vida *por todos,* dize por los suios, muere por *todos*…»[80] .

[78] *Ibid.*, p. 113.

[79] *Ibid.*, p. 49.

[80] *Ibid.*, p. 56.

Anche i peccatori più pertinaci, con la fede e l'eucarestia, saranno salvi. Lo attesta l'esempio del ladrone. Egli non ricevette il corpo di Cristo, ma condivise con lui la croce: e, secondo il Mendoza, i due momenti si equivalgono per contenuto e scopi, con la sola differenza del carattere cruento della crocifissione[81]. Le vie sicure offerte agli uomini per raggiungere la salvezza sono dunque diverse – anche se l'eucarestia le esprime tutte al livello più alto –, aperte ad ognuno, di sicura efficacia. Né postulano, a quanto pare, la partecipazione ad altri riti (non un cenno al battesimo, per esempio), il compimento di altre opere. La confessione certo per il Mendoza deve precedere l'eucarestia, ma egli ne parla assai brevemente, ed accentuandone più il carattere di riflessione, di «specchiarsi» interiore[82], che di pratica e penitenza sacramentale.

Si tratta, penso, di una devozione eucaristica assai diversa da quella, coeva, delle confraternite napoletane guidate dai gesuiti. Per di più non escludo che un esame più approfondito del significato stesso della comunione potrebbe indurre ad ipotesi quasi naturalistiche, ad un accostamento fra grano, cibo dei poveri – che Dio predilige –, e corpo di Cristo, decisamente alieno da ogni interpretazione ortodossa. Ma non intendo affrontare terreni per ora troppo incerti e scivolosi. Mi basta sottolineare come la devozione eucaristica del Mendoza accentui con vigore le nozioni di salvezza, di propensione di Cristo ad una clemenza senza limiti.

Chi sono poi i peccatori? Se si eccettuano i preti «secos», che anche oggi susciterebbero l'ira del «Figlio dell'uomo», in fondo fra i condannati non troviamo che Giuda, Caifa e pochi altri «infami» resi celebri dalle Scritture. Per di più, per spiegare perché essi furono esclusi dalla benevolenza universale, l'autore si profonde in spiegazioni complesse, talvolta decisamente sottili. Furono alcune delle loro parole a perderli, in virtù di una misteriosa volontà di Dio. di non ostacolare – quindi, non Sua è l'iniziativa del punire – la scelta di dannazione dell'uomo espressa verbalmente[83]. Il ragionamento, forse non scevro di qualche nota di esoterismo magico-popolare magari rielaborato, evidenzia l'eccezionalità di tali casi, ribadita anche dalla concezione del primo e più determinante dei peccati, quello di Adamo, sottoposto ad un innegabile ridimensionamento.

[81] «…que todo es uno, el Sacrificio del Altar y el Sacrificio en la Cruz». *Ibid*., p. 143.

[82] *Ibid*., pp. 67-8.

[83] *Ibid*., p. 173.

Infatti è vero che i primi uomini peccarono per disubbidienza, o meglio, per sprovvedutezza, essendo caduti nella «mofa» (beffa)[84] del demonio, che, per altro, non potevano conoscere. Ma la loro aspirazione, essere come Dio, in sé non era peccaminosa: Cristo stesso, concedendo il proprio corpo, li rende uguali a Dio, anzi, Dio[85]. Quanto nel disegno di Satana era sarcasmo e insidia, nel Suo gesto diviene possibilità concreta, eccezionale, offerta all'uomo. L'antico desiderio non era dunque follia.

Concetti simili si possono cogliere nelle pagine di Luis de León[86], ma con alcune importanti differenze: in primo luogo la maggior cautela del maestro di Salamanca. Egli, sfruttando abilmente anche la struttura dialogica del testo, sfuma, attenua, e, soprattutto, a proposito del divenire Cristo dell'uomo, introduce un robusto «quasi», estremamente significativo. Nel Mendoza al contrario l'affermazione è netta, categorica:

«…De la mentira, que el Demonio dixo a nuestros padres sereìs como Dios (Christo) sacosela a la cara, haziendolo verdad, haziendo al hombre Dios…, pues comed agora de mi cuerpo, dize Christo, arbol vedado a los gusanos, solo guardado para vosotros. Comed, que comiendo, allì esta vuestra divinidad y grandeza. Pero allì sereìs Dioses conmigo…»[87].

All'uomo, con l'eucarestia, Dio non ha dunque solo garantito la salvezza, ma la divinità.

Dietro a queste pagine potrebbe intravvedersi il grande tema della mistica portato a compiuta e splendida espressione poetica da Juan de la Cruz: l'anima che ascende sino a «confondersi» con Dio. Ma Mendoza non sembra un cultore dell'ascesi tipica dei mistici, di cui invece Fra Luis avverte il fascino, pur dichiarando di non averne esperienza.

Vien fatto di pensare anche ad un'eco della religione rinascimentale: l'uomo che, se vuole, può elevarsi al di sopra degli angeli grazie alla propria «dignitas».

Però, secondo il Nostro, tale possibilità umana non esisterebbe, senza la «invenciòn» di Cristo, il dono del proprio corpo. Quindi è forse meglio ricordare un precedente più immediato, assai vicino anche alla

[84] *Ibid*., pp. 171-2.

[85] *Ibid*., p. 172.

[86] Luis de León, *De los nombres de Christo,* cit., pp. 219 sgg.

[87] *Libro del Santissimo*, cit., p. 172.

cristologia di Luis de León: l'anima che, secondo il Gudiel, in seguito ad un prodigio divino, è in grado, da sola, di cercare il suo creatore.

Certo le affermazioni non sono uguali: se il biblista di Osuna avesse pensato all'eucarestia, non si vede perché non lo avrebbe detto. Inoltre, egli si limita a parlare di «ricerca» di Dio, non di trasformazione in Dio.

Resta comunque l'idea di fondo di una rinnovata capacità umana di auto-nobilitazione, di maggiori possibilità di accostarsi all'Assoluto. Il contenuto fortemente antropocentrico dell'impostazione è lo stesso. È possibile che a Napoli, a contatto con una tradizione di spiritualità eucaristica singolarmente ricca, il Mendoza abbia modificato e riplasmato l'idea di Gudiel. Come di consueto però egli sembra ampliare le tesi del maestro, quasi forzandole e spingendole verso approdi estremi che forse la spiritualità di un biblista, cultore del «senso letterale e storico», non avrebbe condiviso. Del resto la lettura Vetero Testamentaria del Mendoza risulta, nell'insieme, assai più incline ai «sensi spirituali», pur conservando alcune modalità esegetiche tipiche del Gudiel.

Più che ricercare possibili fonti, o «qualificare» le proposizioni citate, mi preme sottolineare il nesso fra inesistenza o quasi del peccato mortale, imperdonabile, e ridimensionamento di quello di Adamo. «Storicamente» parlando, la perversità dell'uomo non è tale da non trovare, prima o poi, un rimedio nell'amore che Dio ha per lui, anche a prescindere dal ruolo della chiesa. Inoltre, il voler diventar Dio non è peccato quando alla mediazione di Satana subentra quella del corpo di Cristo.

Se l'ambizione di Adamo, che incarna e comprende in sé tutte le debolezze e i peccati dell'uomo «vecchio», non fu in sé illecita, tanto che trovò soddisfazione, quale irreversibilità possono avere i peccati dei comuni mortali? Ancora una volta, il Mendoza sembra aprire davanti a loro le porte d'un regno di Dio assai ampio.

Se questa, come io ritengo, è una delle notazioni qualificanti dell'opera, gli accenni all'elezione e, soprattutto, certe pagine improntate a cupo pessimismo sulla natura umana, devono essere ridimensionati, o spiegati senza ricorrere a modelli riformati.

Già Juan de Avila amava «prima sprofondare l'uomo nel fango per poi farlo salire al cielo»[88]: nel procedimento si può scorgere il segno d'una particolare lettura di Paolo e Agostino.

Ma se esaminiamo meglio le pagine in questione, in cui il Mendoza

[88] R. Villoslada, *El paolinismo*, cit., pp. 639-40.

giunge ad affermare, interpretando Giovanni, che le ragioni dell'amore di Dio per un essere quale l'uomo sono assolutamente incomprensibili[89], è possibile notare come ciò che concretamente suscita amarezza siano la malvagità, la prepotenza dei forti, e quindi l'inevitabilità, per il giusto, di subire violenze e soprusi:

«…todos los que te agradaron, señor, pasaron por tribulationes. Señor, grande es la persecucion de los que os sirven, porque tienen muchos contrarios en el mundo…»[90].

Spunti che, ancora una volta, più che a questa o a quella lettura, col ricorrente uso dell'indicativo presente, sembrano rinviare al ricordo fresco del maestro Gudiel, all'avversione per la chiesa dei frati ispirati da Satana e dell'Inquisizione.

Tuttavia sarebbe senz'altro sbagliato appiattire tutte le dottrine del Mendoza su di un ricordo personale ancora bruciante. Il suo dissenso teologico rispetto alle concezioni tridentine, riguardo al peccato originale, alla salvezza, alla mediazione e funzione ecclesiastica, appare spesso e netto, comunque lo si voglia definire. Esso induce a ipotizzare che l'accentuazione dei meriti dei servitori occulti di Cristo non sia casuale: nell'Italia e nella Napoli del 1583, la divulgazione di dottrine simili poteva imporre la scelta della segretezza. L'atteggiamento nei confronti dell'Ebraismo rafforza tali impressioni.

IV. Prima di esaminare le indicazioni offerte dal testo, è necessario ricordare due fatti potenzialmente connessi e di estrema importanza: il Mendoza, probabilmente, era «converso», come Gudiel e Luis de León; a Napoli, in quegli anni, ebrei e «marranos» erano notoriamente presenti, ed un contatto con loro era possibile.

Un brano del *Libro del Santissimo Sacramento,* che riecheggia assai da vicino una celebre pagina dei *Nombres de Cristo*, appare dettato da sentimenti e tensioni che di norma la storiografia individua come tipici dei «conversos»[91]:

«Antigua costumbre de la maldad del hombre, es, medir la abilidad, las letras, grandeza, parte, valor y virtud, por los padres que tienen; y no tienen en mas a

[89] *Libro del Santissimo*, cit., pp. 124-5.

[90] *Ibid*., p. 135.

[91] M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 767.

un hombre, de quanto tuvieron a sus padres, aunque no mirassen mas en este desatino, si no de ver que las almas no son de casta, pues no las da el padre, ni la madre, sino Dios…»[92].

Amarezza per una persistente discriminazione, denuncia della sua arbitrarietà e infondatezza alla luce sia della logica sia della fede cristiana: si direbbe la protesta tipica di un «converso». Se così è, occorre ricordare come le vicende del processo di Valladolid, con le pesanti e ricorrenti ingiurie degli accusatori contro i discendenti da lignaggio giudeo, dovettero inevitabilmente esasperare lo stato d'animo del Nostro, aggiungere una ferita specifica e recente all'umiliante marchio antico.

L'incontro con i credenti nella fede dei padri, se avvenne, come a me non sembra impossibile, dovette svolgersi così in una situazione mentale ed emotiva particolare caratterizzata dall'insofferenza, per altro più volte espressa dal testo, per la religione degli Inquisitori; nonché da una ricerca ansiosa di elementi nuovi, tali da purificare e rendere più ampia e diversa la fede vera.

D'altronde, sin dagli ultimi anni del Quattrocento il «converso», anche sincero, è non di rado identificato come «cercatore di novità». Egli non ha in sé i sedimenti di una lunga pratica religiosa cristiana che inducono inevitabilmente nella spiritualità qualcosa di routinario; non ha acquisito ancora il senso, l'esperienza personale e storica, del rapporto fra eresia e ortodossia nella religione nuova. Proprio perché la fede a cui si è in qualche modo convertito è per lui cosa inedita, egli è portato ad esplorarne ogni potenzialità, ogni possibile interpretazione e sviluppo, in una ricerca personale che difficilmente può accettare a pieno il ruolo di guida e controllo del sacerdozio cattolico. Spesso proprio la rottura con l'ebraismo, coi rabbini, lo ha reso incline alle scelte e alle riflessioni individuali. Di qui le consuete accuse di irrequietezza, «superbia» verso le pratiche del culto e i suoi ministri, scarsa propensione alla vita ecclesiale, che Hernando de Talavera esprime già nell'Andalusia tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento.

Anche a non voler sopravvalutare tali fattori[93], senza dubbio essi,

[92] *Libro del Santissimo*, cit., p. 29.

[93] Da ricordare la critica da più parti mossa allo schema interpretativo della spiritualità spagnola elaborato da Américo Castro, che tanto accentua il ruolo dei conversos. Di particolare importanza E. Asensio, *La España imaginada por Américo Castro*,

nel corso del 1500, ebbero un qualche peso. Ma, nel caso del Gudiel e del Mendoza, vissuti sin dall'infanzia nella fede cristiana, il problema si pone in termini diversi rispetto ai loro predecessori dell'epoca immediatamente successiva all'espulsione. Anche su di loro grava senza dubbio il peso d'una discriminazione sociale[94], ma dell'ebraismo, o del suo abbandono, non nutrono ricordi e memoria personali.

Sono gli studi biblici a propiziare un incontro nuovo con la legge di Mosè, con l'opera degli esegeti e teologi «rabbini». La religione dei padri conosce così una sorta di attualizzazione, diviene termine d'un confronto a cui la struttura sociale e le umiliazioni personali infondono tensione ed una carica emotiva spesso ben avvertibili.

Inoltre i «conversos» dotti, al pari di alcuni eruditi cattolici «puri», hanno ormai acquisito il patrimonio della filologia e della critica rinascimentali, e nonostante la Controriforma, non intendono rinunciarvi. Così la lettura della letteratura rabbinica per loro diviene una necessità professionale che, specie per quanto riguarda il famoso «senso letterale e storico», appare quanto mai stimolante e ricca di sapienza interpretativa[95], oltre che di una profonda e peculiare spiritualità[96]. Secondo un testimone, il Gudiel avrebbe affermato ex cathedra che «i Rabbini

Barcelona 1976 e J.A. Maravall, *Potere, onore, élites nella Spagna del Secolo d'Oro*, Bologna 1984 (Madrid 1979).

[94] Cfr. fra l'altro A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna*, Madrid 1972; A.A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre*, Madrid 1985 (1960); H. Méchoulan, *Le sang de l'Autre ou l'Honneur de Dieu*, Paris 1983.

[95] Cfr. p. es. A. Habib Arkin, *El influjo de la exegesis ebraica en los comentarios biblicos de fray Luis de León*, Madrid 1966. Lo stesso fra Luis afferma: «…Quibus (Hebraeis) ut omnia detrahamus, hoc autem unum, ut sermonis atque rerum suarum, quarum in cognitione summis ingeniis noctes diesque versantur, summam scientiam habeant negare certe non possumus» (*In Abdiam prophetam*, Salamanticae 1589, V, 7).

[96] Scrive il Génébrard nel 1570: «…Canticum Canticorum Salomonis, nostris, itemque Hebraeorum a nobis versorum commentariis illustratum, in tuo nomine prodire iustis de causis volui … hoc parvum opusculum tuae celsitudini sane consecrandum fuit, quo eius ominibus in hominum usum perveniret, cuius potentia maxime, disciplinae bonaeque artes continentur, seseque tuentur adversus barbaros Martis et Bellonae impetus…» (*Canticum Canticorum Salominis Regis, cum commentariis trium rabbinorum … G. Genebrardo Theologo Parisiensi divinarum et Hebraicarum literarum professore Regio interprete*; Parisiis, apud Martinum Iuvenem 1570).

favoriscono la nostra fede più degli altri»[97]; e Luis de León, proprio in un confronto serrato con gli inquisitori, afferma che l'ebraismo può contenere molti elementi di «sana e cattolica dottrina»[98].

Il Mendoza, appartenente alla generazione successiva e profondamente segnato dalle vicende dei predecessori, sembra accentuare le caratteristiche dei «teologi conversos». Anche le anomalie dottrinali che abbiamo esaminato possono rientrare in qualche modo nel quadro di una ricerca personale e aperta, portata a rifiutare i limiti di un'ortodossia incapace di appagare esigenze di ordine spirituale e dottrinale.

A Napoli, egli ha modo di conoscere da vicino, forse proprio attraverso la fama dei relativi processi, le tante eresie presenti nel Regno in quegli anni: superstiti valdesi, calvinisti, luterani, antitrinitari, «ammiratori dei turchi», lettori dei libri proibiti di Erasmo e, infine, ebrei e marranos[99].

La loro presenza a Napoli è attestata non solo dalle ricordate conversioni promosse dall'Antonucci proprio agli inizi degli anni '80, ma dai numerosi processi ricordati dall'Amabile[100], posteriori al 1570, e da studi più recenti[101].

È interessante notare come questi ebrei, razziati o comunque provenienti dai paesi ottomani del Mediterraneo orientale[102], dovevano avere avvertito una qualche eco del rinnovamento religioso in atto a

[97] *Causa criminal*, cit., p. 106.

[98] *Proceso original que l'Inquisicion*, cit., CODOIN X, p. 196.

[99] Cfr. P. Lopez, *Sulla diffusione dell'eterodossia a Napoli nel Cinquecento*, in *Eresia Magia,* cit., pp. 3-42; Id., *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeota e le sue vicende con il Santo Ufficio*, Napoli 1976; C. Di Frede, *Pomponio Algieri nella riforma religiosa del Cinquecento*, Napoli 1972. Su alcuni lettori di Erasmo in Calabria dopo il 1570 cfr. Ch. Déjob, *De l'influence*, cit., p. 48.

[100] L. Amabile, *Il Santo Officio dell'Inquisizione a Napoli*, Città di Castello 1892, I, pp. 297, 309-10.

[101] R. De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento,* Napoli 1972, pp. 212-4; *L'Archivio storico diocesano di Napoli*. Guida, 2 voll., a c. G. Galasso e C. Russo, Napoli 1978.

[102] P. Lopez, *Clero Eresia e Magia*, cit., pp. 103-4; F. Braduel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino 1953, pp. 940 sgg.; G. Alessi Palazzolo, *Pene e «remieri» a Napoli tra Cinque e Seicento. Un aspetto singolare dell'illegalismo dell'Ancien Régime*, «Archivio storico per le province napoletane», a. XV, 1977, pp. 233-51.

Saphed, se è vero che, come lo Scholem afferma[103], le dottrine dei seguaci di Luria si diffusero ampiamente ed abbastanza rapidamente fra le comunità balcaniche e del Medio Oriente.

Del resto, fin dal 1553, la testimonianza precisa di Amato Lusitano indica la presenza ad Ancona di un ebreo proveniente da Saphed. Il medico «marrano», con una imprecisione geografica in lui insolita, scrive: «ex Galilea, hodie safeto dicta civitate»[104].

Da vicende famose, nel Cinquecento assurte alla leggenda, come quella di Gracia Mendes e Joseph Nasi, sappiamo che l'incontro fra «converso» ed ebrei può facilmente risolversi in un ritorno all'antica fede, anche in mancanza di un periodo preliminare di «marranesimo» attivo.

È in questo quadro di vita religiosa clandestina ancora pulsante, di frequenti contatti fra le rive del Mediterraneo, che il Mendoza opera e medita a Napoli. Tali elementi a mio avviso concorrono a spiegare alcuni spunti del trattato decisamente «ambigui».

Tuttavia in lui, allievo del Gudiel, tutto induce a pensare che la prima attualizzazione dell'ebraismo sia avvenuta in seguito all'esegesi biblica. Il libro stesso offre numerose indicazioni in questo senso. In primo luogo una conoscenza assai approfondita dei riti ebraici, di precetti, divieti e rispettive motivazioni, che l'autore non considera affatto con sufficienza o ironia (si ricordi il peso determinante dell'accentuazione nell'esame di un'opera come questa). Nettissima è poi l'adesione al principio esegetico del «transito» «de re ad rem». Non solo il Mendoza riprende alla lettera il passo caro al maestro, «os non comminuetur eius»[105], ma estende la norma interpretativa persino al rapporto fra legge naturale ed evangelica. Il leoncino che – secondo i «naturales» – nasce morto e risuscita al terzo giorno ai gemiti della madre, «es traço en naturaleza que Dios nos diò para disponernos a creer que su hijo muerto en la cueva del sepulchro … el tercer dia resuscitò»[106].

Dio dunque significa i misteri della fede «per res», attraverso fatti, esseri e comportamenti reali verificabili, crede il Mendoza, con l'esperienza. Nella ricerca di segni premonitori anche nella natura, e quindi

[103] G. Scholem, *Les grandes courants de la mystique juive*, Paris 1983 (New York 1946), pp. 264 sgg.

[104] *Amati Medici Lusitani praestantissimi curationum medicinalium centuria quarta*, Venetiis MDCLIII a. Franciscum Storti, p. 213.

[105] *Libro del Santissimo*, cit., p. 104.

[106] *Ibid.*, p. 8.

nell'accentuazione dell'importanza del «liber naturalis», si potrebbe scorgere un influsso dell'ambiente filosofico napoletano. Personalmente però ritengo che il Mendoza da esso abbia tratto ben poco: il suo «naturalismo» quanto mai pliniano, letterario e tradizionale, è se mai debitore di indirizzi filosofici spagnoli coevi. Alla fine degli anni '80 esce la *Verdadera naturaleza del hombre*, di Oliva Sabuco y Nantes[107], che di tali tendenze costituisce forse la più compiuta espressione. Il nesso sembra indicato dal ricorso a leggende sul mondo animale assai simili, se non identiche. Si tratta però di una riflessione che appare ben lontana dal rigore e dall'originalità di un Telesio, specie per quanto riguarda le implicazioni della scelta a favore del «sensus» contro l'«auctoritas» della tradizione scritta. Limite di cui troviamo puntuale riscontro nel Mendoza, evidentemente anche in questo più saldamente legato alla cultura spagnola. Il suo interesse per le «res naturales» e la letteratura al riguardo, nell'ambito della prevalente attenzione all'esegesi scritturale, resta comunque un elemento da considerare.

Come già nel Gudiel, ben più rinchiuso del Mendoza nell'ambito della critica dei testi, le applicazioni del «de re ad rem» non devono infatti esser sottovalutate. Se nel maestro esse promuovono l'accentuata tendenza ad una precisione anche riduttiva, nel Nostro danno luogo alla ricerca di rispondenze, continuità e parallelismi tra Vecchia e Nuova Legge fondati su riti particolari, usi, vicende specifiche di personaggi dell'Antico Testamento e del popolo d'Israele. Le «res» del Gudiel tendono a trasformarsi in «res gestae», fatti accaduti, perdendo così molto dell'efficacia riduttiva, ma fornendo possibilità di collegare le due Leggi ben al di là del consueto rapporto fra «umbrae», «signa», «figurae» prefiguranti e verità compiuta di cui solo Cristo sarà latore. In questo senso, si può dire che l'allievo modifica a fondo l'insegnamento ricevuto.

Proprio la ricerca di «continuità» appare uno degli intenti che più affascinano il Mendoza. Secondo lui, la Legge istituita da Cristo eleva, perfeziona quella Vecchia, la quale però appare talmente ricca di prefigurazioni e spiritualità profonda da costituire non tanto un precedente abrogato e decaduto, ma la prima fase di una religione sostanzialmente unitaria. Non si tratta di idee nuove, originali, e forse in sé nemmeno nettamente eterodosse. Esse assumono un significato più preciso solo se connesse alle altre concezioni dell'autore e se si colgono – giova insistere – le accentuazioni, i toni, la selezione degli argomenti.

[107] Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, *Nueva Filosofia de la naturaleza del hombre*, Madrid 1587. Ed. a c. A. Martinez Tomè, Madrid 1981.

Per altro tale visione «continuistica» è abbastanza comune tra i biblisti spagnoli dell'epoca: lo splendido commento al Salmo 44 di Luis de León, e, in ultima analisi, l'intera sua «liturgia biblica», con maggior cautela e con un sentimento più intenso e trasparente della novità cristiana, procedono nella stessa direzione.

Dalla tradizione teologica instaurata dai celebri «conversos» del 1400, come Alonso de Cartagena[108], il Mendoza sembra trarre anche l'appassionato interesse per un problema assai delicato: la colpevolezza del popolo ebraico nel Deicidio e, in ogni caso, l'impossibilità di una sua condanna irreversibile. In una coincidenza significativa, proprio agli ebrei Cristo avrebbe applicato per la prima volta quel «perdono universale» a cui il Nostro crede con tanto slancio.

Per quanto riguarda la colpa del Deicidio, si coglie la «intentio» non solo di un ridimensionamento, ma d'uno spostamento dei termini del problema assai eloquente. Cristo, il giusto povero che volle esser figlio di falegname e come tale nascere e vivere[109], cadde per gli intrighi di alcuni potenti, aiutati da un traditore: è la storia di sempre che sembra ripetersi nelle pagine di un autore estremamente sensibile alla contrapposizione netta che divise e divide i ricchi dai poveri, i forti del mondo dai prediletti da Dio. Così, per Caifa, definito «il pontefice»[110], non ci può essere salvezza:

«Como en Caiphas, 'cumple que muera'. Y los que crucificaro a Christo, a otros ha echo salvos…»[111].

Non solo ha salvato gli attori della sua morte, ma ha compreso tutti gli ebrei in un grande ed esplicito messaggio di redenzione:

«…está derramando su sangre y con tantos mil açotes, y aun no estan enxutas las penas del Calvario de la gran sangre que allì se derramó. Y està el diziendo: dat un pregon por las puertas y calles de los que me han muerto y notificadles un Iubileo plenisimo de sus culpas»[112].

[108] Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis fidei*, a c. Manuel Alonso S.J.; Madrid 1943, pp. 108 e soprattutto 143 sgg.

[109] *Libro del Santissimo*, cit., pp. 31-7 e *passim*.

[110] *Ibid*., p. 99.

[111] *Ibid*., p. 173.

[112] *Ibid*., p. 120.

È evidente che, se il crimine del Deicidio non può essere rinfacciato agli ebrei, l'atteggiamento nei loro confronti muta radicalmente. Cancellata la colpa infamante, permane in tutto il suo valore il ricordo del loro antico e privilegiato legame con Dio:

«…Esayas dezia de Dios, que le tenian tan cerca los hijos de Israel, que estava avezindado con ellos, y tenia su casa y hogar entre ellos…»[113].

Mendoza percorre sino in fondo la strada di cui il biblismo del Gudiel ha costituito forse una semplice premessa.

Non solo fra le due leggi non vi è contrasto, ma gli ebrei, essendo già stati perdonati da Dio, sono meritevoli del rispetto dovuto ad un popolo da Lui amato. Il fondamento delle persecuzioni e discriminazioni è caduto. Ma non sembra che il Nostro si limiti all'affermazione di un cristianesimo non vessatorio e vendicativo. Alcuni spunti, frasi, autorizzano il sospetto che egli abbia compiuto altri passi, qualitativamente diversi e allora ben più rischiosi.

In primo luogo, in qualche caso il Mendoza, sempre nell'ambito del metodo «de re ad rem», sembra sostituire la prefigurazione dell'eucarestia con l'individuazione, nel rito ebraico, di qualcosa che ad essa sostanzialmente equivale. È il caso dei «panes de la proposiciòn»:

«…y a esta causa (Dio) queria que en su presencia jamas faltasse pan, para que vos entendais el cuidado que tiene de vuestra comida, pue allì os la tiene delante siempre, para daros la quando havieredes menester *esto mismo agora*, que no quiso se le quitase el pan delante…»[114].

È possibile prima di tutto notare come, con l'uso del verbo al presente, il Mendoza persegua l'effetto di far sì che l'antica simbologia del pane continui a parlare, a significare il proprio contenuto anche all'uomo del suo tempo. L'identificazione è poi accentuata dalla scelta dei termini «esto mesmo agora», «questo stesso ora», cioè nella comunione.

Ebraismo e cristianesimo dunque si equivalgono? Almeno da questa pagina, la stessa interpretazione «continuistica» appare superata: il sacro di Israele sembra congiungersi a pieno con quello cristiano. Ma non basta. Almeno quattro indizi, di diversa solidità, potrebbero indicare come il Mendoza si sia spinto ben oltre.

[113] *Ibid*., p. 143.

[114] *Ibid*., p. 151.

A proposito della concezione verginale di Cristo, egli usa espressioni quasi sconcertanti, che a prima vista appaiono addirittura beffarde:

«…haviendose entrañado en el vientre de una viergen, gustò tanto desto, que agora no aborreçe las entrañas de los peccadores…»[115].

Quel «gustò», dal sapore alquanto terreno, ricorda da vicino certo sarcasmo proprio dei «marranos» nell'affrontare argomenti simili. Ma trarre conclusioni sarebbe sbagliato. Spesso il fervore estremo non si rende conto dell'eccesso, cadendo in un'ironia involontaria. Già si è detto come lo stato d'animo del Mendoza appaia più volte dominato dall'esaltazione.

Anche qualora il brano sottintendesse intenti blasfemi, l'incredulità nella concezione verginale non implica certo quella nella divinità di Cristo e dell'eucarestia.

Lo stesso può dirsi – e questo è di estrema importanza – per il dogma trinitario. Esso infatti sembra offuscato dall'evento dell'incarnazione in un povero:

«…pero si dize Dios que es trino y uno no escandaliza, porque se dizen no de Dios cosas altas, pero que diga un hijo de un carpintero que darà su carne a comer … el oirlas offendìa, y por esto es Christo piedra de escandalo…»[116].

La frase non può certo dirsi antitrinitaria, pur lasciando qualche perplessità sul peso che il dogma ha nel complesso delle convinzioni del Mendoza. Invece la sua fede in incarnazione ed eucarestia appare in tutta l'opera ferma e vibrante, e. singole espressioni ambigue non autorizzano dubbi al riguardo.

Altri due brani appaiono più indicativi, non tanto di concezioni anticristiane, quanto piuttosto tipicamente ebraiche: l'evocazione della terra d'Israele e la frase conclusiva dell'opera.

«…No me sepultéis en Egypto (dice Giacobbe) donde ay abbominaciones, y peccados; sino en Chanaan, con la fe de Abraham, con el zelo de Elvas, con el espiritu de Esayas, y con aquella sanctitad de aquellos padres antiquos…»[117].

[115] *Ibid.*, p. 146.

[116] *Ibid.*, p. 37.

[117] *Ibid.*, p. 177.

L'autore qui appare non indifferente, o assai comprensivo, nei confronti dei sentimenti di tanti ebrei del suo tempo. Inoltre, la «santità dei padri antichi» non lo lascia distaccato, né gli incute semplice rispetto: par di cogliere una vibrazione di entusiasmo e di slancio, una vera e propria reverenza.

La conclusione del libro costituisce il segno più forte di tutti, quasi in un crescendo che si accentua nelle ultime pagine:

«…Porque aqui se ve su misericordia, y su bondad, y se conoce lo que es Dios para los hombres, el qual vive y reyna por todos los siglos de los siglos Amen»[118].

Ad un inquisitore spagnolo, anche sprovveduto, non sarebbe certo sfuggita una simile «dimenticanza» della Trinità, così tipica degli ebrei clandestini, e la cui invocazione *deve* concludere gli scritti devoti. La discreta freddezza già palesata dal Mendoza nei confronti del dogma assume, a contatto con la frase finale, un notevole risalto.

V. Il percorso spirituale del Mendoza terminò in una qualche forma di sincretismo ebraico-cristiano? L'analisi del testo può consentire dubbi, forse non del tutto inconsistenti, non certezze.

L'opera è comunque significativa d'una devozione fortemente personale, nutrita di apporti diversi, difficilmente conciliabile con l'ortodossia tridentina. Dopo aver riscoperto il giudaismo in Andalusia, se non altro dal processo contro il suo maestro, a Napoli il Mendoza poté avvertire gli echi del grande travaglio religioso europeo. L'ansia di ricerca, l'insoddisfazione spirituale e l'amarezza sfociarono in una dottrina che non è agevole definire e valutare.

Se di contatti con l'ebraismo è lecito parlare, non si può a mio avviso escludere o sottovalutare l'eco della mistica di Saphed, della sua straordinaria capacità di rivestire di contenuti nuovi simboli e riti tradizionali: un procedimento che sembra affascinare l'agostiniano spagnolo.

[118] *Ibid*., p. 185.

A proposito di Inquisizione spagnola*

A partire dalla metà degli anni '70, gli studi sull'Inquisizione iberica, in particolare in Spagna, sperimentano un'evoluzione profonda, che ne rinnova sostanzialmente fini e metodi. Sarebbe però errato individuare tali novità limitandosi a ricostruire successive trasformazioni interne alla storiografia peninsulare, nonché l'attività dei centri accademici. Infatti, al pari dell'indagine su ogni altro tema storico, anzi, in misura senz'altro maggiore, anche quella sulle vicende del Santo Ufficio in nessun momento prescinde dallo sviluppo complessivo della cultura spagnola e del clima politico-sociale in cui essa si inserisce. In questo senso, mi lascia alquanto perplesso l'affermazione divenuta quasi un luogo comune delle opere dell'ultimo decennio: la vecchia storiografia controversistica, ideologizzante, sarebbe ormai morta, per cedere il passo ad una ricerca pura, asettica, obiettiva. Come ebbe a scrivere F. Tomás y Valiente, il tema in questione è tale da vanificare qualsiasi intento di neutralità ed imparzialità assolute[1]. Per limitarmi ad un esempio relativamente recente, basta considerare gli studi di Novalín e del Tellechea sull'Inquisizione negli anni centrali del 1500[2]. Pur trattandosi di autori indubbiamente rigorosi ed alieni da qualsiasi retorica, propensi all'uso di fonti di prima mano, essi giungono a delineare due ritratti di un protagonista dell'epoca, l'Inquisitore Generale Valdés, diametralmente opposti fra loro: secondo il Novalín, si

* Da considerare due importanti recenti rassegne: G. Parker, *Some Recent Work on the Inquisition in Spain and Italy,* «The Journal of Modern History», 54, 1982, pp. 519-32; J.L. Gonzales Novalín, *L'Inquisizione spagnola: correnti storiografiche da Llorente ai giorni nostri,* «R.S.C.I.», 39, 1983, pp. 139 sgg.

[1] F. Tomás y Valiente, *Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado,* in *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, a cura di J. Perez Villanueva, Madrid 1980, pp. 41-60.

[2] J.L. Gonzalez Novalín, *El Inquisidor General Fernando de Valdés,* Oviedo 1968; J.I. Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo,* Madrid 1969; Id., *Tiempos recios, Inquisición y heterodoxos,* Salamanca 1977.

tratterebbe di un funzionario abile, lungimirante, non privo di senso di giustizia ed imparzialità; secondo il Tellechea, di un persecutore intollerante, astuto ma al tempo stesso ottuso, tenace nei propri odi, dell'arcivescovo Carranza e della spiritualità più viva del suo tempo. Dell'antica controversistica appaiono dunque superati toni e metodi, non il diritto dello studioso alla coerenza con la propria formazione culturale e le proprie convinzioni.

Ed è tale coinvolgimento quasi inevitabile, se pur controllato, a collegare gli storici al quadro istituzionale e culturale in cui operano.

Degli studi immediatamente successivi alla guerra civile, sul piano della valutazione storiografica, non varrebbe forse la pena di parlare a lungo. Il duplice condizionamento di un regime – quindi di un'università, di strutture scientifiche e centri di studio – clerico-fascista, nonché del cattolicesimo pacelliano, influisce pesantemente sulla quasi totalità delle opere sull'Inquisizione. Essa è descritta come tribunale profondamente radicato nella coscienza nazionale, ben visto dall'enorme maggioranza degli spagnoli, moderato, necessario alle esigenze dell'epoca, straordinariamente imparziale di fronte alle differenze di ceto e di ricchezza, da sempre vilipeso oltre i Pirenei dagli ignoranti e da faziosi. Siffatta impostazione, che riprende – malamente – taluni spunti non felici di Menéndez y Pelayo[3], è significativamente speculare alla Spagna che il franchismo dell'epoca dipingeva: paese che aveva appena riscoperto e rivalutato, al prezzo d'una guerra-crociata, i propri valori più genuini, accerchiato da un mondo ostile, autarchico persino sul piano economico.

Non a caso un letterato del valore del Valbuena Prat, in un libro su Calderón de la Barca, affiancava l'esaltazione della Spagna nazionale e cattolica a quella del Santo Tribunale[4]: esso era il simbolo di una «hispanidad» autentica, autoritaria e monolitica, ma fondata sulla giustizia dello stato e della chiesa e sul loro legame col popolo. Inutile soffermarsi su ulteriori casi di conformismo di intellettuali, d'altronde ben noti anche all'Italia fascista. Occorre invece ricordare come, pur nell'ambito di un indirizzo sostanzialmente apologetico, nemmeno allora mancarono studiosi capaci di indirizzare la ricerca verso l'acquisizione di documenti, il chiarimento di vicende, realtà, periodi. Fra essi, a mio avviso, spicca la figura del frate agostiniano De la Pinta

[3] M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* VI, Madrid 1963 (1910), pp. 16-7.

[4] A. Valbuena Prat, *Calderón,* Barcellona 1941, p. 213.

Llorente. Egli indubbiamente introdusse negli studi una problematica nuova, magari anche al di là dei suoi intenti. Affrontando i processi all'illustre confratello Luis de Leòn e ai biblisti di Salamanca suoi amici e colleghi[5], il De la Pinta non poté non sentirsi coinvolto, se così si può dire, nelle loro vicende. Dalle sue edizioni del processo emerge infatti il quadro di un tribunale ottuso che persegue per anni detenuti perfettamente ortodossi e innocenti. Di più: alcuni atti processuali inevitabilmente evidenziano la violenza dell'istituzione inquisitoriale, capace di spingere cattolici sinceri alla disperazione e alla morte.

Forse per la prima volta, dopo il 1939, si prospettava così al lettore l'ipotesi di un Tribunale tutt'altro che immune da pecche e storture anche gravissime. E tutto questo sulla base di fonti inedite, di cui lo studioso era profondo conoscitore. Certo il De la Pinta non va oltre la denuncia di ombre particolari in un apparato che anch'egli ritiene indispensabile, solitamente moderato e protagonista d'un'azione senza dubbio positiva. In ogni caso però, nel fronte compatto delle apologie acritiche e di maniera, egli introduce una nota diversa, più seria e soprattutto tale da indurre alla riflessione e all'approfondimento della ricerca.

Negli anni successivi, un indirizzo siffatto viene sviluppato da un gruppo di docenti dell'università di Valenza e da altri studiosi. A Valenza, intorno al prof. Ballesteros Garibois, si riunisce un gruppo di giovani ricercatori, dediti soprattutto allo studio dell'Inquisizione delle Indie occidentali. Con loro il campo degli studi si allarga e si modernizza. Non insensibili ai suggerimenti della storiografia francese, essi tendono ad utilizzare i documenti inquisitoriali per ricostruire la «vita sociale» delle colonie, la mentalità collettiva[6]. Si tratta di una prospettiva destinata a grande fortuna, anche in periodi posteriori e sino ad oggi, sulla quale avrò modo di tornare.

Negli stessi anni '50, e sempre nel quadro del processo di relativa liberalizzazione culturale allora in atto[7], altri studiosi affrontarono temi

[5] M. De La Pinta Llorente, *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la universidad de Osuna. Edición y estudio,* Madrid 1942; Id., *Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martín Martinez de Cantalapiedra,* Madrid-Barcelone 1946; Id., *Fray Luis de León en las carceles inquisitoriales,* «Archivio Agustiniano», 48, 1954.

[6] Cfr. p. es. M. Tejado, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos,* Sevilla 1954.

[7] Cfr. al riguardo E. Diaz, *Notas para una historia del pensiamento español actual (1939-1972)*, «Sistema», 1973.

inquisitoriali in modo diverso dal decennio precedente. È il caso di Domínguez Ortiz e di Cabezudo Astrain, interessati rispettivamente al seicentesco processo del banchiere cripto ebreo Juan Nuñez de Saravia e ai giudaizzanti aragonesi[8]. Si tratta di studi alieni da qualsiasi tono apologetico del Santo Ufficio come da qualsiasi intento critico, rigorosamente vincolati ad un'analisi minuziosa di singole vicende giudiziarie o locali. Se tali studi sembrano mancare di respiro, di interpretazioni generali dei fatti esaminati, essi tuttavia ben confermano come i tempi sono cambiati: la farragine ideologica del decennio precedente ha ceduto il passo ad una storiografia per nulla altisonante, i cui caratteri sono il rigore documentario e l'intento di rifuggire da qualsiasi valutazione complessiva.

Tale tendenza si sviluppa ulteriormente negli anni '60, allorché i governi dell'«Opus Dei» si propongono di tecnicizzare la vita nazionale, ponendo in sordina i tratti più ingombranti delle grandi contese ideologiche del passato, ritenute astratte. In questo periodo vengono alla luce numerosi importanti lavori di Julio Caro Baroja, degni di nota in quanto portatori di rilevanti novità: l'allargamento dell'interesse al tema della stregoneria[9] e alla figura dell'inquisitore con la «i minuscola»[10], funzionario di medio o alto rango colto nel suo operare quotidiano, nel suo sistema di valori e cultura. Oltre che per tali novità tematiche, il Baroja si distingue per essere il primo, o fra i primi, ad abbinare una ricerca storiografica minuziosa con ampi squarci di antropologia, storia del folklore.

Si può dunque concludere che gli studi degli anni 1950-60 hanno contribuito a mettere a punto metodi ed obiettivi di indagine svincolati dagli schemi del passato, che svolgono un ruolo talvolta pionieristico nei confronti della storiografia attuale.

Un evento culturale di notevole rilievo, alla fine degli anni '60, fu la traduzione spagnola della nota opera di Kamen[11]. Questo non tanto per i pregi intrinseci o per le novità sul piano della ricerca – Kamen in parte resta tributario del Lea, osserva giustamente J. Perez Villanueva[12] –.

[8] A. Dominguez Ortis, *El proceso inquisitorial de Juan Nuñez de Saravia, banquero de Felipe IV,* «Hispania», 1955; J. Cabezudo Astrain, *Los conversos aragoneses segun los procesos de la Inquisición,* «Sefarad», 1958.

[9] J. Caro Baroja, *Las Brujas y su mundo,* Madrid 1969.

[10] J. Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio,* Madrid 1967.

[11] H. Kamen, *La Inquisición española,* Barcellona 1967 (1965).

[12] J. Perez Villanueva, *La Historiografía de la Inquisición española,* in *Historia de*

È la concezione generale del libro a svolgere una funzione importante, l'interpretazione complessiva del fenomeno inquisitoriale che esso offre. Il Sant'Ufficio non è più considerato alla luce dello scontro fra ortodossia ed eterodossia, ma immerso nel giuoco delle tendenze di fondo della società spagnola e concepito quale veicolo e strumento dell'affermazione di tradizionali valori aristocratici, a detrimento degli strati medi e potenzialmente «borghesi» della comunità. Al di là del merito della tesi, discutibile e discussa, il testo del Kamen è importante per due motivi. In primo luogo esso sottolinea l'esigenza, più volte espressa dall'autore anche negli anni successivi[13], di non disgiungere la storia dell'Inquisizione da quella generale della penisola. Inoltre, con la rimozione di ogni problematica laicistica, salvo alcuni echi per altro bene avvertibili, col voluto distacco dalla «leggenda nera» ad opera di un autorevole studioso straniero, esso incoraggia, specie fra le generazioni di ricercatori più giovani e desiderose di aperture e novità, la tendenza a considerare l'Inquisizione come una delle tante istituzioni dell'*Ancien Régime,* che è possibile valutare complessivamente al di fuori delle storiche contrapposizioni – tendenza, .a mio avviso, non priva di rischi –. Ed è soprattutto l'esigenza di una valutazione complessiva e non impegnata sul piano del tradizionale confronto che il libro concorre a soddisfare, influenzando indubbiamente la storiografia successiva.

Essa si iscrive però in un quadro politico-sociale del tutto nuovo: quello degli ultimi, incerti anni del regime di Franco e della liberalizzazione – rapida se pur non incontrastata – del dopo – Franco. È a questo punto che il panorama degli studi muta radicalmente, come nota Angel Alcalá[14].

Il primo dato nuovo è costituito da una netta proliferazione quantitativa delle ricerche sul Santo Ufficio. Ai non molti specialisti degli anni precedenti, che lavoravano per lo più isolati, si somma una nuova generazione di ricercatori, che scelgono il tema quale oggetto di tesi di laurea, tesine ecc. L'inquisizione diviene così motivo di interesse in

la Inquisición en España y América, diretta da J. Perez Villanueva e B. Escandell Bonet, Madrid 1984, vol I, p. 30.

[13] H. Kamen, *La Inquisición española,* Barcelona 1985 (ed. completamente rivista e trasformata); Id., *Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición,* in *Inquisición española y mentalidad inquisitorial,* Atti del congresso internazionale di New York (aprile 1983), a cura di A. Alcalà, Barcellona 1984, p. 226.

[14] *Inquisición española y mentalidad,* cit., p. 11.

numerosi centri universitari e di studio, ed attorno a figure di docenti prestigiosi, ormai non più in vario modo condizionati, si riuniscono gruppi pronti allo scambio e al confronto delle rispettive esperienze. Il primo effetto dell'aumento quantitativo degli studi è dunque un lavoro, se non di gruppo, collettivo, che impone collegamenti e collaborazione. Tale nuova situazione promuove rapidamente la messa a punto di strutture di ricerca e momenti di dibattito comune che innovano a fondo il ritmo, l'articolazione e l'organizzazione della ricerca. È il momento dei congressi e, in connessione ad essi, del sorgere di organismi interuniversitari specificamente dediti all'indagine sul Santo Ufficio. Nel 1978, in occasione del quinto centenario della fondazione del Tribunale, viene indetto un simposio a Cuenca, il primo d'una serie ormai abbastanza lunga. Il convegno ribadisce l'opportunità di poter disporre di strutture di collegamento stabili. Nasce così il «Centro de Estudios Inquisitoriales», costituito soprattutto da docenti di Cordoba e Madrid e diretto da J. Perez Villanueva.

La nuova rete organizzativa facilita un'ulteriore novità importante: un più stretto contatto con specialisti stranieri quali B. Bennassar, J.P. Dedieu, G. Henningsen, B. Netanyahu…, nonché con gli italiani facenti capo all'istituto romano diretto da Armando Saitta, che nel 1981 organizza un importante congresso italo-spagnolo e nel 1986 una tavola rotonda con partecipazione anche portoghese. Le traduzioni in spagnolo si moltiplicano, e la collaborazione internazionale concorre ad un ulteriore confronto e rinnovamento della metodologia sia in Spagna sia altrove. La bibliografia sull'Inquisizione – non senza qualche difficoltà per chi voglia aggiornarsi – è ormai costituita in primo luogo da atti congressuali, a partire da quelli, di singolare importanza, del ricordato simposio di Cuenca[15]. Tali volumi hanno fra l'altro il vantaggio di offrire una panoramica completa delle ricerche in corso di diversi settori: storia istituzionale, culturale, giuridica, dei meccanismi finanziari… La tendenza allo specialismo si è indubbiamente potenziata, con tutti i vantaggi – e i rischi – d'un simile processo.

Una seconda importante conseguenza dell'incremento complessivo degli studi in più centri universitari è l'affermarsi delle storie dei tribunali locali. Nel 1976, con prologo di Kamen, esce il volume di Garcia Carcel sulle origini del tribunale di Valenza[16] Lo studioso, continuatore della tradizione inaugurata a Valenza dal Ballesteros Gari-

[15] *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes* cit.

[16] R. Garcia Carcel, *Orígenes de la Inquisición española, el Tribunal de Valencia*

bois, sembra recepire le indicazioni di metodo elaborate nel periodo precedente, integrandole però con l'apporto della propria formazione personale e gli stimoli che scaturiscono dalla situazione degli anni '70. Se il Garcia Carcel appare restio ai giudizi di valore, egli però non evita di sottolineare, attraverso i fatti e i documenti, come l'introduzione del Santo Ufficio nella città abbia segnato un rapido deterioramento della vita sociale, esasperando tensioni sia interne sia fra gli organismi di governo locale e la Corona. L'analisi dell'istituzione, delle sue risorse finanziarie, del personale e dei bersagli della sua attività, è minuziosa e non prescinde mai dall'intento di inserire tali elementi nel quadro complessivo della vita urbana e regionale. Particolare cura l'autore dedica alle resistenze frapposte dai centri di potere locali all'attività inquisitoriale, ai crescenti privilegi giurisdizionali del Tribunale che contrastano coi «fueros» del Regno. Affiora così l'immagine – e qui si avverte qualche eco del dibattito politico in corso, caratterizzato dal riemergere vigoroso delle tendenze regionalistiche – di un Santo Ufficio strumento della Corona per imporre ovunque la propria volontà a scapito delle tradizionali autonomie. A tale impostazione aveva già recato un importante contributo E. Fort i Cogull studiando il Tribunale di Barcellona[17], costretto ad una quasi decennale inazione dalle resistenze delle magistrature cittadine e delle Cortes, ed alla fine imposto dai minacciosi *diktat* di Ferdinando il Cattolico. La storiografia dell'antica Corona d'Aragona appare dunque particolarmente sensibile al problema delle tensioni centro-periferia causate dall'imposizione del Santo Ufficio.

Le storie locali rappresentano uno dei filoni più promettenti degli studi in corso. Anche i distretti di Cordoba, Granada, Toledo, della Galizia…[18] sono stati oggetto di indagini accurate e talvolta di saggi ricchi e brillanti come quello di J. Contreras. La grande fioritura di

(1478-1530), Barcelona 1976; Id., *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia (1530-1560),* Barcelona 1980.

[17] E. Fort i Cogull, *Catalunya i la Inquisición,* Barcelona 1973. Di opposto parere J.H. Elliot, secondo il quale l'Inquisizione in Catalogna «non sembra potersi considerare come strumento di dominio sul Principato ad opera della Castiglia» (J.H. Elliot, *La rebelión de los catalanes,* Madrid 1977, p. 93).

[18] R. Garcia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Cordoba,* Cordoba 1983; J. Gil Sainjuan, *La Inquisición de Granada. Visita a Malaga y su comarca en 1568,* «Baetica», 1, 1978; J.P. Dedieu, *Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820). Essai statistique,* «Mélanges de la casa de Velazques», 14, 1978, pp. 146 sgg.; J.

ricerche sui singoli distretti non ha però provocato un localismo ad oltranza nell'orientamento generale degli studi. Anzi, proprio tali ricerche hanno ribadito l'esigenza di conoscere meglio l'istituzione inquisitoriale nel suo insieme, la sua struttura e funzionamento. In questo senso, di particolare importanza è stata a mio avviso la relazione di Tomás y Valiente al convegno di Cuenca[19]. Lo studioso affronta dapprima la natura stessa del Tribunale – organismo ecclesiastico o statale? –, impostando così in termini scientifici ed attuali una controversia antica e incandescente fra autori laici e cattolici, interessati a scaricare rispettivamente su Chiesa e Stato la responsabilità storica della fondazione e gestione del Santo Ufficio. La risposta del Tomás y Valiente è che si tratta di un'istituzione «mista», tipica dell'*Ancien Régime*. Infatti se l'Inquisitore Generale è scelto dal sovrano, l'investitura vera e propria giunge da Roma. Inoltre, solo bolle papali all'inizio poterono consentire l'avvio dell'azione del Tribunale, e molti altri elementi potrebbero attestare tale simbiosi dei due poteri. Successivamente lo storico del diritto enuncia alcuni problemi che la ricerca dovrebbe approfondire: la dialettica interna al Consiglio della Suprema, fra questo e i singoli tribunali, fra Suprema ed altri Consigli della monarchia. Inoltre la ricostruzione dei rapporti fra i tribunali locali stessi, spesso assai diversi tra loro, anche in ragione di uno «specialismo» dovuto alla problematica religiosa e sociale dei singoli distretti. Quindi l'analisi dei contrasti e delle relazioni fra magistrature inquisitoriali e della Corona. Egli richiama inoltre l'attenzione sul problema della venalità di talune cariche del S. Ufficio e sui conflitti giurisdizionali a proposito di materie «di frontiera», quali il reato di bestemmia, nonché sull'esigenza di conoscere meglio la tecnica e la logica del processo inquisitoriale per poterlo raffrontare a quello penale ordinario. Solo in questi termini infatti – e non, a mio avviso, con le statistiche dell'esito dei procedimenti – è possibile risolvere la *vexata quaestio* della durezza dei procedimenti del Tribunale della fede.

Si tratta di una piattaforma problematica ampia ed acuta, che non omette nessuna grande questione storiografica e connette senza forzature i due versanti della ricerca: la vita interna del Santo Ufficio e il

Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia: poder, sociedad y cultura,* Madrid 1982. Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

[19] F. Tomás y Valiente, *Relaciones de la lnquisición con el aparato institucional del Estado* cit.

suo impatto e peso sulla società. Essa ha inoltre il pregio di considerare l'Inquisizione quale elemento dell'insieme della polisinodia spagnola.

Successivamente J. Martinez Millán, soprattutto per quanto riguarda il primo aspetto della questione, ha concretizzato le indicazioni di Tomás y Valiente individuando cinque nodi fondamentali[20]: le figure degli Inquisitori Generali, il Consiglio della Suprema, la progressiva organizzazione e l'azione dei distretti, le finanze inquisitoriali e la burocrazia, con particolare riguardo ai «familiares».

A partire dalla fine degli anni '70, tutti o quasi i temi testé riassunti sono stati oggetto di ricerche e approfondimento. Possiamo dire di conoscere meglio le figure di numerosi Inquisitori Generali, la loro politica religiosa e i rapporti con la Corona. Dopo i ricordati studi di Novalín su Valdés, è stato considerato Manrique[21], prima ritenuto «tout court» erasmiano, mentre oggi il suo ritratto si è arricchito di ulteriori e più complessi elementi. Si sono ricostruite le ragioni dell'instabilità e apparente debolezza dei supremi magistrati dell'età di Filippo III[22] e della prima parte del regno di Filippo IV[23], dovute anche proprio a quei contrasti fra Consiglio e Inquisitore Generale che Tomás y Valiente aveva ipotizzato, oltre che a un generale appannamento dell'immagine e indebolimento del Santo Ufficio nel periodo in questione. Dopo la caduta di Olivares, fu il domenicano Arce y Reynoso, chiamato al vertice dell'istituzione, a ridare provvisorio impulso all'azione inquisitoriale[24]. Né mancano gli studi sugli inquisitori del 1700 e 1800[25]. La ricerca sull'istituzione ed evoluzione dei distretti ha raggiunto conclusioni di estrema importanza[26]. Ne è infatti emersa l'immagine di

[20] J. Martinez Millán, *La formación de las estructuras inquisitoriales: 1478-1520,* «Hispania», 43, 1983, pp. 25-46; Id., *La hacienda de la Inquisición,* Madrid 1984.

[21] M. Aviles Fernandez, *El Santo Oficio en la primera etapa Carolina,* in *Historia de la Inquisición en España y America* cit., pp. 448 sgg.

[22] J. Martinez Millán, *Los Inquisidores Generales durante el reinado de Felipe III, ibid.,* pp. 887 sgg.; J. Goñi Gatzamide, *El cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval, protector de Cervantes (1546-1618),* «Hispania Sacra», 32, 1980.

[23] J. Perez Villanueva, *Felipe IV y su politica,* in *Historia de la Inquisición* cit., pp. 1006 sgg.

[24] A. Munoz y Gallardo, *Biografia de don Diego Aree y Rainoso,* «Revista de Estudios Extremenos», 28, 1972, pp. 297 sgg.

[25] J.C. Baroja, *El señor Inquisidor* cit.; J. Demerson, *Ibiza y su primer obispo: don Manuel Abad y Lasierra,* Madrid 1980.

[26] J. Martinez Millán, *La formacion de las estructuras inquisitoriales* cit.; J.

un'articolazione territoriale nuova, o addirittura «moderna», se raffrontata a quella degli altri organismi della Chiesa e della Corona. Infatti, dopo una fase iniziale di grande instabilità, l'Inquisizione mira a scostarsi dalle tradizionali suddivisioni del territorio, sia ecclesiastiche sia statali: diocesi, Cancellerie, Audiencias… I motivi che dettano la scelta dell'insediamento dei tribunali sono di ordine esclusivamente pratico e rispondono all'unico criterio dell'efficacia. Così, per esempio, l'Inquisizione di Navarra e contrade limitrofe non risiede a Pamplona, capitale del Regno, ma a Logroño, importante centro di vie di comunicazione in grado di controllare l'itinerario dei pellegrinaggi a Santiago, da sempre veicolo di idee e fermenti d'origine straniera. Il reale controllo del territorio appare dunque l'imperativo primo che il Tribunale si propone, senza curarsi di schemi ormai consolidati e di tradizioni.

Delle finanze si sono dettagliatamente occupati Tarsicio de Azcona e lo stesso Martinez Millán[27] Gli studi del secondo meritano una menzione particolare, perché, muovendosi su di un terreno prima quasi inesplorato, lo studioso ha raggiunto conclusioni di estrema importanza anche sui problemi dei rapporti con le magistrature civili, con il clero episcopale e della venalità delle cariche: tutti punti a suo tempo indicati da Tomás y Valiente.

Dopo aver delineato con precisione il meccanismo della tristemente famosa confisca dei beni degli eretici, reso farraginoso e lento da una miriade di complicazioni e processi, l'autore precisa come siano le altre fonti di entrata a provocare i maggiori attriti fra Santo Ufficio e società circostante. La soppressione di un canonicato con relative prebende in ogni cattedrale o collegiata della penisola a vantaggio dell'Inquisizione, concessa da Paolo IV, provoca, in ogni periodo, la tenace resistenza dei capitoli ed anche di numerosi vescovi. Spesso i contrasti assumono un'asprezza tale da indurre i sovrani ad un intervento diretto.

Un ulteriore motivo di tensione con le magistrature civili, evidenziato dal Millán, è provocato dai privilegi fiscali e giurisdizionali, nonché dal numero, dei «familiares», il gradino più basso, ma non meno importante, della burocrazia del Santo Ufficio. Su di essi molto è stato scritto negli ultimi tempi. Il «familiar» è il funzionario civile dell'Inqui-

---

Contreras-J.P. Dedieu, *Geografía de la Inquisición española. La formación de los distritos,* «Hispania», 40, 1980, pp. 37 sgg.

[27] T. de Azcona, *Isabel la Católica,* Madrid 1964; J. Martinez Millán, *La hacienda de la Inquisición* cit.

sizione il cui compito principale è «provocare le delazioni»[28], oltre che controllare porti e vie di comunicazione e costituire in qualche modo la facciata esterna quotidiana del Tribunale, il suo anello di congiunzione con la società urbana e rurale. La delicatezza e importanza di tali funzioni induce l'Inquisizione ad una estrema intransigenza nella tutela dei privilegi della categoria: solo essa, per esempio, si arroga il diritto di giudicarne eventuali reati. Sia i magistrati della Corona sia le Cortes, specie aragonesi, mal sopportano un'immunità così ampia, fonte di prevaricazione ed abusi. Di qui una ulteriore contesa plurisecolare. Ma i «familiares» sono estremamente interessanti non solo come causa di opposizione al tribunale. Lo studio della loro estrazione sociale in diverse epoche, condotto soprattutto da Contreras e da Garcia Carcel[29], evidenzia notevoli mutamenti, in qualche misura paralleli alla generale evoluzione della società spagnola. Nel primo '500 il «familiar», reclutato in primo luogo in base al criterio «democratico» della purezza di sangue, spesso appartiene ai ceti medio-bassi: artigiani, piccoli commercianti, piccoli proprietari terrieri o affittuari. Verso la fine del secolo, in diversi distretti, si nota un'evoluzione significativa: alla carica cominciano ad aspirare contadini e borghesi ricchi, hidalgos, persino cavalieri e membri delle oligarchie urbane. Si direbbe che il criterio della ricchezza e del potere sociale effettivo abbiano soppiantato quello della purezza del sangue nella selezione. La nuova situazione facilita fra l'altro la tendenza a trasmettere la carica di padre in figlio: nei centri grandi e piccoli si creano così nuovi gruppi di potere stabili ed omogenei, rafforzati dall'ereditarietà.

Sono proprio tali gruppi, con l'appoggio degli inquisitori di distretto, a sabotare efficacemente i tentativi del Conte Duca d'Olivares di vendere cariche inquisitoriali. Contro i potenziali nuovi acquirenti, nonostante le indicazioni del Consiglio della Suprema, più sensibile alle esigenze della Corona, in periferia si crea un fronte compatto. La vendita degli uffici così, secondo il Millán, per l'Inquisizione è solo un episodio di limitata importanza[30]. Si direbbe che in questo caso il

[28] J. Contreras, *La infraestructura social de la Inquisición: comisarios y familiares,* in *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* cit., p. 129.

[29] J. Contreras, *La infraestructura social* cit.; Id., *La Inquisición de Aragon: estructuro y oposición,* «Estudios de Historia Social», 1, 1977; R. Garcia Carcel, *Número y sociología de los familiares de la Inquisición valenciana,* in *La Inquisición española. Nueva visión* cit., pp. 270 sgg.

[30] J. Martinez Millán, *La hacienda de la Inquisición* cit., pp. 250 sgg.

carattere rigidamente verticistico e centralizzato dell'istituzione dia segni di crisi.

Le altre fonti di reddito del Tribunale, titoli di debito pubblico e prestiti ipotecari redimibili, studiati da B. Escandell[31], lo vincolano strettamente all'andamento della storia economica e finanziaria spagnola, che anche dallo studio delle fonti inquisitoriali potrebbe dunque trarre utili indicazioni.

Uno sguardo complessivo sugli studi sinora citati e su innumerevoli altri consente alcune considerazioni, se pur provvisorie, che mutano in parte la tradizionale visione del Santo Ufficio.

In primo luogo, risulta inesatta l'affermazione secondo cui il Tribunale fu sempre circondato da un'adesione entusiastica e unanime. Sia a livello locale (magistrature urbane, capitoli, vescovi) sia nazionale (Cortes, altri Consigli della Corona), esso trovò opposizioni aspre e tenaci in relazione soprattutto alle prerogative giurisdizionali e alle fonti di reddito. Ma, specie nella prima metà del 1500, non furono questi gli unici terreni di scontro. Più volte e da più parti venne avanzata la richiesta di sopprimere il carattere segreto dei procedimenti e delle testimonianze, e di tornare alla prassi dell'Inquisizione episcopale[32]. Si tratta di istanze assai significative degli orientamenti della cultura giuridica di settori importanti della società spagnola, non certo riducibili ai soli gruppi di ebrei convertiti.

In secondo luogo, sembra scricchiolare anche il «dogma» dell'assoluta compattezza del Santo Ufficio e della sua onnipotenza. Di taluni contrasti fra centro e periferia già si è detto. Inoltre, nel corso delle incessanti contese con le altre magistrature civili e strutture religiose, esso subì anche sconfitte o dovette accettare compromessi, come ap-

[31] B. Escandell Bonet, *La investigación de los contratos ipotecarios (censos)*, in *Actas de las jornadas de metodología aplicada a las ciencias históricas,* II, Santiago 1977, pp. 751 sgg

[32] Cfr. p. es. R. Garcia Carcel, *Orígenes de la Inquisición* cit., p. 52; E. Fort i Cogull, *Catalunya i la Inquisició* cit., *passim.* La questione del segreto e delle reazioni che esso suscita è affrontata organicamente, se pure in modo discutibile, da J. Meseguer Fernandez, *El período fundacional, los hechos,* in *Historia de la Inquisición en España y América* cit., pp. 389-92. Si vedano inoltre la panoramica complessiva di M. Aviles Fernandez, *Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (Aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición,* in *La Inquisición española. Nueva visión* cit., pp. 165 sgg; J.I. Gutierrez Nieto, *Los conversos y el movimiento comunero,* «Hispania», 24, 1964, pp 237 sgg.

pare in modo particolarmente chiaro dagli studi del Contreras[33]. Per di più, il potere e il prestigio del Tribunale non rimasero inalterati per l'intero corso della sua storia. Anche prima del 1700 – epoca di trasformazioni profonde – essi conobbero fasi di crisi e di oscuramento.

Ritengo non possa sfuggire l'importanza di siffatte conclusioni non solo ai fini della storia dell'Inquisizione, ma di quella generale della cultura e della società spagnola.

Ma gli studi di storia locale e istituzionale non costituiscono certo la totalità degli attuali indirizzi di ricerca. Da più parti è stato notato come le fonti inquisitoriali, per loro natura, ben si prestino a quella associazione di metodi e discipline – sociologia, antropologia, storia, psicologia…– tanto cara a talune tendenze storiografiche odierne[34]. I tentativi in questo senso non sono mancati. In particolare il tema della stregoneria e della sua repressione ha suscitato una numerosa messe di studi, a partire da quelli citati del Baroja. Soprattutto Henningsen e Kamen sono tornati sul problema[35]. La relativa prudenza e solo sporadica durezza del Santo Ufficio nell'affrontare simili reati sono ormai riconosciute da quasi tutti gli studiosi. Henningsen è portato ad accentuare il ruolo moderatore dell'Inquisitore Salazar y Frias, «l'avvocato delle streghe», al quale attribuisce estrema importanza. Kamen ricorda come esempi di notevole cautela siano riscontrabili anche in periodi precedenti. A suo avviso, tale atteggiamento è dovuto soprattutto alla prevalenza dei canonisti sui teologi fra i quadri giudicanti. Il canonista infatti, di formazione giuridica, è portato a valutare più attentamente la natura delle prove, le caratteristiche soggettive dei testimoni, le

[33] Scrive Conteras: «Il controllo sociale di cui fu incaricato deve essere visto all'interno di un aspro conflitto nel quale il Tribunale lasciò brandelli dei suoi principi e finalità…» (J. Conteras, *La infraestructura social* cit., p. 127).

[34] Il primo a indicare tali possibilità fu forse P. Chaunu, *Inquisition et vie quotidienne dans l'Amèrique espagnole du XVIIème siècle,* «Annales E. S. C.», 40, 1956, pp. 228 sgg. Cfr. inoltre G. Henningsen, *La eloquencia de los números. Promesas de las "relaciones de causas" inquisitoriales para la nueva historia social,* in *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* cit., pp. 211 sgg., con ampia bibliografia.

[35] G. Henningsen, *La eloquencia* cit., pp. 216 sgg; Id., *El abogado de las brujas,* Madrid 1983 (Reno 1980); H. Kamen, *Notas sobre Brujería y sexualidad y la Inquisición,* in *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* cit., pp. 226 sgg. Cfr. inoltre *Brujología. Congreso de San Sebastian, ponencias y comunicaciones,* Madrid 1975; C. Lison Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia,* Madrid 1979; J. Caro Baroja, *Inquisición, brujería criptojudaismo,* Barcelona 1970.

modalità delle confessioni. Di qui uno scetticismo talvolta rilevante su talune risultanze processuali particolarmente clamorose.

Per quanto riguarda il terreno più strettamente antropologico, Hennigsen nota come solo la Spagna pirenaica conosca insorgenze di stregoneria vera e propria, analoga a quella dell'Europa centro-settentrionale. A sud di Toledo, si tratterebbe più che altro di pratiche magiche minori, vicine alla negromanzia e alla chiromanzia.

Altri studiosi hanno pensato di poter usare gli atti processuali per ricercare le vestigia dell'ormai famosa cultura popolare, inseguendo addirittura conferme alle suggestive ipotesi del Bachtin[36]. In questa prospettiva, abbondano le ricerche sui costumi e la mentalità di gruppi marginali, come i moriscos[37]. Né manca chi ritiene di poter giungere agli strati più profondi della psiche umana[38], o magari alla ricostruzione dei comportamenti sessuali[39]. In questi casi lo studio del Tribunale si identifica con la raffigurazione dello scontro fra «normalità» e «devianza», o qualcosa di simile.

Ma il contributo della sociologia non si è limitato ai settori di studio suddetti. Lo dimostra l'ampio uso della nozione di «controllo sociale» o «ideologico» per delineare i fini dell'Inquisizione[40]. Essa si sarebbe

[36] G. Henningsen, *La eloquencia* cit., p. 211; J. Cobos Ruiz de Adana, *Inquisición y sociedad: aproximación antropologica a la contracultura cordobesa a finales del siglo XVI,* I° Coloquio de Historia moderna, Cordoba 1980.

[37] Cfr. p. es. R. Carrasco, *Le refus d'assimilation des morisques: aspects politiques e culturels d'après les sources inquisitoriales,* in *Les morisques et leur temps,* colloquio tenuto a Montpellier nel luglio 1981, Paris 1983, pp. 169 sgg. Molto importante il libro di L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos, un enfrentamiento polémico (1492-1640),* Méjico 1979 (1977). Si vedano inoltre F. Chacon, *El problema de la convivencia. Granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el reino de Murcia 1605-1614,* «Mélanges de la Casa de Velazques», 18/1, 1982, pp. 103 sgg.; M. Garcia Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca,* Madrid 1983.

[38] B. Escandell Bonet, *Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruana en el siglo XVI,* in *La Inquisición española. Nueva vision* cit., pp. 437 sgg.

[39] J.P. Dedieu, *Il modello sessuale, la difesa del matrimonio cristiano,* in *Storia dell'Inquisizione spagnola,* diretta da B. Bennassar, Milano 1980 (1979), pp. 273 sgg.; B. Bennassar, *Il modello sessuale, l'Inquisizione d'Aragona e la repressione dei peccati abominevoli, ibid.,* pp. 297 sgg.

[40] Una definizione particolarmente articolata e solida di tali concetti in B. Escandell Bonet, *El fenómeno inquisitorial. Naturaleza sociológica y pervivencias actuales,*

proposta di garantire il consenso alle norme e ai valori degli organismi e dei ceti dominanti con un'oculata e capillare punizione dei «trasgressori». In questo modo, però, il Santo Ufficio rischia di venire equiparato a qualsiasi altra struttura di governo, inevitabilmente tesa al «controllo» della società sottostante: la sua specifica dimensione religiosa, o forse meglio, politico-religiosa, corre il pericolo di appannarsi. Alla tradizionale ricostruzione dello scontro fra ortodossia ed eresia, rischia di subentrare quella, molto più asettica e generica, della contrapposizione fra potere e sudditi. Tali impostazioni hanno incoraggiato la tendenza a considerare non l'Inquisizione, ma la «mentalità inquisitoriale», come costante di lunga durata che si estende nel tempo e nello spazio[41]. E non a torto: quando mai i governanti non hanno controllato i sudditi, spesso con metodi «inquisitoriali»? Evidente è però il rischio di cadere nel generico, in ricostruzioni diacroniche delle tecniche repressive, dal 1500 ad oggi, che rischiano di obliterare l'oggetto specifico della ricerca e troppo da vicino rasentano i campi – lontani dalla storia – della politologia e della sociologia pura. Più utile si è rivelato il concetto di «controllo ideologico», che Pinto Crespo ha posto al centro del suo studio sugli indici e le altre forme di censura nel 1500[42]. Si tratta di un lavoro solido e intelligente, che identifica con acutezza l'evoluzione, le tendenze progressive dei criteri di individuazione delle eresie. Da condanne specifiche, di questo o quel testo o autore, attraverso indici dalla struttura sempre più complessa e articolata, si giunge, nel tardo 1500 e nel 1600, a divieti più ampi che, sulla base del sospetto preventivo, delimitano come pericolosi interi settori culturali, dall'esegesi biblica alla filologia rinascimentale. Il libro, esemplare per accuratezza filologica e largo ricorso a fonti inedite, costituisce un indubbio progresso nella conoscenza di tale aspetto dell'attività inquisitoriale. Tuttavia, proprio per l'ampiezza dell'impostazione, non si tratta nemmeno in questo caso d'uno studio di storia delle idee religiose in senso stretto.

Senza dubbio, nel complesso degli studi, l'interesse per tale storiografia è andato scemando a vantaggio dei grandi temi istituzionali e sociali cui ho accennato. Non estraneo al mutamento è forse il largo uso di un particolare tipo di fonte, le «relaciones de causas». Si tratta del-

in *La Inquisición, exposición…*, Madrid 1982, pp. 7 sgg.; Id., *La Inquisición como dispositivo de control social y la pervivencia actual del «modelo inquisitorial»*, in *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* cit., pp. 597 sgg.

[41] *Ibid.,* pp. 607-11.

[42] V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideologico,* Madrid 1983.

le sintesi minuziose dell'attività di singoli distretti che periodicamente vengono inviate alla Suprema: lunghi elenchi di particolari dei processi celebrati, dalle generalità dell'imputato alla sentenza. Appare indubbio che simili documenti ben si prestino all'elaborazione di schede, grafici, statistiche, a delineare panoramiche complessive: questo sembra essere lo scopo dell'importante lavoro intrapreso anni or sono da Contreras, Henningsen e altri[43]. Ma, su taluni importanti aspetti della vita religiosa, le «relaciones» non sono particolarmente eloquenti. In primo luogo, occorre non dimenticare che i processi possono essere simili, mai identici: ogni procedimento penale costituisce un fatto unico, irripetibile. Lo scontro fra reo e magistrati infatti assume caratteristiche strettamente dipendenti da fattori soggettivi: la personalità dell'imputato, dei giudici, il clima dominante, in un particolare momento, in questa o quella città… È tale dimensione specifica del processo che consente di cogliere sia il contenuto ideologico del caso sia la maggiore o minore durezza del tribunale, il suo funzionamento effettivo[44]. Inoltre appare rischioso trascurare le difese degli imputati che, anche se spesso povere e ripetitive, talvolta però illuminano a fondo sulla loro cultura religiosa, orientamenti e personalità. Le «relaciones», rispetto a tali interrogativi, non sono certo del tutto soddisfacenti. Per esempio, è largamente diffuso il sospetto che tutti coloro che vengono definiti «luterani» in realtà tali non siano, ma possano essere aderenti ad altre forme di dissenso. Il ricorso ad una simile fonte non incoraggia dunque l'approfondimento della storia religiosa, che, almeno per il 1500 e 1600, dovrebbe costituire la base di ogni altra indagine, considerati i compiti istituzionali del Tribunale.

Un ulteriore sintomo dell'attuale declino del suddetto indirizzo di ricerca è costituito dal calo di interesse per i processi che coinvolgono importanti figure e tendenze spirituali. Le edizioni di tali fonti, pur non essendo certo scomparse – basti pensare all'indefessa attività del Tellechea[45] –, tuttavia diminuiscono.

---

[43] Notizie e anticipazioni su tale lavoro in G. Henningsen, *La eloquencia de los números* cit., pp. 212 sgg.; Id., *El «banco de datos» del Santo Oficio. Las relaciones de causa de la Inquisición española 1540-1700,* «Boletin de la Real Academia de la historia», 174, 1977; J. Contreras, *Las causas de fe de la Inquisición de Galicia 1560-1700,* in *La Inquisición española. Nueva vision* cit., pp. 355 sgg.

[44] Lo attesta la magistrale edizione del processo Carranza intrapresa dal Tellechea (J.I. Tellechea Idígoras, *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos,* I-IV, Madrid 1962-1975).

[45] Oltre alle opere citate, cfr. J.I. Tellechea Idígoras, *Censura inédita del «Audi*

Rispetto a siffatto quadro generale, si nota la vistosa eccezione del dibattito sui giudaizzanti del 1400 e primo 1500, al quale la storiografia ebraica reca un contributo di prim'ordine. Secondo il Beinart[46], che sviluppa e completa le interpretazioni del Baer[47], il fenomeno del criptogiudaismo costituì una realtà oggettiva e importante, che i processi di Ciudad Real, da lui studiati, sembrano attestare al di là di ogni dubbio. A tale posizione aderiscono gli storici cattolici, da Tarsicio ad Azcona a Meseguer Fernandez, in un'ottica che talvolta rasenta un rinnovato giustificazionismo nei confronti del Santo Ufficio[48]. Di opposto parere è B. Netanyahu[49]. A suo avviso, prima dell'espulsione degli ebrei, la grande maggioranza dei convertiti si era saldamente integrata, senza riserve, nella società cristiana. La fondazione del Tribunale fu quindi effetto di decisioni dettate da motivi razziali e politici, non religiosi. Fu l'Inquisizione a creare il cripto-giudaismo, non il contrario. A tali conclusioni lo studioso giunge sulla base di fonti letterarie ebraiche, che appaiono in aperto contrasto con innumerevoli risultanze processuali. Il dibattito comunque è aperto e quanto mai stimolante.

Per concludere, occorre ricordare un'importante opera di sintesi, dovuta a numerosi ricercatori spagnoli, che ben rispecchia le tendenze qui passate in rassegna. Si tratta della *Historia de la Inquisición en España y America,* diretta da Perez Villanueva e Escandell, di cui ora

filia» de 1556 por Fray Juan de la Peña, in E. Sala Balust, ed. di *Avisos y reglas cristianas,* Barcelona 1963, app. II, pp. 309 sgg. Le citazioni si potrebbero moltiplicare. Di particolare interesse sia per l'oggetto del processo sia per la figura dell'imputato è l'edizione di G. de Andrés Martinez, *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza,* Madrid 1975.

[46] H. Beinart, *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición,* Barcelona 1983 (Jerusalem 1974).

[47] Y. Baer, *Die Iuden in christlichen Spanien. Urkunden und Regesten*, Berlin 1936; Id., *A History of the Jews in Christian Spain*. I. *From the Age of Reconquest to the Fourteenth Century*, Filadelfia 1961.

[48] T. de Azcona, *Isabel la Catolica* cit.; J. Meseguer Fernandez, *El período fundacional* cit. È soprattutto il secondo, a mio avviso, a spingersi talvolta sulla via della giustificazione non strettamente storiografica dell'azione e delle procedure del Santo Ufficio.

[49] B. Netanyahu, *¿Motivos o pretextos? La razon de la Inquisición,* in *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* cit., pp. 23 sgg.; Id., *The Marranos of Spain,* New York 1966.

è uscito il primo tomo[50]. I pregi dell'iniziativa sono molti: non ultimi quelli di fornire una descrizione completa del contenuto e dell'ubicazione delle fonti nonché di considerare adeguatamente, nel quadro delle vicende complessive del Tribunale e della politica spagnola, anche la storia dell'Inquisizione americana. Né mancano numerosi capitoli di grande interesse, vere e proprie sintesi di ampio respiro, come quella di Perez Villanueva sul Santo Ufficio durante la prima metà del 1600[51]. Il volume rende l'idea dei progressi compiuti nell'ultimo decennio, degli indirizzi di ricerca attuali, con i pregi e le caratteristiche che ho tentato di individuare. Esso costituisce comunque un contributo ormai indispensabile. A questo punto sorge un interrogativo di non scarso rilievo e coerente all'impostazione sin qui seguita. Perché la storiografia inquisitoriale, divenuta così alacre e scaltrita nella ricerca sulle fonti, originale e recettiva nell'adozione di metodi e modelli d'oltre Pirenei, al momento delle interpretazioni complessive in più d'un caso appare tanto cauta da sfiorare la reticenza, oppure ricorre a categorie quasi generiche, parasociologiche?

In via di pura ipotesi, ritengo che la risposta possa essere quantomeno duplice. Occorre in primo luogo ricordare come, nel corso degli anni 1960-70, in Spagna si sia sviluppata una vocazione europeistica progressivamente intensa, i cui protagonisti furono gruppi di potere economico e politico, ma anche nuclei intellettuali vivaci e numerosi. Sul piano della storiografia, tale tendenza venne a coincidere con un'evidente stanchezza per la polemica sulla peculiarità ispanica condotta da due grandi protagonisti, Castro e Sánchez Albornoz. Fu forse la medievistica a ribadire per prima come processi ed eventi della penisola, dalla rinascita urbana dei secoli XI e XII all'impatto delle gravi epidemie del 1300, evidenziassero marcate analogie e sincronie con la storia dell'occidente europeo. L'esempio fu presto seguito dagli studiosi di periodi successivi, in particolare rispetto alla questione del sorgere dello stato moderno. Anche di qui può trarre origine l'immagine di un Santo Ufficio inteso come espressione di nuove tendenze accentratrici, di nuove esigenze di «controllo» sulla società comuni alle monarchie e alle formazioni politiche dell'occidente. Senza dubbio l'Inquisizione, entità nazionale ed efficacemente dislocata sul territorio secondo criteri originali, offre più d'uno spunto ad una simile visione. Tale appiattimento della repressione religiosa sui processi di consolidamento isti-

[50] *Historia de la Inquisición en España y América* cit.

[51] *Ibid.,* pp. 1066 sgg.

tuzionale, gestito in chiave «europeistica», trova riscontro, sul piano della storia delle idee religiose, in argomenti divenuti quasi un luogo comune: la persecuzione del dissenso non fu un fatto solo spagnolo: episodi gravissimi si verificarono in Italia, Francia, Svizzera, Inghilterra… in tutta Europa, insomma. Ma un'analogia così evidentemente strumentale, impropria e – starei per dire – apologetica, denuncia limiti tali da spingere il lettore a guardare più a fondo, a chiedersi se in tutto questo non vi sia un'applicazione meccanica, più o meno volutamente elusiva, di comparazioni non prive in altri campi di risultati positivi.

Occorre allora connettere tale «apertura europeistica» ad un secondo fondamentale elemento: talune caratteristiche generali della transizione al regime democratico. Essa, come è noto, avvenne senza traumi, all'insegna di un timore per lacerazioni gravi del tessuto civile diffuso in strati sociali largamente maggioritari. Si innovò sostanzialmente, ma senza processi a uomini, cultura e mentalità che il franchismo avevano sostenuto. I risultati dell'evoluzione furono senza dubbio importanti e positivi, tuttavia limiti siffatti attenuarono sensibilmente la carica ideologica e ideale del mutamento. Non escluderei che tale pacifismo nei confronti del passato si ripercuota in qualche modo su parte degli attuali studiosi del Santo Ufficio, preoccupati tanto di superare una tradizione storiografica quanto di non denunciarne le storture. Come ho ricordato all'inizio, lo storico dell'Inquisizione, per le caratteristiche del tema, è forse quello che più risente dell'ambiente politico in cui opera. Un abbandono delle cautele, in questo campo, non significherebbe un ribaltamento troppo netto dei valori del passato? E, forse più ancora, non provocherebbe disagi alle gerarchie ecclesiastiche, ancora tanto sensibili a un passato ormai remoto da non consentire l'accesso agli archivi del Tribunale romano? Al riguardo, è opportuno precisare come buona parte degli storici che ho ricordato siano cattolici, e sottolineare come l'episcopato abbia costituito e costituisca uno dei cardini della transizione pacifica, un elemento di grande peso nella vita nazionale. Sarebbe certo sbagliato postulare un'incidenza diretta di questi od altri fattori analoghi sull'andamento degli studi, ma non mi sembra illegittimo ipotizzare un condizionamento indiretto, alimentato da una cultura ufficiale – e in particolare da una chiesa – che sembrano voler evitare critiche ed autocritiche troppo recise.

La *Historia de la Orden de San Jerónimo* del padre Sigüenza: fra spiritualismo e controriforma

Gli studi recenti o meno sulla figura del padre José de Sigüenza hanno ormai delineato un quadro sufficientemente approfondito e dettagliato delle sue doti di scrittore, ed importanti progressi sono stati compiuti anche in direzione d'un chiarimento della sua complessa spiritualità.

Gli indiscutibili pregi del Sigüenza prosatore, affermati perentoriamente dal Menéndez Pelayo[1], sono stati ulteriormente e più analiticamente evidenziati dagli studi del Rubio González[2] e di G.M. Bertini[3]. Più aperta mi sembra la questione delle qualità di storico, a suo tempo ridimensionate dal Menéndez Pidal[4]. Lo stesso Rubio Gonzalez, pur attenuandola, ha accolto la tesi di un Sigüenza più letterato che scrittore di cose storiche, accreditando uno dei rimproveri tradizionalmente mossi all'autore geronimiano: l'eccessivo ricorso a opere precedenti, la mancanza di una ricerca personale e diretta[5]. A mio avviso, si tratta di un rilievo quanto meno eccessivo. Se infatti appare indubbio che il Sigüenza usò ampiamente la *Chronica* di fray Pedro de La Vega, forse la *Historia* di fray Juan de la Cruz, nonché le relazioni pervenutegli da diversi monasteri allorché fu investito del compito di redigere una nuova e definitiva storia dell'ordine geronimiano[6], tuttavia il suo impegno non mi sembra limitabile ad una brillante sistemazione dei materiali suddetti. L'uso critico di testi editi o comunque noti non è un limite, ma un dovere dello storico serio. Inoltre non vedo perché dubitare delle affermazioni del Sigüenza allorché precisa di aver consul-

[1] M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas esteticas en España*, Santander 1947, II, p. 423.

[2] L. Rubio Gonzalez, *Valores literarios del Padre Sigüenza*, Valladolid 1976.

[3] G.M. Bertini, *Relieves entorno al estilo de Fray Josè de Sigüenza*, in *Homenaje a Alvaro Galmès de Fuentes*, Madrid 1985, tomo II, pp. 263 sgg.

[4] R. Menéndez Pidal, *Antologia de prosistas españoles*, Madrid 1964, p. 150.

[5] L. Rubio Gonzales, *Valores Lietarios*, cit., p. 61.

[6] *Ibid*., pp. 118 sgg.

tato fonti di prima mano in archivi di diversi monasteri, per esempio antiche storie di singole comunità monastiche e biografie di religiosi, ma anche contratti, testamenti, processi, di cui riporta numerosi dettagli. Dovendo illustrare le origini di una cappella destinata ad assumere notevole importanza nella storia dell'Ordine[7], Sigüenza segue innanzi tutto il testamento e le «scritture originali» del fondatore, giungendo a precisare che le dotazioni finanziarie stabilite per i cappellani erano state più che adeguate. Inoltre definisce il significato trecentesco del titolo di Camarero del Rey, detenuto dal testatore, ne descrive sommariamente le proprietà fondiarie, il rango sociale, la parentela. Al termine, con un procedimento rigoroso, suffraga le affermazioni precedenti, in particolare la data del decesso e il vincolo testamentario, riportando per esteso il testo dell'epigrafe mortuaria apposta sulla cappella stessa.

Ecco un classico uso incrociato di diverse fonti – testamento, epigrafe –, indice di un impegno storiografico rigoroso, che, ove possibile, nulla lascia al pressapochismo. Altre volte l'autore ricorre a documenti ufficiali, come Bolle Papali e deliberazioni dei Capitoli generali o «privati», che si sforza di interpretare alla luce del proprio intuito e buon senso, ma anche delle condizioni dell'Ordine, della Chiesa e della Spagna nelle singole epoche. Insomma, a mio avviso, un serio sforzo di ricerca affiora a più riprese dalle pagine del geronimiano, e, quel che più conta, anche un intento di critica delle fonti suddette. Infatti se spesso ricorre alle epigrafi per datare gli eventi, egli è ben consapevole che esse non costituiscono un tipo di fonte decisiva, al di sopra di ogni dubbio. Al contrario, denuncia gli errori in cui possono indurre per l'insipienza degli artigiani che materialmente le compongono, la negligenza degli autori dei testi o altri fattori analoghi. Tale cautela nei confronti del materiale epigrafico è assai significativa in una Spagna che ancora discute del miracoloso ritrovamento delle lamine del Sacro monte di Granada, sulle quali con tanta critica circospezione si era espresso il maestro di Sigüenza, Arias Montano[8]. Più in generale, lo spirito critico verso un genere di documenti a cui pure largamente ricorre, mi sembra attestare un atteggiamento storiografico assai maturo: il rifiuto di privilegiare l'attendibilità di un tipo di fonte rispetto agli altri, il

[7] J. de Sigüenza, *Historia de la orden de San Jerónimo*, Madrid 1907 (Madrid 1605), tomo II, p. 20.

[8] D. Cabanelas, *Arias Montano y los libros plumbeos de Granada*, «Miscelanea de estudios Arabes y Hebraicos», 18-19 (1969-70), pp. 7 sgg.; D. Domenichini, *Analecta montaniana*, Pisa 1985, p. 19.

costante richiamo all'esigenza di un confronto con elementi diversi, come nel caso del testamento ricordato. Da segnalare infine è l'ampio uso dell'iconografia, della decorazione pittorica e scultorea di luoghi sacri. Talvolta l'esame serve a sottolineare l'impegno anche finanziario e la pietà di benefattori e monaci, il loro ricorso alle tecniche più sviluppate di particolari periodi storici. Altre volte, come nella celebre descrizione-storia dei lavori di El Escorial[9], l'analisi mira a ricostruire un clima complessivo di spiritualità, uno specifico ambiente religioso e culturale. In siffatte occasioni Sigüenza dà la misura delle proprie ben note e solide capacità di critico d'arte. Esse tuttavia, ritengo, non devono essere isolate dal suo generale impegno storiografico, di cui al contrario costituiscono una componente viva, un arricchimento.

Nell'importanza concessa alle strutture architettoniche e all'iconografia, si può forse cogliere un'eco della storiografia spagnola sulle Indie, così sensibile al fascino delle arti esotiche del Nuovo Mondo. Alle grandezze della capitale di Montezuma, fanno riscontro quelle cristiane di El Escorial. In generale, è logico affermare che, sul cadere del Cinquecento, uno storico attento come Sigüenza non poteva restare insensibile al contributo di un genere, *le relaciones de Indias,* che tanto aveva plasmato e arricchito la storiografia peninsulare, non solo nel senso di una maggiore considerazione della «civiltà materiale», ma del paesaggio: dei suoi aspetti meravigliosi e fiabeschi, nonché di quelli, più prosaici, legati alla precisa descrizione e misurazione di monti, coste, fiumi e distanze. Di tale nuova propensione alla geografia lo storico geronimiano appare a pieno partecipe. Egli ha un vero e proprio scrupolo puntiglioso nell'indicare le distanze dei monasteri dai maggiori centri vicini, nonché di caratterizzare con precisione terminologica la flora ad essi circostante, le maggiori risorse naturali delle singole contrade. Tali descrizioni indubbiamente hanno un accentuato carattere letterario, ma non tanto da non consentire di distinguere la macchia mediterranea dalla vegetazione castigliana, o da indurlo a sorvolare su di un dettaglio come il gesso di cui è ricca l'Alcarria[10]. Per valutare compiutamente il valore storico della *Historia* di Sigüenza occorre dunque non prescindere dalle tendenze generali e dalle nuove acquisizioni della storiografia spagnola successiva alle grandi scoperte, né sottovalutare il gusto per la precisione, per il dettaglio ricostruito attraverso fonti eterogenee criticamente ponderate. La scelta di storico

[9] J. de Sigüenza, *Historia*, cit., tomo II, libri III e IV.

[10] *Ibid.,* tomo I, p. iii.

compiuta dal frate, a mio avviso, fu dunque tutt'altro che fallimentare o superficiale. Certamente tale opzione non è asettica: attraverso la storia l'autore persegue precisi fini spirituali, rivolgendosi a interlocutori ben individuabili. Ma è importante precisare come anche la spiritualità filtri attraverso una lettura dei documenti e pregnante, nella quale è palese e dichiarata un'interazione fra il tono e il contenuto religioso dei documenti stessi e le indicazioni e le preferenze dell'autore. Se con la *Historia de la Orden* Sigüenza volle, fra l'altro, richiamare i confratelli ad una più rigorosa osservanza, lo fece mediante una ricostruzione del passato solida, suffragata da prove di vario genere, in sintonia con le tendenze storiografiche più aggiornate del tempo.

La storia nel frate è dunque il tramite, non il supporto puramente estrinseco, attraverso il quale fluisce l'intento pedagogico e spirituale. Su di esso non credo che il dibattito aperto da Américo Castro possa dirsi chiuso[11]. Castro sottolineò un netto divario fra la prima opera importante, la *Vida de San Jerónimo,* testo rigorosamente ortodosso e violentemente anti erasmiano, e la *Historia del Rey de los Reyes,* opera della tarda vecchiaia, a suo dire pervasa di motivi erasmiani. È opportuno notare come, sei anni prima del Bataillon, Castro abbia individuato come specificamente erasmiane talune affermazioni dell'ultimo Sigüenza, mentre in precedenza il padre Villalba Muñoz aveva parlato di toni e atteggiamenti da scrittore protestante[12]. Certo lo studioso fu indotto a tale opzione dal contesto generale e dagli intenti del suo saggio, dedicato alla individuazione della presenza di Erasmo all'epoca di Cervantes. Da allora, soprattutto per opera di Bataillon, ogni notazione non consona allo spirito della Controriforma contenuta nei testi siguenziani fu ascritta «tout court» all'erasmismo.

Senz'altro il Bataillon sfuma e precisa il discorso di Castro: non esisterebbe un Sigüenza tortuoso e contradittorio, ma una figura sostanzialmente unitaria, se pur sollecitata da stimoli culturali diversi. Inoltre gli atteggiamenti eterodossi del geronimiano sarebbero sì riconducibili ad Erasmo, ma ad un Erasmo mediato da Arias Montano[13]. In anni più

[11] A. Castro, *Erasmo en tiempo de Cervantes*, «Revista de Filologia Española», 18, 1931, pp. 369 sgg.

[12] J. de Sigüenza, *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores, con estudio preliminar del P. Fr, L. Villaba Muñoz*, El Escorial 1916, p. clxxxii.

[13] M. Bataillon, *Erasmo y España*, Mexico-Madrid-Buenos Aires 1983 (1937), pp. 743 sgg.

recenti Ben Rekers[14] ha notevolmente arricchito e precisato il quadro, ponendo al centro del problema il familismo di Arias Montano e, tramite lui, anche di Sigüenza. L'analisi dello studioso, condotta soprattutto sulla base di epistolari editi e inediti, ha il pregio di ricostruire una fitta trama di rapporti personali fra figure che un'adesione più o meno diretta alla *Familia Charitatis* consente di definire eterodossi. Ben Rekers però insiste nel ricondurre, in ultima analisi, tale eterodossia all'erasmismo. Lo spirito umanistico, l'affermazione più o meno esplicita della tolleranza, la sottovalutazione delle pratiche esteriori dei singoli culti a vantaggio di un'unica pietas christiana a tutti sottesa e superiore, costituiscono altrettanti elementi erasmiani comuni ai membri della *Familia.* Ma altri, come la necessità di ispirazione divina per accedere al contenuto delle Scritture o la proclamata deificazione dei profeti del gruppo, mi sembrano estranei al patrimonio erasmiano. Ben Rekers non analizza compiutamente testi, né di Adas Montano né di Sigüenza, e l'attribuzione di un erasmismo familista è così priva di riscontri specifici nelle opere dei due autori spagnoli. Mentre per il primo tale attribuzione, sulla scia delle indicazioni del Bataillon, è stata anche di recente validamente confermata dagli studi di Domenichini[15], per il secondo mi sembra manchino ancora conferme decisive. Anzi, il Rubio Gonzalez ha giustamente evidenziato come Sigüenza, in ogni suo scritto, resti profondamente coerente ad un ideale monastico estraneo ad ogni erasmismo[16]. Né mi sembra risolutiva la spiegazione di Gregorio de Andrés: l'erasmismo nel geronimiano sarebbe successivo all'adesione entusiastica alle dottrine di Arias Montano. Prima di tale radicale svolta, che spiegherebbe il contenuto eterodosso dell'ultima opera, le idee di Sigüenza sarebbero state tutto sommato convenzionali, tradizionali[17]. Già il Rekers aveva affermato che il familismo fra i geronimiani dell'Escorial aveva probabilmente trovato un terreno di coltura propizio[18], indicando così la necessità di un approfondimento della spiritualità dell'Ordine. Inoltre la tesi di Gregorio de Andrés è smentita – mi pare – anche dalla Storia dell'Ordine, scritta nel 1596, quindi dopo la conversione al montanismo: in essa la polemica anti-

[14] Ben Rekers, *Arias Montano*, Madrid 1973 (Londra 1972).

[15] D. Domenichini, *Analecta*, cit., p. 35. Esempi e citazioni si potrebbero moltiplicare.

[16] L. Rubio Gonzalez, *Valores literarios*, cit., pp. 205-6.

[17] G. de Andrés, *Proceso Inquisitorial del Padre Sigüenza*, Madrid 1975, p. 70.

[18] B. Rekers, *Arias Montano*, cit., p. 147.

erasmiana ritorna esplicita e acuta[19]. Resta dunque aperto il problema di definire le indubbie notazioni eterodosse dell'ultimo Sigüenza.

Ritengo che qualsiasi risposta agli interrogativi non possa prescindere dall'analisi di due momenti centrali della vita e dell'opera del geronimiano: il processo inquisitoriale a cui fu sottoposto e la composizione della Storia dell'Ordine. Dopo decenni di infruttuose ricerche e parziali anticipazioni, gli atti processuali sono stati editi da G. de Andrés[20], con un ricco studio introduttivo che apre spazi a ulteriori considerazioni. Quanto alla Storia dell'ordine, che io sappia, non è stata oggetto di una valutazione contenutistica approfondita, perché gli interessi della critica si sono concentrati sulla *Vita di San Gerolamo,* l'opera apparentemente più ortodossa, e sulla *Storia del Re dei Re,* la più lontana dall'ortodossia. In mezzo a tali estremi, cronologici e di contenuto, si colloca la Storia dell'Ordine, sulla cui prima parte intendo soffermarmi. È opportuno ribadire come sia il processo sia il testo sono successivi alla conversione al montanismo, sulla cui realtà ed importanza gli atti istruttori non lasciano dubbi. Il Sigüenza da esaminare è dunque quello che la critica concordemente indica come ricco di idee e spunti alternativi alla religiosità post-tridentina.

La vicenda inquisitoriale è stata tradizionalmente ridimensionata dagli studiosi. L'apertura del procedimento si dovrebbe solo all'invidia e al malanimo di alcuni confratelli, le cui accuse il Tribunale saggiamente respinse riabilitando pienamente il reo[21]. Una ricostruzione in sintonia con la tendenza ad affermare la mitezza e l'imparzialità del Santo Ufficio[22]. A mio avviso, gli atti non confermano una siffatta interpretazione dell'episodio. Per quanto riguarda le accuse mosse al Sigüenza, già il Rekers ha notato come si tratti di contestazioni assai gravi, che spaziano dall'hussitismo al giudaismo senza dimenticare il luteranesimo[23]. Che alla base di esse vi fossero anche «beghe di monaci» appare certo: ma altrettanto certo è che talune delle proposizioni incriminate denotano un contenuto obiettivamente «equivoco», tale da spiegare lo «scandalo» e il disorientamento che esse provocarono fra i religiosi e

[19] J. de Sigüenza, *Historia*, cit., tomo I, pp. 41-2.

[20] G. de Andrés, *Proceso Inquisitorial*, cit. Ampia bibliografia sulle ricerche precedenti pp. 6-13.

[21] *Ibid.,* p. 13.

[22] A proposito di tale tendenza cfr. A. Prosperi, *L'Inquisizione*: *verso una nuova immagine?*, «Critica Storica», 1988, 1, pp. 119 sgg.

[23] B. Rekers, *Arias Montano*, cit., pp. 153-4.

gli studenti, sentimenti concordemente denunciati dai testi e ammessi dallo stesso imputato. Quanto all'esito favorevole del processo, occorre ricordare, come suggerisce lo stesso Rekers[24], che Sigüenza non fu un imputato qualsiasi. Ben visto dal Re, da alcuni importanti cortigiani e segretari reali, quasi certamente protetto da Arias Montano, per cui Filippo II nutrì sempre sentimenti di stima e fiducia, egli poté anche beneficiare della parentesi «moderata» apertasi ai vertici dell'Inquisizione con la nomina di Quiroga a Inquisitore Generale. La stessa lettera di accompagnamento consegnata dall'imputato ai giudici, scritta da uno dei suoi nemici, Fray Diego de Yepes, priore del monastero, suona come un aperto invito alla prudenza rivolto agli inquisitori:

«…Suplico a vuestra Señoria le reciba y oiga con la benignidad acosumbrada, porque allende de ser muy buen letrado,… ha sido y es muy favorecido y familiar de Su Majestad el Rey nuestro Señor, y por su mandado profeso en esta casa … y de todo lo que de el se dispusiere tengo que darle relación y querria que fuese tan favorable que no le diese pesadumbre»[25].

Credo che ben poche volte un imputato sia comparso davanti al Tribunale munito di simili credenziali. Lo svolgimento del processo conferma tale carattere di eccezionalità. Gli atti istruttori appaiono accompagnati da una fitta serie di interventi a favore dell'imputato. Antonio Voto, «guardagioie» del Re, scrive più volte lettere che Sigüenza consegna al Tribunale, nelle quali si fa esplicito riferimento agli intrighi dei suoi avversari e gli si attestano solidarietà eccellenti[26]. Un autorevole confratello amico, il padre Juan de Benavente, gli scrive:

«…Entre otros he hablado al señor Laguna y al guardajoyas y a otros de la casa real…; vuestra reverenda lo encomiende a Dios muy de veras y lo mismo hare yo y los demas, pues a todos nos esta bien el buen suceso y que vuestra reverencia se halle en casa cuando Su Majestad y altezas vayan, para acudir a lo que alla tiene a su cargo y a cumplir con todos los señores; que luego le han de querer ver…»[27].

[24] *Ibid.*, p. 155.

[25] G. de Andrés, *Proceso Inquisitorial*, cit., p. 114.

[26] *Ibid.*, pp. 244 e 262.

[27] *Ibid.*, pp. 193-4.

Il confratello esorta Sigüenza a far presente agli Inquisitori quanto opportuna sia la sua presenza all'Escorial in occasione del prossimo arrivo della corte, perché immancabilmente il Re e i signori del seguito avrebbero chiesto di lui. I giudici consentiranno all'imputato di lasciare provvisoriamente gli arresti domiciliari a cui era stato costretto. Si tratta chiaramente di un ulteriore monito agli Inquisitori: in questo processo, il reo non è un individuo indifeso, a loro completa disposizione. L'eccezionalità del clima in cui si svolge il procedimento è attestata anche da altri elementi, come l'incertezza del «qualificador» Mantilla, il quale presenta ben tre versioni, progressivamente sempre più favorevoli a Sigüenza, della propria censura alle proposizioni incriminate[28]. Alla luce di tali elementi, mi sembra legittimo parlare di un Tribunale potentemente condizionato, non mite e giusto. Basti pensare che il «fiscal», evidentemente all'oscuro delle pressioni e manovre dietro le quinte, convinto della colpevolezza chiede che il frate sia sottoposto a tortura[29].

Non è dunque la sentenza assolutoria che può dimostrare l'ortodossia di Sigüenza. Le deposizioni di alcuni testi a carico, purché credibili, mantengono intatto tutto il loro valore ai fini della conoscenza delle idee dell'imputato. Un esame preliminare della loro attendibilità è infatti necessario, in un clima viziato da rancori personali e radicalizzato da voci d'ogni genere. La testimonianza di fray Justo de Soto, forse l'apporto più importante all'edificio dell'accusa[30], mi sembra fornire garanzie di sufficiente obiettività. Si tratta di un monaco trentasettenne, sino ad un recente passato unito da rapporti confidenziali al padre Sigüenza, il quale non solo non nega tali trascorsi, ma ammette che fray Justo non è animato da livore e malafede, pur denunciandone l'ignoranza. Anche uno dei testimoni da lui citati a propria difesa conferma la valutazione: si tratta di uomo non colto, ma onesto e buon religioso[31]. La sua deposizione può dunque essere ritenuta attendibile, almeno nelle parti in cui riferisce affermazioni specifiche e precise: meno in quelle in cui tratta di questioni dottrinali come la «fede implicita» secondo San Tommaso, a proposito delle quali potrebbe essere fondata l'autodifesa di Sigüenza: il teste avrebbe frainteso la sostanza dei suoi discorsi.

[28] *Ibid.,* pp. 107 e 56., 122 sgg., 127 sgg.

[29] *Ibid.,* p. 212.

[30] *Ibid.,* pp. 153-62.

[31] *Ibid.,* p. 281.

Fray Justo, uno di quegli uomini semplici per i quali Sigüenza nella *Historia* dichiara a più riprese di nutrire profonda simpatia, ha completamente affidato a lui la cura del proprio progresso spirituale. Ma, col tempo, ha udito affermazioni che lo hanno turbato, disorientato e gettato nell'incertezza:

«…y que por discurso del tiempo, que con el trato, le dijo algunas cosas que a este testigo non le asentaban bien y se le hacian escabrosas; y esto le parecia a este testigo que iba en que non cabian con el o no las percibia bien, porque no presumia de hombre que tuviese tan buena fama que le dijese cosa que no fuese may santa…, mas como le mordiese la conciencia lo comunico con algunas personas…»[32].

Ecco l'origine, la genesi della deposizione: uno stato d'animo che nulla autorizza a ritenere insincero.

Il contenuto appare veramente interessante, e significativo, come osserva Gregorio de Andrés[33].

In primo luogo, è evidente come il padre Sigüenza ponga al centro di ogni pratica spirituale *solo* il Vangelo: altri libri devoti, come quelli celebri di Fray Luis de Granada e di Santa Teresa, se pur non dannosi, sono superflui. La lettura «umile» del testo sacro è sufficiente a far sì che Dio illumini chi Gli si affida su quanto deve fare per riuscirGli gradito. Dunque, nessun sistema di orazione elaborato dall'ingegno umano, ma solo la parola divina può scandire il rapporto tra l'uomo e il suo Creatore. Segue un vibrante atto di fiducia nella «dignitas hominis»: nulla è «maggiore o più eccellente» dell'anima umana, nemmeno gli angeli. Alla luce di una simile premessa, meglio si comprende l'affermazione successiva: alcuni individui eccezionali, come gli apostoli e alcuni martiri e santi, già in questa vita godono dei beni propri della vita eterna. Si tratta di una verità evangelica, anche se non sempre compresa dagli interpreti, nemmeno dai Padri e dai Dottori – la cui importanza complessiva ai fini dell'esegesi biblica per altro Sigüenza tende a ridimensionare, secondo le affermazioni di quasi tutti i testimoni. Siffatti beati possiedono diversi carismi, fra cui il dono di conoscere i pensieri più occulti degli altri uomini. «E questa vita egli definiva "in spiritu et igne", e diceva che già possiedono la verità…»[34]. Gli altri uo-

[32] *Ibid.,* p, 154.

[33] *Ibid.,* p. 153, n. 70.

[34] *Ibid.,* p. 155.

mini, non altrettanto privilegiati, dispongono anch'essi di una via regia per la salute eterna: l'ubbidienza alla volontà di Dio quale è espressa dai dieci comandamenti, e in particolare «a quello grande della carità». (Non una parola invece sull'ottemperanza dovuta alla Chiesa). Quanto a tutto il resto, occorre stabilire una differenza rigorosa fra la sostanza – la legge divina – e le «cerimonie». Infatti spesso gli uomini si affannano a praticare mortificazioni e devozioni particolari solo per amor proprio e per apparire santi esteriormente[35]. Le visioni e rivelazioni di cui taluni godrebbero, spesso sono frutto di suggestione: l'unica rivelazione vera e certa è quella del Vangelo. Esso deve essere predicato solo da «missi» del Signore, ai quali Egli stesso fa interiormente capire di essere tali. Costoro devono rigorosamente attenersi al testo sacro, rifuggendo da ogni «vanità». La predicazione non è necessaria per qualche particolare complessità della parola divina: infatti essa fu scritta in modo che ogni lettore «puro di cuore», animato dall'unica intenzione di conoscere la volontà di Dio, potesse capirla.

Altre dichiarazioni del teste riguardano un punto particolarmente delicato nella Spagna cinquecentesca: il rapporto fra cristiani, ebrei e discendenti di convertiti dall'ebraismo[36]. Il padre Sigüenza appare propenso a ridimensionare la colpa degli ebrei nel deicidio citando le parole di Cristo: «Pater, ignosce illos quia nesciunt quid faciunt». Per di più, si dimostra contrario alla logica della «limpieza de sangre», che mira a discriminare socialmente i convertiti. Solo la Spagna, egli fa notare a fray Justo de Soto, applica gli iniqui statuti e altre simili pratiche.

Infine, alcune considerazioni riguardano lo status dei religiosi[37]: gli Ordini furono istituiti da uomini santi per meglio osservare i dieci comandamenti. È questa la sostanza comune a tutti. Ogni rivalità e divergenza occasionata da vanità e motivi mondani è dunque arbitraria, perché le pur accettabili differenze che li contraddistinguono sono frutto di iniziative umane, che non incidono sull'incrollabile unico fondamento.

Innumerevoli altre deposizioni sembrano confermare alcuni spunti di quella di fray Justo: le epistole di San Paolo, come i Vangeli, non sono inaccessibili senza la glossa degli interpreti: ognuno può capire se immagina di esserne il destinatario[38]. La quasi totalità dei testimo-

[35] *Ibid.*, p. 156.

[36] *Ibid.*, p. 161.

[37] *Ibid.*, p. 156.

[38] *Ibid.*, p. 88 e *passim*.

ni inoltre sottolinea la vibrante ammirazione di Sigüenza per Arias Montano, che avrebbe addirittura appreso per rivelazione il senso delle Scritture[39]; per suo influsso, l'imputato avrebbe preso a sprezzare la scolastica.

Nelle difese[40], Sigüenza si dimostra estremamente abile e con ogni probabilità ben consigliato dal suo patrono. Concentra le accuse in pochi punti essenziali, che confuta fornendone interpretazioni anodine, talvolta indubbiamente credibili alla luce della dinamica complessiva dei fatti, oppure, come nel caso di Fray Justo, infirmando l'attendibilità dei testi, sfruttando sagacemente inesattezze e incertezze. Ma si guarda bene dal rispondere punto per punto a tutte le affermazioni specifiche. Con insolita benevolenza, il tribunale accoglierà le tesi difensive. Ma la *Historia* dimostra come egli in realtà fosse convinto di molte delle idee contestategli nel processo. Una loro analisi dettagliata è resa superflua dall'ottimo studio di Gregorio de Andrés: mi limito ad evidenziarne alcuni spunti che reputo qualificanti della spiritualità del geronimiano.

L'assoluta centralità del Vangelo nell'economia della fede ben si inserisce nel programma pastorale annunciato da Fray Luis de León nel prologo dei *Nombres de Christo*[41]: poiché «mala tempora quae currunt» hanno imposto il divieto di diffondere i testi sacri in castigliano, tutti i dotti cristiani devono parlare di essi, scrivere su di essi, in modo che sia salvaguardato il nucleo vitale del messaggio divino. È la soluzione di ripiego a cui ricorrono i gruppi ancora permeati della spiritualità libera del primo Cinquecento, duramente sconfitti nella seconda metà degli anni '50 dalle chiusure e restrizioni imposte da Cano e Valdés.

L'adesione di Sigüenza a tale programma è esplicita. Egli indica, fra gli scopi della *Historia* «guisar de tantas suertes la doctrina del Maestro soberano, covertilla en mana dulce que sabe a todo lo que quieren, a lagrymas, a alegria, a penitencia, a gozo»[42]. La storia dei monaci sarà dunque un'esposizione varia e continua della dottrina di Cristo. Già nella *Vida de San Jerónimo,* pur nel quadro di un anti erasmismo aggressivo, egli era sceso in campo in difesa dei «progressisti», accusati di antepone i testi ebraici dell'Antico Testamento alla Vulgata e all'edizione dei Settanta.

Nell'aspra contrapposizione che divide la Spagna religiosa di Filip-

[39] *Ibid.,* p. 150 e *passim.*

[40] *Ibid.,* pp. 272-80.

[41] Luis De León, *Los Nombres de Christo*, Madrid 1977, p. 12.

[42] J. de Sigüenza, *Historia*, cit., tomo I, p. 34.

po II, a partire dalla fine degli anni '60, nelle due tendenze di coloro che non rinunciano ad una libera ricerca esegetica e spirituale e dei tradizionalisti, ossessionati dai pericoli di un'eresia che vedono ovunque e che combattono a colpi di denunce all'Inquisizione, Sigüenza si è dunque nettamente schierato fin dalla fase più ortodossa della sua biografia intellettuale. Tale presa di posizione costituisce la premessa cronologicamente più vicina alle idee sopra ricordate. Certo, in esse sembra esserci ben di più: emerge a più riprese un radicalismo che non stupisce come il dottor Mantilla abbia, benché impropriamente, qualificato «luterano». Esso rimanda non soltanto – a mio avviso – all'erasmismo, ma anche agli «spirituali» più accesi della prima metà del secolo. Il consiglio di accantonare i libri di devozione per affidarsi alla sola Bibbia ricorda molto da vicino un analogo suggerimento di Juan de Valdés nel *Dialogo de la Doctrina Christiana*[43]. Dà da pensare il fatto che Sigüenza – in questo meno evasivo di Valdés – indichi fra le letture a suo avviso inessenziali i libri di Santa Teresa e Luis de Granada, due degli autori più celebrati e venerati dalla Spagna dell'epoca, anche da quella «progressista».

Il mancato apprezzamento di Fray Luis è ben spiegabile: troppa musicale ed elegante retorica, e quindi esteriorità, egli frammischia all'illustrazione della parola divina. Il parziale ripudio di Santa Teresa è forse spiegato dalle dichiarazioni successive sui rischi e le incertezze delle visioni ed estasi. Sigüenza non ne esclude a priori la validità – innumerevoli esempi della *Historia* lo attestano –, ma teme il dilagare di un'ascesi tutta emotiva, troppo abbandonata a sentimenti soggettivi, non direttamente connessa alla meditazione sulla Scrittura. L'esaltazione della dignità dell'anima umana – spunto decisamente legato ad una sensibilità religiosa rinascimentale – precede l'idea, non certo erasmiana, di una beatitudine vivibile «sin da questa vita», ricca di carismi e del pieno possesso della verità. Si tratta, in primo luogo, di una concezione religiosa monastica, nel senso che il Leclercq attribuisce al termine[44]. Ma alla tradizionale aspirazione dei monaci alla perfezione

[43] J. de Valdés, *Dialogo de la doctrina christiana*, a cura di Javier Ruiz e M. Jimenez Monteserin, Madrid 1979. Interrogato su come e cosa occorra contemplare, l'Arcivescovo risponde: «…toda la contemplacion y ejercicio … era pensar en los mandamientos y en la ley de Dios … Que esas otras imaginaciones – no se de que arte –, que algunos tienen por contemplaciones, yo no se que son, ni que fruto sacan dellas…» (*ibid.*, p. 139).

[44] J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983 (Paris 1957), pp.

cristiana ed alla «pregustazione»[45] della vita eterna egli aggiunge qualcosa di diverso: uno stato reale e vissuto che, come appare dalla *Historia,* rasenta l'impeccabilità:

«fue castissimo, y gozo del privilegio de la virginidad. En el alma afirman que guardo tanta pureza, que no se entiendo del aver jamas cometido pecado mortal ni quebrantado la fe que prometio al esposo de las almas. Dichosos los que tan alto bien gozan, camino bien extraordinario, y hallado de pocos…». «Hizieron luego los Hermanos,… gracias a Nuestro Señor, que tanto favor y regalo haze a sus siervos en esta vida, pues aun antes que partan della gozan de aquel Sabado y descanso tan desseado y prometido … Este es aquel estado richoso, y aquel puesto tan seguro de los justos … *que ya ningun mal puede tocarlos, ni aun acercasedes…*»[46].

A mio avviso, qui Sigüenza risente anche della concezione montaniana della perfetta vita cristiana[47]: in alcuni uomini eccezionali – ma, come osserva Domenichini[48], al di sotto di una prudente esemplificazione, secondo Arias Montano la chiamata alla perfezione riguarda tutti i cristiani – il «fomes peccati» può essere estinto. Si tratta comunque di idee che, come vedremo, trovano un supporto anche nella tradizione geronimiana. Non mi sembra invece che la beatitudine di Sigüenza possa derivare dalla deificazione dei familisti e dal loro asserito dovere del cristiano di trasformarsi in Cristo stesso: deificazione e beatificazione sono concetti alquanto distinti. Dovremo però tornare su altre possibili derivazioni di questo elemento, che reputo essenziale nell'elaborazione teologica del geronimiano.

L'insistenza essenzialistica sul valore centrale dei comandamenti ri-

1 sgg. La nozione di teologia e cultura «monastica» è stata applicata da G. Mancini alla mistica dell'età di Filippo II con risultati assai stimolanti. Cfr. G. Mancini, *Sobre los «Conceptos del amor de Dios» de Santa Teresa*, «Philologica Hispaniensa in Honorem Manuel Alvar», 3, Madrid, pp. 255 sgg.

[45] J. Leclercq, *Cultura umanistica*, cit., p. 80.

[46] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., pp. 462 e 511-2.

[47] B. Arias Montano, *Tractatus de perfectione christiana*, in D. Domenichini, *Analecta montaniana*, cit., pp. 47-92. La stesura dell'opera è quasi certamente successiva a quella della *Historia* di Sigüenza, ma essa espone sistematicamente idee che emergono anche in scritti precedenti.

[48] D. Domenichini, *Analecta montaniana*, cit., p. 34.

chiama ancora una volta, fra l'altro, Juan de Valdés[49], ma anche, all'interno della tradizione dell'ordine, la *Breve forma de confessar* di Hernando de Talavera[50]: possibile fonte di entrambi? Il dovere dei predicatori di limitarsi al Vangelo rifuggendo da ogni «vanità», riecheggia una pietas forse vicina all'erasmismo, ma si tratta di un tema assai frequente nella letteratura religiosa del primo Cinquecento. Il certificarsi di un'ispirazione interiore divina, di essere «missi a Christo», costituisce una notazione fortemente spiritualistica ed è forse riconducibile alla concezione generale di un clero «apostolico», che, per essere tale, deve essere ispirato in ogni sua azione: ancora una visione clericalizzata di qualcosa di simile ai «Santi di Dio» di Valdés per un lato[51], di un «ordo» di perfetti secondo la sublimazione dello spirito monastico per l'altro. La accessibilità dei Vangeli, o addirittura delle epistole paoline – per chi però sia umile e puro di cuore – decisamente poco in sintonia con il cattolicesimo post tridentino, non rimanda, almeno non necessariamente, allo spirito della Riforma: oltre ad essere un tema assai caro a Cassiano[52], autore prediletto da Sigüenza[53], costituisce un coraggioso,

[49] Il Valdés ribadisce la centralità della meditazione sui comandamenti sia nel *Dialogo de la Doctrina Christiana* sia *nell'Alfabeto Cristiano*.

[50] Hernando De Talavera, *Breve forma de confessar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, Madrid 1911, p. 3: «acorde … reducir todos los pecados a los diez mandarientos … que propiamente hablando, aquello es pecado mortal que es contra el amor que a Dios y a nos y al projimo devemos…».

[51] Cfr. soprattutto J. De Valdés, *Lo Evangelio di San Matteo*, a cura di C. Ossola e A.M. Cavallari, Roma 1985, *passim*. I «Santi di Dio» sono cristiani pervasi dallo Spirito. Per loro fra esistenza terrena e vita eterna non esiste alcuna cesura, ma continuità.

[52] Scrive Cassiano: «Pertanto, se volete innalzare nel vostro cuore il tabernacolo della scienza spirituale, purificatevi dalla bruttura di tutti i vizi, spogliatevi di tutte le preoccupazioni di questo mondo. È impossibile che un'anima anche moderatamente occupata nelle faccende del mondo, meriti il dono della scienza, o sia feconda nell'intelligenza spirituale, o ritenga fermamente le sante letture che ha fatto…». «Se volete arrivare ad una vera conoscenza delle Divine Scritture, cercate innanzi tutto di acquistare una fermissima umiltà di cuore. Questa vi condurrà, non alla scienza che gonfia, ma alla scienza che illumina nella perfetta carità. Un'anima che non sia pura non potrà ottenere il dono della scienza spirituale» (G. Cassiano, *Conferenze spirituali*, a cura di O. Lari, Roma 1966, vol. II, pp. 178 e 181.

[53] Lo cita a più riprese e lo definisce «varon docto y grave». Inoltre «…echasele de ver a Cassiano tener mucho de la escuela de tan gran doctor (San Gerolamo) en lo que escribe, que es muy bueno, y lleno de resplendores de la doctrina de aquel siglo

anzi, imprudente richiamo a quella pastorale fondata direttamente sulla parola divina tanto rimpianta dai «progressisti» dell'età di Filippo II, come ho già ricordato. L'appello a tutti gli ordini a considerare la propria funzione sostanzialmente unitaria, al di sopra di pur legittime differenze e predilezioni, ritorna vibrante nella *Historia:*

«Dexo aqui para sus proprios lugares otras cosas de que se precian y con mucha razon otras santas religiones … Todos trabajan lo que pueden, y ayudan con el talento, y el oficio a este cuerpo mistico. Esta santa competencia de servir unos mas que otros non se trato para que se convierta en emulacion … Sigase el camino de la perfecion, hagase penitencia, alabese a Iesuo Christo en todo, todo resulte en gloria de Dios, y venga donde viniere, que esta es nusera sola pretension»[54].

È legittimo parlare ancora una volta di essenzialismo, di un essenzialismo monastico.

Sull'atteggiamento non vessatorio verso gli ebrei e sulla difesa dei *conversos* mi soffermerò nel delineare gli atteggiamenti religiosi dell'ordine nel Quattrocento e le loro implicazioni.

Il breve esame delle idee enunciate da Sigüenza e contestategli nel processo, di cui troveremo conferma ora cauta ora esplicita nell'ulteriore analisi della *Historia,* denota una personalità originale ed irrequieta, propensa ad un certo radicalismo, immerso però in un solido substrato di valori monastici, vissuti con una sensibilità che sembra privilegiare il patrimonio di idee e aspirazioni proprio del primo Cinquecento: basti pensare alla condanna, erasmiana e valdesiana, delle cerimonie e della santità esteriore. Se il quadro in cui l'insieme di fermenti che caratterizza la religiosità di Sigüenza si inserisce senz'altro nello scontro fra ortodossi e novatori dell'ultimo trentennio del secolo, con probabili apporti del familismo montaniano – la semplicità del messaggio cristiano, la forte accentuazione dell'interiorità e della carità quale virtù regina –, l'ambito più specifico da cui un simile magma sgorga è la tradizione geronimiana, sulla quale è dunque necessario soffermarsi. Sigüenza stesso costruisce un solido ponte in questa di-

felicissimo, y en la vida muestra otro tanto, que fue muy santo…» (J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 3). Cassiano mi sembra anche l'interlocutore principale della serrata discussione sul rapporto tra vita eremitica e cenobitica, alla quale Sigüenza dedica cospicuo spazio.

[54] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 37.

rezione ricostruendo nella prima parte della *Historia* due momenti qualificanti dell'iter spirituale dell'ordine: l'esperienza eremitica e il magistero di Fray Alonso de Oropesa.

Sulla prima Américo Castro ha scritto pagine illuminanti[55], in cui fra l'altro, con brillante intuizione, accosta gli abitatori dei deserti castigliani ai begardi europei. Ma qui mi preme evidenziare come lo storico geronimiano presenti quella remota preistoria dell'ordine. Le piccole congregazioni, composte in gran parte di laici, vivevano in una santa «libertà», non per frutto di iniziativa umana, ma per puro e assoluto impulso divino. Gli eremiti non fecero che seguire una potente chiamata interiore, che guidò i loro passi attraverso difficoltà d'ogni genere sino alla scelta del cenobitismo, anch'essa palesemente voluta da Dio[56]. La Sua volontà era già stata manifestata, prima dell'inizio della vicenda, dalle profezie di Santa Brigida e di Tommasuccio da Siena, beato terziario francescano in odore di gioachimismo.

Egli aveva infatti vaticinato «che lo Spirito Santo sarebbe sceso sulla Spagna»[57]. Da allora il disegno celeste si attuò incontrastato attraverso uomini capaci di una straordinaria «metànoia», di una santità aspra, rigorosa, integrale. La caratteristica delle origini dell'ordine secondo Sigüenza sta proprio in questo connubio di elezione divina ed eccezionale, irripetibile altezza religiosa umana. È grazie a siffatta armoniosa simbiosi che gli eremiti, dimentichi della terra e condotti per mano da un cielo generoso e previdente, scrissero una pagina di vera perfezione spirituale. Come avrebbe potuto essere diversamente, con uomini «a Deo acti»?

Dalla vicenda emerge una negazione del valore della prudenza umana nelle cose divine che non sarebbe dispiaciuta a Juan de Valdés. Ma ciò che di essa mi preme sottolineare è appunto come sin dalle origini, nell'ottica dello storico, sia stata una concezione della vita religiosa perfetta ad animare il minuscolo corpo mistico geronimiano, tutte le membra del quale egli descrive come teofanie viventi. E non si trattò, sottolinea Sigüenza, di una consueta perfezione monastica, frutto

[55] A. Castro, *Aspectos del vivir hispanico*, Madrid 1970, pp. 69 sgg.

[56] Il cap. II s'intitola «Los principios y motivos del cielo para la restauracion de la Orden de San Geronimo en España». Così l'autore commenta tale titolo: «…Quien considerare el discurso, vera que es ansi, que no hay cosa de invencion humana, y que todo es un impulso del cielo, acuerdos, y divinos motivos del Espiritu Santo que no saben a carne, ni a sangre» (J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 6).

[57] *Ibid.*

della fedeltà all'ascesi codificata da una regola. Fu qualcosa di più e di diverso, fu una perfezione propria di uomini comuni santificati da Dio, come gli Apostoli dopo la discesa dello Spirito, la quale, come si è detto, si sarebbe verificata anche in Spagna, verso il 1350. L'eredità di un'epopea simile non poteva che essere una persistente ricerca di beatificazione individuale e collettiva, di contemplazione volta al superamento continuo dei limiti della dimensione umana, superamento che dio concesse, e continua a concedere a chi giudica meritevole. Ecco forse un germe dell'idea dei «beati sin da questa vita».

Una particolare concezione della perfezione cristiana, che indubbiamente conserva in sé qualcosa del clima divino e della tensione spirituale delle origini, viene prospettata, nel secolo successivo, con maggiore sistematicità e respiro, da Fray Alonso de Oropesa. Come evidenzia lo storico nella vera e propria monografia che gli dedica[58] – con un'alterazione significativa della consueta struttura interna dell'opera –, il Generale geronimiano non limita la propria elaborazione all'ordine, ma coinvolge in essa la Chiesa e la società spagnola.

Sigüenza apre la storia di Fray Alonso con un breve ritratto spirituale, assai significativo:

«Su lecion y meditacion continua era la ley del Señor. Echado he de ver, que quando los religiosos se dieron a la lecion de la Santa Escritura con mas cuidado, florecieron en santitad mucho mas que agora: y era una santitad maciza: en estos tiempos en que bullen tantos librillos, y se dan mas a la lecion de ellos, no parece tanto fruto, porque aunque sean buenos y santos, son al fin arroyos, y no se beve el agua tan pura, ni tan clara, ni tienen dentro la fuerça que trae consigo la palabra divina, que toca el vivo del coraçon. Leyendo pues fray Alonso de Oropesa en ella, se vino a hazer gran siervo de Dios…»[59].

Scrivendo nel 1596, a quattro anni dal processo, l'autore ripropone le stesse considerazioni che gli erano valse l'incriminazione davanti al Santo Ufficio. Non i «librillos» – e una certa dose di prudenza acquisita suggerisce l'aggiunta «aunque sean buenos y santos» –, ma la Scrittura rende il lettore «gran servo di Dio» e «santo». È solo dal testo sacro che Oropesa trasse ispirazione per la sua elevatissima meditazione teologica ed azione pastorale.

Il libro del Generale geronimiano, il *Lumen ad revelationem gen-*

[58] *Ibid.,* capp. XVII-XXIII.

[59] *Ibid.,* p. 361.

tium, nonché la sua attività pratica, sono volti innanzitutto a favorire la convivenza armoniosa di vecchi e nuovi cristiani. Per quanto riguarda gli ebrei, egli ritiene che non debbano essere costretti al battesimo, ma trattati duramente, e rigorosamente isolati dai cristiani. Tali aspetti del pensiero di Oropesa, nonché le sue concrete iniziative, sono stati ben evidenziati dagli studi di Castro[60] e soprattutto di Sicroff[61]. Ma, come lo stesso Sicroff ha chiaramente avvertito, esiste un secondo livello della teologia del Generale geronimiano, sempre connesso al problema della discriminazione dei cristiani nuovi, ma più ampio, tale da configurare una visione complessiva della Chiesa e del cristianesimo, a proposito della quale Sicroff ha usato l'ottica, a mio avviso infelice, del pre erasmismo[62].

La presenza dell'immagine del corpo mistico, la prevalente ispirazione paolina (ma anche giovannea), l'alta concezione della dignità di ogni singolo cristiano in quanto incorporato a Cristo, a prescindere dal suo lignaggio, non sono sufficienti a convalidare l'uso di prolessi storiche, di concezioni finalistiche. Occorre leggere la teologia di Oropesa per quel che è, non come precedente di qualcos'altro, fermo restando che essa poté concorrere a determinare un clima favorevole alla recezione di posteriori fermenti, non esclusivamente erasmiani.

Mi sembra che il caposaldo della dottrina di Fray Alonso sia la concezione di una Chiesa assolutamente perfetta, dopo la venuta di Cristo, per possesso della rivelazione e dei mezzi efficaci a renderla strumento di salvezza per tutti. Condannando gli eretici di Durango, che, muovendo da un'ispirazione con ogni probabilità gioachimita[63], postulavano l'avvento di uno stato di più compiuto possesso della verità, l'autore afferma che quello stato perfetto la Chiesa non deve attendere,

[60] A. Castro, *Aspectos*, cit., pp. 90 sgg.

[61] A.A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre*, Madrid 1985 (Paris 1958), pp. 92 sgg.

[62] A.A. Sicroff, *Anticipaciones del erasmismo español en el «Lumen ad revelationem gentium» de Alonso de Oropesa*, «Nueva Revista de Filologia Hispanica», 1981, 2, pp. 315-33. Nel saggio, per altro assai fine, Sicroff a mio avviso sottovaluta il ruolo del battesimo nell'opera di Oropesa.

[63] J.B. Avalle Arce, *Los herejes de Durango*, in *Temas Hispanicos medievales*, Madrid, 1974, pp. 93-123; E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines (Conversos, franciscanos, italianizantes)*, «Revista de Filologia Española», 1952, p. 76.

ma lo sta già vivendo[64]. Sin dalla definizione stessa di Chiesa emerge lo spiritualismo di Oropesa:

«…De lo cual analogamente se concluye que una sola es la verdadera y universal iglesia de todos los fieles antiguos y modernos que se han salvado y se salvaran hasta el ultimo elegido, que se llama Iglesia de los Santos…»[65]. «Ya que la Iglesia, entendida de esta manera, no es otra cosa que la multitud o congregacion de todos los fieles, ligados por la fe y la caridad, de los que se hace un cuerpo mistico y un espiritu de muchos miembros unidos; del cual qien se separa, no puede vivir la vida de la gracia…»[66].

Non si tratta dunque tanto di una struttura gerarchica, quanto della «congregazione» invisibile dei credenti di ogni tempo. Oltre alla fede, il vincolo supremo che li lega è la carità:

«Pues si la caridad es un camino mas excelente y supera al conocimiento, y esta por encima de todos los preceptos…»[67].

La fiducia doverosa nella salvezza di tutti i fedeli sgorga dalla considerazione dei meriti di Cristo:

«Pero tras la caida del primer hombre nadie pudo liberarse a no ser por los meritos de Christo y de su sacratisima pasion … en la que sobradamente satisfizo por todos nosotros»[68].

Chi, sin da oggi, vive animato da tale fede e all'interno della comunione costruita dalla carità, è già in stato di grazia. A tale comunione si aderisce mediante uno strumento efficace, anch'esso perfetto, il battesimo:

«Esta gracia pues, de tan excelente regeneracion, se concede en el bautismo a todos los fieles de Cristo, en razon de que, quien recibe el bautismo, muere

[64] A. de Oropesa, *Luz para conocimiento de los gentiles*, editore e traduzione di C.A. Diaz y Diaz, Madrid 1979, pp. 219-21. Il testo originale latino – che non ho potuto vedere – fu ultimato verso il 1465.

[65] *Ibid.*, p. 109.

[66] *Ibid.*, p. 108.

[67] *Ibid.*, p. 94.

[68] *Ibid.*, pp. 112-3.

del todo a la vida anterior y se incorpora a la muerte de Cristo … Por tanto se comunica la pasion de Cristo a cualquiera que se bautiza para borrar sus crimenes, y pecados, y toda la pena correspondiente a ellos…»[69].

Certo Oropesa scrivendo queste parole intendeva affermare la assoluta parità di *conversos* e cristiani vecchi dopo il battesimo. Tuttavia l'enfasi posta sul sacramento (qualcosa di simile afferma il Brown a proposito di Pelagio)[70], apre al cristiano, anche laico, la via verso una perfezione religiosa austera, elitaria, nella quale finisce per appannarsi il ruolo del credente incapace di giungere a tali livelli:

«Por eso ay que llegar a la conclusione de que todos los fieles de Christo son iguales en derecho y en gracia…»[71].

Se il «fomes peccati» è cancellato, o totalmente compensato, cosa può frapporsi al conseguimento da parte di tutti della «altissima perfeccion del estado evangelico»? Certo Sigüenza è immune da un simile rischio. Orgoglioso assertore dell'eccellenza dello stato monastico, egli sembra restringere all'ordine la concezione che Oropesa aveva esteso alla Chiesa e alla cristianità. In lui però permangono l'idea della perfezione raggiungibile, anzi, doverosa, e soprattutto quella secondo cui nessun ostacolo intrinseco alla condizione umana può limitare l'elevazione del cristiano, in particolare di quel cristiano scelto che è il monaco. Sono queste, dopo le considerazioni sulla fase eremitica, altre premesse alla sua concezione della beatificazione degli uomini sin dalla vita presente, concezione che in quest'ottica assume una marcata coloritura pelagiana: l'ammirazione per Cassiano non è dunque priva di implicazioni ideologiche. Per concludere su Oropesa, non si può non notare come il suo pensiero sulla Chiesa invisibile, la perfezione anche dei laici, il beneficio di Cristo, il primato della carità, possano costituire un punto di riferimento per lo spiritualismo del primo Cinquecento, erasmiano o meno. Forse non è del tutto estrinseco né casuale il fatto che nel *Dialogo de la Doctrina Christiana* Juan de Valdés affidi ad un prelato geronimiano il ruolo del maestro. Attraverso la mediazione

[69] *Ibid.*, pp. 496-7.

[70] P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975 (London 1972), pp. 186 sgg.

[71] A. de Oropesa, *Luz*, cit., p. 397.

dell'acceso paolinismo di Hernando de Talavera[72] puntualmente citato nel *Dialogo* – si direbbe che le idee di Fray Alonso permeino di sé una componente della spiritualità geronimiana del Cinquecento. Se pur con le restrizioni suddette, anche Sigüenza recepisce in più punti una simile impostazione, non solo a proposito dell'idea di beatificazione nella vita presente. Basti citare l'esempio della centralità esclusiva della Scrittura Divina. Afferma Oropesa:

«…Lo que pretendo exponer en adelante, non quiero fundarlo en fabulas populares, que ya alguna vez, aunque mal, se anteponen a las sagradas letras … los fariseos, y su inutil culto y servicio en venerar con tal acatamiento los dichos y enseñanzas de los hombres hasta anteponerlos a la ley de Dios … utilicemos mas bien la balanza divina de las Escrituras…»[73].

La sapienza umana non deve condizionare l'apprendimento delle cose divine: il contrario significa farisaismo, cioè culto dell'esteriorità, di una santità esclusivamente terrena: sembra di ascoltare il discorso tenuto da Sigüenza a fray Justo de Soto.

Anche sulla questione specifica dei cristiani nuovi e degli ebrei lo storico geronimiano si riconnette, non senza grande coraggio, a quella parte delle tradizioni del suo ordine che risalgono all'insegnamento di Oropesa. Una citazione dal *Lumen* attesta esplicitamente tale dipendenza:

«[sostenevano i cristiani vecchi] non debere eos [i convertiti], una cum Christianis, qui venerant ex gentilitate … aequaliter recipi ad honores, et dignitates populi Dei ac tam ad eclesiastica quam ad saecularia officia, et beneficia … Si ergo [i cristiani vecchi] coeperant pro veritate mentiri, legemque zelantes, legem destruere…»[74].

La successiva spiegazione degli intenti del libro è ancor più eloquente:

«…El intento y fin principal de la obra, se endereza a que se quite este oprobio y afrenta destos nuestros fieles que vinieron del Judaismo…»[75].

[72] Si veda A. Marquez, studio introduttivo di H. de Talavera, *Catolica Impugnaciòn del heretico libelo*, Barcelona 1961.

[73] A. de Oropesa, *Luz*, cit., pp. 97-8.

[74] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 369.

[75] *Ibid.,* p. 370.

La scelta del presente «quite» e dell'aggettivo «nuestros» dimostra come Sigüenza si identifichi col pensiero di Oropesa, come lo attualizzi ed aderisca alla condanna di una discriminazione al suo tempo ancora pesante. Il dissenso nei confronti degli «estatutos de limpieza» affiora anche dalla storia di un santo frate proveniente dall'ebraismo[76]. Egli, dopo aver chiesto «virilmente» di esser battezzato, supplica in un secondo tempo di essere accolto nell'Ordine. E i superiori:

«…no repararon en que fuesse neophyto, y rezien baptizado, porque entonce no avia mas consideracion de que fuessen todos un alma, y un corazon en Dios, sin aceptacion de personas…»[77].

Ecco i criteri selettivi giusti, prima che subentrassero altre «considerazioni», quelle imposte dagli «estatutos». La prudenza subito dopo suggerisce un'ulteriore riflessione:

«Aunque en el estado exterior de la iglesia, que non llega a conocer lo de dentro, santa y justamente se pude ordenar otra cosa, sin que sea contraria aquella»[78].

Frase non chiarissima, il cui senso comunque sembra essere una dichiarata accettazione della legittimità delle misure discriminatorie: esse però coinvolgono solo il livello esteriore, puramente storico e umano della chiesa, restando inguaribilmente estranee al contenuto spirituale ed interiore dell'istituzione. L'eccezionale grado di santità raggiunto dall'ex ebreo nel corso della vita monastica indica comunque come l'Ordine, se avesse attuato le norme vigenti al tempo di Sigüenza, sarebbe rimasto privo di un frate esemplare, di cui esso può vantarsi anche a distanza di un secolo.

Per quanto riguarda gli ebrei, l'autore non è tenero con la loro persistente infedeltà e i tradizionali difetti e peccati. Una delle prime misure degli illuminati fondatori del monastero di Guadalupe fu di cacciare una colonia di israeliti che, con traffici ed usure, corrompevano i cristiani e violavano la santità del luogo[79].

Il significato implicito dell'episodio appare l'imitazione di Cristo,

[76] *Ibid.,* pp. 442 sgg.

[77] *Ibid.,* p. 443.

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.,* p. 84.

nella fattispecie della cacciata dei mercanti dal tempio: Sigüenza anche in questa occasione resta fedele al programma di diffondere, attraverso la storia dell'Ordine, la dottrina e l'esempio del Maestro. Ma i giudizi sugli ebrei usurai e corruttori sono espliciti e puntuali, e precisa è l'indicazione sull'atteggiamento da tenere nei loro confronti: separarli, con violenza, dalla frequentazione dei cristiani. Anche su questo punto lo storico sembra concordare con fray Alonso de Oropesa. Tuttavia, come ha osservato Castro, la sua valutazione del torbido passato quattrocentesco non è univoca, semplicistica. In due occasioni Sigüenza stigmatizza la brutalità esercitata dai cristiani contro i «poveri ebrei»[80]: un ennesimo esempio di grande coraggio storiografico e morale in una Spagna immersa in un maniacale antisemitismo. Tutto sommato, anche in merito al problema del rapporto coi seguaci della legge mosaica e i loro successori, il testo della *Historia* sembra confermare le convinzioni emerse dalle deposizioni processuali e smentire la difesa allora presentata dal geronimiano, almeno per quanto riguarda la questione degli «estatutos»[81]: con ogni probabilità egli non ne fu mai un caldo assertore, né il suo antigiudaismo fu mai viscerale ed estremistico come quello di tanti contemporanei.

Il riferimento alle origini eremitiche dell'Ordine e quello, particolarmente ampio, a fray Alonso de Oropesa, evidenziano dunque echi e assonanze con una cultura e una tradizione specificamente geronimiana, che emergono sia in merito al problema ebraico sia ad altri contenuti delle idee religiose di Sigüenza. È sul tronco di tale tradizione che s'innestano l'adesione ad alcuni temi dello spiritualismo del primo Cinquecento e quella dell'insegnamento di Arias Montano e della *Familia Charitatis,* nonché lo schieramento sulle posizioni complessive dei «novatori» dell'età di Filippo II. L'ulteriore analisi della *Historia* rivela però anche un Sigüenza più personale, complesso, apparentemente contraddittorio. Affiorano spunti eterodossi non espressi al tempo del processo, anche se esso può aver concorso a favorirne lo sviluppo. Accanto a questi, si notano vere e proprie accettazioni dello spirito della Controriforma, violente invettive anti ereticali. Solo una più specifica considerazione della natura e dei caratteri del testo può forse aspirare a dipanare l'ingarbugliata matassa.

Nello scrivere la storia di un Ordine che si è rivelato un'autentica fucina di santi e di alta spiritualità, Sigüenza, la cui mentalità e cultura

[80] A. Castro, *Aspectos del vivir*, cit., p. 162.

[81] G. de Andrés, *Proceso Inquisitorial*, cit., p. 267.

– giova ripeterlo – sono profondamente «monastiche», si è ispirato, con criteri di umanista cristiano, alle grandi fonti della storia del monachesimo antico. L'eco delle vite dei padri del deserto, in particolare quelle scritte da Gerolamo, ma anche della *Vita Antonii,* si avverte a più riprese, nel testo, il paesaggio orrido e selvaggio che fa da sfondo all'ascesi degli eremiti[82], le dure lotte coi demoni, a cui Dio, secondo un antico «tópos», concede di tentare i santi onde farne risaltare maggiormente la gloria, le visioni del diavolo, che spesso assume l'aspetto di bestia pelosa e ributtante: tutto rinvia alla letteratura monastica classica. La stessa struttura dell'opera, che alterna la ricostruzione delle vicende collettive a quella di singole biografie esemplari, sembra riprodurre lo schema della antica agiografia: narrazione della vita del protagonista intercalata dal racconto di specifici avvenimenti che ne esemplificano la santità e i carismi. In Sigüenza la biografia dei singoli religiosi sostituisce il ricorso a tale esemplificazione: è come se l'Ordine fosse un unico grande corpo, dotato d'una propria vita storica, ed egli si sofferma sui prodigi di devozione delle singole membra. Spesso, con tipico procedimento umanistico, l'autore sembra voler entrare in gara coi suoi modelli.

I riferimenti paleocristiani sono avvertibili anche nei casi in cui il monaco diventa vescovo, trasponendo nella nuova vita tutto il rigore e la spiritualità del chiostro: in tal caso la fonte privilegiata mi sembra essere la Vita di Agostino, di Possidio, con la tipica indicazione di un'austerità ascetica, ma non estremistica, fine a se stessa, temperata da un'intelligente moderazione. Forse ancor più presenti sono le *Collationes* e le *Institutiones Coenobiticae* di Cassiano, specie per quanto riguarda il contenuto della meditazione capace di innalzare l'anima, rigidamente incentrata sulla Scrittura, e le premesse che ne consentono la comprensione: santità di vita e purificazione del cuore.

È curioso notare come anche Juan de Valdés raccomandasse alla sua interlocutrice la lettura delle *Collationes* e delle vite scritte da Gerolamo[83]: lo spiritualismo del paleo monachesimo evidentemente non era privo di fascino agli occhi del grande «spirituale» cinquecentesco. L'esempio della citazione valdesiana illumina tutte le potenzialità anche contenutistiche delle *Vitae Patrum* e dei loro modelli di perfezione cri-

[82] A proposito di taluni *tópoi* che caratterizzano le descrizioni del paesaggio eremitico, puntualmente presenti in Sigüenza, cfr. J. Leclercq, *Problèmes de l'érémitisme*, «Studia Monastica», 1, 1963, p. 200.

[83] J. de Valdés, *Alfabeto cristiano*, a cura di A. Prosperi, Roma 1988, p. 110.

stiana, ai quali Sigüenza non è certo insensibile. La lotta con la carne, la mortificazione, lo studio dei testi sacri scandiscono un itinerario alla vita eterna la cui tappe preliminari ed intermedie si collocano in quella presente: sin da essa appaiono i segni e le premonizioni d'una meta sicura. Qualcosa di analogo alla beatificazione nel corso dell'esistenza umana.

Su tale fitta rete di citazioni patristiche, s'innesta la lettura dell'agiografia medievale. Quella tramandata dalle fonti geronimiane prima di tutto, ma non solo. L'episodio del religioso umile, guardiano del bestiame, che ammonisce le bestie feroci a non depredarlo con toni di accorata semplicità[84], rievoca un pathos pienamente francescano. Lo stesso si può dire per la lunga trascrizione, traduzione e parafrasi di talune Laudi di Iacopone. In questo caso però la scelta appare meno innocente: del francescanesimo, Sigüenza privilegia la componente più radicale, ai limiti dell'ortodossia. Anche le fonti geronimiane trecentesche presentano qualche problema analogo: i primi eremiti vengono accusati dai frati minori di begardismo, nonché di comportamenti immorali: la stessa accusa che tante volte colpiva i fraticelli e gli aderenti allo «Spiritus Libertatis», i dolciniani e tanti altri. L'autore confuta tali sospetti con sdegno, ma senza dubbio resta impregnato dall'estremismo ascetico e spirituale che li alimentava. Lo stesso si può dire per la rapida ricostruzione della vicenda del beato Colombini e dell'origine dei Gesuati[85]. Con frequenza ricorre anche il nome di San Bernardo, campione della cultura monastica.

Possiamo a questo punto ricostruire un importante momento della biografia di Sigüenza. Reduce dalla dura esperienza personale del processo – una volta lo scrivano riporta fedelmente che il reo durante l'udienza scoppiò in lacrime[86]–il geronimiano s'immerge nella storiografia claustrale antica e più recente, infondendo in essa il patrimonio di convinzioni evangelistiche e spiritualistiche, siano esse di origine familista e montaniana, o residui dell'irrequieta religiosità interiore del Rinascimento spagnolo[87], osservato con la particolare ottica della tradizione geronimiana o, più probabilmente, le due cose insieme.

[84] J. de Sigüenza, *Historia*, cit., tomo I, p. 231.

[85] *Ibid.,* p, 323.

[86] G. de Andrés, *Proceso Inquisitorial*, cit., p. 208.

[87] E. Asensio, *Erasmismo y corrientes espirituales*, cit. In questo saggio fondamentale Asensio dimostra come non tutta la spiritualità eterodossa e innovatrice del primo Cinquecento possa essere identificata con l'erasmismo.

Certo l'imperativo della prudenza gli impedisce ormai la piena e spregiudicata libertà di parola dell'epoca precedente al processo, ma già si è visto come nella *Historia* Sigüenza non rinuncia ad una più cauta, ma chiara espressione delle proprie convinzioni. Muovendo da simili premesse, egli è quasi inevitabilmente portato a scoprire nelle antiche vicende dell'Ordine una conferma alle sue idee. Ma il passato gli reca anche un contributo nuovo: la scoperta, o riscoperta, di un altro particolare spiritualismo, quello monastico-geronimiano, nutrito di contemplazione, di ricerca costante e personale di Dio e della «purezza di cuore» nell'intimità della cella o nella melodia fluente del coro notturno. All'insegna dell'umiltà, i protagonisti della santità monastica, secondo Sigüenza, altro non fanno che interiorizzare una disciplina codificata. Nulla nella loro vita è routine, pratica priva di significati mistici e profondi. Tale forte tendenza all'interiorità appare nei capitoli dedicati all'educazione dei novizi d'una volta[88]. Ognuna delle ore e delle devozioni che scandiscono la loro vita deve essere condotta alla rievocazione personale dei passi dell'Antico e Nuovo Testamento che tali pratiche istituiscono e colmano di senso religioso; la vita monastica stessa, nel suo insieme, diventa una continua esegesi biblica e «lectio divina». Al risveglio, per esempio, il monaco non deve sentire la «voz del despertador», ma quella di Cristo sposo dell'anima, che apostrofa la sua compagna con le parole del Salmo 44:

«Abreme esposa mia, hermana mia, amiga mia, paloma mia…»[89].

I maestri ponevano continuamente davanti agli occhi dei novizi:

«lugares muy expressos de la Santa Escritura, como dotrina irefragable, donde apoyavan *todo quanto* en esto dezian, persuadiendoles que la escuchassen como a palabra divina: qua aunque una vez salio por la boca de Dios, y de los que escogio para ministros della, siempre esta saliendo, siempre viva, y con la misma fuerça que al punto que se dixo: porque Dios, y su palabra, no se mudan»[90].

La lettura biblica veniva intercalata da quella delle *Collationes* del solito Cassiano. Guai a coloro ai quali non riusciva e non riesce questa

[88] J. de Sigüenza, *Historia*, cit., tomo I, capp. XXI-XXX.

[89] *Ibid.,* p. 254.

[90] *Ibid.,* p. 256.

continua trasformazione del tempo giornaliero in tempo biblico, che non riescono a cogliere e interiorizzare la perenne vitalità della Scrittura:

«Y por el contrario descuydandose al principio en esto, se hazen aqui dentro mas animales, bestiales, furiosos, indignos del pan que comen, pensando entre si … que son religiosos, porque traen el habito; hazen *las cerimonias de fuera* … hombres del todo *exteriores,* temporales, secos, sin espiritu, olvidados de su llamamiento…»[91].

Il vero monaco è dunque uomo spirituale e interiore: chi si limita a pratiche esteriori non è un religioso, e merita una serie di epiteti più forti di quelli usati a suo tempo da Erasmo. Ma la vita claustrale autentica è per Sigüenza la via più perfetta all'adorazione spirituale del Cristo. Questa, anche secondo González Rubio[92], è la spiegazione vera di un'avversione all'umanista fiammingo che permea le pagine anche del Sigüenza più eterodosso, a prescindere da possibili reminiscenze particolari, più o meno consapevoli. Non si tratta solo di divergenze su questo o quel punto della vita di San Gerolamo. Il concetto «monachatus non est pietas» in Erasmo non è accidentale, ma bene esprime il complesso della sua religiosità. E si tratta di una religiosità che il geronimiano, specie nelle vesti di storico dell'Ordine, non può accettare.

Ma è indubbio che, al di là della condanna di Erasmo, la rilettura della storia e del legato culturale di un monachesimo concepito come la più alta espressione di interiorità e spiritualità personale, come la palestra ottimale in cui si esercita quella costante meditazione biblica auspicata sin dal tempo del processo, induce anche muove notazioni radicali nel pensiero di Sigüenza. In primo luogo, una continua contrapposizione fra «interiore» e «esteriore», che emerge quasi ad ogni pagina e di cui il brano testè citato fornisce un esempio significativo. Talvolta i due concetti non sono antitetici, ma armoniosamente correlati, come quando si parla dell'ammirevole «compostura exterior» dei buoni frati. In tal caso però la correlazione si verifica solo perché l'interiorità è tale da permeare di sé anche gli atti del corpo. È sempre essa a prevalere, a dominare.

Con una affermazione gravida di implicazioni attuali e pericolose, rifacendosi al «Nolite judicare» di Matteo – tanto presente anche a Juan

[91] *Ibid.,* p. 245.

[92] González Rubio, *Valores literarios*, cit., pp. 205 sgg.

de Valdés[93] – Sigüenza sostiene che gli uomini dotati di interiorità vera non possono essere giudicati. È questa la sua chiave di lettura di diversi episodi scabrosi, nei quali qualche «spirituale» viene calunniato e trascinato in giudizio da persone invidiose, dominate da passioni terrene. La prima vittima di tali macchinazioni, solitamente ispirate dal demonio, è Tommasuccio da Siena, il santo profeta dell'avvento dello Spirito Santo in Spagna tramite la nascita dell'ordine geronimiano. Egli

«padecio el encuentro que es ordinario en los buenos, y como natural a los Santos: tuvieronle embidia … levantaronle gravissimos falsos testimonios».

Il Pontefice, supremo giudice della causa, ingannato dall'abile predisposizione delle prove, lo condanna al rogo. «El negocio era secreto», ma Dio rivela a Tommasuccio l'imminenza dell'arresto e dell'esecuzione. Salito sul rogo, il fuoco rifiuta di ardere la carne del santo. Gli astanti

«levantaron el grito en loa del inocente, y en alabanza del tribunal divino que no juzga como el hombre lo de fuera, sino lo secreto del coraçon»[94].

Colpiscono nel racconto alcune osservazioni: l'inevitabilità della persecuzione dei buoni e dei santi, che ben suonerebbe sulla bocca di un autore riformato; il richiamo alla segretezza del procedimento, che non può non far pensare all'Inquisizione; ed infine la lode del tribunale divino, l'unico competente a valutare l'interiorità degli uomini, mentre quelli umani immancabilmente si arrestano alle apparenze. Se questo è vero, è legittimo, nella vita presente, processare chicchessia per ragioni di coscienza?

Le accuse di begardismo ai primi eremiti ricalcano fedelmente il copione. Questa volta però gli accusatori sono bene identificati: si tratta dei francescani. Gli inviati di Satana visitano gli anacoreti, e

[93] Scrive Juan de Valdés: «…intendendo esser sempre maggiori i defetti che hanno coloro che giudicano, che quelli che hanno coloro che sono giudicati; perché li santi del mondo, i più perfetti, sono quelli che più giudicano e, per l'ordinario, giudicano li santi di Dio, e giudicandoli di alcune cose che non sono difetti in essi, come sono le osservationi esteriori, delli quali eran giudicati li discepoli di Cristo dalli Scribi e Farisei … e da questo piglio questa dottrina veramente cristiana esser cosa sicurissima il non giudicare le cose d'altri…» (J. de Valdés, *Lo Evangelio di San Matteo*, cit., p. 212).

[94] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 7.

«de las palabras santas que les dezian, y de las cosas altas del cielo que comunicavan con ellos, sencillamente, como tenian las almas sin doblezes, tomavan ocasion para infamallos, no mas que de herejes … Tambien se allegava que quando algunos yvan a hablar con ellos en cosas espirituales (yvan muchos armados en malicia para cogerles en palabras, como otro tiempo los Fariseos con Christo) tratavan luego de la vida Christiana … e como vasos en quien el Espiritu santo avia puesto muchos de sus dones, davan señas dellos en las platicas. No advertian que non les basta a los buenos la sencillez de palomas, sino que es necessaria la prudencia de serpientes contra estas viboras»[95].

Ancora una volta dunque i buoni, gli uomini colmi di Spirito Santo, vengono perseguitati dai Farisei – quelli che Valdés chiamava i «santi del mondo»[96] –dalle vipere. Sono interessanti i presenti indicativi dell'ultima frase «basta», «es». Si direbbe che l'invito ai semplici ad armarsi della prudenza del serpente abbia un valore generale, attuale, nel quadro di una situazione che, ancora una volta, appare fatalmente destinata a ripetersi. Indubbiamente su queste riflessioni agisce anche il ricordo della propria esperienza, come ancor più nettamente si vede dal terzo episodio.

Questa volta si tratta di un frate geronimiano, uomo di alta spiritualità, arrestato dall'Inquisizione castigliana in seguito alle calunnie di alcuni confratelli[97]. È dunque il Santo Ufficio stesso ad essere al centro della vicenda, ed è su di una figura reale, storica, di inquisitore, che si appuntano le critiche di Sigüenza. Considerato il clima del tempo, si può parlare di coraggio non comune: si pensi che Arias Montano in una lettera ammoniva l'interlocutore a non nominare mai l'Inquisizione senza aggiungere qualche parola di lode[98]. Puntualmente, appellandosi all'autorità di Paolo, lo storico insiste sull'inevitabilità della persecuzione:

«Tan grave, y tan pesada es a los malos la virtud y santitad de los buones … Corren siempre juntos Cain y Habel … y sera siempre verdad aquella sentensia de San Pablo, que como entonces perseguia el que nacio segun la carne al que nacio segun el espiritu, *ansi tambien agora,* y hasta la fin del mundo»[99].

[95] *Ibid.,* pp. 21-2.

[96] J. de Valdés, *Lo Evangelio*, cit., *passim*. Vedi *supra*, nota 93.

[97] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 546.

[98] Cit, da B. Rekers, *Arias Montano*, cit., p. 136.

[99] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p, 546.

Il richiamo all'oggi, all'attualità, implicito e accennato nei testi precedenti, è diventato inequivocabile. Si tratta di considerazioni amare, tipiche di un uomo consapevole di appartenere ad una minoranza di illuminati e perseguitati, nonché dei termini reali di uno scontro in atto. Segue un'aspra censura dell'Inquisitore, ricca di implicazioni generali:

«El juez era algo duro, y por ventura tenia alguna gara que sonasse su nombre, y se entendiesse quan gran defensor era de las cosas de la fe (creo que no se da por muy servida la fe, quando es tan a coste de la caridad)»[100].

L'Inquisizione non è dunque sempre stata il tribunale di Dio, giusto e imparziale, come afferma tanta letteratura di fine Cinquecento: basti pensare al Paramo, o al Simancas. I suoi giudici appaiono sensibili a passioni umane come la vanità, «duri». E, quel che è peggio, pronti a porgere orecchio a calunnie infami e infondate. Ma la considerazione finale suscita ancora una volta l'impressione che, al di là dei difetti dei singoli uomini, vi sia qualcosa di più generale che determina le ricorrenti ingiustizie: una vigilanza sulla fede priva di carità, che, come tale, non può giovare alla fede stessa. Ecco la vera stortura dei procedimenti del Santo Ufficio: l'obliterazione della carità.

La descrizione delle ulteriori fasi dell'istruttoria lo conferma: l'inquisitore, pur nell'impossibilità di accertare nulla di solido,

«se partio de alli,… dexando en la carcel con grillos y cadena, al que merecia otro mas honrado lugar»[101].

Processi che si trascinano anche quando l'innocenza degli imputati risulta evidente, prigioni, catene, dove è finita la carità? Ben oltre la riflessione autobiografica, Sigüenza denuncia una logica, leva la propria voce contro un sistema aberrante, che ha pesantemente condizionato la storia recente del paese: anche fra Luis de León – che il nostro autore stima – dovette trascorrere, innocente, cinque anni in una cella, in attesa del proscioglimento. Nel frattempo, uno dei coimputati morì in carcere. Fatti certo ben noti al geronimiano, e che sembrano ribadire con notevole puntualità le vicende da lui ricostruite. Nella terza parte della Storia il racconto della persecuzione di fray Hernando de Talave-

[100] *Ibid.*

[101] *Ibid.*

ra conferma l'avversione al Santo Ufficio[102]. Il Sigüenza della *Historia* deve dunque essere annoverato fra i pochi autori spagnoli che dichiararono apertamente, o quasi, le proprie convinzioni anti inquisitoriali. Né credo si possa obiettare che lo storico si limita a denunciare singoli abusi, accettando l'istituzione. Con troppa insistenza e coerenza egli ribadisce accuse precise, troppe volte nelle sue pagine gli innocenti appaiono brutalmente vessati. Inoltre, considerazioni come quelle che solo Dio può giudicare l'interiorità degli uomini e che la fede non può esser tutelata se non alla luce della carità, mi sembrano assumere un indiscutibile valore generale, attestare una spiritualità che mal si accorda con l'esistenza stessa dell'Inquisizione. Ed è interessante notare come non sia un «garantismo» umano, ma una precisa impostazione religiosa, fondata sull'interpretazione letterale del «Nolite Judicare» e sull'esaltazione della carità, a suggerire le considerazioni suddette. Esse costituiscono così un ulteriore elemento di radicalismo spiritualistico ed evangelico che emerge dalle pagine della *Historia*.

Il testo evidenzia anche altri elementi di dubbia ortodossia, per esempio la svalutazione delle opere che affiora da almeno due passi. Con una singolare maniera di celebrare i pregi dell'ubbidienza, il geronimiano scrive:

«…para quitarnos la ocasion del ayre vano, que se exhala de la misma buena obra, por salir de un principio corrompido»[103].

Inoltre, commentando una Laude di Iacopone, afferma:

«Esta copia grande de luz (dize agira en esta copia) que le mostro tambien, que ansi como el principio del hombre es vanidad, y una nada, ansi tambien lo son todas las obras que nacen deste fondamento»[104].

Certo le frasi non possono essere ricondotte a diverse motivazioni: ad una estremizzazione della preferenza della vita contemplativa rispetto a quella attiva, ricorrente nelle pagine di Sigüenza; o – specie la seconda – alla svalutazione dell'agire umano nell'ambito del processo di unione dell'anima con Dio, comune nella mistica ortodossa coeva. Ma, come è noto, il teologo di fine Cinquecento è ormai consapevole

[102] J. de Sigüenza, *Historia*, cit., tomo II,. capp. XXIX-XXXVII.

[103] *Ibid.,* tomo I, p. 24.

[104] *Ibid.,* p. 203.

della pregnanza del linguaggio religioso, delle formule e dei termini precisi in cui si pongono le grandi lacerazioni dottrinali del secolo; non può ignorare che impostazioni siffatte sono pregne di echi luterani. Coincidenze casuali, consonanze non volute? Può darsi. Ma resta il sospetto d'una reminiscenza meno innocente, che tuttavia mal si accorderebbe con le ricordate notazioni pelagiane dell'idea di beatificazione umana. La contraddizione non deve però essere sopravvalutata: la *Historia* non è un trattato sistematico, né sistematica è la mentalità dello scrittore, estremamente sensibile, in momenti diversi, a ispirazioni eterogenee: tutte comunque riconducibili all'esigenza di un cristianesimo più perfetto, più interiore e spirituale.

In questo senso procede anche l'idea dell'ispirazione necessaria a penetrare le Scritture Divine, che nel testo appare rafforzata e precisata rispetto al processo, allorché si parlava solo di affidarsi a Dio con purezza di cuore e d'intenti. Scrive infatti Siguenzia:

«…en el mismo convento estava un religioso varon docto, dado todo al estudio de la Santa Escritura. Econtrava algunos lugares dificiles que no podia salir dellos, con estudio ni con ingenio (vale poco aqui el ingenio humano, porque como dize el Apostol la revelacion de la Santa Escritura, no la alcanza el ingenio proprio, sino con la lumbre divina, con que fue inspirada…»[105].

La considerazione può avere una matrice familista e montaniana, specie dell'ultimo Montano, ma anche Juan de Valdés l'avrebbe sottoscritta, almeno in certi momenti della sua evoluzione[106].

Più volte nel corso del lavoro ho sottolineato assonanze e coincidenze col pensiero di questo autore, che fra gli «spirituali» del primo Cinquecento, alla cui eredità Sigüenza non è estraneo, mi sembra il più vicino alla sua religiosità. Forse si tratta di convergenze puramente oggettive, che non implicano necessariamente una conoscenza diretta delle opere valdesiane. Non bisogna tuttavia sottovalutare le grandi possibilità di un monaco dell'Escorial di leggere opere d'ogni genere e provenienza, anche proibite[107]; né l'intima amicizia con Arias Mon-

[105] *Ibid.*, p. 525.

[106] Importanti indicazioni al riguardo in C. Ginzburg-A. Prosperi, *Juan de Valdés e la riforma in Italia*: *proposte di ricerca*, in *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempo de Alfonso y Juan de Valdés*, Anexos de «Pliegos de Cordel», 1, Roma 1979, p. 195.

[107] B. Rekers, *Arias Montano*, cit., pp. 162 sgg. e 180.

tano, ricercatore fortunato e instancabile di libri non tutti ortodossi, come attesta il misterioso volume di autore italiano da lui mostrato a fray Luis de León e che tanto incuriosì gli inquisitori[108]. Inoltre la storia della trasmissione e della fortuna delle opere di Valdés in Spagna è ben lungi dall'essere conclusa. Se ne possono seguire alcune tracce sino alla metà degli anni Cinquanta del Cinquecento, ai grandi processi a Carranza e ai «luterani». Ma non si può escludere che anche negli anni successivi fra i geronimiani meno conformisti fosse in qualche modo ancor viva la memoria di un autore che, nel *Dialogo de la doctrina Christiana,* aveva avuto parole di così caldo elogio per le figure più eminenti dell'Ordine. A prescindere da ipotesi e congetture attualmente non dimostrabili, spero di aver indicato come nella *Historia* ricorrano elementi e spunti che definirei di uno spiritualismo radicale, i quali integrano e in taluni casi sviluppano le idee emerse dall'indagine processuale. Identificazione del monachesimo con la vera interiorità e insistente esaltazione della stessa, contrapposta a un'esteriorità posticcia e morta; ricorso all'evangelico «Nolite judicare» e al primato della carità per condannare la logica inquisitoriale; scetticismo riguardo alle opere umane e all'umana capacità di penetrare i misteri delle Sacre Scritture: si tratta di notazioni, giova ripeterlo, di ispirazione eterogenea, non riducibili a sistema, ma tutte funzionali allo scopo di delineare una forma altamente depurata di cristianesimo. Tale intima aspirazione, non propria in quegli anni del solo Sigüenza, scaturisce dalla situazione religiosa della Spagna di Filippo II. In essa accadde qualcosa di vagamente simile a quanto si verificò nella romanità post costantiniana. In una società in cui la fede di Cristo è divenuta non solo ufficiale e statuale, ma da taluni ostentata quale antica tradizione familiare capace di consentire l'ascesa alle cariche e dignità pubbliche, mentre altri, per le stesse ragioni, quella remota ortodossia si affannano ad inventare, lo spazio per una spiritualità genuina si restringe pericolosamente, insidiato da un pesante, inerte, autoritario conformismo. Esso non si arresta alle porte dei conventi, nemmeno di quelli geronimiani, come Sigüenza a più riprese denuncia.

Ecco allora sgorgare, in lui come in altri, la ricerca di qualcosa di diverso, di più perfetto, meno legato al mondo e alla logica dei rapporti sociali. Per lo storico tale ricerca muove innanzi tutto in direzione del recupero dei valori autentici del monachesimo, quali erano stati scoperti e affermati dai primi eremiti del deserto egiziano, anch'essi

[108] *Ibid.,* p. 175.

protesi a fuggire da un mondo in cui la parola di Cristo sembra naufragare in una religiosità troppo «normalizzata». La rivisitazione della *Vita Antonii,* e soprattutto di Gerolamo, spinge Sigüenza a ricercare il prosieguo della tradizione del cristianesimo antico ed eroico nelle origini e nella storia del primo secolo del suo Ordine, testimone di una straordinaria rifioritura dell'ascesi e della santità monastiche. Ed è al patrimonio della spiritualità claustrale che egli, nella *Historia,* si sforza di piegare, di far aderire i radicalismi eterodossi di cui si è detto.

Nelle sue pagine il Cinquecento religioso, con le proprie tensioni e lacerazioni, penetra nei chiostri medievali, di un Ordine da sempre sensibile all'esigenza di un cristianesimo inteso come perfezione di ogni aspetto della vita. Ma, paradossalmente, il denominatore comune, costante, della cultura e tradizione monastica ha anche altri esiti, ben lontani da quelli sin qui descritti, che appaiono anzi in sintonia col clima post tridentino. Tali sono, ad esempio, il culto dei santi, delle immagini sacre, dei pellegrinaggi, che offrono occasione a violente sortite anti ereticali.

Non si tratta, a mio avviso, di una componente schizofrenica rispetto alla precedente, e meno che mai di una mascheratura tattica destinata a coprire le idee eterodosse. Più semplicemente, nella tradizione claustrale del «secolo d'oro» geronimiano Sigüenza s'imbatte anche in questa eredità. E non esita a farla propria, affascinato dall'ingenuità delle fonti trecentesche e quattrocentesche che ovviamente narrano di miracoli e di reliquie, di immagini prodigiose e di visioni con una fede che a lui sembra semplice e schietta. È tale semplicità, scrive lo storico, che «lo incanta». Anch'essa significa una via d'uscita dalle cerimonie grandiose ma morte, dall'erudito ma inerte conformismo di un'epoca che egli giudica tanto incapace di slanci di autentico fervore. L'episodio delle origini del santuario di Guadalupe dimostra bene siffatte esigenze[109].

Tutto ha inizio dalla morte misteriosa di una vacca. Il pastore, sconsolato, vorrebbe farla a pezzi, ma essa si rialza più sana di prima. A questo punto appare la Vergine, la quale gli comunica che, nello stesso luogo della resurrezione, sarà trovata una sua immagine: essa non dovrà essere rimossa, ma lasciata sul posto. Seguono altri eventi portentosi, in primo luogo la resurrezione di un figlio dello stesso pastore. Alla fine il clero di Caceres, convinto da tale sequela di miracoli e

[109] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., capp. XVII-XVIII.

visioni, trova nel luogo indicato la santa immagine. Ha così inizio la storia del santuario.

Sigüenza è consapevole che non tutti potranno credere ad una narrazione siffatta, e così apostrofa i lettori:

«…No lean esto los que tienen mas gusto de saber quien fue el pator Argo, y la vaca Io … Ni los que estiman en poco y dan menos fe a las meravillas que Dios haze por los hombres: que no entienden quanto estima el cielo la pureza de un alma, ni penetran el bien que en los hombres resulta de la mano de Dios por la reverencia que hazen a Su Madre, y a sus Santos. No lo escrivo para ellos, que ha mucho, se bien burlan desto, llamandolo fabulas, hablillas, y sueños de viejas, sino para los humildes, y pios, pobres de la sciencia que hinca … confirmado con la tradicion de gente religiosa y santa, y sellado con la virtud del cielo, con infinitos miraglos hechos en toda Europa…»[110].

È interessante questa denuncia di un pubblico di lettori composto da «esprits forts»: essa ben conforma l'ipotesi di Maravall[111] sull'esistenza di importanti strati d'opinione tutt'altro che propensi ad aderire senza riserve ad una religiosità miracolistica e mirabolante. Ma per Sigüenza tutto questo non è affatto inspiegabile: Scrittura e tradizione attestano concordi quanto generosa sia la provvidenza con le anime pure. La fede inoltre «ha effetti miracolosi», specie quella umile e semplice:

«Dios … ama mucho a la humildad, y la sencillez de las almas»[112].

Quanto alle immagini, il loro culto costituisce un cardine della pietas cristiana:

«…Descubrese alli el ansia, y el amor del alma … Estimo Dios tanto esto y a hecho tanto favor y merced a los hombres por ello, que a querido en pago deste acatamiento comunicar su virtud a muchas imagenes y mostrarse en ellas admirable, obrando maravillas…»[113].

Il capitolo si chiude con un solenne monito e una profezia:

[110] *Ibid.,* p. 78.

[111] A. Maravall, *La oposición politica bajo los Austria*, Barcelona 1974 (2), pp. 204 sgg.

[112] J. de Sigüenza, *Historia*, tomo I, cit., p. 81.

[113] *Ibid.,* p. 89.

«…Conserva pues España tus santas imagenes, y no mengue en ti la devocion que siempre le has tenido … no sea despedida de to coraçon la fe de lo que alli se representa y adora: y te prometo larga felicidad…»[114].

Certo l'autore di questi brani ha tutto l'aspetto del predicatore post tridentino, che con ogni forza vuol esortare la «Hispania sacra» alla fedeltà alle proprie tradizioni ortodosse e devote, da accogliere in blocco, senza alcun vaglio critico: gli unici testimoni chiamati a suffragare l'efficacia miracolosa delle immagini sono appunto la tradizione «della gente religiosa e santa», e, ovviamente, «la virtud del cielo».

Eppure persino in queste pagine è possibile individuare spunti coerenti con la fisionomia complessiva di Sigüenza: l'avversione alla «scienza che gonfia», cioè sprovvista di carità; l'apprezzamento dell'umiltà e della semplicità; un vivissimo sentimento della provvidenza che premia la fede schietta con miracoli già in questa vita. La fede vera è onnipotente: Dio, scrive spesso il geronimiano, è lieto di cedere al suo impeto. Si tratta di notazioni imbevute di spirito evangelico, che talvolta addirittura parafrasano il testo sacro: «bussate e vi sarà aperto»; o comunque ne riproducono il contenuto: innumerevoli volte Cristo ha premiato con azioni eccezionali chi credeva in Lui.

Anche la seconda grande fonte di Sigüenza, le *Vitae Patrum,* abbonda di miracoli concepiti e attuati nello spirito dell'imitazione di Cristo. Come egli ne aveva attualizzato il contenuto spirituale, così ne recupera in pieno anche la parte esemplificativa e narrativa, trasponendola senza riserva nella religiosità del tardo Cinquecento. Evidentemente il geronimiano non si schiera con quanti allora pensavano che la stagione dei grandi miracoli appartenesse al passato, che essi non fossero più necessari dopo l'accettazione universale del Cristianesimo. Il suo evangelismo letteralistico lo induce a considerare l'evento portentoso come una costante del rapporto tra il credente autentico e Dio. Perché mai dovrebbe venire a cadere l'onnipotenza della fede, ribadita da tanti testi sacri o venerabili e dall'esperienza di tante generazioni di santi? Quest'ultimo elemento ripropone ancora una volta come centrale la formazione e pietas di monaco proprie di Sigüenza. Per secoli i monasteri – e quelli geronimiani nelle sue pagine non costituiscono certo un'eccezione – sono stati teatro di visioni, prodigi, segni soprannaturali narrati dalle antiche fonti o tramandati «de boca en boca». Tutta la loro esistenza ne è stata scandita, la loro spiritualità vi si è abbeverata.

[114] *Ibid.,* p. 90.

Ogni comunità di monaci conserva i propri ricordi di momenti eccezionali, esaltanti, di incontri del divino con l'umano. Tale memoria collettiva costituisce un patrimonio irrinunciabile. Lo stesso vale per le immagini sacre, oggetti muti ma non indifferenti della preghiera dei santi predecessori, delle loro speranze, angosce, gioie. Come arricchite da tanta fede, per volere di Dio esse sono divenute strumenti efficaci, in grado di soccorrere l'uomo devoto. Anch'esse sono parte integrante del patrimonio invisibile dei monasteri.

Le stesse fonti evangeliche ed agiografiche, lette con la particolare ottica della cultura ed esperienza monastica, sembrano dunque condurre Sigüenza dallo spiritualismo nutrito di apporti eterodossi alla Controriforma. Dubito che nella sua opera i due momenti storici e concettuali siano separati da una frontiera netta. L'esigenza di una fede ispirata, viva, operante, consapevole delle proprie pressoché illimitate possibilità, costituisce una costante del suo pensiero: dall'accettazione dei miracoli alla condanna della devozione esteriore corre un filo sottile, ma solido.

Per concludere, occorre osservare come uno storico scaltrito nell'uso delle fonti, un erudito per cui l'ebreo e l'arabo non hanno segreti, uno «spirituale» imbevuto d'una religiosità indubbiamente elitaria, aderisca caldamente a temi propri della religiosità popolare del tempo. Sigüenza non solo la fa sua, ma la giustifica e puntella con la propria sapienza teologica e di umanista cristiano. Il famoso «modello a due piani»[115] sembra non funzionare nemmeno in questo caso: la religione del «solitario dell'Escorial» si salda a quella delle turbe dei pellegrini che affollano i santuari miracolosi in un insieme sostanzialmente unitario.

[115] P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1983 (Chicago 1981), p. 25.

Senso della possibilità e osservazione della realtà in Erasmo politico

1. *Erasmo politico*

Agli inizi del Seicento, Campanella scriveva nei *Prophetales*:

> E si levarono questi immani cetacei, i nuovi Arriani e Pelagiani; vi sono politici erasmici, epicurei machiavellisti. Gli Anabattisti sono Valentiniani e Marcionisti. Altri sono allievi di Simone, come Davide Georgio e forse Giovanni da Leida. Troviamo inoltre i libertini, figli dell'empietà calvinista, che non riconoscono il peccato né hanno riverenza per le Scritture né considerano gli Apostoli senza che dalle loro bocche leonine escano ingiurie, e grande è la confusione nella dimora della bestia[1].

La specificità di una tradizione politica riconducibile ad Erasmo viene affermata in modo particolarmente significativo. Infatti il singolare contesto in cui il giudizio è formulato, facilita, a mio avviso, la comprensione di alcuni connotati autentici delle concezioni erasmiane. Campanella, nel brano citato, riscopre atei, apostati, perturbatori delle coscienze dell'epoca sua alla luce di una lettura retrospettiva delle profezie bibliche, secondo lo schema consueto dei *Prophetales*. Numerosi sarebbero gli spunti meritevoli di riflessione: l'attribuzione al calvinismo della paternità dell'irriverenza libertina; il «forse» che in qualche modo sfuma il giudizio su Giovanni da Leida. Ma, per attenerci al tema, rileviamo l'accostamento dei «politici erasmici» ai «machiavellisti epicurei», entrambi colpevoli di «confusione», di diffusione di idee perverse. Come l'epicureismo sta ad indicare, in Machiavelli e presunti seguaci, una degenerazione innanzitutto etico-filosofica, la qualifica di «politici» definisce gli erasmiani elementi disgregatori nel campo specifico dell'organizzazione della società. Certo, è possibile che riguardi Erasmo anche il riferimento ai «nuovi Arriani», alla luce delle accuse

[1] T. Campanella, *Articuli Prophetales*, a cura di G. Ernst, Firenze 1977, p. 38, 3-9.

formulate dalla conferenza dei teologi del 1526[2]: ma l'uso del termine «politici», forse non immune da reminiscenze francesi, sembra volutamente delimitare il campo dell'accusa.

L'interpretazione è resa più attendibile dall'accostamento a Machiavelli, che pure per tutto il Cinquecento, dagli «antimedicei» d'ogni colore in Francia, nonché – almeno di norma e ufficialmente – dal pensiero controriformistico italiano e spagnolo, è notoriamente considerato fondatore di una politica di cui cinismo, spregiudicatezza ed empietà sono i tratti salienti. Con siffatta differenziazione di giudizio, Campanella prende le distanze da un Gentillet o da un Bozio. Nel brano considerato, egli condanna in Machiavelli più una concezione generale della vita che singole idee sul Principe o sugli stati, ed in Erasmo un influsso che direttamente e negativamente riguarda l'agire politico. Tale inversione nell'ordine consueto delle accuse[3] non è certo ascrivibile alla «originalità» del domenicano calabrese, ma alla sua coerente[4] visione della realtà europea, ed in particolare delle prospettive che gli sembrano aprirsi sul finire del Cinquecento. Come è noto, Campanella auspica, per l'era precedente la seconda venuta di Cristo, l'unificazione di tutti gli stati e i popoli sotto l'egida del Pontefice, la cui effettiva realizzazione – nel 1609 – gli appare compito primario della monarchia sovranazionale spagnola.

Unità legata ad un disegno espansivo, appiattimento e dissoluzione delle singole realtà statali sono dunque cardini, premesse di un disegno monocratico destinato ad aprire all'uomo le porte di un nuovo Eden.

Si tratta di principi diametralmente opposti a quelli di Erasmo, nemico dichiarato delle guerre, delle alterazioni dell'equilibrio fra i grandi stati, delle avventure bellico-politiche dei pontefici, ed in particolare

[2] Sulla conferenza di Valladolid, e i sospetti di Arianesimo di quella sede formulati, cfr. M. Bataillon, *Erasmo y España*, Mexico 1967, (3), I, pp. 282 sgg.; R. Bainton, *Erasmo nella cristianità*, Firenze 1970, pp. 97 sgg.

[3] In generale Erasmo era accusato di incertezza nei confronti del luteranesimo, di posizioni eccessivamente audaci o eterodosse, di scarso rispetto per taluni settori della gerarchia ecclesiastica, ma non di idee politiche «perniciose». A proposito del giudizio del Concilio Tridentino su Erasmo, e di talune utilizzazioni successive della sua opera, interessanti alcune delle osservazioni del Toffanin, *L'Umanesimo al Concilio di Trento*, Bologna 1955, pp. 57-8.

[4] La continuità dei tratti essenziali del pensiero politico di Campanella, specie dell'idea di monarchia universale, è sottolineata con chiarezza e vigore da R. Mondolfo, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Firenze 1963, p. 209.

di qualsiasi rilancio della vecchia idea imperiale[5]. Tali convinzioni spesso lo indussero a schierarsi, magari in modo sottile, reticente, contro la politica di Carlo V.

È dunque un radicale ed obiettivo divario di idee che, a mio avviso, può spiegare l'inserimento di Erasmo nella categoria dei «politici», addirittura a scapito di Machiavelli. Del resto, già nel corso del Cinquecento, alcuni dei fautori più accesi della «missione universale» spagnola avevano compreso come numerosi principi dell'umanista fiammingo fossero in netta, insanabile contraddizione con le prospettive da loro auspicate. Si pensi, fra gli altri, al Carvajal, e ai moniti discreti, ma accorati, di Alfonso de Valdés[6].

Se è dunque evidente che per più di un secolo Erasmo fu ritenuto pensatore anche politico, e che le sue idee in fatto di monarchie, prìncipi, guerre, suscitarono echi anche politici; potrebbero apparire infondate le riserve ben esemplificate dal giudizio di M. Janet sulla *Institutio Principis Christiani*: «buon trattato di morale politica, ma non trattato di politica»[7], riserve accolte da studiosi autorevoli anche di recente[8] e persino, pur nell'ambito d'un'ottica particolare ed in diversi termini, dal Bataillon[9], «il principe degli studi sull'umanesimo

[5] Cfr. *infra*, p. 239.

[6] Il francescano Francisco de Carvajal accusa Erasmo, fra l'altro, di ritenere la monarchia spagnola aggressiva e animata da volontà di dominio (Bataillon, *op. cit.*, I, pp. 79 sgg.). La risposta è assai dura, *ibidem*. Alfonso de Valdés, con discrezione apprezzata da Erasmo, gli aveva fatto presenti, nel 1528, i sospetti e gli sfavorevoli commenti suscitati a Corte dal famoso motto «Concedo nulli» (Allen, *Opus epistolarum*, VII, ep. 1907, pp. 54-6). Articolata e acuta l'interpretazione del significato del motto di A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1977 (1957), cap. VII; e Id., *Erasmo*, Roma-Milano 1966, pp. 78-9.

[7] M. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris 1872, II, p. 105.

[8] Il giudizio dello Janet è sostanzialmente riproposto da M. Prélot, *Storia del pensiero politico*, Milano 1979 (1975).

[9] Il grande studioso afferma a proposito della *Institutio*: «…Erasmo non sarebbe stato più lui se fosse intervenuto nei dettagli delle questioni … Ciò che da Erasmo era lecito attendersi, era che lavorasse coi suoi scritti alla riforma degli spiriti e dei cuori… (*op. cit.*, vol. I, pp. 93-4). È significativo notare come il Bataillon, che dedica ampio spazio alla sintesi ed esegesi di opere come lo *Enchiridion* o le *Parafrasi*, riservi solo un fugace accenno alla *Institutio*.

erasmiano»[10]. Tuttavia, tale ordine di riserve può lasciare adito ad ulteriori perplessità. A prescindere da interpretazioni contemporanee, sospettabili di forzare o strumentalizzare i testi e lo spirito erasmiani, è davvero legittimo, nell'epoca di Commynes e Machiavelli, definire opera politica la *Institutio*, proiezione della «philosophia Christi» sul piano dell'organizzazione sociale?

Erasmo stesso sembra consapevole della particolare natura del suo «sistema», ed affronta la questione esplicitamente, ammonendo il principe:

Bada che non ti ingannino le voci degli adulatori quando affermano che tali massime si addicono ai chierici, non ai Principi. Il Principe non è un sacerdote, lo ammetto, e per questo non consacra il Corpo di Cristo, non è un vescovo, e non predica quindi al popolo sui misteri di Cristo … Ma, fatto più importante di quanti ho elencato, egli è un Cristiano[11].

Precedentemente aveva sostenuto:

A questo punto senz'altro strillerà uno di quei cortigiani sciocchi, più stolto e corrotto della peggiore delle donne: tu stai formando un filosofo, non un principe … Se non sarai filosofo, non potrai essere principe[12].

Il principe non è dunque un «chierico», ma un cristiano. Inoltre, per essere in grado di esercitare la propria funzione, deve essere «filosofo». Il legame, anzi, la quasi identità fra i due attributi viene esplicitamente affermato:

Filosofo non è colui che eccelle in fisica o in dialettica, ma chi, sprezzando le false apparenze della realtà, stima e persegue il bene vero. È diverso nei termini, ma del resto, nella sostanza, esser filosofo o cristiano è la stessa cosa[13].

[10] La definizione è di A. Saitta (*Introduzione* a L. Vives, *De subventione pauperum*, Firenze 1973, p. vii), e, nel merito, mi sembra ancor oggi valida. Di recente un attento esame dei criteri interpretativi del Bataillon è stato compiuto da J.C. Nieto, *Juan de Valdés y los origenes de la Reforma en Italia y en España*, Mexico-Madrid 1979.

[11] *Institutio Principis Christiani*, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi*, Amsterdam-Oxford 1974, Ordinis Quarti Tomus Primus (IV-I), pp. 148, 360-365.

[12] *Ibid.,* pp. 144, 257-260.

[13] *Ibid.,* pp. 145, 265-268.

L'arte di governo costituisce un aspetto, senz'altro fra i più importanti, della «philosophia Christi», della sapienza suprema e perenne [14].

Queste sole considerazioni, di per sé non certo straordinarie, fanno capire come la *Institutio* non sia affatto riedizione di un *De Regimine Principum*, rispondente soltanto ad altre circostanze storiche[15]. La ricerca del bene non è solo imperativo etico, o fedeltà ad una dottrina stabilita che il Principe, rappresentante della più alta istituzione civile, deve perseguire. Essa in lui, considerato come persona, e pertanto carattere e coscienza individuale, forma la barriera che si oppone ad una sventura grave, ma per niente rara o improbabile, come la degenerazione verso la tirannide[16]. Si noti il tono sforzante con cui Erasmo risponde agli interlocutori, cui attribuisce non certo casualmente la fisionomia topica del «cortigiano e stupido e adulatore». «Stupido» perché, accecato da uno pseudo-realismo, egli non comprende che un meccanismo delicato come il potere, se abbandonato alla propria logica, se non inscritto in un sistema di valori atto a tutelare la dignità dell'uomo[17], e del cristiano in particolare[18], facilmente diviene perverso, fattore di imbarbarimento e di miseria anche materiale[19].

Secondo Erasmo non esiste alternativa fra realismo o moralismo: si tratta di scegliere fra una forma di convivenza assolutamente deteriore, di cui abbondano esempi storici e recenti, ed una che consenta lo sviluppo armonico dei singoli e della società. La ricerca, la pratica del

[14] *Ibid.,* pp. 139, 111-113.

[15] A tale analogia inevitabilmente conduce lo sviluppo delle considerazioni di Prélot e Janet.

[16] La «probabilità» della tirannide è desumibile a mio avviso sia dal tono, particolarmente accorato, sia dall'estensione con cui l'argomento è trattato, sia dall'estrema precisione nel descrivere numerose caratteristiche del governo tirannico. Siffatta precisione forse non è unicamente frutto delle innumerevoli reminiscenze classiche, ma anche di una riflessione sul passato recente, che opere quali la *Storia di Riccardo III* di Moro potevano ben stimolare.

[17] A proposito del concetto di dignità dell'uomo, mi sembrano riferibili ad Erasmo talune osservazioni del Kristeller sullo sviluppo dell'idea in Ficino ed in particolare in Pico, soprattutto il legame fra dignità e possibilità di libera scelta, cfr. O. Kristeller, *Concetti rinascimentali sull'uomo e altri saggi*, Firenze 1978 (1972), pp. 16-7.

[18] Erasmo ripete che, se anche nell'antichità pagana i diritti dei popoli furono rispettati da taluni principi, a maggior ragione essi lo devono essere da parte di un sovrano cristiano (*Institutio*, cit., pp. 214, 470).

[19] *Ibid.,* pp. 154, 546-549; *ibid.*, pp. 571-579.

bene, aderenza ad un cristianesimo concepito come sforzo individuale, è la sola remora in grado di impedire al principe, soggetto alle comuni debolezze della natura umana, di abusare del potere a proprio vantaggio, provocando l'infelicità di tutti i sudditi, oltre che di se stesso[20].

Il cortigiano non potrà mai comprendere la funzione eminentemente pratica, rivolta alla vita terrena, del richiamo alla vera filosofia.

Il ragionamento sottintende un'indubbia diffidenza nei confronti del potere: la monarchia non è di per sé, in forza delle sue caratteristiche teoriche, strumento che meglio d'ogni altro contribuisca a realizzare il bene degli uomini; ancor meno essa è un disegno provvidenziale. Ma la stessa concezione della *Institutio*, la consapevolezza della necessità di un'opera simile, indica come Erasmo ritenga prioritaria l'accettazione della gerarchia sociale facente capo al principe.

A differenza di Moro, egli non spinge il proprio intento educativo sino a delineare forme di civiltà contraddistinte dalla realizzazione d'una giustizia pressoché assoluta. Preferisce concentrare ogni sforzo sul principe, figura storicamente non certo inedita, ma che nel corso della vita stessa di Erasmo ha assunto, quasi ovunque, una centralità crescente, divenendo sempre più decisiva nello sviluppo degli stati, sempre meno condizionata da limiti tradizionali. A questo proposito appare utile ricordare come durante la giovinezza di Erasmo si verifichino sulla scena europea, in successione relativamente rapida, avvenimenti di importanza straordinaria: il consolidamento dello stato francese durante il regno di Luigi XI, l'avvento dei Tudor al trono d'Inghilterra, l'unificazione della monarchia spagnola.

La *Institutio* così non riflette solo un sistema di valori etico-religiosi, non consiste in una semplice operazione deduttiva di norme di comportamento da principi generali, pur fortemente antropocentrici, come quelli di Erasmo. Essa, al di là delle motivazioni contingenti, nasce dalla riflessione sulla realtà: una realtà dinamica, spesso negativa, su cui è doveroso intervenire nell'intento di concorrere all'instaurazione di un più razionale sistema di vita. Un sistema siffatto è possibile, ma può anche divenire irrealizzabile, e lo scioglimento dell'alternativa, secondo Erasmo, dipende in larga misura dall'indole del principe, che è possibile migliorare, e dai caratteri del suo potere. È quindi la considerazione del momento storico, delle sue potenzialità positive e rischi d'involuzione, a indurre Erasmo a por mano alla *Institutio*. Ed egli è ben conscio che un'azione educativa utile, nel campo della *res publica*

[20] *Ibid.*

come in ogni altra sfera dell'attività umana, deve iscriversi nell'ambito del possibile.

Per migliorare la monarchia ereditaria, soluzione più comune e forse inevitabile alle esigenze dell'epoca, anche se non ideale[21], occorre pertanto considerare la dialettica esistente fra bene assoluto, natura umana, circostanze reali. Nessuno dei tre punti di riferimento può essere dimenticato o sacrificato. A mio avviso, le norme che Erasmo elabora nella *Institutio*, non si sottraggono a tale dialettica, a quel confronto fra «giusto», «reale» e «possibile», che costituisce l'ossatura di ogni pensiero politico.

2. *La dimensione del possibile nella politica erasmiana*

Dal raffronto fra l'intento educativo di Erasmo e quello di Moro emerge quindi una diversa ottica, un diverso approccio a temi e scopi largamente comuni. Alla raffigurazione dell'obiettivo finale, una società costruita integralmente dalla razionalità umana, Erasmo antepone quella dello strumento, della figura che di fatto può garantire una convivenza armonica[22] negli stati e fra gli stati. A prescindere da ulteriori considerazioni, a cui, come è noto, può dare adito l'esame comparato dei due testi[23], la scelta a favore del principe denota comunque come il problema del «possibile» trovi, nell'Erasmo della *Institutio*, una propria dimensione precisa anche originaria, al livello stesso della scelta dell'argomento, del «piano» dell'opera.

[21] Erasmo tratta esplicitamente della monarchia elettiva, forma che consente il diritto dei cittadini a scegliere il più degno al trono, come non manca di ricordare (*Institutio*, cit., pp. 136-7, 21-39). Per la formula ereditaria, non ha parole di esaltazione: la reputa un dato di fatto, che impone fra l'altro un'educazione e una coscienza etica ancor più rigorose al principe destinato al trono.

[22] La centralità del concetto di armonia nel pensiero di Erasmo, e le sue ascendenze e implicazioni filosofiche, sono ben evidenziate da N. Badaloni, *Filosofi, Utopisti e Scienziati*, Bari 1979, p. 87. A mio avviso, non altrettanto convincenti sono le affermazioni del Badaloni sul rapporto complesso, ma immediato, che intercorrerebbe tra follia, rifiuto di essa, mobilità sociale (*ibid.,* p. 88).

[23] A. Renaudet, *Etudes Erasmiens* (*1521-1529*), Paris 1937, pp. 77-8; M. Isnardi Parente, *Introduzione* a *Utopia*, Bari 1980, pp. xxix-xxxi e *passim*. Le citazioni ovviamente si potrebbero moltiplicare. Segnalo i due testi perché il raffronto che sviluppano mi è sembrato particolarmente significativo e stimolante.

I due progetti, *Utopia* e la *Institutio*, hanno indiscutibilmente caratteri comuni: non si tratta di ragionamenti politici miranti a prospettare soluzioni di problemi specifici, ma piuttosto a delineare modelli di perfezione umana, del principe o della comunità, i quali anzi prescindono, almeno in parte, da particolari situazioni e vicende.

Senza dubbio Erasmo è ben consapevole che nessun principe del passato, e tanto meno del presente, somiglia a quello che egli si propone di «formare». Ma qual è il significato reale di tale impostazione fortemente esemplare, di un «massimalismo» volutamente irrealistico? Erasmo stesso lo spiega in un testo precedente di circa dieci anni la *Institutio*, il *Panegiricus Philippi*[24]:

Non vi è modo altrettanto efficace per correggere i Principi – egli afferma – del prospettare loro, sotto forma di lode, l'esemplare modello d'un buon principe. Se a tale modello sarà sottratto ogni vizio, ed attribuita ogni virtù, potrà sembrare che tu intenda distoglierlo da quelli, ed esortarlo a queste[25].

Il «massimalismo» così non implica solo la consapevolezza della irrealtà del modello, ma qualcosa di assai più significativo, dal punto di vista del «possibile». Si tratta di trovare un modo elegante, discreto, effettivamente praticabile, per indurre i principi ad una sorta di esame di coscienza: in tal senso, la scelta del verbo «correggere» non è casuale. Il ritratto perfetto deve far risaltare l'imperfezione dell'originale, premessa necessaria ad ogni sforzo di miglioramento. Il fatto che uno dei vantaggi del sistema educativo messo a punto da Erasmo sia la effettiva praticabilità, mi sembra non irrilevante ai fini del nostro discorso.

Scrive Alberto Tenenti a proposito dello spirito critico degli umanisti nei confronti dei sistemi politici:

È necessario precisare, d'altronde, che fin verso la metà del Cinquecento non era ancora concepibile, nemmeno per un intellettuale dei più arditi, arrogarsi la prerogativa di mettere in discussione l'aspetto politico di un singolo paese – per non parlare di quello della società intera? … Contro l'autorità costituita, non si può scatenare che l'inconscia audacia delle masse, risvegliata dai predicatori[26].

[24] Desiderii Erasmi *Opera Omnia*, cit., tomo IV-I, pp. 23-93.

[25] *Ibid.,* pp. 24, 33-38.

[26] A. Tenenti, *Credenze, Ideologie, Libertinismi fra Medioevo e Età Moderna*, Bologna 1978, pp. 244-5.

L'affermazione di Tenenti andrebbe forse corredata da una lunga serie di eccezioni: basti pensare alla Firenze non solo e non tanto del Brucioli, che Tenenti stesso ricorda fra gli utopisti, ma del Giannotti, di Luigi Alamanni, di quel Niccolò Martelli che, per dirla con Dionisotti, spesso sobrio e magistrale, «prigioniero impotente, si gioca la pelle a parole»[27]: basti pensare ai fuorusciti, non certo identificabili come membri di «masse incoscienti», che Bandello ricorda con amarezza contenuta insieme ai morti, tanti, che potrebbero formare, se vivi, una nuova Firenze[28].

Né l'opposizione al regime politico dominante è cosa unicamente fiorentina. Alfonso de Valdés, nel complesso e a tratti apparentemente contraddittorio *Dialogo de Mercurio y Carón*, interrompe l'apologia di Carlo V per adombrare, col ritratto del vero re cristiano, una concezione della politica e dello stato assai diversa da quella dell'Imperatore[29]. Bartolomè de Las Casas, nelle dure, reiterate denunce contro il malgoverno spagnolo nel Nuovo Mondo, non può fare a meno di coinvolgere, quanto meno implicitamente, il ruolo dell'Imperatore stesso, vertice di una piramide la cui base sta cinicamente soffocando intere popolazioni[30].

Ma tali «eccezioni» senza dubbio poco hanno in comune con Erasmo. All'umanista fiammingo ben si addice la formula di Tenenti. Sempre che, per «mettere in discussione», si intenda la volontà di sovvertire, uno «statu quo», di sostituire forme di governo, gruppi sociali, dinastie dominanti. Già si è detto che Erasmo accetta lo stato dei principi, se pur, come vedremo, non senza preferenze o riserve. Ma l'accettazione non significa rinuncia all'esercizio di una critica, talvolta puntuale e sferzante[31]. Se essa non coinvolge «l'assetto degli stati», colpisce però duramente scelte politiche fondamentali, metodi e priorità della

[27] C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Torino 1980, p. 205.

[28] Nel «conteggio» della famosa novella del Bandello rientrano caduti ed esiliati anche dei secoli XII e XIII. Appare però chiaro come Bandello alluda ad una malattia fiorentina dalle origini remote, ma nella sua epoca tutt'altro che sanata.

[29] A. de Valdés, *Dialogo de Mercurio y Carón*, a cura di C. Montesinos, Madrid 1974 (1928), libro II, par. II.

[30] A. Pincherle, *Introduzione* a *La leggenda Nera*, Milano 1981 (1959), p. xix.

[31] Tale aspetto dell'opera di Erasmo è magistralmente analizzato dal Renaudet (*Etudes*, cit.), che intitola il terzo capitolo del saggio «Critica del governo e della società». Il Renaudet è portato a individuare un certo qual «repubblicanismo» negli *Adagia* (Ed. Froebeniana), ed a trasformare critiche, senz'altro sferzanti, in autentica opposizione

pratica di governo, e tutto ciò che allontani la collettività dalla ricerca e pratica del «bene vero». Si tratta di una critica di ampio respiro, in cui, volendo, ogni principe del tempo avrebbe potuto riconoscersi; ma, in sostanza, essa appare sempre costruttiva, in quanto volta ad individuare i difetti e l'irrazionalità, anche gravi, di un sistema politico accettato e, almeno in certi momenti, ritenuto perfettibile.

Anche un atteggiamento simile impone cautele, espedienti di cui Erasmo diviene maestro. Basti pensare *all'Elogio della follia*, o ai *Colloquia*, in cui la forma dialogica ben si presta a «coprire» le espressioni più audaci[32].

Nella *Institutio*, come nel *Panegiricus*, il varco attraverso cui la critica s'insinua è offerto, come si è detto, proprio dalla raffigurazione di modelli perfetti, magari troppo per non evocare un riscontro con la realtà.

L'alta concezione dei propri doveri civili impone ad Erasmo una sincerità quanto meno frequente, ma la consapevolezza dei limiti assai marcati alla libertà di parola è in lui altrettanto forte. Fra senso di giustizia e considerazione della realtà, si inserisce la scelta concreta: imboccare, non senza rischio, la via del possibile. La decisione gli costa non poche preoccupazioni, come attesta, nel caso della *Moria*, la reiterata richiesta d'un intervento difensivo dell'influente amico Moro, il quale assolverà brillantemente il compito nella lunga epistola a Dorp. Essa ben chiarisce la pericolosità obiettiva di un modo di scrivere anche non «eversivo» come quello di Erasmo[33]. Ma, almeno fino alla

alla monarchia: tanto che, al momento di analizzare la *Institutio*, egli accentua le «riserve» che accompagnano «l'allineamento» di Erasmo.

[32] A proposito dell'aspetto «faceto» dell'Elogio, si veda fra l'altro D. Cantimori, *Introduzione* a *L'Elogio della pazzia*, Torino 1964, p. xvii. Quanto al ricorso alla struttura dialogica come espediente difensivo, si tratta, come è noto, di accorgimento comune nel Cinquecento e nel Seicento. Non intendo con ciò, ovviamente, sostenere che le scelte di Erasmo in fatto di forme espressive siano dettate unicamente da prudenza. Sugli «artifizi dialettici» propri dei *Colloquia*, cfr. G.P. Brega, *Introduzione* ai *Colloqui*, Milano 1967, p. viii.

[33] È significativo che il tono di Moro, corretto e formalmente cordiale, tenda ad inasprirsi allorché rinfaccia al Dorp di aver voluto insinuare un'accusa di eresia nei confronti di Erasmo. La preoccupazione che un'accusa siffatta possa trovare credito giuoca a mio avviso un ruolo non secondario nell'economia della lettera, T. Moore, *Epistola Martino Dorpio*, in *Opera Omnia Latina*, Francufurti et Lipsiae 1689 (rep. 1963), p. 301.

Querela Pacis (1517), fino al divampare della Riforma, i rischi non gli impongono il silenzio, nemmeno nelle opere destinate alla stampa.

Egli è però lontano da Savonarola almeno quanto Machiavelli, anche se per ragioni affatto diverse. Alla via della contrapposizione assoluta, che non conosce ritorni, il maestro fiammingo preferisce un'altra, tale da permettere le spiegazioni, i chiarimenti, i ripiegamenti tattici…

La scelta della figura del principe come tema centrale del proprio impegno politico; la consapevolezza della crescente potenziale ambivalenza della sua figura; il conseguente disegno educativo; il sistematico ricorso a forme espressive tali da garantire la praticabilità della critica, concorrono a dimostrare come Erasmo, anche rispetto alle questioni politiche, non intenda distaccatisi dalla dimensione «possibilità». Della generale rigenerazione dell'Europa, in cui almeno per un momento sembra sperare[34], egli si sforza di individuare criteri di attuazione, senza prescindere dagli strumenti che la realtà offre o dai limiti che impone. Si potrebbe forse sostenere che proprio il «possibile» costituisce l'elemento qualificante del suo impegno politico.

3. *La valutazione della realtà*

I Paesi Bassi, o meglio, gli antichi Stati Borgognoni, fra Quattrocento e Cinquecento costituiscono un osservatorio particolarmente ben situato per osservare il processo di consolidamento delle monarchie in atto in Europa. A prescindere dagli intensi rapporti commerciali con la Polonia[35] e l'Inghilterra tudoriana[36], come sempre premessa ad un più ampio ordine di contatti e informazioni, nonché dal legame dinastico con la Spagna dei re cattolici, è noto come la storia recente del paese sia strettamente connessa a quella della Francia. È Luigi XI l'avversario tenace e vittorioso dell'espansionismo borgognone, ed agli occhi di numerosi contemporanei di Erasmo egli incarna più d'ogni altro il modello del grande re. Superfluo è ricordare come, per l'osserva-

[34] Nella famosa lettera a Capitone del 26 febbraio 1517 (Allen, *op. cit.*, p. II, 541), Erasmo si augura di poter vivere sino a vedere un nuovo «secolo aureo» che si preparerebbe per un'Europa pacificata.

[35] E. Fueter, *Storia del sistema degli stati europei dal 1492 al 1559*, Firenze 1959 (1919), p. 158.

[36] M. Postan, *Economia e società nell'Inghilterra Medievale*, Torino 1978, p. 248.

tore cinquecentesco, la fortuna degli stati sia indissolubilmente legata all'immagine, più o meno veritiera, dei sovrani.

Se Carlo il Temerario, la cui memoria è forse altrettanto viva[37], rappresenta il condottiero impetuoso, non privo d'ingegno, di coraggio e d'una particolare grandezza, ma sprovvisto di prudenza, perizia, lealtà nel governo dei sudditi, Luigi XI appare statista «completo» e sagace, capace di condurre il regno all'apice della fortuna grazie al senso dell'opportunità e della misura, al rispetto sostanziale per gli interessi del popolo, alla fermezza contro l'«arroganza» dei grandi, all'alto senso dell'autorità regale. Inutile ricordare Commynes, l'importanza e la fortuna della gerarchia di valori politici e personali da lui accreditata[38] e per tanta parte incentrata sul contrasto fra le due figure.

Luigi XII sembra godere, in qualche misura, del credito del predecessore, dopo l'incerta parentesi di Carlo VIII[39]. Così è per Erasmo, pienamente partecipe del diffuso sentimento di ammirazione per la Francia.

Nel 1505, ricordando a Filippo le principali tappe del suo viaggio in Spagna, così descrive Parigi:

Questa sola città possiede tre ornamenti di pari valore, ciascuno dei quali difficilmente potresti trovare in nessun'altra. Un clero di grande prestigio e fiorentissimo, una scuola quant'altre mai frequentata e ricca di maestri eruditi in ogni dottrina, un senato non meno austero e maestoso dell'Areopago di Atene … né meno illustre di quello di Roma antica, tanto che mi sembra che i beni più grandi siano stati qui riuniti come per particolare volere del fato: la

[37] Persino nella lontana Napoli Tristano Caracciolo, ricordando all'inizio del Cinquecento la partecipazione di numerosi «Neapolitani equites» alle campagne di Carlo, lo definisce «grandissimo» e generoso (T. Caracciolo, *Nobilitatis Neapolitanae Defensio*, in *Opuscoli storici editi e inediti*, *Rerum Italicarum Scriptores*, Parte I, pp. 143, 1-13, Bologna 1934 (2). Si consideri inoltre che la diffusione dei *Mémoires* di Olivier de La Marche, in cui la figura del Duca ha tanta parte, è successiva al 1489 (D. Hay, *Storici e cronisti dal Medioevo al secolo XVIII*, Bari 1981, p. 83).

[38] D. Hay (*Storici e cronisti*, cit., p. 124) paragona la fortuna del Commynes a quella dei grandi storici fiorentini. Il ruolo di Luigi XI e Carlo il Temerario, la «tipizzazione» di cui sono oggetto, sono stati recentemente ben posti in risalto da J. Dufournet, nella *Préface* ai *Mémoires sur Louis XI* (Libri I-VI), Paris 1979.

[39] Sulle titubanze che la politica italiana di Carlo VIII suscita negli ambienti umanisti francesi, in particolare sul Gaguin, assai vicino ad Erasmo, cfr. F. Simone, *Umanesimo, Rinascimento e Barocco in Francia*, Milano 1968, p. 48.

più pura religione, l'erudizione più profonda, ed una giustizia degna d'ambedue. Infatti le lettere sono ornamento del clero, la religione garanzia degli studi. E in verità nel Senato non si avverte carenza né dell'una né dell'altra cosa[40].

Parigi nuova Atene dell'umanesimo cristiano, almeno nel 1505? Certo, ma tale in quanto simbolo e cuore della vera monarchia:

Nessun'altra città sottoposta alla terrena autorità dei cristiani merita tanto d'esser chiamata regno piuttosto che città, o meglio, regina d'un regno[41].

Un reame siffatto, evoca inevitabilmente la figura d'un sovrano non comune:

Egli (Luigi XII) fu infatti ad ordinare che ti accogliessero in modo non diverso da lui (e in verità nulla di più magnanimo avrebbe potuto disporre il più umano dei Re)[42].

È di notevole interesse la correlazione concettuale stabilita da Erasmo fra città felice, che riunisce in sé religione vera, cultura, giustizia, e l'idea di regno, anzi, di «regina» di regno. L'ultima precisazione lascia intravvedere un legame fra Parigi e l'intera Francia, un rapporto fra il carattere ideale della metropoli «formicolante di cittadini e forestieri» e la solidità, la dignità d'un ambito territoriale più vasto, che la capitale ha saputo acquisire grazie al suo prestigio ed uniformare al proprio modello. Lo confermano i brevi riferimenti ad altre tappe del percorso attraverso la Francia:

Ludovico, prefetto della nobile Piccardia, uomo insigne, oltre che per aspetto, anche per animo e portamento, venendoti incontro splendente alla testa della nobilissima schiera dei grandi di quella regione, ti salutava con le parole del Re[43].

Al «senato» parigino, modello di giustizia, fa così riscontro l'eccellenza d'un governatore di provincia, interprete degno e fedele delle parole del sovrano. Parigi non è solo città «ideale», ma fra essa e la

[40] *Panegiricus*, cit., pp. 40, 451-459.

[41] *Ibid.,* pp. 460-461.

[42] *Ibid.,* pp. 484-485.

[43] *Ibid.,* pp. 39, 436-438.

Francia esiste un legame, una coerenza: è arbitrario scorgere in questo una qualche espressione del sentimento di monarchia nazionale?

Tali sono i toni e le valutazioni che l'immagine del paese confinante suggerisce ad Erasmo. E nella *Institutio*, forse non è impossibile avvertire l'eco della contrapposizione fra politica «francese» e «borgognone»:

> Come fra le api il re è attorniato dallo sciame, e non vola sempre in testa; come il cuore sta nella parte centrale del corpo, così conviene al Principe essere ben visibile in mezzo al suo popolo[44].

Nel brano il riferimento esplicito è ai troppo lunghi viaggi del padre del principe Carlo, ma l'esempio sembra adombrare, più in generale, il rifiuto d'un re avventuroso e irrequieto, in nome di uno che, come Luigi XII nell'esempio testé citato, sappia degnamente ed utilmente insediarsi nel «cuore» del regno. In altri passaggi, par che dalle pagine emerga il «clichè» dello stesso Carlo il Temerario:

> Un re non vola mai lontano con ali più deboli del necessario … e soprattutto è degno d'un buon principe mantenersi entro i confini del proprio regno[45].

Particolarmente significativa al riguardo è la massima secondo cui il buon re muore sereno, circondato dall'affetto dei cari: il Temerario, come è noto, cadde assediando Nancy, e il suo corpo fu trovato dopo tre giorni, rosicchiato dai lupi.

Espansionismo, senso esasperato dell'avventura, doti personali più incentrate sul coraggio che sulla saggezza, sono comunemente identificati, da Commynes in poi, come i tratti salienti della «politica borgognone» e del suo massimo protagonista[46]. Per tale politica Erasmo ha solo parole di condanna, spingendosi anzi a biasimarne anche il substrato ideologico-culturale, il mito della vita intesa come nobile avventura del re-cavaliere, tanto caro alla letteratura borgognone a lui quasi coeva[47]. Il giudizio è netto:

---

[44] *Institutio*, cit., pp. 185, 610-611.

[45] *Ibid.*, pp. 142, 206-209.

[46] Cfr. fra l'altro K. Brandi, *Carlo V*, Torino 1961, p. 22.

[47] Scrive H. Baron: «Alla corte di Borgogna … la storia leggendaria degli antichi cavalieri … divenne l'impalcatura di tutte le idee sulla condotta umana, l'educazione,

Ma oggi vediamo che moltissimi si dilettano con le favole di Lancillotto, Artù, e altre simili, esempi non solo di tirannide, ma quanto mai lontane dall'erudizione, stolte e asinesche, tanto che è assai più saggio trascorrere le ore con le commedie o i racconti dei poeti piuttosto che con simili vaneggiamenti[48].

Brandi, Shannan[49], per non parlare di Huizinga, hanno rilevato l'importanza della rielaborazione di materiali della cultura cavalleresca rispetto alla gerarchia, alla vita sociale e intellettuale, all'organizzazione della Corte di Borgogna.

L'Erasmo umanista e filologo condanna un genere letterario infarcito di «barbarie», assurdità, fiorito in secoli «bui» per la dignità delle lettere. Il filosofo cristiano non può che censurare il contenuto violento, l'esaltazione della guerra, la concezione stessa della vita come «valere di più»[50] degli uomini comuni, che integrano i presupposti della produzione cavalleresca. Se proprio ci si vuol distrarre in modo non direttamente utile, meglio allora le opere disimpegnate dei poeti, almeno non diseducative. Tuttavia, anche a tali «racconti», Erasmo non risparmia una censura severa, ridimensionando con particolare asprezza i miti di Ulisse ed Ercole, così ricorrenti e tipici della simbologia della Corte dei Duchi, e, specie il secondo, destinati a grande fortuna anche a quella di Parigi nel corso del Cinquecento[51].

La critica erasmiana a tale letteratura avrà echi profondi in importanti settori della cultura europea, come, per la Spagna, dimostra il Bataillon[52]. Nella *Institutio* queste censure non sono forse prive d'un significato concreto: quali letture, quali miti e valori possono proporre al giovane principe il signor di Chièvres e gli altri vecchi cortigiani

e persino la politica», H. Baron, *La civiltà del XV secolo e il Rinascimento*, in *Storia del Mondo Moderno*, Milano 1967 (1964), tomo I, p. 76.

[48] *Institutio*, cit., pp. 179-80, 427-430.

[49] J.H. Shannan, *Le origini dello Stato Moderno*, Bologna 1976 (1974), pp. 17-8.

[50] Sul significato della formula «valere di più» nel tardo Quattrocento particolarmente acute mi sembrano le osservazioni di J.C. Baroja, *El señor Inquisidor y otras vidas por el oficio*, Madrid 1970, p. 82.

[51] *Panegiricus*, *cit*., pp. 48, 693-94 e 685-87. A proposito dell'«Ercole Gallico», ricorrente sino all'epoca di Enrico IV, cfr. C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia. tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1974 (2), pp. 74-131; F.A. Yates, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino 1978, p. 244.

[52] *Erasmo y España*, cit., II, pp. 218-24.

di Borgogna?[53] Ben altra dev'essere la cultura d'un Principe Cristiano, volta in particolare a demistificare i falsi concetti di onore e valore «così cari al volgo»[54].

Anche su questo terreno, il rampollo reale, al di sotto delle apparenze, delle opinioni comuni, deve ricercare il bene vero: onore e valore d'un re si misurano sulla capacità di garantire la pace e la giustizia al popolo, di restare fedele alle norme impartite da Cristo allorché lo rese custode, non padrone[55], del suo gregge. Il principe deve attingere tali precetti prima di tutto ai Vangeli, non certo ai poemi cavallereschi.

Si innesta qui, con la notazione pacifista, l'elemento forse centrale della drastica presa di posizione di Erasmo nei confronti della cultura tradizionale della Corte dei Duchi.

Lo stato di Carlo il Temerario poteva avere, quale unica logica di sopravvivenza, la guerra. Stretto fra la Francia di Luigi XI, la crescente potenza svizzera, le mire imperiali; malfermo ed eterogeneo per composizione interna, esso trovava nell'ideale del sacrificio del cavaliere in nome del sovrano un cemento culturale, uno strumento di affermazione e nobilitazione del potere supremo dei Duchi, in una situazione instabile e caratterizzata da resistenze interne tenaci[56]. Il contenuto d'una simile eredità non sfugge ad Erasmo, nemmeno nella sua intrinseca articolazione. E il suo ideale di pace fra gli stati ha per premessa lo sviluppo di una cultura della pace, all'interno degli stati.

Ma, nel 1516, le minacce di alterazione dell'equilibrio europeo non derivano certo dallo «spirito borgognone», che sembra tuttavia in qualche modo rivivere, specie per quanto riguarda la centralità e l'attivismo della politica dinastica, nell'azione dell'Imperatore Massimiliano, di cui Carlo, il giovane destinatario dello scritto di Erasmo, è l'erede. L'espansionismo asburgico, il nuovo contenuto che anche in seguito all'opera di quel sovrano ha acquistato la tradizionale idea di Impero, costituiscono una realtà relativamente nuova e minacciosa, che contrasta con la natura stessa delle concezioni erasmiane. Dalla Penisola Balcanica ai Paesi Bassi, Massimiliano, con un'abile successione di matrimoni, interventi, caute e vantaggiose attese, ha posto le

[53] A proposito dell'influsso esercitato da Chièvres sulla formazione del principe cfr. Brandi, *op. cit.*, pp. 38 sgg.

[54] *Institutio*, cit., pp. 144-230.

[55] *Ibid.,* pp. 164, 890.

[56] Esemplari per chiarezza e lucidità di sintesi appaiono tuttora le osservazioni in proposito di H. Pirenne, *Storia d'Europa*, Firenze 1978 (1917), p. 440.

basi dello sviluppo d'un sistema sovranazionale la cui affermazione è pressoché simultanea all'assestamento dei grandi stati della Repubblica Cristiana. Si tratta dell'immediato retroterra del disegno di egemonia continentale che perseguirà Carlo V. Si direbbe che Erasmo abbia percezione netta della duplicità delle linee di tendenza che si sovrappongono sulla scena europea: potenziamento, unificazione di singole realtà statali, ed edificazione di più ampi sistemi politico-istituzionali.

In realtà non i soli Asburgo coltivano disegni espansionistici: Carlo VIII, Luigi XII, Fernando il Cattolico hanno già indicato come l'Italia sia destinata a divenire il terreno di scontro di vari tentativi egemonici. Ma la politica asburgica è contraddistinta da propri specifici caratteri, tali da colpire in modo più immediato l'attenzione di Erasmo: in primo luogo essa svolge un ruolo determinante nella vita del vecchio stato borgognone, ed inoltre suo tratto essenziale non è il semplice espansionismo di una dinastia, ma l'inglobamento di più dinastie, e, tramite esse, di più aree politico-territoriali. Gli strumenti dell'azione di Massimiliano sono puntualmente individuati e denunciati nella *institutio:* primo fra tutti, la strategia delle alleanze matrimoniali, quasi un simbolo della politica asburgica:

> Riterrei scelta di gran lunga più salutare per la Repubblica se le parentele fra Principi fossero contratte entro i confini del regno; o, se per qualche motivo si dovesse rinunciare a una soluzione simile, le parentele dovrebbero essere strette con Principi degli stati confinanti[57].

Non sarà inutile forse ricordare le iniziative matrimoniali di Massimiliano. Sposando Maria di Borgogna, rende Filippo erede di Carlo il Temerario. Divenuto vedovo, le nozze con Bianca Maria Sforza gli consentono di consolidare le tradizionali pretese imperiali su Milano. Organizzando il matrimonio dello stesso Filippo con Giovanna di Castiglia, compie un passo decisivo per il futuro assetto europeo. Ogni matrimonio reca agli Asburgo una corona (al secondo nipote toccheranno i regni di Boemia e Ungheria), e l'ambito della loro manovra è ormai continentale[58]. Erasmo non si limita ad enunciare un sistema

[57] *Institutio*, cit., pp. 208, 286-288.

[58] Il. ruolo centrale dell'attività dinastica nella politica asburgica è sottolineato con ampiezza di riferimenti da Hauser e Renaudet, *L'età del Rinascimento e della Riforma*, Torino 1957, pp. 24 sgg.

alternativo di rapporti familiari, tale da evitare unificazioni di contrade fra loro assai dissimili e le inevitabili guerre per la tutela di diritti di successione quasi regolarmente contestati. Egli denuncia l'aberrazione intrinseca nel metodo delle alleanze dinastiche:

Il matrimonio fra principi è questione in certo senso privata. Oggi vediamo invece che esso è ritenuto quasi la più importante delle cose umane … È possibile che, grazie a unioni siffatte, la forza dei principi si consolidi, ma la sorte del popolo ne è compromessa e gravata[59].

Quel metodo, identificando *res publica* e *res principis*, viola il diritto dei popoli ad un governo funzionale al vantaggio collettivo; presuppone un uso del potere finalizzato ad interessi ristretti, familiari, e pertanto si potrebbe concludere, in base alla logica di Erasmo[60], esso non può essere definito che «tirannico».

Certo non i soli Asburgo attuano alleanze dinastiche ma, lo si è rilevato, l'azione di Massimiliano al riguardo è così sistematica e intensa da poter essere assunta ad emblema, e l'insistenza di Erasmo rispecchia anche la diffusa sensazione di timore e preoccupazione dei contemporanei, in particolare dei francesi[61].

Logico coronamento d'una critica condotta senza mezzi termini, giunge la condanna del fine ultimo della politica asburgica, il ricordato rilancio della formula imperiale:

Credo che Cesare dovrebbe preferir recedere dal proprio diritto piuttosto che perseguire quell'antica monarchia e quelle prerogative che gli scritti dei giuristi gli ascrivono[62].

Se il significato generale della frase – l'invito a Carlo a desistere da propositi ritenuti anacronistici – appare chiaro, il riferimento ai giuristi non è altrettanto univoco: infatti proprio in quegli anni i «légistes» e gli umanisti parigini, in particolare il Budé, stanno elaborando i titoli

[59] *Institutio*, cit., pp. 208, 295-96; pp. 211, 606-607.

[60] Erasmo accetta, sviluppandola ed adeguandola alla casistica del tempo, la tradizionale definizione di tiranno (*Institutio*, cit., pp. 152, 529-532).

[61] Si veda per esempio N. Machiavelli, *Legazioni, Commissarie e Scritti di governo*, Bari 1971, pp. 370, 387.

[62] *Institutio*, cit., pp. 216, 548-550.

per la candidatura all'Impero del re di Francia[63]. Due motivi inducono però a ritenere che Erasmo, prendendo posizione contro simili marchingegni teorici, si riferisca a Carlo, almeno in modo prioritario: il senso generale della *Institutio* e il suo persistente filo-francesismo.

Fin dall'introduzione egli ammonisce il nipote di Massimiliano: a differenza di Alessandro Magno, meglio farebbe a rinunciare spontaneamente a qualche parte dell'esteso dominio, piuttosto che sforzarsi di ampliarlo ulteriormente[64]. Numerosi altri riferimenti indicano come Carlo stesso sia destinatario effettivo del discorso di Erasmo, non formale «pretesto» letterario[65]. È dunque nel sistema fondato da Massimiliano ed ereditato dal giovane principe, anche per l'obiettiva vastità ed eterogeneità dei territori da esso coinvolti, che l'umanista identifica un potenziale e negativo rigurgito del passato.

Quanto alla persistente simpatia per la Francia, numerose testimonianze di questi anni sembrano indicare come egli non riconosca a quel paese un ruolo «destabilizzatore», pur condannandone con moderazione l'intervento in Italia[66].

Il 26 febbraio 1516, scrivendo a Gustavo Capitone, Erasmo sostiene che gli animi dei principi sembrano finalmente volgere alla pace e alla concordia, soprattutto per merito del Pontefice e di «Francesco Re di Francia cristianissimo, tale per le egregie azioni non meno che per l'epiteto». In modo più significativo, e, senz'altro, «pesante», afferma il 10 marzo 1517:

> L'ignobile volgo s'impone ancora a taluni, che attizzano le braci d'una guerra contro la Francia. Pensieri empi! Il mondo cristiano dovrebbe forse cospirare contro la parte più pura e fiorente della società cristiana? La sola Francia infatti non è affetta da eretici e scismatici boemi, né da giudei, né da marrani semi-giudei[67].

---

[63] S. Mastellone, *Storia ideologica dell'Europa da Savonarola ad Adamo Smith*, Firenze 1979, p. 45.

[64] *Institutio*, cit., pp. 134, 37-43.

[65] Per esempio il paragrafo dedicato al comportamento che il Principe deve tenere in un regno divenuto suo, ma che non conosce e dai cui sudditi non è conosciuto. Evidente è il riferimento ai futuri compiti spagnoli di Carlo V (*Institutio*, cit., pp. 184, 590-600).

[66] *Ibid.*, pp. 208, 282-285.

[67] Allen, *op. cit.*, II, ep. 549, pp. 6-13.

Erasmo quindi giudica la Francia potenziale vittima d'una cospirazione degli altri stati, non promotrice di guerre. Successivamente riprende, con coerenza eloquente, gli argomenti del 1505:

> Non vi sono altrove Senato più augusto e scuola più celebre, e santa; in nessun luogo è maggiore l'autorità delle leggi, o pari la concordia dell'intero regno … Che non sia devastata dal ferro e dal fuoco la parte più bella e più forte del mondo cristiano![68]

Alla simpatia ideologica, si aggiungono considerazioni più concrete, tipiche di un modo di vedere specificamente fiammingo:

> Confiniamo da ogni parte coi Francesi … e cosa vi è di più saggio del mantenere rapporti di reciproca benevolenza con un paese limitrofo, e per di più tanto potente?[69]

Senza dubbio, a prescindere dagli orientamenti generali di Erasmo, le Fiandre non hanno alcun interesse ad un conflitto col miglior acquirente delle proprie manifatture, il maggior fornitore di sale[70]. Nell'ostilità tanto impetuosa ad ogni disegno di guerra contro il paese vicino, egli riflette senz'altro anche un sentimento diffuso, una delle ragioni obiettive di tensione tra politica asburgica e stati borgognoni.

Tali considerazioni inducono a valutare un altro aspetto dell'ottica di Erasmo, della sua visione della realtà. Condannate alcune caratteristiche generali della politica asburgica, egli ne considera anche le implicazioni che direttamente coinvolgono il suo paese. Lo fa in modo prudente, discreto, spesso generico: è infatti ben consapevole che non esistono alternative possibili al dominio asburgico, e tanto meno auspica antiche forme di indipendenza. La riflessione sulle fasi iniziali del dominio stesso appare di estrema importanza rispetto alla formazione del suo orientamento politico.

Per quattro anni, fino al 1492, le città del Brabante, delle Fiandre, d'Olanda e Zelanda avevano difeso tenacemente la propria autonomia locale e provinciale, coordinate dall'Assemblea degli Stati. La lotta contro l'Imperatore si era frazionata in una miriade di rivolte municipali, in cui le due opposte logiche del governo cittadino e della soggezione

---

[68] *Ibid.,* pp. 14-6 e 26-7.

[69] *Ibid.,* pp. 18-22.

[70] E. Fueter, *Storia*, cit., pp. 159-60.

alla monarchia, della tutela delle antiche immunità e della pressione tributaria statale, erano venute a contrasto in modo quasi paradigmatico. La resistenza delle province, vittoriosa all'inizio – lo stesso Massimiliano fu prigioniero della città di Brouges – era stata soffocata solo nel 1492, e solo nel 1494 Filippo aveva potuto ricevere dal padre una regione relativamente «pacificata»[71].

La rievocazione del periodo, negli scritti di Erasmo, è ben lungi dall'assumere toni celebrativi di un'epopea di antiche libertà:

> Noi vedemmo a lungo, dopo la morte di Carlo (il Temerario), una continua anarchia, più perniciosa di qualsiasi tirannide, affliggere il tuo regno[72].

Manifestazione particolarmente riprovevole e esecrabile di tale «anarchia» è, secondo Erasmo, l'arbitraria e continua alterazione del valore delle monete propria del periodo, ascrivibile alla mancanza di una solida autorità centrale, e tanto grave da rendere caotica e incerta ogni attività produttiva lecita e necessaria al bene comune.

Si noti che in precedenza egli si era soffermato per pagine intere, e in modo non sempre «topico» o astratto, su «la vergogna della tirannide»[73]: essa appare però pur sempre preferibile al vuoto di potere, che solo un principe ha saputo colmare. Il governo cittadino, in parte coordinato dagli Stati, equivale dunque di fatto, nel caso in questione, ad una «perniciosa anarchia». La superiore autorità del re deve pertanto esser ritenuta premessa e condizione indispensabile all'armonica convivenza civile.

Se tanto negativamente Erasmo valuta, rispetto al periodo precedente il 1492, l'autogoverno delle città tramite gli Stati, non diverso è talvolta, nel 1516, il giudizio sul regime comunale:

> Il popolo esige una quantità ingente di denaro, e subito. La richiesta è stata accolta dagli ottimati e dai prelati, cioè dai soli che non saranno tenuti a dar nulla[74].

---

[71] Ampia e dettagliata ricostruzione di tali vicende in C.A.J. Armstong, *I Paesi Borgognoni* (*1477-1521*), in *Storia del Mondo Moderno*, cit., pp. 130 sgg.

[72] *Institutio*, cit., pp. 192, 800-802.

[73] *Ibid.*, pp. 152-67.

[74] Allen, *op. cit.*, II, ep. 543, pp. 15-7.

Così, in una lettera a Moro, egli descrive un tumulto cittadino: un popolo tracotante, sfrenato nelle sue pretese; un ceto dirigente pavido ed opportunista. Siamo ben lontani, almeno negli esempi considerati, da quella ammirazione per le città «repubblicane» che il Trevor Roper attribuisce ad Erasmo[75], sviluppando, in modo forse alquanto unilaterale, un criterio interpretativo a suo tempo magistralmente applicato dal Renaudet[76]. Una convinta adesione all'istituzione monarchica, anche se incarnata dalla meno congeniale delle dinastie, è ribadita più volte con nettezza e vigore:

Il popolo è indotto al tumulto dalla sua stessa natura; avarizia o ambizione facilmente corrompono i magistrati: solo resta, quasi sacro ancora, l'animo integro del Principe[77].

Concorre a sottolineare tale scelta anche l'affermazione secondo cui non solo la mancanza, ma anche la lontananza del sovrano si traduce in motivo di turbamento per la comunità. Così egli nel 1505 ammonisce Filippo, reduce dal lungo viaggio in Spagna, nella consueta maniera indiretta, in cui l'elogio sperticato adombra la critica:

La patria … si rese conto che cessava la sua vita, perché le eri tolto tu, sua unica mente e luce. Se l'anima si allontana, è inevitabile che ben presto il corpo intero perda vita … Allontana il Principe dalla patria, e fatalmente in breve decade e si corrompe tutto ciò che prima fioriva e prosperava … (la patria) non ignorava che sicurezza, ricchezza, fortuna, pace, tranquillità, in breve l'intera sua felicità, dipendeva solo dalla tua presenza[78].

Certo la natura stessa del *Panegiricus* contribuisce ad enfatizzare tono e linguaggio. Ma il concetto che la sicurezza degli stati dipende in misura non indifferente dalla presenza fisica del principe appare una

[75] H.R. Trevor Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari 1975, pp. 13, 30.

[76] Per quanto riguarda le caratteristiche generali dell'impostazione del Renaudet, cfr. *supra*, nota 31. Lo storico francese sembra riferirsi, soprattutto, a Basilea (*Etudes*, cit., p. 73). Bataillon tuttavia spiega la predilezione di Erasmo per la città svizzera più con la necessità di «tenersi fuori dalla mischia» che con affinità ideologiche concernenti la forma di governo (*Erasmo*, cit., I, cap. III).

[77] *Institutio*, cit., pp. 141, 475-76.

[78] *Panegiricus*, cit., pp. 29, 105-109 e 195-197.

delle costanti del pensiero politico di Erasmo: nella *Institutio* quello stesso viaggio in Spagna per cui Filippo viene velatamente ammonito sarà oggetto di aperta critica[79].

La monarchia non solo è necessaria come argine contro il caos, ma deve esercitare un'azione continua, senza mai perdere il contatto, anche materiale, col paese.

Sembra dunque che non possano sussistere dubbi sulla preferenza dell'Umanista per la monarchia anche in relazione alle Fiandre, sulla sua condanna di forme di libertà che lo sviluppo statale europeo apparentemente tende a relegare quasi ovunque nell'anacronismo. Tuttavia restano aperti numerosi problemi che la situazione fiamminga rende acuti ed importanti, e che per altro insorgono e si ripropongono in ogni stato nel primo scorcio del Cinquecento. In primo luogo, quello fiscale.

È significativo che un intero capitolo della *Institutio* sia dedicato alla questione delle imposte[80], che assume così, nella struttura dell'opera, pari dignità dei problemi della pace e della guerra o del potere di emanare o modificare le leggi.

Per quanto riguarda gli Stati borgognoni, al tempo di Filippo era stato salvaguardato il diritto di autoconvocazione, ed era così risultato possibile controllare in qualche misura l'entità e gli scopi della pressione tributaria asburgica. Ma dopo la sua morte, gli Stati perdono tale diritto. La menomazione, nel decennio che precede la stesura della *Institutio*, è causa del serpeggiare d'un malcontento diffuso, anche se non clamoroso, fra i contribuenti fiamminghi[81]. Erasmo, pur con le cautele consuete, auspica ripetutamente criteri fiscali improntati a moderazione, a rispetto per la proprietà dei sudditi:

> Il modo migliore di accrescere il patrimonio del Principe è la riduzione delle spese … Tuttavia, se è inevitabile stabilire qualche imposta, siano gravate le merci barbare e straniere[82].

Egli teorizza una politica volta soprattutto a tutelare la produzione locale e colpire, se mai, i consumi voluttuari (le merci barbare). L'e-

[79] *Institutio*, cit., pp. 185, 605-609.

[80] «De vectigalibus et exationibus», *Institutio*, cit., pp. 188-92.

[81] E. Fueter, *Storia*, cit., p. 166. Le affermazioni del Feuter trovano pieno riscontro nello studio di J. Dhondt, *«Ordres» ou «Puissances»: l'exemple des Etats de Flandre*, «Annales E. S. C.», 5, 1950.

[82] *Institutio*, cit., pp. 192, 789-793.

sigenza di un maggior rispetto per i beni dei sudditi da parte delle gerarchie statali ed ecclesiastiche Erasmo ribadisce, con ben maggior asprezza e sarcasmo, nel celebre Adagio *A mortuo tributum exigere*[83]. Ma, a prescindere dalla differenza di tono che le caratteristiche anche strutturali delle due opere spiegano, vana sarebbe in entrambe la ricerca di un preciso e puntuale riferimento all'aspetto istituzionale del problema della tassazione: il diritto degli Stati di approvarla o meno.

Una moderazione in campo tributario del tipo di quella auspicata può costituire uno degli attributi ideali del Principe Cristiano (ed è per altro comune ad una precettistica ormai tradizionale), non un limite stabilito dall'esterno al suo potere. Erasmo così, pur recependo forse le tensioni fra governo asburgico e sudditi fiamminghi, volutamente evita ogni concreta indicazione, trincerandosi su di un terreno di norme generiche o di brillante satira moralistica, e rifuggendo da qualsiasi spunto costituzionalistico.

Netta appare la differenza rispetto a posizioni pressoché contemporanee importanti e recepite come quelle del Seyssel; sicché l'abbandono di ogni tematica costituzionalistica sembra riferibile anche ad una precisa scelta fra le distinte teorie sui poteri della monarchia[84].

L'esame di giudizi e atteggiamenti ispirati dalla situazione europea, e fiamminga in particolare, consente di individuare almeno tre punti centrali del pensiero politico di Erasmo: l'adesione convinta al modello di nuova monarchia, con caratteri nazionali progressivamente emergenti, rappresentato dalla Francia; il rifiuto dei sistemi sovrannazionali, vincolati alla tradizione imperiale, ed attualizzati da obiettive circostanze, che la dinastia asburgica persegue con particolare vigore; il distacco dal patrimonio ideologico-politico borgognone sia nella sua versione «ducale» sia in quella municipalistica e costituzionalistica.

Si tratta di principi il cui sviluppo e adeguamento indurrà Erasmo ad atteggiamenti puntuali e qualificanti, come la mancata compenetrazione con la politica di Carlo V e Gattinara o la ferma, costante condanna di ogni sedizione o iniziativa popolare violenta.

---

[83] Si veda l'ottima recente edizione degli *Adagia* curata da S. Seidel Menchi, Torino 1980, pp. 23 sgg.

[84] C. Vivanti, *Assolutismo e tolleranza nel pensiero politico francese del Cinquecento e Seicento*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino 1980, vol. IV, tomo I, pp. 14-21; S. Mastellone, *Storia ideologica*, *cit*., pp. 41-51. Sul Seyssel cfr. anche J. Poujol, *La pensée politique de Claude de Seyssel*, in C. de Seyssel, *La monarchie de France*, Paris 1961.

Tuttavia tali scelte, che potremmo definire almeno in parte «realistiche», ed improntate al senso del «possibile», non esauriscono certo il complesso delle posizioni politiche di Erasmo.

L'alta concezione dell'uomo e del cristiano lo induce ad enunciare un sistema di idee e principi ispirato ad una nozione di giustizia meno contingente, più elevata. Ed ecco come il principe, la migliore delle realtà possibili, diviene nella *Institutio* il Principe Cristiano, figura ottimale in assoluto, in quanto custode d'un'armonia interamente fondata sui valori della «vera filosofia».

Una propaggine italiana del sebastianismo portoghese: variazioni intorno a un vecchio saggio e ad un libro recente

Quarant'anni fa Ugo Caldora, uno studioso accorto e serio, ricostruì il complotto imbastito nel 1598 attorno alla figura di un calabrese, che – quarto in ordine di serie – si era proclamato Re Sebastiano di Portogallo[1].

Alla sua solida ricostruzione, fondata su numerose fonti di diverso genere, se ne sono affiancate di recente alcune altre, fra cui quella, brillante ed ampia, di Y.M. Bercé[2]. Agli autori però sembra sfuggito il saggio di Caldora, col suo importante corredo documentario. Sovrapponendolo alle altre interpretazioni, mi sono convinto della possibilità di riesaminare la fase e gli aspetti della vicenda relativi alla penisola italiana con una diversa integrazione di fonti edite e fatti.

La storia dell'ultimo 'pretendente' cinquecentesco alla Corona lusitana iniziò a Venezia nell'autunno 1598 e si articolò in uno scenario estremamente ampio: Firenze, Napoli, San Lucar, Lisbona[3]. L'ambasciatore spagnolo presso la Repubblica, Mendoza, venne informato dai suoi agenti che un individuo ignoto si spacciava per Re Sebastiano. Insistette più volte per ottenerne l'arresto, dimostrando così estrema attenzione per un *affaire* che giudicò pericoloso sin dall'inizio, prima ancora che divenisse veramente tale. L'esperienza non semplice dei tre pseudo Sebastiani precedenti doveva aver sensibilizzato i membri della

[1] U. Caldora, *Il calabrese Marco Tullio Catizone, falso Re don Sebastiano del Portogallo (1598-1603)*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», III-IV, 1957, pp. 421-448: 421 sgg.

[2] Y.M. Bercé, *Il Re nascosto*, Torino 1996 (Paris 1990), pp. 37-59; L. Valensi, *Fables de la mémoire*, Paris 1992; D. Ramada Curto, O *Bastião!* O *Bastião! Actos politicos e modalidades de crença 1578-1603*, in Y. Kace Centeno (coord.), *Portugal: mitos revisitados*, Lisboa 1993, pp. 152 sgg. Questi studi trovano tutt'ora importanti punti di riferimento nelle classiche monografie di L. de Azevedo, *A evolução do Sebastianismo*, uso l'ed. Lisboa 1984, e M. D'Antas, *Les faux don Sébastien*, Paris 1866.

[3] Caldora, *art. cit.*, pp. 429 sgg. Salvo diversa indicazione, i fatti e i documenti cui faccio riferimento sono desunti dal citato saggio di Caldora.

classe politica castigliana sulla pericolosità, quanto meno potenziale, di simili 'ritorni'.

Il servizio di informazioni di Mendoza dette prova di grande e del resto non inconsueta efficienza. Non solo seppe seguire passo passo, dentro e fuori Venezia, i continui spostamenti del *charlatán,* ma addirittura riuscì a misurarne le spalle mentre dormiva, per accertarne la somiglianza o meno col Re.

Raccolta di prove per smascherare tempestivamente una truffa o segnale di apprensione per una ricomparsa ritenuta non del tutto impossibile? Occorrerà tornare sul problema.

L'azione degli organismi giudiziari veneti fu lenta e priva di incisività, nonostante l'autorità del denunciante e la gravità dell'ipotesi di reato: usurpazione di regalità da parte di un personaggio oscuro. In un primo tempo si limitarono a bandirlo dalla città, per arrestarlo solo a venti giorni dalla prima denuncia, dopo che aveva apertamente contravvenuto al bando e dopo reiterati interventi dell'Ambasciatore. Ma, soprattutto, i magistrati intervennero dopo che, intorno allo sconosciuto sedicente Re, si era formato un gruppo anomico, di cui evidentemente anch'essi sospettavano. Nonostante la cattura del protagonista, tale nucleo iniziale di fiancheggiatori si sviluppò sino ad articolare una rete di complicità che giunse ad aree nevralgiche della società, della politica e delle relazioni internazionali di Venezia. La sua composizione infatti si diversificò rapidamente: servitori, *habituées* di osterie, piccola malavita, furono progressivamente affiancati da canonici, commercianti, avvocati, membri di spicco del ceto di governo, come Marco Querini. Soprattutto, come sempre nei tentativi sebastianisti, fu l'ambiente del clero regolare ad offrire supporti e sostegni[4].

Come ogni storia picaresca autentica, anche l'autoproclamazione del quarto pseudo Sebastiano, nata nelle bettole, nello svolgersi dei capitoli ebbe la capacità di coinvolgere strati sociali più alti, o quantomeno di interessarli: un'attenzione tenuta viva in misura non trascurabile dai diffusi umori e orientamenti antispagnoli che circolavano in città.

Quelle tendenze avevano già favorito i fuori usciti portoghesi, che dopo il 1580 a Venezia avevano goduto di cauta ma aperta ospitalità. È certo che alcuni di loro – 'prioristi', sebastianisti, 'marranos'[5], avven-

[4] Il rapporto privilegiato tra Ordini Regolari, specie Mendicanti, e movimento sebastianista, è stato sottolineato, anche se non compiutamente analizzato, da tutti gli studiosi dell'argomento.

[5] Sui probabili rapporti fra lo pseudo Re, la comunità ebraica sefardita e i *conversos*

turieri? – intervennero nell'autoproclamazione dello sconosciuto. Risulta infatti che, con l'aiuto di maestri competenti, egli si era sottoposto ad uno sforzo intenso di assimilazione della figura del Re, consistente non solo in lezioni di lingua e storia recente portoghese, ma perfino nella modifica chirurgica di alcuni tratti somatici. Altri portoghesi, anche d'alto rango, raggiunsero Venezia successivamente per riconoscere e sostenere il detenuto. Fra loro spiccavano veterani della milizia sebastianista, di innegabile rilievo culturale, ben noti agli apparati spagnoli: fray Esteban Careira, alias San Paio, domenicano; fray Cristovão da Visitação, benedettino, che alla fine seguirono il 'pretendente' sul patibolo; João de Castro, ex allievo dei gesuiti a Coimbra ed ex fautore del Priore del Crato, in quel momento il maggior rielaboratore e sistematore teorico del millenarismo sebastianista; J. de Texeira, anch'egli esperto nel 'concordare' Profeti, Apocalisse, Bandarra[6] e fatti quotidiani intorno alla figura di Sebastiano. Dopo l'incarcerazione, grazie alle pressioni – benevolmente accolte – dei fuori usciti portoghesi su governi e Corti ostili agli Asburgo, il caso del 'pretendente' superò i limiti del contesto veneto-lusitano. Venezia era un luogo nevralgico e ben visibile della politica europea, tale da garantire forti risonanze internazionali alle iniziative politico-diplomatiche.

Nessuno stato naturalmente si impegnò nel sostegno delle aspirazioni di un individuo sospetto e oscuro, per altro sino ad allora visto solo da spie spagnole e carcerieri veneziani. Si limitarono a sollecitare con forza la liberazione di un uomo innocuo che l'arroganza iberica perseguitava persino in una Repubblica sovrana, con lo scopo reale di limitarne l'indipendenza.

Intanto in Portogallo cominciavano ad avvertirsi gli effetti della circolazione di notizie, propiziata certo anche dai canali interni agli ordini religiosi, e forse si verificò qualche accenno di tensione riconducibile alla vicenda veneziana[7]. Questo preoccupò Madrid, tanto che

di origine iberica insediati a Venezia, interessanti, anche se ancora congetturali, alcune osservazioni di D. Ramada Curto, O *Bastião!*, cit., pp.155-7.

[6] Sul poeta-ciabattino e profeta Gonzalo Anes Bandarra, morto intorno al 1540, restano essenziali le notizie fornite da L. de Azevedo, *op. cit.*, pp. 8-21. A lui si sono sostanzialmente rifatti gli studiosi più recenti i cui lavori ho utilizzato. Fu Bandarra il maggior divulgatore del mito dell'imminente Re-Messia prima della vicenda di Don Sebastiano.

[7] L'Ambasciatore Mendoza il 17/11 alluse al «pericolo che potesse da ciò nascer qualche motto da quel populaccio de Portogallo» (U. Caldora, *art. cit.*, p. 435). Sem-

la sua posizione divenne dura, pur nelle forme rituali del linguaggio diplomatico di cui Mendoza era un esperto di alto livello. Dopo l'inasprimento spagnolo, l'episodio di un presumibile mitomane, o truffatore, divenne questione di ragion di stato.

L'opposizione in esilio riuscì a costruire attorno al pretendente un sistema di solidarietà ampio, che spaziava dalla clandestinità dei conventi portoghesi alla Parigi di Enrico IV, dalle Province Unite e dalla Londra elisabettiana agli aristocratici veneti che non amavano la Spagna. Gli schieramenti consueti che dividevano l'Europa ora si fronteggiavano anche al di sopra di uno sconosciuto, badando di non perderlo di vista.

I trattatisti politici della Controriforma del resto avevano insegnato che da fatti in sé non importanti potevano nascere sviluppi imprevedibili, addirittura determinanti[8].

L'intervento più deciso fu quello di Enrico IV, che scrisse al suo ambasciatore a Venezia:

> Je désire aussi que vous ne niez pas assistence a ce pauvre prisonnier que l'on prétend etre le Roi Sébastien … car, puisque le Roi d'Espagne favorise mes ennemis ouvertement, je dois me ravoyer par tous les moyens que s'en présentent[9].

Il Sovrano, che non sosteneva certo la regalità dello sconosciuto, confermava così di conoscere bene l'importanza dei fatti di cronaca, usati tempestivamente, nella gestione di un confronto strategico ampio e serrato.

Nel dicembre 1600 la Repubblica, stanca di pressioni contrapposte, decise di liberarsi del caso scarcerando ed espellendo il pretendente, che prese la via di Firenze con un piccolo seguito di frati portoghesi.

Nella capitale toscana fu ancora una volta un convento ad ospitarlo,

---

bra che durante l'inverno in Portogallo si siano effettivamente verificati momenti di tensione connessi alla vicenda veneziana (U. Caldora, *art. cit.*, p. 436).

[8] Il Padre Juan de Mariana, a proposito del tema delle antiche libertà aragonesi, di cruciale importanza nella sua struttura argomentativa, scrive: «Idem recentiori memoria in Hispania Aragonii praestiterunt, studio tuendae libertatis acres et incitati, neque ignari a parvis initiis multum imminui iura libertatis» (J. de Mariana, *De Rege et Regis institutione*, Toleti, apud Petrum Rodericum typo. Regium 1599, p. 88).

[9] Lettera del l/l2/1600, in *Ms. de la Bibliothèque Impériale, fonds français, 18040*, p. 788 (U. Caldora, *art. cit.*, p. 440).

ma poco dopo anche a consegnarlo al Bargello, quando la sua presenza divenne ingombrante in seguito a discorsi troppo espliciti tenuti in presenza di interlocutori inopportuni. Anche a Firenze vi furono molte attenzioni eccellenti: il Residente Veneto, l'inviato del Viceré di Napoli, quello di Enrico IV, il Nunzio… Si stavano riproducendo la situazione e gli schieramenti di Venezia.

Ma, nella capitale medicea, i fatti ebbero uno svolgimento più rapido: forse non vi si poteva reggere la pressione concentrata e contrapposta, per di più quasi pubblica, di due grandi potenze. Non stupisce che a vincere la partita sia stata la Spagna, a breve distanza di tempo da un matrimonio mediceo-francese: gli atteggiamenti passibili di essere interpretati come schieramento sistematico nell'orbita di Parigi non rientravano nell'ormai collaudata tradizione di governo dei Gran Duchi.

Il pretendente fu imbarcato sulle galere di Napoli il 23 aprile 1601. In Toscana era rimasto solo tre mesi: il tempo per un po' di carcere, qualche interrogatorio e molti commenti e dicerie.

Ebbe inizio a questo punto la parte iberica della vicenda, destinata a concludersi tre anni dopo sul patibolo di Sanlucar de Barrameda.

Il capitolo napoletano e quello castigliano della storia sono scanditi dai tempi e dai rituali pausati e minuziosi della giustizia spagnola, pilotata dall'accorta regia di governanti di alto livello, come il Conte di Lemos, Viceré di Napoli[10]. Lì lo sconosciuto fu imputato ufficialmente di usurpazione. Sul piano giudiziario, o meglio della politica giudiziaria, il caso non era semplice. Se a Venezia, per non parlare di Firenze, i tribunali avevano potuto operare con un opportunismo quasi palese, ora la situazione era diversa, se possibile ancor più complessa. Non si trattava di trovare un modo indolore di uscire dall'episodio, ma di risolvere definitivamente, sotto gli occhi di tutte le Corti d'Italia e d'Europa, un caso ormai famoso. Una grande potenza, da più parti accusata di tirannia e proprio per questo attentissima alla propria immagine, avrebbe avuto troppo da perdere dal ricorso a mezzi sbrigativi, di basso profilo.

Colpisce l'insistenza con cui, nello scambio di dispacci tra Napoli e la Spagna, raccomandazioni e notizie sull'incolumità e la salute di un im-

[10] Cfr. A. Pardo Manuel de Villena, *El Conde de Lemos. Noticias de su vida…*, Madrid 1912, pp. 21 sgg. (il volume è dedicato al più noto figlio). La sua azione di governo, che comprese fra l'altro la repressione della congiura campanelliana, non sembra avere attratto particolarmente l'attenzione degli storici del Viceregno. Si veda comunque G. Coniglio, *I Viceré spagnoli di Napoli*, Napoli 1967, pp. 157 sgg.

putato di truffa si succedevano senza sosta. Il messaggio che ricorreva era puntuale e forte: il falso Sebastiano non doveva morire, in nessun modo. Il 10 maggio 1602, il Viceré tranquillizzava Filippo III (e il Duca di Lerma): stava facendo quanto necessario perché «no muera, sino venga adonde todos le vean». E raccomandava: «V.M. podrá después mandar vaya a Portugal, y a todos paises, lo que temo por ser el flaco de complision, i no querria que se muriese»[11].

In gioco non era solo un'immagine internazionale minata dalle «Leyendas Negras»[12], per quanto importante in quegli inizi di un nuovo regno. Se l'opposizione clandestina portoghese, spalleggiata da patroni tanto potenti, avesse avuto la possibilità di creare un martire, per di più in fama di Sovrano «encubierto», la tensione in Portogallo si sarebbe acuita. I sebastianisti avrebbero avuto gioco facile a raffigurare un Re giusto e indifeso, ucciso al termine di un rituale malvagio, come in effetti tentarono di fare due anni dopo. Suggestioni del genere potevano essere pericolose nel secolo delle grandi passioni cristologiche e in un paese come il Portogallo, la cui sensibilità religiosa i castigliani ritenevano esagitata, irrazionale e suggestionabile[13].

Per diminuire pericoli ed inconvenienti, era meglio risolvere il caso del pretendente con le pratiche di una «ben composta giustizia», attenta soprattutto a non ridurne in modo alcuno la visibilità. Il Conte di Lemos ne era consapevole: «Yo pienso, fulminando el proceso, sentenciarlo a galeras perpetuas, y hacer imprimir el proceso», scriveva al Re nella citata lettera del 10 maggio 1602, nella quale aveva anche raccomandato di far sì che «todos le vean»[14].

Niente esecuzioni capitali dunque, e soprattutto, giova ripeterlo, massima pubblicità possibile: tutti dovevano convincersi che si trattava di un impostore, che attentava alla sacralità e alla legittimità dei troni, di tutti i troni.

Il Viceré era entrato nella vicenda con mille dubbi e timori. Aveva sospettato il Gran Duca di Toscana, di cui la Spagna già da tempo diffidava, di voler consegnare un individuo diverso dall'ex detenuto di Venezia. Al Residente napoletano a Firenze aveva scritto in termini

[11] In U. Caldora, *art. cit.*, p. 444.

[12] Sulle *Leyendas negras* a fine Cinquecento cfr. R. García Carcel, *La leyenda negra*, Madrid 1992.

[13] M. Olivari, *Note sul Sebastianismo portoghese al tempo di Filippo II,* in «Studi Storici», II, 2000, pp. 451-70.

[14] In U. Caldora, *art. cit.*, p. 444.

che rivelavano i suoi sospetti: se gli avessero comunicato che lo sconosciuto era morto, avrebbe dovuto comunque richiederne perentoriamente il cadavere[15]. Ma era soprattutto il dubbio della sostituzione di persona ad assillarlo, ed è significativo che anche diplomatici di altri stati e prelati della Curia Romana nutrissero incertezze al riguardo[16]. I trasferimenti attraverso la penisola di un uomo senza identità si lasciavano dietro una scia di intrighi veri o presunti, ma tutti oscuri e potenzialmente allarmanti. Ultimo in ordine di tempo, la messa in scena di un «falso sconosciuto di Venezia» per sottrarre agli spagnoli il «vero falso Sebastiano»: anche in Italia il sebastianismo riusciva bene a dar corpo ad una teatralità complicata ed esoterica[17].

Immerso suo malgrado in un simile scenario, il Conte di Lemos ritenne allora che fosse meglio ricondurre alla normalità un caso eccezionale, riducendolo alle dimensioni ben note, addirittura alquanto grigie, di un processo penale a carico di un truffatore. Solo così, fra l'altro, poteva sperar di dimostrare che il *charlatán* era davvero tale. Egli infatti avvertiva la necessità di una dimostrazione solida e compiuta. Lo sconosciuto era giunto a Napoli con quella qualifica, che l'Ambasciatore Mendoza aveva sapientemente affisso alla sua figura sin dai primi momenti del caso. Il governo di Venezia, espellendolo, aveva dato prova di non prenderlo sul serio, e lo stesso avevano fatto il Gran Duca ed altri Signori e diplomatici italiani. Però un manipolo di portoghesi, soprattutto frati, continuava a proclamarlo Sebastiano. Non erano in molti, ma avevano già dimostrato di saper farsi ascoltare in alto e lontano, sin nelle capitali più importanti: un gruppo di millenaristi e di cospiratori assai abile nel muoversi sulla scena politica europea. Anche all'interno del Portogallo avevano dato prova di poter agitare pericolosamente le acque: quindici anni prima, ad Ericeira, si era reso necessario l'intervento di centinaia di soldati per arrestare un manovale acclamato don Sebastiano[18]. Era l'efficacia stessa della loro azione a rendere ineludibile una sconfessione solenne e definitiva.

[15] *Ibid.*, p. 441.

[16] Secondo il Lemos, «era già grande a Roma la fama che il Gran Duca avesse consegnato un individuo diverso» (U. Caldora, *art. cit.*, p. 444).

[17] Sull'esoterismo sebastianista cfr. M. Olivari, *art. cit.* Per un inserimento della questione nel contesto problematico adeguato cfr. D. Ramada Curto, *O discurso politico em Portugal 1600-1650*, Lisboa 1988.

[18] Cfr. L. de Azevedo, *op. cit.*, pp. 37 sgg.; D. Ramada Curto, *O Bastião!*, cit., pp. 147 sgg.

Dimostrare la truffa politica per via giudiziaria, poteva dunque servire non solo ad accreditare l'immagine di una grande Monarchia ligia alla giustizia e a far decantare le tensioni e dicerie che si andavano accumulando intorno alla vicenda. Forse poteva contribuire anche ad archiviare definitivamente il mito del don Sebastiano redivivo in una sentenza penale di durezza non estrema, contro una figura mediocre. Questa accorta individuazione delle molteplici valenze politiche dei riti giudiziari correttamente celebrati, consente di toccare con mano quanto a fondo l'alta aristocrazia spagnola, di cui il Conte di Lemos e il Duca di Lerma erano membri, avesse assimilato la logica dello Stato e del suo governo.

Ma da certi particolari, da piccoli squarci di visuale che le fonti aprono, si capisce che convincere lo sconosciuto di truffa appariva cosa complessa non solo per gli intrighi internazionali e i timori di rivolta: il problema vero era che chi doveva dirigere l'operazione non era del tutto sicuro di sé. Non c'era infatti una contrapposizione netta fra scanzonata e incredula razionalità di governanti e di politici e 'superstizione' dei Sebastianisti: la linea di confine fra i due atteggiamenti non era così marcata.

Il successo politico che il gruppetto sebastianista aveva conseguito sino a quel momento, soprattutto durante la fase veneziana del caso, non è spiegabile solo con la lucida strumentalizzazione che ne avevano compiuto gli avversari della Spagna. Seguo in questo la sostanza dell'interpretazione di Y.M. Bercé, che valorizza casi clamorosi di conversione al riconoscimento del 'Re' descritti dalla letteratura sebastianista o da fonti diplomatiche inevitabilmente strumentali[19].

I documenti governativi editi o citati da Caldora illuminano d'una luce alquanto diversa le reazioni effettive di statisti come Enrico IV, suggerendo atteggiamenti di un'incredulità maggiore di quanto la studiosa non sembri pensare[20]. È pero innegabile che, anche a quel

[19] Y.M. Bercé, *op. cit.*, pp. 49, 52 e *passim.* Seguo lo studioso nell'accentuare il vago alone di dubbio che sembra serpeggiare fra molti protagonisti, anche altolocati, della storia, da lui individuato con finezza psicologica. Su Enrico IV, vedi *infra,* nota 20.

[20] *Ibid.*, p. 50. Il fatto che Enrico IV sostenesse la veridicità del racconto di Catizone con l'inviato toscano Vinta, durante la detenzione fiorentina, non infirma la sua sostanziale incredulità manifestata dalla lettera citata alla nota 9. Il Re, nel colloquio, esercitò aspre pressioni sul Vinta per evitare una consegna alla Spagna, avvalendosi evidentemente anche dell'argomento «plausibilità» delle affermazioni dei fuori usciti portoghesi.

livello, spesso non si trattò di posizioni ben definite, di certezze chiaramente espresse. Si ha l'impressione che talvolta anche i governanti e i politici fossero colti da dubbi e oscillazioni di giudizio, quasi da un vago ritegno a negare ogni fondamento al mito del ritorno di Sebastiano. Il che però era ben diverso dal credere all'identità regale del detenuto di Venezia.

Il Conte di Lemos può costituire un esempio di simili stati d'animo. Subito dopo aver conosciuto il personaggio, aveva scritto in Spagna più missive, colme di dettagli, per dimostrare analiticamente l'impossibilità che si trattasse di Sebastiano: lo escludevano il forte accento calabrese, la vistosa ignoranza di fatti e di usi della reggia e della vita portoghese degli anni Settanta, i connotati assai diversi nonostante contraffazioni evidenti[21]. Una sicurezza così attentamente acquisita ed un certo evidente sollievo, che le lettere mi sembrano rivelare, parrebbero suggerire una qualche apprensione iniziale da parte del Viceré, o la mancanza di una totale sicurezza preliminare riguardo al 'charlatanismo' puro dello sconosciuto. Sarebbe difficile altrimenti spiegare una tale congerie di dimostrazioni di una verità conclamata come evidente dalle autorità iberiche ormai da due anni. Anche la Corte di Madrid dimostrò un interesse vivo e teso per la struttura somatica del prigioniero: Lemos dovette affrettarsi a spedire un ritratto del falso Sebastiano per placare e rassicurare i dintorni del trono[22].

D'altra parte, correva voce che già due anni prima uno dei primi atti di governo di Filippo III fosse stata un'inchiesta personale su di un altro «encubierto» di cui allora si parlava come del Re redivivo[23].

Mi sembra evidente, in conclusione, che l'ipotesi della sopravvivenza del Re portoghese suscitava ancora incertezza, un'incertezza forse non scevra da qualche ansia, fra i vertici della classe politica castigliana, anche trent'anni dopo Alcazarquivir.

Per spiegare tali stati d'animo, a mio avviso non è necessario ricorrere a strutture mentali meridionali o al miracolismo facile dei governanti di allora[24]: la loro credulità è talvolta innegabile, ma non ne conosco molte inferenze con le scelte concrete, attinenti alla sfera dell'esercizio del potere effettivo.

---

[21] Lettera del giorno 8/5/1602, in U. Caldora, *art. cit.*, p. 442, che cita da *AGS, Estado, Leg. 1097/121*.

[22] Il ritratto fu eseguito da Fabrizio Santafede.

[23] Y.M. Bercé, *op. cit.*, p. 47

[24] *Ibid.*, pp. 37 e 52.

Chi abbia vissuto lungo l'arco alpino italiano negli anni 1950 e oltre, ricorda le attese tenaci di molte donne e uomini che continuavano a sperare nel ritorno dei congiunti dispersi in Russia. È inutile qui sottoporre ad analisi quei sentimenti. Basti notare che essi durarono a lungo, alimentati da notizie vaghe, voci, da qualche eccezionale ritorno effettivo, sufficiente a riaccendere l'intensità dell'aspettativa. Trattandosi di elementi di cui il tempo modifica più le modalità che la natura, tenerli presente può illuminare analoghe situazioni cinquecentesche. Le circostanze della morte di Re Sebastiano erano state oggettivamente incerte, o addirittura oscure. Dall'Africa, anche a distanza di tempo dalla rotta di Alcazarquivir, giungevano di tanto in tanto reduci, o sedicenti tali. Tutti sapevano, a Madrid, in Portogallo e altrove, che i riconoscimenti del corpo del Re erano stati ambigui e non immuni dal sospetto di regìe politiche interessate[25].

Alla luce di queste premesse, sarebbe stata difficile l'esclusione categorica di ogni possibilità di ritorno del sovrano, anche a voler prescindere dalle innumerevoli profezie sulle modalità e il momento della sua ricomparsa divulgate dal millenarismo sebastianista.

L'atteggiamento di Lemos e di Madrid mi sembra spiegabile in termini assai semplici: solo quando si furono sincerati e intimamente convinti della non corrispondenza fra Re e *charlatán* poterono sentirsi totalmente tranquilli, al riparo dalla prospettiva di una pubblica ridiscussione dell'annessione recente di un impero. La loro cultura politica, plasmata dal giusnaturalismo di Salamanca, lo avrebbe in qualche misura imposto: i fantasmi del 'dominio illecito' su terre altrui e della *restitutio,* non potevano esser privi di qualche consistenza nella mente di uomini che asserivano di governare cristianamente la Monarchia più potente e più inglobatrice del mondo.

Dopo aver constatato la differenza tra sconosciuto e Re, i governanti castigliani poterono annullare preoccupazioni e dubbi magari solo confessati e rigorosamente assenti dalle prese di posizione ufficiali. In pubblico, l'incredulità 'politica' era stata immediata e categorica. Dietro le quinte non altrettanto, come le fonti attestano.

Ma, fino a quel momento, solo il Viceré di Napoli, qualche magistrato veneto e fiorentino e pochi altri avevano visto il sedicente Re. I molti interessati al caso potevano lecitamente continuare ad esprimere

[25] La miglior disamina recente che conosco del clima di dubbi, incertezze e intrighi che avvolse la morte, il riconoscimento e le esequie del Re in L. Valensi, *op. cit.*, pp. 37 sgg.

dubbi, sinceri o meno. Era facile, a Parigi, a Londra o magari anche in Corte di Roma[26], trincerarsi dietro ad atteggiamenti di riserbo, apparente indecisione, rifiuto di entrare nel merito del problema per mancanza di sicuri elementi di giudizio… Gli opuscoli di propaganda di Texeira, di João de Castro, le lettere di San Paio continuavano a circolare per tutta Europa, colmi di affermazioni categoriche sorrette da dimostrazioni biblico-apocalittiche minuziose e, in apparenza, ben sostanziate anche di fatti[27]. Era un messaggio potenzialmente suggestivo per ascoltatori e lettori dotti e indotti di inizio secolo, solitamente non insensibili al richiamo di una retorica scaltrita nel coniugare testi sacri, credenze antiche e avvenimenti di cronaca. Forse, per molti, essa poteva costituire un ulteriore appiglio, o pretesto, per non prendere posizione: «et altera pars audiatur», in fin dei conti. In ogni caso, si trattava di atteggiamenti negativi per la Spagna, i suoi interessi e la sua immagine.

Già si è detto come il Conte di Lemos, dopo essersi personalmente convinto del carattere palese della tentata truffa, avesse compreso l'alto valore della trasparenza giudiziaria in una situazione del genere. Per dimostrare l'inganno in modo indiscutibile però, non bastava sentenziare a Napoli che lo sconosciuto non era Sebastiano, sulla base di dissomiglianze somatiche o mancati riscontri culturali. Elementi simili, soggettivi per eccellenza, erano per di più affidati alla mediazione di chi controllava in modo esclusivo il contatto fisico col detenuto. Si dibatté molto sulle supposte inflessioni calabresi che avrebbero inquinato il suo portoghese. Ma non era un'argomentazione in sé inconfutabile: colpisce ancora la perizia linguistica dispiegata da João de Castro nel demolire i responsi ufficiali al riguardo[28]. Quanto ai connotati, i ventidue anni trascorsi, le comprensibili vicissitudini

[26] Sulle reazioni romane vedi *supra*, nota 16, e Y.M. Bercé, *op. cit.*, p. 52. Un attento esame delle posizioni della S. Sede in merito alla questione portoghese in A. Borromeo, *La S. Sede y la candidatura de Felipe II al trono de Portugal*, in *Las sociedades ibericas y el mar a finales del Siglo XVI* (coord. L.A. Ribot García, E. Belenguer Cebrià, Madrid 1998, Tomo V, pp. 41-59.

[27] Si veda il lungo scritto autobiografico-propagandistico di D. João de Castro, *Dos nove portugueses que procuraron em Venezia pela libertade de el Rey don Sebastião posso Senhor*, riportato da L. de Azevedo, *op. cit.*, pp. 116 sgg.; J. de Texeira, *Histoire véritable des dernières et piteuses adventures de don Sébastien*, s.l. 1602. Sul San Paio cfr. Y.M. Bercé, *op. cit.*, p. 42.

[28] La 'controperizia' di don João *ibid.*, p. 44.

attraversate, i giochi della memoria dei testimoni, potevano bene averli alterati, proprio come sostenevano i sebastianisti. Un processo credibile, pubblicabile a stampa, con sicuri vantaggi politici, doveva superare l'alone delle impressioni, delle convinzioni magari plausibili, ma comunque oppugnabili e soggettive. Per riuscire nell'intento, la strada era obbligata: proclamare chi era realmente il detenuto, sulla base di prove apparentemente definitive. Solo connotandolo con un'identità credibile si sarebbe potuto erigere un edificio probatorio compatto a sostegno della tesi dell'impostura. Occorreva radicare lo sconosciuto in un nome, una famiglia, una località.

Il Viceré e i magistrati napoletani compirono sforzi intensi per riuscirvi, aiutati, secondo taluni, dai Padri della Compagnia di Gesù[29], ancora ben lontana dal sostegno all'indipendentismo portoghese. L'inflessione dialettale sembrava calabrese, e nella ricerca si privilegiò la Calabria. Gli apparati governativi, forse con qualche elargizione[30], seppero trovargli abbastanza rapidamente una moglie e qualche parente disposti a riconoscerlo come congiunto, scomparso da alcuni anni.

Iniziarono allora meticolosi interrogatori di tutta la ritrovata famiglia, corredati da verbalizzazioni puntuali e rigorose delle dichiarazioni di ognuno. Gli spagnoli, così, erano finalmente riusciti a passare dal ritmo imprevedibile dei colpi di scena e degli intrighi a quello lento, regolare e rassicurante del rito processuale. In quel caso, tempi e forme della giustizia avevano un valore politico alto.

Presunta moglie e presunti parenti lo riconobbero senza incertezze. Ma nemmeno questo bastava del tutto: subito dopo, divenne un *tópos* della campagna sebastianista proclamare la corruzione dei parenti calabresi e, viste le circostanze, qualche sospetto in tal senso lo si poteva legittimamente nutrire.

La prova regina, la confessione, in fin dei conti risultava indispensabile a coronare l'edificio sapientemente costruito dal Viceré. Se il reo si fosse ufficialmente riconosciuto nel suddito calabrese che i testimoni indicavano, gli elementi di prova sarebbero divenuti numerosi, consistenti e convergenti.

Il Conte di Lemos, nell'ottenere la confessione, dimostrò la sapienza di un inquirente politico di alto livello. Nei primi momenti del suo rapporto con lo sconosciuto, non aveva escluso il ricorso alle maniere

[29] Era la tesi, fra gli altri, di Etienne Pasquier (*ibid.*, p. 340).

[30] È l'ipotesi di U. Caldora, *art. cit.*, p. 443.

forti: «procuraremos que por bien o por mal diga la verdad, i quien le puso en essos disparates», aveva scritto a Madrid[31]. Ma la preoccupazione, assolutamente centrale, per l'incolumità e l'integrità del reo dovette prevalere, e in seguito trattò il pretendente con correttezza non disgiunta da cortesia: colloqui personali regolati da secentesche manifestazioni di rispetto; qualche dono in denaro; un servo personale. Tutto lascia pensare ad un atteggiamento suasorio, ad un intento di acquisire progressivamente credibilità, se non fiducia.

Il Viceré, però, sin dai primi incontri, aveva parlato chiaro: in terre ispaniche l'abuso del titolo regale da parte di un vassallo veniva equiparato alla bestemmia e alla lesa maestà, ed era pertanto passibile di pena di morte. Successivamente, di fronte ad un interlocutore cocciuto nel proclamarsi Sebastiano sino al punto di firmare i verbali con sigla regia, Lemos era tornato alla carica più volte, mobilitando anche il proprio confessore[32]. Ma invano.

Egli però poteva sperare che, nel corso di un faccia a faccia con parenti che lo riconoscevano, la resistenza del reo si sarebbe incrinata, magari anche per l'inevitabile sensazione dello stringersi di un congegno ormai troppo incalzante e ben costruito.

Il Viceré predispose e diresse personalmente il riconoscimento.

Ad un certo momento, avrebbe scritto giorni dopo a Madrid, aveva colto nel *charlatán* un attimo di esitazione ed era intervenuto prontamente: «Yo os hago gracia de la vida, pero confesad la verdad luego», gli aveva intimato[33]. Una promessa e un'esortazione, unite a una minaccia implicita ma ben visibile. Il pretendente aveva ceduto, ammettendo di essere chi gli veniva proposto di essere.

Finalmente egli poteva avere un'identità personale ordinaria, un nome comune, se pur non privo di intonazioni alte: Marco Tullio Catizone. Trovava, o ritrovava, anche moglie, suocera, cognato e paese d'origine: Magisano, nei pressi di Catanzaro. Il rito giudiziario aveva finalmente saputo far rientrare nel normale anonimato dei sudditi un «Re di Portogallo».

Gli effetti tangibili della svolta furono quasi immediati: l'interesse attivo delle Corti per il caso diminuì vistosamente, benché i sebastianisti

[31] In U. Caldora, *art. cit.*, p. 442.

[32] «Mandé alla mi confessor, el cual le dixo, que si ovia de confessar de veras, viesse el disparate en que estaba, i no le respondio, sino que era Rey don Sebastian…» scrisse Lemos a Madrid il giorno 8/5 (*ibid.*, p. 442).

[33] *Ibid.*, p. 443.

si ostinassero a contestare riconoscimento e confessione con prevedibile energia, non senza lucidità di argomenti[34]. Ma, nonostante i loro sforzi, da quel momento, sul piano della politica europea, la vicenda dell'ultimo pseudo Sebastiano si poteva ritenere archiviata. I suoi successivi sussulti non superarono la dimensione di problema di ordine pubblico interno alla Monarchia spagnola. Così, in definitiva, era la Castiglia ad uscire vincitrice dal confronto fra stati innescato dallo sconosciuto di Venezia.

Però voci, opinioni, memorie e racconti continuavano ad operare e a circolare plasmando intorno alla storia un alone di incertezza, un senso radicato di verità incompiuta.

La lettura dei documenti citati da Caldora consente di cogliere alcune zone d'ombra oggettive nei risultati della pur sapiente strategia giudiziaria di Lemos, che poterono senz'altro consolidare un retroterra fertile per dubbi e miti. La storia famigliare del reo; la vita da lui condotta prima dell'incontro col sebastianismo; i suoi viaggi prima dell'arrivo a Venezia; la genesi e la portata dei contatti con fuori usciti e giudaizzanti portoghesi; la simpatia attiva che nutrivano per lui aristocratici e religiosi veneziani costituiscono capitoli non chiari, che suggeriscono la forte sensazione di aver avuto accesso a mezze verità.

Persino il nome proprio Marco Tullio suscita qualche curiosità con l'evocazione di propensioni umanistiche paterne, per altro consone alla figura del *charlatán*. Egli dovette possedere infatti un discreto bagaglio di letture dotte, in particolare letterarie, attestato da alcune composizioni in versi che rimandano ad un'ispirazione manierista banale ma non sprovveduta. Prima di morire, avrebbe persino scritto un complesso epitaffio latino[35].

Fondamentalmente, è impossibile rispondere con precisione alla domanda che già si era posto il Conte di Lemos: «quien lo pusso en essos disparates». Furono senz'altro anche dei portoghesi, ma forse non sebastianisti sinceri, almeno all'inizio della personificazione. Non avrebbero fatto ricorso alla chirurgia per riprodurre in un uomo ambiguo le fattezze di un Re venerato, nel cui ritorno credevano fermamente. Inutile arrischiare ipotesi precise su chi predispose la campagna sebastianista: seguaci del defunto Priore del Crato, agenti segreti

[34] Y.M. Bercé, *op. cit.*, p. 55.

[35] «ego ad mortem sententiatus ad Deum postquam a Catholico Rege irato ad Catholicum Regem placatum appello idem», secondo la trascrizione di U. Caldora, *art. cit.*, p. 448, dal *ms. Cod. c.c. 173 KX* della B.N. di Madrid.

stranieri, giudaizzanti fuggiaschi ostili alla Spagna, figure eterogenee in concorso fra loro… Secondo il Residente veneto a Napoli, Catizone aveva «confessato il trattato ed istruttione che ha avuto per sette anni continui da un frate con alcuni portoghesi in Venetia, et nello Stato di Vostra Serenità…»[36].

Queste indicazioni vaghe lasciano comunque intravedere l'accentuazione della centralità della trama veneta compiuta dall'informatore spagnolo del Residente. Si stava evidentemente dipanando un filo che, di intrigo in intrigo, sulla scia delle difficili relazioni veneto-napoletane, condurrà quindici anni dopo la 'congiurà del Duca d'Osuna. Almeno per questa via, lo pseudo Sebastiano entrò nella storia della politica italiana del primo Seicento.

Per quanto riguarda Venezia, è indubbio che l'indecisione e mitezza dei magistrati, alquanto atipiche nelle questioni di stato, non giovarono a far luce sulle complicità locali o meno. Forse i Dieci ne sapevano abbastanza, ma ovviamente non informarono gli spagnoli.

Anche in ambienti curiali circolava qualche voce su Catizone, se un alto prelato come Monsignor Pocci poté affermare che si trattava di un folle, ma «uomo virtuosissimo e di santa vita»[37]. A crederlo, sarebbe stata improponibile l'accusa di truffa consapevole. Ma giudizi personali, dicerie, indizi, non delineano risposte nette, anche perché tutt'altro che univoci: nel 1603, il Viceré di Portogallo, don Cristóbal de Moura, in un contesto del tutto diverso, indicherà in un personaggio nuovo, il canonico lisboeta Antonio Tavares, latitante e fuggito nella quasi immancabile Venezia, il «culpado y principal factor de los embustes del calabrés que finge ser el Rey don Sebastian»[38]. Ma non si può dimenticare che a quella data don Cristóbal aveva forte interesse a drammatizzare la situazione in Portogallo, dopo la scoperta della congiura effettiva – l'unica di tutta la storia nel senso proprio del termine – che porterà «el calabrés» sul patibolo.

Catizone, nelle carte processuali e diplomatiche, fu dunque giudicato e affiancato in modi diversi. Ne emergono pochi elementi positivi utili a delineare tratti nella sua identità appena costruita ma sostanzialmente incerta: uomo dotato di una ragguardevole cultura, poeta, viaggiatore, buon conoscitore di diverse città e di qualche tratto della vita politica del tempo. Soprattutto, uomo capace per lunghi periodi

[36] *Ibid.*, p. 444.

[37] Da Y.M. Bercé, *op. cit.*, p. 55.

[38] In U. Caldora, *art. cit.*, p. 447.

e in vari momenti, di un coraggio difficile da piegare, lucido o meno che fosse.

La sua tempra segnò un altro limite al successo del Conte di Lemos, come attestano le ripetute e nuovamente orgogliose riaffermazioni di identità regale successive alla confessione napoletana.

Catizone infatti tornò più volte a proclamarsi Re Sebastiano, insensibile a pesanti pressioni, quasi sin sul patibolo. Ebbe momenti di cedimento, o ravvedimento, ma li superò tutti, tranne quello finale. Ormai privo di sostegni potenti, non gli venne a mancare quello della rete sebastianista, che anzi s'intensificò dopo il suo avvicinamento al Portogallo. Grazie a questi contatti, le ultime audaci rivendicazioni di regalità non furono prive d'importanza nel prolungare la campagna, se pure ormai senza ampie risonanze europee. La fama della sua tenacia e della sua storia crebbe però a Lisbona e in altri centri, quando, attraverso canali di comunicazione aperti dai frati, iniziarono a giungere molte sue lettere 'sediziose' a esponenti del clero, della nobiltà e della politica cittadina. Fu la scoperta della trama a costargli la vita, in contrasto con le raccomandazioni e promesse del defunto Conte di Lemos. A giudicare dalle liste di nomi edite da Caldora[39], si può ritenere che la rilevanza dei fermenti portoghesi del 1603 sia stata non trascurabile. Per di più i governanti spagnoli poterono credere ad un rapporto tra le lettere intercettate al *charlatán* e vari moti e tensioni che si verificarono in quegli anni, il cui studio è attualmente in corso in Portogallo con risultati di notevole importanza[40]. Il coraggio di Catizone costituì così un elemento rilevante nella lotta politica di chi, in diversi termini e successivi momenti, aveva creato e annesso la sua figura al sebastianismo[41]. Occorre dunque soffermarsi su questa vigorosa tenacia, la cui piena comprensione, forse impossibile, chiarirebbe aspetti importanti della vicenda. Carte processuali, fonti sebastianiste e resoconti di varia provenienza la sottolineano concordemente. Non è banale la conformità tra sebastianisti della prima ora, quali Texeira o João de Castro,

[39] *Ibid.* Di diverso parere Bercé, che nega qualsiasi risonanza importante della vicenda all'interno del Portogallo (*op. cit.*, p. 60). I documenti trovati ed editi da Caldora mi sembrano però indicare comunque uno stato di tensione.

[40] Cfr. per es. A. de Oliveira, *Sociedade e conflitos sociais em Portugal nos finais do século XVI*; A. De Oliveira, *Felipe II e a «Revolta dos Portos Secos» 1591-93*, in *Las sociedades ibericas* cit., pp. 7-40 e 101-22.

[41] L'intervento ufficiale del figlio del Priore del Crato e dei suoi fautori nella vicenda fu successivo all'arresto veneziano di Catizone.

e scrittori napoletani come Parrino, che, a quarant'anni dai fatti, si faceva eco di notizie scritte o orali circolanti in loco. La consonanza si concentra soprattutto attorno alla narrazione di un momento spettacolare: l'imbarco di Catizone sulle galere dirette a Sanlucar, dopo la pubblicazione della sentenza che lo aveva condannato come truffatore ed usurpatore del titolo regale. Scrive Parrino:

Mentre il condussero al molo supra un somaro, vestito di taffetà paonazzo, con le mani legate e col capo scoperto, dava mentite al banditore, tante volte quante da quello si pubblicavano le sue ribalderie… Posto in catena sulla galera capitana di Napoli, si facea riverir dalla ciurma col titolo di Maestà…[42]

Le fonti sebastianiste privilegiano alcuni particolari, come il dialogo col banditore, che riportano per esteso:

«perché afferma di essere Don Sebastiano Re di Portogallo, mentre invece è un calabrese». Le trombe suonavano prima che il banditore parlasse e dopo che aveva finito. Quando costui diceva «mentre invece è un calabrese», rispondeva «non è vero»[43].

Allo scrittore sebastianista premeva far constare dallo scambio di battute che il Sovrano respingeva l'identità calabrese e rivendicava con fermezza quella regale. A Parrino bastava una sintesi. Ma coincidono le raffigurazioni di un atteggiamento tale da invalidare, a mio avviso, la conclusione di Caldora: «meschina commedia imbastita, da una parte dal fanatismo patriottico, con ricorso ad espedienti disperati, dall'altra, da una miseria morale senza aggettivi»[44].

Non è importante tentare diagnosi: follia sopravvenuta, coraggio di chi ormai crede davvero di essere un Re Cavaliere e crociato, o magari 'figura' di Cristo, semplice coerenza con un'immagine divenuta pubblica che non si vuole abbandonare… Quale che fosse la molla dell'atteggiamento di Catizone, lo spettacolo che offrì alla folla di napoletani e stranieri che riempiva vie e calate non fu di 'miseria morale'. Sembra che egli avesse compiuto un percorso notevole dalle chirurgie posticce

[42] A. Parrino, *Theatro eroico e politico de' governi de' Viceré del Regno di Napoli*, Napoli 1692, Tomo II, p. 19.

[43] Da Y.M. Bercé, *op. cit.*, p. 56.

[44] U. Caldora, *art. cit.*, p. 429.

a questo momento. Comunque la sua immagine, nei decenni successivi, non fu *tout court* quella di un cialtrone.

Lo dimostra l'asciutta rievocazione di Parrino, che equipara il banditore al reo, omettendo la citazione precisa delle accuse. Della negazione del prigioniero sottolinea la ferma instancabilità, pari alla regolarità del banditore che seguita a proclamarne l'infamia pubblica: «tante volte, quante da quello si pubblicavano…». Banditore e colpevole, davanti alla folla, si fronteggiano, al di sopra di dettagli e riferimenti che il tempo trascorso ha reso inessenziali. La memoria dell'episodio che egli consacra è quella di una giustizia che non ha 'convinto' il calabrese, e che non riesce a sovrastarlo sullo scenario pubblico.

Lo scrittore napoletano, in un crescendo di citazioni che non può essere del tutto casuale, rafforza progressivamente la sovrapposizione del reo a Cristo, che Bercé ha colto con finezza anche nelle fonti propriamente sebastianiste[45].

La figura di Catizone incatenato e dileggiato, il suo proclamarsi Re, la menzione dell'asino, di abiti e corde che vorrebbero richiamare infamia, le risposte ferme ma del tutto prive di aggressività… Qualsiasi spettatore o lettore del Seicento non poteva non ricordare il Vangelo, pur davanti ad un condannato per truffa sacrilega.

Parrino, filo-spagnolo, non fu autore caratterizzato da tensioni spirituali o ideologiche di particolare intensità o originalità. È dunque legittimo pensare che la sua raffigurazione dell'episodio dipendesse da ricordi e narrazioni, scritte o orali, che tramandavano un'emozione tempo prima diffusa e non ancora dispersa a Napoli: un luogo di conservazione della memoria ben lontano dai centri delle residue conventicole sebastianiste.

Merita soffermarsi su questo perdurare del ricordo, in conclusione di un intervento sulla propaggine italiana del sebastianismo. A Napoli nacque una leggenda cittadina dagli sviluppi di un mito che si era consolidato lontano, all'interno di coordinate politiche e culturali profondamente diverse da quelle del Viceregno. La storia dello pseudo Re calabrese ha dimostrato però come la fortuna della speranza nel Sovrano redivivo, ovviamente incomprensibile al di fuori del contesto portoghese successivo al 1580, sia strettamente legata anche alla realtà politica europea del primo Seicento. Il brano di Parrino attesta come la sua portata non locale, la sua attitudine a suscitare ovunque interesse

[45] Y.M. Bercé, *op. cit.*, pp. 56, 405 e *passim.*

e rielaborazioni[46], non possa venir circoscritta all'ambito delle Corti e dei governi, della diplomazia ufficiale o segreta.

Già si è visto come nella pagina dell'autore napoletano il mito tendesse a perdere i suoi connotati e valenze specifiche. La fede nel ritorno del Re scomparso e sofferente, che avrebbe riscattato il popolo dall'oppressione per poi conquistare e convertire il mondo alla legge di Cristo, in Parrino si ridusse al semplice racconto dell'imbarco di un galeotto che era stato capace di dar vita a reminescenze evangeliche pregnanti, forti e suggestive. Allo sfondo preciso costituito dallo scontro politico fra Corona iberica e indipendentismo portoghese, era subentrato quello, più atemporale, della contrapposizione tra la fermezza di un condannato e lo spettacolare rigore del potere e dei suoi ministri. Era una contrapposizione non inedita, che la sensibilità religiosa, con un'appropriazione anch'essa quasi usuale, rivestì di notazioni cristiane. Ma, alla base della trasformazione compiuta da Parrino, è comunque visibile il ricordo dell'emozione destata da Catizone, approdato alle carceri napoletane al termine d'un tipico capitolo di storia sebastianista. Egli in città aveva dato luogo a voci, commenti e interrogativi: chi era veramente quel detenuto anomalo, che tanto preoccupava il governo spagnolo? Ancora agli inizi dell'Ottocento, fu possibile ad un ufficiale francese, appassionato alle vecchie carte, imbattersi negli echi lontani di quei dubbi e dicerie, di quell'attenzione tesa pronta a divenire racconto[47]. Parrino, uomo d'ordine, evitò forse volutamente di raccogliere le accentuazioni politiche della leggenda incipiente, quanto meno potenzialmente sovversive. Egli selezionò e riplasmò la storia di un condannato misterioso, attorniato dalla forza della Corona, che con la sua serena fermezza gli ricordava l'immagine di Cristo sofferente[48].

[46] *Ibid.*, p. 49, sulle forti emozioni popolari e non destate a Lione dalla falsa notizia dell'imminente arrivo del presunto Sebastiano in città.

[47] A. Duret de Tavel, *Séjour d'un officier français en Calabre, lettre XVIII*, Paris 1820. Il testo fu tradotto ed edito da Caldora in «Calabria nobilissima», 11, 1957, note 34-5. Secondo Caldora, la «rievocazione di de Tavel è solo una testimonianza del sopravvivere della vicenda nel racconto locale» (U. Caldora, *art. cit.*, p. 448).

[48] La parziale identificazione del condannato con Cristo non era inconsueta. Scrive A. Prosperi «La narrazione del caso oscillava dunque in maniera disuguale tra la necessità di "mostrificare" il criminale onde legittimarne l'annullamento fisico, e la misericordia dei confortatori che portava a vedere nell'uomo sofferente un altro Cristo». A. Prosperi, *Il condannato a morte: santo o criminale?*, in R. De Romanis, R. Loretelli (a cura di), *Il delitto narrato al popolo*, Palermo 1999, p. 227.

Del resto, era la stessa immagine nella quale molti portoghesi riconoscevano Don Sebastiano.

La stessa derivazione oggettiva, dal mito del Sovrano-vittima scomparso, di un racconto da esso largamente autonomo, concorre a chiarire alcune ragioni di fondo della non comune tenuta e fortuna del movimento sebastianista. In primo luogo, il carattere delle tradizioni culturali di cui esso era portatore ed espressione: non univocamente configurate e facilmente riversabili in concezioni, aspettative e speranze politico-spirituali profondamente radicate nelle società cattoliche dell'Età Moderna.

Sovrapponendo l'antico racconto profano del Re nascosto a quello, di derivazione evangelica, del Redentore già venuto ma incognito, che nel Cinquecento aveva trovato importanti sviluppi, il sebastianismo attuò una commistione a cui certi sentimenti politici e religiosi ancora presenti nel cattolicesimo post tridentino garantivano spazio ed efficacia. Un liberatore del regno dalla tirannia dotato dell'aspetto messianico del Re-Sacerdote, che espia nascosto i peccati del popolo in attesa di tornare trionfante, inatteso da tutti fuorché dai profeti[49]: era un ritratto che una pietà popolare ed eroica poteva agevolmente far proprio e coniugare con vaghe ma ricorrenti aspirazioni alla fine degli 'abusi' e ad una nebulosa palingenesi sociale e morale ad opera di figure carismatiche. In questo senso, colpisce la totale coincidenza geografica e cronologica tra la vicenda di Catizone e la congiura calabrese di Campanella.

Ma, anche a prescindere da eventuali consonanze 'sovversive', molti erano i temi narrativi del sebastianismo facilmente accostabili alle 'storie' ben note di Sovrani giusti caduti in difesa della fede, o di eroi della santità segreta. La concezione del valore catartico della sofferenza poteva fungere da filo conduttore polimorfo, fluido, ma comune ad una materia tanto svariata. Gli sviluppi pratici dell'azione sebastianista, opportunamente reinterpretati, potevano cosl infondere la concretezza dei fatti di cronaca a credenze diffuse ovunque e divise fra loro da confini quanto mai mobili e labili. L'elasticità si traduceva in adeguamento facile a contenuti ed interlocutori fra loro anche molto diversi.

Una figura non priva di fascino ma ambigua, dall'identità incerta e tuttora evanescente come Catizone, costituì forse il tramite ideale – o l'unico possibile – tra storia portoghese e memoria napoletana: uno

[49] M. Olivari, *Note sul Sebastianismo* cit.

sviluppo non previsto della capacità di creare ed evocare propria del sebastianismo.

Geografi e geografie fra Italia e Spagna nella prima età moderna

1. *Fra autorità e esperienza*

La costruzione di una nuova geografia del mondo delineò a lungo un ambito di relazioni italo-spagnole vitale, che coinvolse a vario titolo figure significative delle due culture e delle due società[50].

Appare indubbio che dall'area iberica diversi esponenti della cultura italiana abbiano tratto possibilità di aggiornamento su informazioni essenziali, che la marginalità politica di quasi tutti gli stati peninsulari non avrebbe consentito con la stessa sistematicità e talvolta tempestività al di fuori dell'orbita asburgica. Col tempo, e non senza inerzie e opacità, l'ottica di molti di loro fu senz'altro allargata da questo sistematico fluire di notizie su navigazioni e conquiste. L'ampiezza dei suoi effetti è riconducibile in primo luogo alla varietà dei soggetti che ne furono coinvolti. Per uomini di mare, missionari, mercanti scrittori o non scrittori e scrittori avventurieri, filosofi naturalisti, medici, cosmografi, la geografia dei domini ispanici costituì una sollecitazione comune. Un prerequisito per lo sviluppo di interessi primari diversi per alcuni, un oggetto di impegno più sistematico per altri.

Ulteriore sostegno dell'attenzione per le informazioni sui mondi non europei fu lo spessore dei problemi a cui esse potevano coniugarsi. A questioni religiose delicate, come l'adeguamento della spiritualità

[50] Per quanto riguarda la geografia cinquecentesca, ho considerato soprattutto: N. Broc, *La geografia del Rinascimento*, Modena, Panini 1989 (Paris 1986); M. Milanesi, *Tolomeo sostituto*, Milano, Unicopli 1984; W.G.L. Randles, *Dalla terra piatta al globo terrestre*, Firenze, Sansoni 1986 (Paris 1980), ai quali sono debitore anche di alcune citazioni di fonti. Per i caratteri più generali della cultura dello spazio e della sua storia cinquecentesca L. Gambi, *Una geografia per la storia*, Torino, Einaudi 1973; A. Prosperi, *La coscienza europea davanti alle scoperte geografiche del Cinquecento*, in *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi e W. Reinhard, Bologna, il Mulino 1992. Per quanto riguarda l'Asia, D. Lach, *Asia in the making of Europe*, Chicago, 1965.

cattolica alle abitudini mentali e alle culture dell'Estremo Oriente, si affiancavano interrogativi etnologici sui nessi fra risorse, attività produttive e livelli di civiltà, o ipotesi sul rapporto fra climi, caratteri e comportamenti collettivi.

Sono numerose le pagine e le vicende, talvolta ben note, a cui argomenti del genere assicurarono consistenza e in qualche caso risonanza.

Questa assimilazione multiforme di esperienze extraeuropee costituì dunque un capitolo importante nella storia della cultura italiana, che ne fu senza dubbio modificata. Anche la geografia, che la consentì e la sostenne, subì l'impatto delle continue novità, tanto da dover cambiare qualcosa dei propri criteri tradizionali in Italia come in Spagna. Dal suo non facile adeguamento alle esperienze e alle osservazioni dei viaggiatori e dei naviganti furono coinvolti studiosi delle due penisole che interessi comuni, anche se talvolta eterogenei per motivazioni e finalità, avevano reso disponibili a iniziative concertate[51], influssi reciproci e confronti. Il progresso dei metodi e delle conoscenze seguì un percorso ricco di diramazioni e non privo di ostacoli, segnato a fondo da due elementi della geografia umanistica quattrocentesca che ne accompagnarono e condizionarono le tappe: il rapporto stretto e subalterno con la storia e quello, altrettanto cogente, con una cultura filologico-antiquaria elitaria ed esigente, pronta ad operare anche come filtro intellettuale e sociale.

«Geographia imitatio est picturae totius partis terrae cognitae», stabiliva una definizione attribuita a Tolomeo[52], i cui testi gli umanisti si erano dedicati a ripristinare sin dagli inizi del Quattrocento. Il richiamo alla pittura consentiva di cogliere lo scopo essenziale della disciplina: descrivere lo spazio con evidenza di immagini e fedeltà di rappresentazioni, consentendone una conoscenza veridica. Era un programma pienamente adeguato anche al periodo in cui continenti nuovi, o prima meno noti, si profilavano all'orizzonte europeo estendendo a dismisura le «partes terrae cognitae». Senonché, secondo gli umanisti, per realizzarlo occorreva guardare prima alle proprie spalle

[51] Un caso di iniziativa concertata fu la traduzione spagnola delle *Relationi Universali* di Botero, di cui discuto nelle pagine seguenti. Per un altro caso importante di cooperazione cfr. G.B. Marini Bettolo, *La collaborazione scientifica tra Italia e Spagna per la conoscenza delle risorse naturali del Nuovo Mondo*, Napoli, Bibliopolis 1993.

[52] F. Pérez de Oliva, *Cosmographía Nueva*, a cura di C. Florez Miguel *et alii*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca 1985. Ringrazio M.L. Cerrón Puga che mi ha reso possibile la consultazione del testo.

che all'orizzonte: in nessun campo del sapere erano possibili acquisizioni veridiche senza un decisivo confronto preliminare con le autorità greco-latine[53].

La capacità filologica di penetrare a fondo pagine scritte mille e più anni prima diveniva così la garanzia metodologica della geografia vera, che la distingueva dalle pure e semplici descrizioni dello spazio di cui qualsiasi osservatore era capace. Un legame tanto stretto con gli Antichi postulava naturalmente anche una fedeltà totale ai loro criteri, a partire dalla importanza preminente che essi avevano attribuito alla ricostruzione delle origini e del passato degli insediamenti umani. Lo sguardo all'indietro del filologo classico si sommò dunque a quello intrinsecamente retrovolto dello storico al momento di definire i procedimenti e gli scopi della geografia. Vadianus, un professore di umanità zwingliano, li enunciò così all'inizio della sua silloge:

> Il geografo all'enumerazione dei luoghi aggiunge la loro storia, espone l'origine delle città, delle nazioni, fornisce la spiegazione dei nomi e descrive le curiosità della natura … La geografia è strettamente legata alla poesia e alla storia, e i loro metodi descrittivi sono gli stessi[54].

Le indicazioni di Vadianus definiscono il contenuto di un rapporto con la storia più di subalternità che di affinità. Dei sei compiti stabiliti per i geografi infatti solo due – l'enumerazione dei luoghi e la descrizione delle curiosità naturali – si discostano in parte da quelli usuali dell'erudizione storica e antiquaria coeva, e per di più il loro profilo, tutto sommato modesto, doveva risultare evidente a lettori umanisti. Lo scarto qualitativo fra la ricostruzione delle antichità e l'enumerazione dei luoghi era considerevole: banco di prova della perizia professionale autentica l'una, clausola richiesta dal genere geografia ad un lavoro coscienzioso l'altra. Quanto alle 'curiosità naturali', l'accezione cinquecentesca del termine *curiositas*, peraltro assai varia, in questo contesto suggeriva l'associazione a un intelligente interesse più prossimo allo svago colto che a sistematiche attività di pensiero, nobilitate

[53] L'atteggiamento fu ben descritto da L. Gallois: «…la verità non deve essere trovata perché è depositata nei libri degli Antichi … è ricavabile dalla filologia … I nuovi elementi non riscontrabili nei loro libri non raggiungono il prestigio dell'Antichità: possono essere oggetto di curiosità, non di scienza». L. Gallois, *Les géographes allemands de la Rénaissance*, Paris, 1890, 119.

[54] Citazione da Broc, *La Geografia* cit., 44.

dalla *gravitas* dei problemi affrontati e delle discipline coinvolte. Certo Plinio conferiva un rango anche alle esposizioni eleganti e ordinate delle curiosità naturali, tutelandole col prestigio indiscusso della *Naturalis Historia*. Ma solo l'apporto del Nuovo Mondo avrebbe immesso in questo tipo di 'storiografia' la possibilità di accogliere problematiche riconosciute come fondamentali. Quando Vadianus scriveva esso poteva apparire degno di considerazione, ma non in grado di insidiare il primato della geografia storica, e meno che mai della storia, il cui ruolo egemone appariva dunque indiscutibile.

Mentre in Italia e in Spagna queste due discipline avrebbero vissuto la loro stretta e non paritetica relazione lungo tutta l'età moderna senza particolari tensioni, l'altro elemento operante della tradizione quattrocentesca, la difesa orgogliosa di una identità umanistica alta, dopo la fine del secolo ebbe una traiettoria più problematica, soprattutto in Spagna. Qui dovette fronteggiare direttamente la diffusione di conoscenze geografiche acquisite e divulgate da soggetti quanto mai estranei ai canoni culturali dell'umanesimo e ai suoi ambienti sociali consueti.

Furono marinai, frati anonimi, avventurieri, piloti, a improvvisarsi cosmografi e a imporre le scoperte all'attenzione del mondo politico-religioso ed universitario castigliano. Tali protagonisti di un sapere geografico «senza fondamenti»[55] o con fondamenti non classici e altolocati, noti spesso per le origini plebee e talvolta per l'avidità brutale, non erano fatti per piacere agli umanisti. Pietro Martire d'Anghiera non ebbe molti imitatori nell'apologia di Colombo, almeno sino alla ripresa del millenarismo nell'ultimo Cinquecento.

Così una reazione non rara alle notizie del nuovo mondo fra gli uomini di lettere fu l'oscillazione fra l'indifferenza e lo scetticismo[56].

[55] Sui caratteri generali di tale struttura intellettuale cfr. A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Torino, Einaudi 1975.

[56] Si è discusso a lungo sull'atteggiamento mentale e intellettuale degli umanisti nei confronti delle scoperte. Personalmente, concordo con quanti hanno asserito ed asseriscono che taluni elementi della loro *institutio* tendevano ad ostacolare, anche se non inevitabilmente, la recezione di novità simili. Sostenne invece una profonda sensibilità umanistica e rinascimentale alle scoperte A. Dupront, *Spazio e Umanesimo*,Venezia, Marsilio 1983: un testo solo abbozzato, discusso e discutibile. Un'equilibrata messa a punto della questione in C. Vivanti, *Gli umanisti e le scoperte geografiche*, in *Il Nuovo Mondo* cit., 327-349. Considerazioni importanti, relative soprattutto – ma non solo – alla cultura spagnola in J.H. Elliott, *Il Vecchio e il Nuovo Mondo 1492-1650*, Mi-

Immersi nell'impresa di riscoprire la geografia antica per sovrapporle quella moderna, diversi *magistri* non si lasciarono distrarre dalle 'curiosità' esotiche riferite da individui notoriamente poco affidabili come i naviganti. Altri snobbarono a lungo l'incerta novità dell'America anteponendole l'Oriente, nobilitato da tanti autori antichi e imposto all'attenzione comune dalla non rassicurante presenza turca. Vi fu infine anche chi si impegnò in intenti di conciliazione fra esperienza e geografia colta, come vedremo. Ma lo spirito di conciliazione non riuscì a prevalere del tutto finché quell'esperienza, protagonista delle scoperte, ne rimase non solo principale fonte, ma depositaria.

Non fu conciliante nella difesa del primato degli Antichi e della geografia tradizionale Pérez de Oliva, uno degli intellettuali castigliani del primo Cinquecento più sensibili alla lezione dell'umanesimo italiano[57]. In un corso di cosmografia tenuto all'Università di Salamanca, verso la metà degli anni Venti[58], egli pensò di dover dare una lezione ai naviganti pretenziosi e a chi concedeva loro troppo credito. Nei suoi appunti la dimostrazione della superiorità complessiva del mondo classico si alternava a sortite dure contro ogni intento di ridurre il divario fra *Ars* e congetture empiriche. Le novità geografiche americane non avevano i titoli per aspirare al rango culturale della geografia degli Antichi né per i caratteri delle esperienze che le avevano prodotte, né per la levatura di chi ne era protagonista e divulgatore. Pérez de Oliva sviluppò queste convinzioni in un *excursus* sulle scoperte del mondo classico comparate a quelle degli *iuniores*. Era pur vero che i «principes illius aetatis» avevano regnato solo su di una quarta parte del mondo, quella fra l'altro che avevano constatato essere più salubre e adatta alla vita civile. Ma a questa limitazione aveva contribuito anche la loro magnanimità di grandi sovrani: «contempserant imperium propagare in barbaras gentes quae illos tractus (*le zone sub tropicali*) more ferarum

lano, Il Saggiatore 1985 (Cambridge 1970), 22-38. Lo stesso Elliott ha recentemente riformulato i termini del problema: Id., *Europa y America en la Epoca Moderna*, in *La incorporación de las Indias al Mundo Occidental en el siglo XVI*, a cura di F. Sánchez Montes, Granada, Universidad de Granada 2000, 23-44.

[57] Su di lui sono fondamentali gli studi di M.L. Cerrón Puga. In particolare, per i problemi che qui interessano, *Un capitulo de la historiografía humanista en España: Perez de Oliva ante el descubrimiento de America*, in «Studi Ispanici», 1990, 17-50. Ho sostanzialmente seguito molte sue indicazioni, limitandomi a leggere i testi in modo meno prudente e più 'radicale' del suo.

[58] Pérez de Oliva, *Cosmographía* cit., cfr. *supra*, nota 3.

incolunt»[59]. L'apprezzamento per i re che non si erano abbassati ad assoggettare sudditi simili a bestie rischiava però di suonare poco lusinghiero per il principe *junior* più vicino a Pérez de Oliva, ed egli a questo punto ritenne opportuno concedere lo stretto necessario alle conquiste transoceaniche della Corona. Ricordò così le «assiduae navigationes» e la «potentia» che, auspice la «fortuna» – nessun cenno alla «virtus» – avevano assicurato agli spagnoli l'intero Mondo Nuovo. Un'impresa senza dubbio straordinaria, benché non difficile e non propriamente gloriosa se, a suo dire, era stato possibile compierla «brevi temporis spatio, minimo cum hominum dispendio»[60]: nulla a che vedere con le campagne di Alessandro par di capire. Tuttavia, nonostante alcune riserve implicite ma chiare e l'impossibilità di insidiare il primato dei condottieri antichi con sforzi tanto modesti, la tenacia fortunata e la potenzialità bellica dei castigliani alla fine venivano in qualche modo riconosciute.

In quegli stessi anni, in una famosa orazione tenuta nella sua Cordoba[61] Pérez de Oliva sottolineò la centralità economica del Nuovo Mondo. Inoltre, in un breve scritto, tentò un'operazione in cui non credeva sforzandosi di rivestire Colombo con panni da generale romano[62].

Non privo di orgoglio iberico né di spirito municipale e di senso politico, egli avvertiva la risonanza crescente di eventi americani che incalzavano sempre più straordinari, e soprattutto forse l'impatto della dura contesa europea in cui la Spagna era impegnata, che rendeva l'opinione sensibile al culto della grandezza del paese. Al di fuori delle aule universitarie il clima del momento giungeva a coinvolgerlo, inducendolo a celebrare gesta e figure a beneficio di un pubblico – e di committenti – che attendevano da lui consonanza con esigenze proprie e attuali. Quando però si esprimeva non in modo occasionale o in scritti

[59] *Ibid.*, 43.

[60] *Ibid.*

[61] F. Pérez de Oliva, *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir*, in Id., *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Exercicios.*, Ed. M.L. Cerrón Puga, Madrid 1995, 188-205.

[62] Cfr. Ead., *Fernán Perez de Oliva traductor de Pedro Martir de Anglería: la "Historia de la Invención de las Indias"*, in «Edad de Oro», Universidad Autónoma de Madrid, X, 1991, 33-51. Analoghi i procedimenti e le motivazioni nello scritto da lui dedicato a Cortés. Il testo fu pubblicato da W. Atkinson, *"Algunas cosas de Hernán Cortés y Méjico". Ms. existing in the Library of El Escorial*, in «Révue Hispanique», LXXII, 1927, 450-475. La valutazione riduttiva del significato delle due opere è mia.

di circostanza, ma nella sede ufficiale della cultura castigliana, per lui le scoperte degli Antichi continuavano a sovrastare quelle di Colombo e Cortés. Così suonava la conclusione del suo corso, tutta intesa a stabilire una precisa gerarchia di valori.

Utrisque igitur suam servantes laudem, antiquitus reperta cum iuniorum numquam confundamus, cum sint illa ex arte tradita, haec contra posita modo coniectura[63].

La superiorità degli Antichi dunque non poggiava solo sul senno di principi che avevano 'disprezzato' le campagne contro avversari bestiali, o magari sull'eroismo vero indispensabile nelle conquiste ardue. Essi avevano saputo giungere alle loro scoperte con metodi improntati ad una razionalità autentica, per incastonarle poi in una tradizione affidata a discipline e canoni culturali costitutivi della *humanitas* e della *civilitas*: qualcosa di molto diverso dai racconti sul Mondo Nuovo, che di solito non dimostravano né l'una né l'altra e che non consentivano quindi altro che 'congetture'.

Nei confronti dei loro autori, soprattutto dei naviganti, l'ostilità di Pérez de Oliva trapelava spesso durante le lezioni. Dovendo spiegare l'onomastica dei venti, latina e corrente, che appariva su alcune carte nautiche, non rinunciava a precisare: «sunt nomina mere nautica quae latinis coniunguntur, ne ullum sit literatis cum expertis commercium»[64]. La frase era volta a sottolineare un divario intellettuale e sociale incolmabile, non privo di risvolti operativi eloquenti: i futuri cosmografi non avrebbero avuto alcun contatto con chi i venti li conosceva davvero, per averli più volte affrontati. Anche i nomi così erano chiamati a presidiare lo steccato che doveva dividere la cultura dall'esperienza. L'incompetenza mi obbliga a non affrontare l'argomento fondamentale della cartografia cinquecentesca, quindi non posso seguire al suo interno la dialettica fra linguaggio dei professori e degli 'esperti'. Nelle lezioni di Pérez de Oliva le intonazioni di questa contrapposizione potevano divenire sprezzanti. A proposito delle varie unità di computo della lega nautica, dopo aver illustrato ampiamente quelle greca, romana e castigliana tradizionale, concludeva: «Nautae vero, utpote omnium barbarissimi, leguam dimensi

[63] *Cosmographía* cit., 143.

[64] *Ibid.*, 140.

sunt incommodius»[65]. Peggiori degli abitatori dei tropici, suggerivano il superlativo e la comparazione. E non potevano che essere tali, se riuscivano a gravare di complicazioni superflue, indegne di menzione precisa, persino uno strumento indispensabile al loro mestiere.

Una simile ostilità acre per i marinai richiama apertamente alcune notazioni proprie della cultura castigliana del primo Cinquecento, che le vicende del Medioevo avevano reso sostanzialmente continentale: erano state le due Mesetas lo scenario attivo e privilegiato delle realtà e dei valori che l'avevano plasmata.

I sentimenti di estraneità per il mare e il suo mondo che vi avevano così potuto prendere corpo, documentati anche da non pochi proverbi, trovarono forme espressive particolarmente graffianti nelle pagine di Fray Antonio de Guevara. Nell'*Arte de Marear*[66] – un titolo in voga grazie ad opere nate dalle esperienze oceaniche, di cui Guevara si era impadronito per rovesciarne ironicamente il significato – sarcasmi e invettive manifestano un senso di alterità forte e profonda.

Mare per lui significava incertezza, azzardo, fragilità gratuita e abnorme della barriera fra vita e morte. Anche possibilità di arricchimento e di ascesa per qualcuno, che però veniva sradicato dal proprio elemento naturale terrestre e trasformato in girovago acquatico. Così sceglievano quella via alla fortuna individui che l'irrequietezza e l'avidità avevano reso insofferenti di norme e gerarchie sociali. Alla luce di queste premesse, la metamorfosi della nave in covo vagante del peccato, che riempiva le pagine più riuscite e incalzanti dell'*Arte*[67], poteva anche risultare plausibile. A bordo secondo Guevara erano normali le preghiere a Maometto; i giuramenti vani e le bestemmie; la promiscuità; l'azzeramento di ogni rispetto per titoli o abiti. Nessuna considerazione per religiosi e nobili da parte degli equipaggi, nessun cenno di trattamento adeguato al loro rango: pigiati negli spazi comuni, dovevano condividere le condizioni degli altri e sottostare per di più ai sarcasmi frequenti dei marinai. Si sarebbe detto che le strutture portanti della società castigliana crollassero non appena le imbarcazioni lasciavano i porti.

[65] *Ibid.*, 84.

[66] A. de Guevara, *Libro de los Inventores del Arte de Marear y de muchos trabajos que se pasan en las galeras*, Valladolid, 1539. Utilizzo la traduzione italiana di M. Lavino, E. Cicogna, in J.L. Martínez, *Passeggeri delle Indie*, Casale Monferrato, Marietti 1988 (Madrid 1983), 219-260.

[67] *Ibid.*, 239-252.

L'ostilità diffidente di Pérez de Oliva, la sua accusa ai naviganti di primato nelle barbarie, erano espressione dello stesso retroterra culturale ed emotivo che si manifestava nelle invettive coeve di Guevara. L'opinione, depositaria del sistema sociale e di valori castigliano, sospettosa e ostile di fronte alla rapida, provocatoria fortuna di conquistadores provenienti dalle aree della miseria urbana e rurale, poteva tutt'al più concedere qualche credito a singole figure, una volta consacrate dal successo. Ma sarebbe parso inconcepibile estendere quelle aperture modeste e non prive di riserve al mondo che si assiepava attorno ai porti. Quel mondo anonimo però delle scoperte era il protagonista insostituibile, oltre che il primo dei divulgatori.

La fama di inaffidabilità, di cui furono circondati i naviganti e le loro *experientiae*, ebbe così conseguenze non lievi sulla geografia. Del resto, all'interno degli atteggiamenti diffusi a cui Guevara e Pérez de Oliva avevano dato voce, essa era praticamente inevitabile. Uno degli effetti più noti della 'barbarie' sulle menti era l'incapacità di cogliere la verità e di riferirla in modo razionale. Gli allievi di Pérez de Oliva, ammoniti dalla cattedra, non poterono che essere indotti a pensare all'inutilità di addentrarsi nei racconti degli uomini di mare per cogliervi elementi di verità. Per di più, a scorrere la letteratura di viaggio e alcune delle letture brillanti che recentemente ne sono state fatte[68], lo scetticismo continentalistico non appare del tutto incomprensibile. Repubbliche di amazzoni oscillanti fra erotismo esotico e crudeltà guerriera, fontane della giovinezza, mostri, contraddizioni… La fantasia spigliata degli autori immetteva una parte cospicua dell'immaginario occidentale in narrazioni che non sarebbero dispiaciute a Mandeville, ma spiacevano a molti lettori colti: proprio in quegli anni un umanista come Moro esortava i viaggiatori a prendere le distanze dal ricorso continuo alle mitologie tradizionali, che gli apparivano superflue e scontate[69]. L'incredibilità oggettiva e la proclamata inaffidabilità socioculturale dei narratori poterono in qualche caso congiungere i rispettivi effetti addensando attorno agli artefici delle scoperte un alone di dubbi, che alcuni umanisti non mancarono di ispessire.

Nel diverso clima intellettuale e sociale italiano, ove non esistevano pregiudiziali analoghe nei confronti del mondo del mare, accanto a segni diffusi di vivo interesse affiorano tuttavia atteggiamenti di riser-

[68] J. Gil, *Miti e utopie della scoperta. Cristoforo Colombo e il suo tempo*, Milano, Garzanti 1991 (Madrid 1989).

[69] T. Moro, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Bari, Laterza 1980, 16.

bo o di distacco davanti alle scoperte. La parziale consonanza non può stupire alla luce dell'omogeneità di formazione dei geografi umanisti delle due penisole, consolidata da una cospicua frequenza di viaggi e contatti personali: lo stesso Pérez de Oliva aveva soggiornato a Roma quasi quattro anni.

In Italia un esempio significativo di distacco è offerto da Fra' Leandro Alberti. Domenicano, inquisitore e geografo, la sua figura recentemente ha riacquisito il debito rilievo grazie alla edizione della *Descritione* della penisola da lui composta e ai saggi introduttivi che la corredano[70]. Adriano Prosperi ha richiamato l'attenzione sul pressoché totale disinteresse dell'autore per la scoperta del Nuovo Mondo, che appare rilevante in un'opera geografica anche se dedicata all'Italia[71]. Nella rassegna degli uomini illustri genovesi compiuta dal domenicano, Colombo non compare, e viene escluso persino dal paragrafo specificamente dedicato ai gradi ammiragli[72]. In questo Fra' Leandro si limitò ad adombrare la scoperta con un rinvio – privo di indicazioni sul titolo – alla biografia colombina di un oscuro autore genovese[73]. Ma la reticenza in lui non era dovuta ad una miopia da erudito di provincia continentale – era bolognese puro –, alla quale di solito riusciva a sottrarsi. Sapeva bene però che la grande geografia transoceanica era effetto di logiche e interessi ispanici con i quali egli non si identificava e di cui l'Italia – oggetto del suo lavoro e della sua passione intellettuale – era puro terreno di attuazione, o al massimo compartecipe subalterna. Così egli accennò sì al Nuovo Mondo, ma solo fugacemente all'interno di un'enumerazione dei titoli e dei domini di Carlo V: non gli bastava l'impresa di un genovese al servizio della Spagna a render l'America meno esclusivamente spagnola. Ma i termini concreti del riferimento suggeriscono anche altre e più professionali ragioni di estraneità:

[70] *Descrittione di tutta Italia di F. Leandro Alberti Bolognese. Aggiuntavi la descrittione di tutte l'isole*. Riprod. anastat. dell'ed. 1568, Venezia, Ludovico Avanzi, 2 voll., Introduzione di A. Prosperi, Bergamo, Leading 2003.

[71] Lezione tenuta nel corso del Seminario di *Storia della Riforma e della Controriforma* presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, a.a. 2003-2004.

[72] *Descrittione* cit., I, 19-20.

[73] *Ibid.* Alberti rinvia ad «Antonio Gallo, elegante historico». Cfr. la voce relativa di E. Del Gallo, in *DBI*, LI, 704-705. Gallo scrisse *De Navigatione Columbi per inaccessum antea Oceanum commentariolum*.

Nel cui luogo (di Massimiliano) fu posto dagli Elettori Carlo V, figliuol di Filippo, Re di Spagna, Sardegna, Sicilia … et Signore dell'acquisto di Terra Nuova, o sta Mondo Nuovo (come si dice)[74].

Alberti dunque prendeva atto dell'esistenza di una qualche conquista fuori dall'Europa. Ma con la parentesi finale confinava al campo delle dicerie, o delle mere opinioni, la sua entità di mondo. Ad una distanza di tempo ormai considerevole dalle imprese di Colombo, Vespucci, Cortés, quel «come si dice» fra parentesi – l'espressione, ripeto, comunemente usata per le notizie dall'attendibilità relativa – dava voce alle sue riserve di geografo umanista. La locuzione infatti equivaleva ad un rifiuto implicito di equiparare chi aveva descritto quelle terre lontane agli autori comunemente ritenuti affidabili e agli osservatori credibili perché circondati dalla reputazione di dotti e di saggi. Plinio, Tolomeo, magari Annio da Viterbo e, sia pure in subordine, le esperienze di viaggio proprie e di qualche confratello o uomo colto potevano consacrare per degno di attenzione qualsiasi evento o constatazione. Ma in questo caso a 'dire' troppo spesso erano stati spagnoli dal profilo discutibile: marinai, un ex studente fuori corso chiacchierato come Cortés, avventurieri anche peggiori di lui, frati zelanti ma che certo non eccellevano negli studi di umanità. In mancanza di verifiche dirette e definitive, che la lontananza rendeva aleatorie, le relazioni di testimoni simili non potevano suffragare conclusioni impegnative e controverse come l'esistenza di un vero e proprio mondo al di là dell'oceano.

Per di più non era difficile cogliere in quelle relazioni gli elementi incredibili o contraddittori di cui dicevo, che consigliavano di escluderli da un'opera geografica concepita a regola d'arte. Il problema era di metodo, e come tale aveva carattere preliminare e non era eludibile. Fra Leandro così, forse incoraggiato anche dal senso di estraneità politica alla potenza spagnola, preferì sorvolare sul Nuovo Mondo, ivi compresi i navigatori italiani che della Spagna si erano posti al servizio in scenari tanto incontrollabili, non più raccomandabili dei loro omologhi iberici in fatto di attendibilità. Il silenzio su Colombo è eloquente. Certo sotto il suo nome circolavano scritti di notorietà ormai notevole, ma la notorietà di per sé non trasforma in *auctoritates* gli autori. E l'Ammiraglio distava molto dall'essere un intellettuale fedele ai canoni di vita e di cultura dei maestri di umanità[75]. Quali che fosse-

[74] *Ibid.*, II, 438.

[75] L'avversione dei dotti nei suoi confronti anche in Spagna fu notevole. Tipico il

ro i suoi motivi, il fatto è che Alberti, geografo tipicamente umanista, quasi ignorò l'evento che aveva rivoluzionato il contenuto del termine geografia. Studiosi come lui e Pérez de Oliva, col loro irriducibile guardare all'indietro, a civiltà di un passato dalla cui storiografia ricavavano anche i criteri di valutazione delle notizie vicine nel tempo, correvano il rischio di provocare un divorzio pericoloso tra geografia extraeuropea reale e cultura geografica ufficiale.

Era un divorzio significativo di una divaricazione più ampia tra mondo dei fatti e mondo dei libri, tra *res* e *verba*, dalla durata lunga, che taluni aspetti e figure della repubblica delle lettere non contribuirono a ricomporre. Proprio la sfida intellettuale del mondo nuovo però mise in risalto le potenzialità degli strumenti consueti della cultura umanistica, se usati da soggetti provvisti di vigore speculativo e audacia intellettuale, o magari solo di curiosità intelligente e senso dell'opportunità. Furono autori di quest'ultimo genere, come Pietro Martire d'Anghiera, a rivestire le grandi navigazioni di forme letterarie idonee a consentirne una divulgazione ampia. Un filosofo vero come Pomponazzi colse con straordinaria immediatezza le implicazioni delle scoperte, mentre Moro fece di un marinaio oceanico il maestro della razionalità politica che all'Europa mancava. Ma curiosità intelligente, vigore speculativo e audacia intellettuale di solito non sono largamente comuni. Anche se molti altri esempi di buona convivenza fra umanisti e scoperte sarebbero possibili, ritengo che, in fatto di percezione degli altri mondi, la tensione fra l'esperienza reale e taluni caratteri della loro *institutio* tendesse a manifestarsi spesso e in termini che danno da pensare.

Alessandro Geraldini da Amelia, primo arcivescovo di S. Domingo, non era estraneo agli interessi iberici e alla concreta vicenda delle scoperte come l'Alberti. Trascorse l'adolescenza in Castiglia, dove successivamente trovò terreno propizio alle sue doti sino a divenire precettore di quattro principesse destinate ad altrettanti troni. La fiducia della Corona gli aprì poi la via dell'Arcidiocesi dominicana dove morì. Ma in Spagna divenne noto soprattutto per il sostegno tenace prestato all'amico Colombo quando non erano in molti a credere in lui. Tuttavia né questa prossimità all'Ammiraglio e agli ambienti favo-

caso del Maestro Rodrigo de Santaella, fondatore dell'Università di Siviglia, che «sembra tradire, nella sua ironia, l'irritazione di un universitaria sicuro del proprio sapere, che si vede contraddetto dall'esperienza di un marinaio mistico». Randles, *Dalla terra* cit., 103.

revoli alla spedizione, né l'apertura mentale non comune dimostrata in quella circostanza bastarono a sottrarlo allo scarto fra esperienza reale e cultura umanistica. Egli narrò il viaggio compiuto per raggiungere S. Domingo in un *Itinerarium* denso di riflessioni incisive sulla barbarie europea, la saggezza di re islamici tolleranti delle religioni altrui, l'ospitalità generosa e la dignità di non pochi selvaggi[76]. Ma quando passava a considerare il paesaggio africano, dopo averlo liquidato con frasi rapide, distaccate e intessute di *tópoi*, si affrettava a ricoprirlo sotto il cumulo massiccio delle reminescenze dotte. Così il lettore, rimasto ignaro di villaggi, fiumi e savane, veniva appagato col mito di Atlante, i viaggi di Platone, soprattutto coi segni visibili della illuminata potenza degli imperatori romani che, secondo Geraldini, avevano dotato quelle terre di frontiere sicure e saggi ordinamenti[77]. Questi destavano in lui un interesse quasi vibrante, tradotto in descrizioni minuziose di ogni colonna in cui s'imbatteva, che corredava con le trascrizioni per esteso di tutte le epigrafi, nessuna esclusa. Una spessa cortina marmorea veniva così calata sull'Africa reale. Persino durante la cena con un re etiope amabile e accorto egli non poteva trattenersi:

…si parlò molto della città di Roma … degli antichi Re, dei Consoli, dei Dittatori, delle guerre civili, del Senato … dei felici tempi di Augusto … si parlò anche degli edifici di Roma…[78]

[76] *Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas Alexandri Geraldini Amerini Episcopi Civitatis S. Dominici Apud Indos Occidentales*, Romae 1631 (ma scritto nel 1521-22). Utilizzo l'ed. moderna: A. Geraldini, *Itinerarium*, Torino, Nuova E.R.I. 1990. Particolarmente interessante l'accenno alla barbarie: «Capii anche che la civile correttezza era una caratteristica della gente etiopica: è chiaro che essi non hanno quello spirito barbaro del quale sono invece ben provvisti gli uomini del nostro emisfero che fanno altri uomini schiavi e tengono sotto crudele schiavitù popoli che hanno colore o abitudini diverse».

[74.] Il *Saggio Introduttivo* è di G. Ferro.

[77] «Nel deserto e in Etiopia, infatti, si trovano grandi quantità di marmi diversi, e queste colonne … erano state sistemate a suo tempo dai Romani … In quei secoli, io credo che gli antichi Quiriti abbiano toccato le più alte vette del cielo: per la dignità di tutti gli uomini, usarono in ogni parte del mondo la stessa cura che avevano avuto per se stessi e per il proprio Stato». *Ibid.*, 41. Un discreto appello alla Spagna di Carlo V mi sembra possibile.

[78] *Ibid.*, 63.

Non parlarono invece, stando al resoconto, del regno dell'ospite, dei suoi sudditi e strumenti di governo.

Viaggiatore umanista, Geraldini appariva prontissimo a sacrificare lo spazio circostante e i suoi abitatori ad un tempo storico remoto consunstanziale alla sua cultura. La sola presenza propriamente africana che lo colpì in quella cena fu un «serpente alato» enorme, caro per la sua mitezza al sovrano e alla consorte, che sembra uscire direttamente da qualche campionario di *monstrua* o da un libro di viaggi alla 'Mandeville'[79]. Un incontro simile – il primo di una serie nutrita nelle pagine dell'*Itinerario* – non stupisce chi sia abituato ai rinoceronti mitici di Plinio che nei testi umanistici soverchiavano quelli dei navigatori portoghesi, o anche ai mostri di tanti avventurieri spagnoli i cui sguardi tuttavia non erano orientati da ricordi colti. Ma nelle relazioni di viaggiatori e avventurieri il tributo ad un immaginario spesso più popolareggiante e più mediato dall'oralità poteva essere affiancato, o sostituito, da ben'altra capacità di osservazione: basti pensare al Cortés di Todorov[80], instancabile decifratore di segni naturali e di strutture sociali, o alle descrizioni attente, stupite di Staden o di Cabeza de Vaca. Se la capacità di stupirsi – o 'straniarsi' – era la chiave della differenza[81], vien fatto di chiedersi se il Geraldini non ne fosse tanto impedito proprio da uno sguardo fisso al mondo classico che gli impediva di percepire come novità importante quanto ad esso fosse totalmente estraneo.

A lui comunque non sarebbero piaciuti raffronti di sorta fra il suo *Itinerario* e gli scritti dei conquistadores. Si preoccupò infatti di mettere energicamente sull'avviso il lettore nei confronti della letteratura di viaggio corrente: circolavano troppe «storie inquinate o mescolate a fatti narrati da persone ignoranti»[82] nei libri di quel genere. Ignoranti, si badi, non mendaci. Ma per un umanista i due termini facilmente assumevano significati convergenti al momento di valutare la veridicità delle testimonianze: un atteggiamento pericoloso nel periodo in cui eventi straordinari avevano trasformato anche quelle degli ignoranti

[79] *Ibid.*

[80] T. Todorov, *La Conquista dell'America*, Torino, Einaudi 1984 (Paris 1982), 120-151.

[81] C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nuove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli 1998, in part. 15-39. Cfr. anche S. Greenblatt, *Meraviglia e possesso*, Bologna, il Mulino 1994 (Oxford 1991).

[82] Geraldini, *Itinerarium* cit., 91.

in fonti fondamentali di una geografia nuova. Di lì a poco però si sarebbero avvertiti i sintomi di un'evoluzione culturale che in Castiglia avrebbe consentito i primi seri tentativi di superare il faccia a faccia fra 'arte' ed 'esperienza'.

Nel 1519 uscì a Siviglia, in un'edizione prestigiosa, la *Suma de Geographia* di Martín Fernández de Enciso[83]. L'esibizione di *auctoritates* classiche nel lungo titolo la caratterizzava immediatamente come opera dalle ambizioni alte. In effetti la notevole complessità della struttura e dell'elaborazione indicano una preparazione non breve. Il libro dunque dovette crescere nel confronto con prese di posizioni e dibattiti contemporanei alla stesura, ben vivi nella città andalusa. Intento originario di Enciso fu probabilmente anche sottrarre un'arma alla polemica dei dotti. Secondo lui, considerare adeguatamente le esperienze in atto non significava stravolgere i canoni della geografia, o sconnetterla dalle *auctoritates* di sempre: tanto è vero che egli concedeva loro spazio privilegiato lungo tutta l'opera. Ma, sospinto forse da un clima che contrapposizioni e polemiche rendevano teso, egli nella frase conclusiva del titolo giunse ad eguagliare le acquisizioni recenti al sapere geografico tradizionale, con un rovesciamento netto delle posizioni di Pérez de Oliva:

> Suma de geograhia … trata largamente del Arte de Marear … fue sacada esta Suma de muchos authenticos autores … y de la experiencia de nuestros tiempos que es madre de todas las cosas[84].

Le potenzialità della categorica espressione finale sono ampie e alquanto vaghe: Enciso sembra addirittura voler adombrare una grande rigenerazione dell'intera realtà – «madre de todas las cosas» – ad opera dell'esperienza dei contemporanei. In ogni caso non sono possibili dubbi sull'equiparazione – quanto meno – di quelle esperienze al legato degli «authores authenticos»: le due categorie di fonti alle quali proclama di essersi attenuto appaiono infatti enunciate in termini di assoluta parità, senza gerarchizzazioni di sorta. Colpisce come questa

[83] *Suma de geographía… que trata largamente del Arte del Marear…* Uscì a Siviglia edita da Cromberg nel 1519.

[84] *Ibid.* Ho utilizzato l'ed. facs. a cura di J. Ibáñez Cerdá, Madrid, 1948. Importanti considerazioni su Enciso in Randles, *Dalla terra* cit., 54, 120-121 e in J.M. López Piñero, *Ciencia y técnica en la Sociedad española de los Siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor 1979, pp. 199, 216 sgg.

proclamazione ferma del valore intellettuale dell'esperienza reale si accompagni all'ingresso dell'«Arte di Navigare» in un trattato di geografia. Con questo abbinamento la disciplina si apriva e si coniugava ad un sapere pratico, codificato a beneficio di destinatari non accademici, che nel corso del Cinquecento avrebbe conosciuto sviluppi importanti. In realtà i libri per piloti, che finirono per costituire un genere vero e proprio, non si limitavano a esporre la pratica della navigazione. La stessa «Arte» di Enciso appare abbondantemente corredata da nozioni complesse di storia, matematica, geometria, astrologia, e col tempo queste materie avrebbero aperto un contenzioso non sommesso con la semplice esperienza all'interno della letteratura nautica[85]. Simili tensioni però, nell'ambiente sivigliano, non giunsero ad ostacolare il contributo della nautica alla trasformazione della geografia in disciplina non più solo erudita, al cui interno le acquisizioni e le esigenze dei naviganti avrebbero trovato talvolta spazi adeguati. Naturalmente gli interessi economici e culturali sivigliani, legati al traffico transoceanico, operarono da propulsori efficaci, più o meno diretti, di questa apertura della dottrina all'esperienza. L'oggettiva connessione dei geografi con la realtà sociale andalusa ebbe effetti di lunga durata, che agirono con continuità. Ne fu favorita anche l'affermazione di autori dalla fisionomia non tradizionale, più vicini alla Casa de Contratación o ai notabili e magnati locali partecipi del commercio americano che alle Università e agli ambienti umanistici castigliani. Questi geografi peculiarmente cinquecenteschi, peraltro talvolta non privi di cultura umanistica di buon livello, seppero trasmettere alla materia una visione del mondo in cui il Nuovo Mondo era realtà centrale, non la nebulosa lontana e sfocata della *Descritione* di Fra' Leandro Alberti. Nelle loro pagine talvolta l'attenzione per il continente assumeva connotazioni

[85] A fine secolo, nella sua *Luz de navegantes donde se allanan las derrotas y sinos de las partes maritimas de las Indias. Islas y Tierra Firme del Mar Oceano* (1592), Baltasar Vallerino de Villalobos avrà parole aspre contro chi voleva ridurre l'Arte di Navigare alla pura e semplice esperienza e alle opinioni degli uomini di mare: «La causa que me hizo sacar a luz una obra de tanto trabajo como esta fue la gran variedad (madre de la ynorancia) en las cosas tocantes a la navegacion … por causa de no tener cierta regla por donde se puedan regir antes haziendo cada uno cabeza de lo poco que sabe an sucedido tanta multitud de daños quantos son manifiestos». Vallarino prosegue ricordando un clamoroso infortunio, dovuto a ignoranza, capitato a un 'empirico' allora ben noto, «el famoso Pedro Melendez». L'opera rimase inedita. Utilizzo il testo manoscritto della Biblioteca Universitaria di Salamanca, *Manuscritos*, 291, f. 3.

non riducibili alla provvidenzialistica accentuazione della potenza e dell'accresciuta ricchezza spagnola conclamate dalla sua conquista, che permeava l'orazione di Pérez de Oliva. Pur assai sensibili anche a sollecitazioni del genere, gli intellettuali legati all'ambiente sivigliano erano professionalmente più propensi alla descrizione di terre, rotte e climi che agli esercizi di retorica imperiale, o quanto meno tentavano di compaginare l'una e gli altri. L'operazione consentì di delineare immagini della terra al passo con i tempi, anche se a lungo carenti in relazione all'Asia. Infatti, come ha osservato giustamente Numa Broc a proposito della stessa *Suma* di Enciso[86], l'immaginario erudito e saldamente strutturato che presidiava l'Oriente era ancora in grado di resistere con efficacia alle notizie di seconda mano disponibili a Siviglia e ai loro divulgatori. Anche nella capitale dei viaggi transoceanici l'avanzata dell'esperienza, senz'altro effettiva, era tutt'altro che incontrastata.

La continuità e la pregnanza del rapporto fra la rivalutazione dei fatti reali compiuta da alcuni geografi e gli interessi che si addensavano attorno ai porti sono attestate da esempi non solo sivigliani.

Trent'anni dopo Enciso, Diogo de Sá, un portoghese ben consapevole dei caratteri della vita economica del suo paese, tentò una difesa della conoscenza empirica addirittura sul piano filosofico. Nel suo *De Navigatione* egli sostenne che Aristotele stesso aveva equiparato esperienza ed arte:

> Aristotele lascia intendere che l'esperienza non differisce in nulla dall'arte: soltanto, l'esperienza è conoscenza delle cose particolari, l'arte di quelle universali[87].

Fra le due dunque, secondo lui, il maestro aveva istituito una divisione dei compiti più che una gerarchia di valore. Sá poneva la cultura aristotelica di cui era dotato al servizio della nautica nell'intento di conquistarle uno spazio fra le discipline costitutive del sapere accademico prestigioso. È lo stesso riproporsi, a distanza di trent'anni, di strategie apologetiche o nobilitanti come la sua e quella di Enciso, a mettere in luce la persistenza tenace della tensione tra arte e esperienza.

Nonostante i tentativi di conciliazione loro e di altri, il perdurare della divaricazione continuava a rendere problematica qualsiasi modifica dello statuto umanistico della geografia. Non bastava accostare i

[86] Broc, *La Geografia* cit., 47.

[87] Citazione da Randles, *Dalla terra* cit., 53-54.

linguaggi e i codici culturali degli umanisti e dei naviganti in una stessa opera, come tentò di fare Pedro de Medina[88], per giungere ad una ridefinizione accettata ed accettabile della sua fisionomia. Verso la metà del secolo, il «commercium» fra «literati» e «experti» appariva troppo aleatorio e improbabile per consentire la riuscita effettiva di operazioni simili, che avrebbe richiesto disponibilità reciproca, non insofferenza preliminare. Lontano da Siviglia e da Lisbona, la preoccupazione di preservare da intrusioni l'ambito tradizionale della disciplina non aveva perso efficacia. La *Descritione* dell'Alberti, coi suoi silenzi, lo dimostra.

L'impatto del faccia a faccia fra arte e esperienza rischiava di divenire pesante per l'America, come si è visto: finché la sua percezione avesse dovuto dipendere dalle relazioni di uomini oscuri, magari sgraditi o oggettivamente sgradevoli, il mondo nuovo non avrebbe potuto costituire un oggetto di studio invitante e pienamente degno per i geografi umanisti. Quanto all'Africa e all'Asia, era notevole la probabilità che rovine romane e miti classici o biblici continuassero a ricoprirne la fisionomia come in passato, con limitate e lente correzioni ad opera delle navigazioni recenti. Solo la comparsa nella repubblica delle lettere di figure nuove, partecipi dei caratteri tanto degli intellettuali quanto degli «experti», avrebbe consentito di procedere al superamento effettivo dell'*impasse*.

Ma prima del loro contributo decisivo, occorre considerare un intento di accostare tradizione ed esperienze recenti dal rilievo straordinario, che ebbe luogo, ancora una volta, in un ambiente sensibile al commercio transcontinentale e ai problemi della navigazione. Nel 1550 uscì a Venezia il primo volume della raccolta di viaggi di Ramusio, che avrebbe posto a disposizione dell'Italia colta le testimonianze di un secolo di scoperte con un'operazione editoriale densa di implicazioni e ricca di effetti. Venezia, grazie alla visibilità ed al prestigio italiani ed europei delle sue iniziative editoriali, avrebbe assicurato alle relazioni di viaggio un peso ed una risonanza ben maggiori di Sivi-

[88] Pedro de Medina, *Arte de navegar*, Valladolid 1545. Cosmografo presso la Casa de Contratación, fu precettore del giovane Duca di Medinaceli. La sua sensibilità di geografo umanista dotato di acuto senso di osservazione appare anche nel *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (1548), edizione moderna a cura di A. González Palencia, Madrid 1944. Mi sembra che gli studi più recenti abbiano sottovalutato talune riflessioni politiche e religiose sottese al testo. Per interessi, relazioni e sensibilità, Medina appare un intellettuale tipico della Siviglia primocinquecentesca.

glia e delle città iberiche. Studi di prim'ordine, in particolare quelli di Marica Milanesi[89], rendono superflue analisi circostanziate dell'opera e delle ragioni della sua importanza. Mi soffermo solo su due caratteristiche particolarmente connesse al problema dei rapporti fra arte e esperienza: l'equiparazione di fatto di viaggiatori antichi e moderni, illustri e ancora sconosciuti al pubblico; l'asimmetria nei termini della presentazione di Asia e America, dovuta al persistente e ineliminabile peso dell'eredità del passato.

Per la prima volta, almeno in un'opera non spagnola e di quel livello, i nomi dei conquistadores e degli autori recenti apparivano incastonati in un'enciclopedia della conoscenza del mondo. Non potevano che venire legittimati, almeno in qualche misura, dalla contiguità editoriale con figure che incarnavano la volontà di scoperta del passato classico: se «Fernando Cortese» compariva nella stessa raccolta di viaggi di Ippocrate, doveva essere degno di qualche considerazione. Questo era il messaggio implicito, di fondamentale importanza, dei volumi di Ramusio.

Ma l'America, nonostante la credenziale fornita ai suoi conquistatori, nell'opera non appariva equiparata all'Asia per importanza, né soprattutto poteva esserlo per gli strumenti culturali che ne consentivano la conoscenza. È sufficiente scorrere gli indici per rendersi conto di come l'adozione dei Moderni nella famiglia dei grandi viaggiatori d'ogni tempo avesse un rovescio della medaglia in Oriente. Esso in primo luogo era presente in misura maggiore dell'estremo Occidente, secondo una gerarchizzazione certo indotta anche dagli interessi veneziani attestati dal *Discorso* sulle spezie dello stesso Ramusio[90]. Ma lo sovrastava ancor più per il peso culturale dei caratteri e della struttura della geografia che lo raffigurava, delineata in misura rilevante dai nomi e dai testi di sempre. Iambolo, Nearco, Arriano, Ippocrate, introducevano il Medioevo di Odorico, Marco Polo, dei «frati mandati da Innocenzio III»: una continuità nobilitante, ma che stemperava la novità cinquecentesca dei viaggi portoghesi in una sistemazione e riproposizione dei materiali narrativi da cui era stata costruita la percezione

[89] M. Milanesi, *Introduzione* a G.B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, I, Torino, Einaudi 1978; *G.B. Ramusio e la sua opera*, in *Tolomeo* cit., 27-74; *Giovanni Battista Ramusio e le Navigazioni e Viaggi*, in *L'epopea delle scoperte*, a cura di R. Zorzi, Firenze, Olschki 1994, 75-101. Cfr. anche M. Donattini, *Orizzonti geografici dell'editoria italiana*, in *Il Nuovo Mondo* cit., in part. 119-133.

[90] Su cui si veda Milanesi, *Tolomeo* cit., 62-74.

europea dell'Oriente dall'età ellenistica in poi. Questa stessa contiguità di Antichi e Moderni all'interno della struttura enciclopedica incoraggiava confronti, sovrapposizioni, estensioni dei testi classici e medievali agli spazi descritti dai portoghesi: un'ottica che condizionava pesantemente l'interesse geografico per l'Asia così come era, al di fuori delle trasfigurazioni di sempre. Non mancano i segni di questa azione dell'immaginario esotico tradizionale sulla realtà nelle pagine degli autori cinquecenteschi. Botero e Acosta, informati delle scoperte ben al di là della pur certa lettura di Ramusio, non rinunciarono del tutto a ricoprire Ceylon e Giava con il nome e l'alone fiabesco della Taprobana, di cui tante persistenze avevano potuto trovare anche nelle pagine del veneziano: un ornamento dotto che consentì gli spostamenti più svariati dell'isola qua e là per il mappamondo. La storia della resistenza che questa contrada mitica per eccellenza oppose ad una ubicazione e denominazione geografica corrispondenti ad una realtà precisa, esemplifica bene gli effetti degli apparentamenti fra luoghi letterari e luoghi fisici che sacrificarono lo spazio dell'Asia alle tradizioni della cultura europea. Senza dubbio molti altri lettori di Ramusio – furono innumerevoli soprattutto fino al primo Seicento[91] – poterono trovare nei suoi viaggi asiatici abbondanti materiali idonei a puntellare operazioni di conciliazione della geografia col mito.

Secondo E. Said[92], la propensione europea alla trascuratezza per la realtà spaziale asiatica così come era fu un aspetto dell'invenzione di un 'Oriente' puramente arbitrario: una parola-etichetta utile a coprire tutte le terre e civiltà ubicate ad est di Suez, che documenterebbe il disinteresse reale per qualsiasi conoscenza effettiva. Una arbitrarietà che servì ad avvallare strategie economiche e politico-militari, ma che consentì anche raffinate costruzioni intellettuali, sempre secondo Said.

Se le sue tesi, che si riferiscono ai secoli successivi, possono apparire radicali a chi considera gli innegabili sforzi e i progressi compiuti nel decifrare l'Asia durante la prima età moderna, è un fatto che la fisionomia del continente allora rimase alquanto confusa per gli europei. Come vedremo non furono poche le contrade asiatiche che si sottrassero più o meno a lungo ad una geografia certa, che talvolta,

[91] M. Milanesi, *Introduzione* cit., xxxii-xxxvi, sulle ragioni profonde del declino della fortuna dell'opera nella sua totalità dopo quella data.

[92] E.W. Said, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli 1999 (New York 1978). Si veda soprattutto il capitolo *Una geografia immaginaria e le sue rappresentazioni: orientalizzare l'Oriente*, 56-78.

anche se con frequenza decrescente, i soliti nomi e leggende antichi si incaricavano di rendere comunque consona all'esperienza intellettuale dei lettori. Le Isole Felici, che dopo molti va e vieni taluni ubicarono a nord est del Giappone ancora nel primo Seicento, attestano la lunga durata del binomio mito-ignoranza, compatibile con gli interessi economici e l'attenzione politica al cui centro il Giappone stesso si trovava in quel periodo[93].

Per ovvie ragioni l'America fu meno coinvolta dalla simbiosi fra *tópoi* e incertezze che limitò la percezione dello spazio orientale, per quanto, come si è detto, anche nel Nuovo Mondo dei resoconti spagnoli gli Eden, Eldoradi, Amazzoni e fonti della giovinezza eterna popolassero spesso contrade ancora mal note. Ma, ubicati in testi recenti e non particolarmente prestigiosi, questi luoghi fittizi e figure antiche non agirono a fondo sulla conoscenza geografica del continente, come invece avvenne per l'Asia: fu anche la mancanza di fonti classiche specifiche, e quindi cogenti, a consentire ad Acosta, Monardes, Cieza de León, Sahagún, Durán di trasformare quella conoscenza in un capitolo di storia intellettuale europea originale e fortemente innovativa, almeno per certi aspetti. Questi autori non dovettero preoccuparsi di leggere le loro esperienze alla luce di altre remote relative agli stessi paesi di cui trattavano, e, per quanto riguarda le notizie sbagliate, false e improbabili, i racconti di marinai e conquistadores non imponevano lo stesso cauto rispetto delle affermazioni di Tolomeo o Strabone. Delle premesse e dei primi passi dell'acquisizione intellettuale del Nuovo Mondo Ramusio dava ampio conto, a partire dallo spazio cospicuo concesso all'amico Oviedo. Ma, fermo restando tutto il valore dell'apertura di credito ai primi divulgatori dell'America, nella sua raccolta la loro geografia contemporanea non subentrava a quella antica e umanistica: piuttosto, convivevano ambedue senza contrasti palesi. Nei volumi del veneziano così i continenti risultano delineati da fonti fortemente eterogenee, come è stato osservato[94], e ne consegue che

[93] Sulle isole 'Rica de Oro' e 'Rica de Plata' cfr. J. Gil, *Hidalgos y Samurais. España y Japón en los Siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza Universidad 1991, 271-278 e Id., *Miti e Utopie della scoperta. Oceano Pacifico: l'epopea dei navigatori*, Milano, Garzanti 1992 (Madrid 1989), 361 sgg., 73 e *passim*. Sulle strategie spagnole in Estremo Oriente fra fine Cinquecento e primo Seicento, oltre a *Hidalgos y Samurais* di Gil si veda E. Sola, *Historia de un desencuentro. España y Japón 1580-1614*, Alcalá de Henares, Fugaz 1999 e M. Ollé, *La empresa de China*, Barcelona, Acantilado 2002.

[94] Scrive M. Milanesi: «Ma respingere il quadro concettuale della scienza antica non

il loro accostamento appare solo editoriale, sostenuto dalla fedeltà al tema dei viaggi. La corposità di questa asimmetria concorre a raffigurare un'Asia ancora – già, direbbe Said – più congeniale e subalterna alle radici profonde della cultura europea di un'America che, come massimo, rispecchiava qualche reminescenza latina e frammento cavalleresco della cultura castigliana.

Negli anni in cui Ramusio andava pubblicando i suoi volumi iniziava ad affiorare una geografia più consona al riequilibrio di tradizioni culturali ed esperienza. Ne erano principali promotori geografi diversi da quelli incontrati sinora per interessi primari e intenti, che non esprimevano la cultura dell'Europa dei traffici, dei *nautae*, dei conquistadores o dei circoli umanistici, pur non essendo privi di qualche tratto di tutti costoro. Fu la religiosità missionaria della Compagnia di Gesù a dar loro voce.

2. *La mediazione gesuitica tra cultura ed esperienza*

Nessuno in Europa avrebbe sollevato dubbi sulla qualità dell'educazione umanistica impartita nei collegi e nei noviziati dei gesuiti, alle cui proposte pedagogiche gli stessi protestanti guardavano con attenzione. Altrettanto noti e apprezzati nei paesi cattolici erano l'entusiasmo e l'abnegazione che li spingevano al di là degli oceani per diffondere il cristianesimo.

Fu questa combinazione di prestigio intellettuale ed esemplarità spirituale a rendere credibili gli autori della Compagnia anche quando divulgavano notizie sui paesi lontani, che sin dai decenni centrali del Cinquecento divennero elemento importante di una strategia sistematica di conquista del consenso e del sostegno delle opinioni cattoliche. Consapevole di tale funzione, la Curia Generalizia ne organizzò il flusso e la diffusione con una metodicità sconosciuta agli altri ordini, col

significa rifiutare i risultati: al contrario … Annone, Nearco un capitano portoghese o un viaggiatore arabo sono, per Ramusio, sullo stesso piano di attendibilità e si verificano l'uno con l'altro». *Introduzione* cit., XXXI. Concordo sulla logicità di simili mescolanze all'interno della formazione e delle strategie intellettuali di Ramusio, sulle quali la Milanesi è tornata in *G.B. Ramusio e le Navigazioni* cit., in part. 91 sgg. Le mitologie asiatiche e le fonti classiche tuttavia potevano costituire anche quasi una successione di tracce svianti predisposte lungo percorsi costituiti da libri famosi e autorevoli, di cui dunque si doveva tenere conto.

risultato, fra l'altro, di consolidare un rapporto costante e ravvicinato tra religiosità missionaria e divulgazione geografica.

La Chiesa post tridentina aveva assegnato alla Compagnia un ruolo primario nelle conquiste spirituali transoceaniche, che, secondo una convinzione continuamente ribadita, avrebbero dovuto compensare le perdite recatele dall'eresia. I gesuiti seppero arricchire questo disegno di esperienze, idee e valori che incisero profondamente sulla sensibilità religiosa e culturale italiana e spagnola, rendendola progressivamente aperta a problematiche e dimensioni inedite.

Fra le loro indicazioni di carattere religioso, l'attualizzazione edificante del mito delle origini cristiane in chiave extraeuropea godette di particolare fortuna, a giudicare dalle innumerevoli riprese di cui fu oggetto. Le sue notevoli implicazioni geografiche esemplificano bene la funzione e gli effetti culturali della letteratura missionaria gesuita. Le notizie sui successi delle conversioni dal 'paganesimo' e sul sorgere di chiese cattoliche in paesi lontani, prontamente divulgate ed efficacemente amplificate, richiamavano facilmente il mito del cristianesimo primitivo espungendone in pari tempi qualsiasi notazione eterodossa. I primi storici delle missioni seppero esprimere con termini pregnanti le immagini e reazioni emotive che il conclamato ritorno dell'età evangelica poteva evocare. Il padre Guzmán, rivolgendosi al «Christiano Lector» nel prologo della sua ampia rievocazione delle gesta della Compagnia in Oriente, faceva di quel ritorno quasi l'epicentro spirituale dell'opera. Essa avrebbe dovuto essere considerata come un lungo inno alla bontà divina perché:

> en tiempos tan trabajosos (y que en esta Provincia de Europa el demonio ha sembrado tantas heregías) aya descubierto en las Indias nuevos y amplissimos Reynos para plantar en ellos su Ley … Viendo delante de los ojos en esta nueva Christiandad un retrato de aquella primitiva Iglesia: y de la perfección con que vivian los fieles en aquellos dichosos tiempos … se conocerá mejor la frialdad y tibieza de nuestros tiempos considerando la ventaja que nos hazen en la Fé, y devoción, y pureza de vida, los que poco antes ciegos con sus ydolatrías, adoraban palos y piedras[95].

[95] L. de Guzmán S.I., *Historia de las missiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Iesus, para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon*, Alcalá de Henares 1601, 4v. Riferimenti analoghi in M.H.S.J., *Documenta Indica*, I, 299; II, 91; VII, 466; X, 17; XI, 57, 257.

Gli effetti di simili rievocazioni delle origini, congiunte all'annuncio di una fase nuova della storia cristiana, erano potenziati dalla frequente narrazione di episodi eroici. Se un Padre cadeva per mano dei 'pagani', e la sua sorte veniva condivisa da qualche neo-convertito, martirologi e testi di stampo agiografico sollecitavano i lettori a riconoscere i tratti della Chiesa primitiva in quelle comunità nascenti di religiosi 'apostolici' e di catecumeni pronti al martirio.

Mentre messaggi del genere tendevano a obliterare la distanza nel tempo delle origini cristiane, la lontananza spaziale dei luoghi del loro ritorno cresceva a dismisura per lo spostamento della tradizionale ubicazione mediterranea verso mondi extraeuropei, che la maggior parte dei lettori distava molto dall'avere «delante de los ojos». Il valore religioso dell'inversione fra vicinanza geografica e lontananza storica consisteva soprattutto nella sua attitudine a richiamare il carattere provvidenziale e le straordinarie dimensioni terrene del nuovo cattolecismo mondiale, con l'intensità emotiva propria di un mito antico e tenace.

L'allontanamento spaziale però poteva risultare proficuo solo se gli scenari del ritorno delle origini apparivano credibili[96]. A questo scopo, occorreva evitare la riduzione del territorio delle nuove chiese a *locus* convenzionale, a cornice puramente letteraria, utopica o fantasiosa di gesta esotiche straordinarie. Al contrario, il paese dei nuovi martiri al lettore doveva apparire 'vero', dotato cioè di una fisionomia geografica effettiva, caratterizzata da realtà fisiche e umane profondamente diverse dalle consuete, ma non mitiche. I mostri alla 'Mandeville' e i serpenti alati di Geraldini sarebbero diventati sempre più superflui, come gli utopiani o le foreste e fontane incantate. Anche certe tendenze della nuova agiografia allora in gestazione, che recepivano decenni di polemiche degli umanisti cristiani contro lo stile e i criteri della *Legenda Aurea*, propiziavano una moderata sobrietà e un approccio meno sensazionalistico alle gesta dei Santi più consoni ad una geografia 'realistica' che ad una mitica. Una volta evitati i pericoli dell'irrealismo, per far sì che ad esso subentrasse compiutamente il senso della realtà degli eventi, occorreva dotarli di dimensioni spaziali specifiche e pregnanti e inserirli in una cronologia storica puntuale. L'anno e il luogo delle gesta missionarie dovevano apparire parte costitutiva della loro verità

[96] Ha richiamato l'importanza degli scenari estremo orientali nella letteratura missionaria A. Prosperi, *Il Missionario*, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Bari, Laterza 1991, 184-186. Si veda anche Id., *L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione*, in *L'Epopea* cit., 327-358.

storica, come accadeva da sempre per i fatti d'ogni genere. La pressione di questa logica inevitabilmente storiografica e geografica era forte. Poteva persino far sì che nelle pagine del Padre Guzmán la Taprobana cessasse di far da schermo a Ceylon, dissipata da un'ordinata serie di dati numerici – latitudine, dimensioni, distanze –; da regioni puntigliosamente delimitate; da città portoghesi e risorse economiche attentamente descritte[97]. Nella letteratura gesuita, l'estensione della sacralità cristiana sull'isola aveva dunque determinato la sua acquisizione alla geografia reale, chiamata a fornire alla storia della vittoria della fede uno scenario dotato dei requisiti di credibilità e di concretezza che ho indicato: nel pieno rispetto, fra l'altro, dei canoni della storiografia classica insegnata nei collegi.

Il Guzmán e gli altri storici, tutti più o meno sensibili all'insieme di istanze culturali ed esigenze cui ho accennato, esprimevano il momento terminale dell'informazione sui mondi extraeuropei sviluppata dalla Compagnia, il suo livello letterario più alto e compiuto. Ma la loro sensibilità per i caratteri geografici delle terre di missione era stata attivata e nutrita da una lunga successione di lettere e di relazioni ad uso interno in cui l'attenzione per lo spazio obbediva ad esigenze più immediate, di carattere in primo luogo organizzativo.

A Roma i superiori volevano essere informati di problemi e circostanze specifici: le difficoltà della navigazione e degli spostamenti, la distanza tra le missioni, le risorse e le caratteristiche fisiche delle regioni in cui esse erano ubicate, le loro particolarità climatiche. Solo così potevano riuscire a ubicare in un mosaico realistico e a coordinare gli elementi costitutivi molteplici delle Province transoceaniche.

La relazione *De rebus indicis* spedita da Goa a Roma nel 1577 dal Visitatore Valignano permette di cogliere con immediatezza la consistenza e la funzione essenziale di questa geografia al servizio dei problemi reali. Egli si preoccupava sin dall'inizio di sottolineare come la descrizione dello spazio dovesse precedere necessariamente l'esposizione di fatti e problemi:

> Per cominciare a trattare ordinatamente quello che si pretende, è necessario prima di sapere la grandeza, distanza, divisione et sito di questa Provincia[98].

[97] de Guzmán, *Historia* cit., 3r.

[98] *Summarium Indicum P. Alexandri Valignani Visitatoris, Malacae 22/11-8/12 1577*, in M.H.S.J., *Documenta Indica*, XIII, 1-2.

Ma per poter far comprendere i ritmi della vita missionaria non bastavano i dati di carattere generale: occorreva addentrarsi nello specifico, illustrando situazioni e particolarità locali.

Il Visitatore, per esempio, si sforzava di far capire che a Roma sbagliavano a stizzirsi per l'irregolarità nel flusso delle informazioni – una delle bestie nere della Curia Generalizia – se queste dovevano giungere da porti in cui venti e correnti ostacolavano periodicamente la navigazione. Così in tre dense pagine egli descriveva analiticamente quegli ostacoli[99], concedendo a un problema geografico lo stesso spazio riservato all'analisi delle caste nella parte centrale della relazione. Procedendo in questo modo, il Visitatore non si discostava dalla regola storiografica cinquecentesca di 'far vedere' lo scenario dei fatti, a cui si sarebbero attenuti anche il Guzmán e gli altri storici. Ma il canone umanistico tradizionale della ricostruzione dei luoghi, concretizzato e trasformato dalle funzioni di cui Valignano lo investiva, acquisiva una valenza diversa, divenendo espressione consapevole e operante del ruolo reale dello spazio e degli agenti fisici che lo modellavano. Secondata dalle motivazioni propriamente religiose di cui ho detto, questa esigenza di una geografia precisa, che permeava i documenti interni, confluì in parte negli scritti destinati ad un pubblico ampio sino a diventare, col tempo, una notazione culturale qualificante della letteratura missionaria gesuita.

Le 'curiosità' naturali veridiche di fonte missionaria, frammiste a narrazioni 'edificanti' alla cui credibilità anch'esse concorrevano, sarebbero divenute uno dei punti di riferimento comuni ai dotti della Controriforma europea. Agli inizi del Seicento uno di loro, León Pinelo, autore di una ampia bibliografia ragionata della geografia del mondo[100], riconobbe tutto il valore del contributo dei gesuiti alla sua conoscenza. Nello spiegare i motivi che lo avevano spinto ad includere innumerevoli loro autori in varie sezioni dell'opera, ricordò ai suoi lettori, fra i quali figurava anche Lope de Vega[101]:

[99] *Ibid.*, 59-61.

[100] *Epítome de la Biblioteca Oriental i Occidental Nautica i Geografica… por el Licenciado Antonio de León, Relator del Supremo i Real Consejo de Indias, En Madrid por Iuan Gonzales Año de MDCXXIX.*

[101] Così Lope giudicava l'opera: «mayor (alabança) se le deve a quien de tan remota i peregrina materia, ha formado tan hermosa perspectiva, de leyes, costumbres, propiedades, navegaciones, conquistas, descubrimiento, guerras, fundaciones, descripciones geograficas, i hidrograficas, con no pequeña gloria de sus Authores, pues muchos del-

…Los Religiosos de la Compañía de Iesus, cuyos doctos escritos, como han ilustrado las ciencias con trattados, assí las Provincias con Historias, i otros que han escrito cartas missivas de sus viages o missiones, que, como son relaciones verdaderas i necessarias para los que quieren saber o escribir de aquellas partes…[102]

Pinelo compendiava con precisione i punti di forza che avevano consentito l'arricchimento della geografia da parte dei gesuiti: garanzia di veridicità, produzione scientifica di alto livello, conoscenze di prima mano, valore delle loro informazioni per gli studiosi che intendevano aprire le biblioteche e dedicare le proprie attività professionali – «escribir» – alle novità geografiche cinquecentesche. Riconoscimenti del genere, tutt'altro che rari, consentono di constatare come ormai la diffidenza umanistica del primo Cinquecento fosse stata superata dall'affermazione religiosa e sociale del missionario, un viaggiatore di nuovo tipo che era in grado di garantire l'autenticità dell'esperienza coll'esemplarità spirituale e colla cultura.

Il clima di fiducia intellettuale attestato da Pinelo spiega il successo, di portata europea, del capolavoro dell'antropogeografia gesuita, la *Historia Natural y Moral de las Indias* del padre Acosta[103]. Quest'opera fondamentale riguardava l'America, che confermava così di costituire oggetto di studio più adatto all'innovazione geografica dell'Asia e dell'Africa, alle quali in quegli anni non furono riservate attenzioni di pari livello nemmeno da parte dei gesuiti. Le caratteristiche dell'autore suonavano a dimostrazione delle considerazioni di Pinelo.

Lunghi anni di missioni avevano consentito ad Acosta di studiare sul campo l'ambiente naturale e sociale del Perù, la sua storia remota e recente: del Nuovo Mondo egli poteva essere considerato un indiscutibile «experto», secondo gli schemi mentali di Pérez de Oliva. Ma il sicuro dominio delle lingue, della sapienza naturalistica e della filosofia classiche facevano di lui un «literatus» di non discutibile valore[104]. Egli

los le deven mas, en esta memoria, que a sus mismos estudios, mal respetados del tiempo, i siempre ofendidos del olvido. Por no passar de censura a elogio, digo…». *Ibid.*, 2v-3r.

[102] *Ibid.*, *Prológo*, 4v.

[103] J. De Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Sevilla 1590. Utilizzo l'ed. reprint a cura di B.G. Beddall, Valencia, Albatros 1977.

[104] Per la biografia di Acosta, è ancora utile M. de La Pinta Llorente, *Actividades Diplomaticas del P. Jose de Acosta*, Madrid, C.S.I.C. 1952.

dunque con la sua vicenda personale e intellettuale esemplifica l'opera di mediazione e ricomposizione fra geografia umanistica e geografia dell'esperienza, che sola consentì allo spazio americano di penetrare sistematicamente nella cultura italiana e spagnola. L'operazione intellettuale da lui attuata con la fusione dei due piani della disciplina non suscitò riserve fra gli uomini di lettere: nemmeno il più esigente di loro avrebbe potuto censurare le sue lucide e spesso ben tornite descrizioni di luoghi e costumi. Per lettori di sensibilità umanistica, questo non era un dettaglio trascurabile. Acosta non era un *nauta*, anche se con loro aveva condiviso vita ed esperienze. La fama di granitica ortodossia forniva ulteriore sostegno alla sua credibilità nelle due penisole, e al tempo stesso riparo ad una più che notevole disinvoltura nei confronti di autori antichi e autorità intangibili.

Esponente di spicco della Compagnia, impegnato a suo tempo nel contrasto dell'eresia millenarista peruviana[105], Acosta poteva permettersi non solo di mettere alla berlina Aristotele[106], attorno al quale verso il 1580 la cultura controriformista stava facendo quadrato. Egli dichiarava sbagliata anche la cosmologia di Agostino e dei Padri della Chiesa in termini assolutamente espliciti[107], senza limitarsi a sorvolare correggendola magari tacitamente, come il clima imperante suggeriva: mentre scriveva, Fray Luis de León aveva appena terminato il suo

[105] Prosperi, *L'Europa* cit., 341-342. Sulla congiura millenarista rinvio al mio *Milenarismo y politica a fines de quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la monarquía hispánica*, in *En pós del tercer milenio*, a cura di A. Vaca Lorenzo, Universidad de Salamanca, 2000, 146 sgg., e alla bibliografia ivi citata.

[106] Scrive Acosta a proposito del clima della Zona Torrida ricordando il suo viaggio alle Indie. «Como havía leido, lo que los Philosophos y Poetas encarecen de la Zona Torrida, estava persuadido, que cuando llegasse a la Equinocial, no avia de poder suffrir el calor terrible: fue tan al revés … Aqui yo confiesso, que me rey, e hize donayre de los *Meteoros* de Aristoteles…». *Historia Natural* cit., 102.

[107] Soprattutto nel *Libro primero*, abbondano le frasi come questa: «Resumiendo lo dicho, queda que los Antiguos, o no creyeron aver hombres passado el Tropico del Cancro, como S. Augustin y Lactancio sintieron, … Ser de otra suerte, … ya esta assaz averiguado». *Historia Natural* cit., 43; oppure «S. Augustin tratando esta question, como se hallan en algunas islas lóbos y tigres, y otras fieras, que no son de provecho para los hombres…el sobre dicho sancto y doctissimo varon procura librarse destas angustias con dezir, que tales bestias passaron a nado a las Islas … Mas cierto que si queremos aplicar esta solución a nuestro proposito, mas enmarañado se nos queda el negocio». *Ibid.*, 69-70.

quinquennio carcerario, accusato di eccessivo amore alle novità e di irriverenza nei confronti di autorità indiscutibili, in particolare proprio di Agostino. Invece la distinzione tra conoscenza della natura – un campo in cui i Moderni superavano gli Antichi – e spiritualità unita a santità di vita, in cui essi restavano ineguagliati[108], bastò a proteggere Acosta dal misoneismo sospettoso di quegli anni: accortezza, audacia intellettuale, belligeranza anti-ereticale in lui si coniugavano, consentendogli margini di critica e di iniziativa ad altri proibiti.

Egli così, muovendo dallo studio della natura e dei costumi del Nuovo Mondo, pervenne ad una critica radicale degli *ipse dixit* valida per l'intero ambito della filosofia naturale.

Il suo robusto empirismo *citra religionem*, comune a non pochi intellettuali gesuiti, è attestato anche, sul piano della metodologia geografica, dai criteri che seguì nella cernita e nella sistemazione delle fonti. Nelle due opere maggiori egli seppe affiancare e rielaborare materiali eterogenei, dalla *dignitas* umanistica assai dissimile, senza stabilire gerarchie preliminari di affidabilità rigide. I racconti di coloni e viaggiatori, ben visibili nelle sue pagine, vi integravano con naturalezza lettere di confratelli, comunicazioni di ufficiali della Corona, apporti della letteratura relativa alle Indie. Il grado di credibilità era effetto solo della pertinenza e della validità delle informazioni che contenevano, oltre che, magari, della loro consonanza con le sue idee. L'esperienza e le osservazioni di più generazioni di missionari ed esploratori trovarono così spazio e statuto intellettuale adeguati in un'opera fondamentale, puntellata da riferimenti puntuali ma non soverchianti agli autori classici. Acosta in questo modo riuscì a compendiare e a armonizzare nella *Historia* tutti i caratteri sociali e i livelli culturali della geografia cinquecentesca, superando in pari tempo la separazione rigida – contenutistica, formale e di intenti – fra documenti interni alla Compagnia e scritti gesuitici rivolti ad un pubblico ampio. Unificò i canoni espressivi delle relazioni e quelli delle storie ufficiali, immettendo l'immediatezza delle osservazioni dirette, proprie e di altri, in una cornice letteraria e in una struttura argomentativa dal profilo tradizionalmente alto.

La genesi e lo svolgimento della mediazione gesuitica tra sensibili-

[108] «[Augustin] allí y en otras partes tiene por cosa dudosa el movimiento circular de los cielos. No se ha de ofender nadie, ni tener en menos los sanctos Doctores de la Iglesia, si en algun punto de Philosophia y sciencias naturales sienten diferentemente de lo que está mas recibido y aprobado por buena Philosophia: pues todo su estudio fue conocer y servir y predicar al Criador, y en esto tuvieron grande excelencia». *Ibid.*, 15.

tà umanistica ed esperienze dirette coinvolsero a fondo i missionari italiani. Esclusi per lo più dal Nuovo Mondo dalle leggi che ne garantivano l'accesso esclusivo agli iberici, essi al contrario, per ragioni di varia natura, furono bene accetti in Oriente, tanto che l'impero asiatico ispano-portoghese, unificato dopo il 1580, costituì un osservatorio sulle scoperte e le conquiste cinquecentesche per non pochi di loro[109].

La convivenza con i confratelli iberici fu per gli italiani un'esperienza fondamentale anche sul piano culturale, i cui effetti emergono, in primo luogo, negli innumerevoli ispanismi che caratterizzano la loro scrittura. Questa tendenza alla contaminazione linguistica richiama la vita quotidiana di collegi e missioni nei quali lo scambio verbale continuo tendeva a costituire qualcosa di simile ad una *koine* di castigliano, italiano e portoghese. Per Valignano così aveva potuto diventare abituale trasformare le fortezze in «fortaleze» e i villaggi in «aldee»[110]. La lontananza dall'Europa e l'isolamento di molte sedi della Compagnia, attorniate da densi gruppi umani i cui svariati idiomi i padri dovevano sforzarsi di apprendere, forse concorrono a spiegare questa permeabilità di confini fra le loro lingue neolatine: una forma di coesione culturale spontanea, agevolata dall'attenuazione delle differenze interne di fronte alla radicale alterità dell'Asia, che induceva una inedita accentuazione degli elementi unitari. In un contesto del genere, la simbiosi di termini e grafie costituiva il segno più evidente e immediato di un atteggiamento intellettuale complessivo, destinato ad accentuare progressivamente la percezione di un'unica appartenenza culturale, oltre che religiosa: un esito che nelle province gesuitiche europee non trova riscontri di analoga portata. I missionari dei diversi paesi dunque condussero un'esperienza di decifrazione dell'Oriente largamente comune, che affidava l'acquisizione e l'elaborazione delle conoscenze a strumenti culturali le cui rispettive differenze tendevano ad attenuarsi, anche al di là degli effetti della formazione analoga. Così quando il padre Fróis osservava le usanze dei giapponesi per tradurle in puntuali inversioni di quelle europee[111], nelle sue pagine assumeva non solo notazioni e spunti specifici di italiani giunti a contatto con

[109] Sul coinvolgimento anche intellettuale ed emotivo dei gesuiti italiani nella vicenda asiatica si veda il bel libro di G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie*, Torino, Einaudi 2001.

[110] Valignano, *Summarium* cit., 45 e 100, etc.

[111] Cito l'ed. recente che ho sottomano: L. Fróis, *Traité où l'on trouve de manière très succintee et abrégée quelques contradictions et différences de moeurs entre le eu-*

la realtà nipponica, ma soprattutto ne condivideva a fondo l'ottica, i criteri di analisi, approcci, orientamenti preliminari. La diversa fisionomia delle rispettive tradizioni culturali, o le dissintonie di visioni e istanze politiche, non limitavano questa sostanziale convergenza di sguardi sulla diversità del Giappone – fatte salve ovvie differenze di sensibilità personale – più di quanto non arginassero la caduta delle barriere fra lingua italiana e portoghese.

Le consonanze di reazioni e di atteggiamenti intellettuali predisposero i criteri d'una visione italo-iberica dell'Asia unitaria, e concorrono a spiegare l'omogeneità dei suoi sviluppi ulteriori. La convergenza originaria delle ottiche e la coerenza delle osservazioni finirono infatti per penetrare, almeno in parte, nelle elaborazioni più importanti della geografia controriformista di fine Cinquecento.

Il risultato più significativo in cui confluirono le esperienze missionarie fu forse la rassegna del mondo compiuta da Botero nelle *Relationi Universali*, dalle quali venne fissata la fisionomia della geografia planetaria costruita dalle culture cattoliche. I debiti dell'autore con le fonti gesuitiche sono quanto mai consistenti[112], a riprova della fruibilità della sintesi di osservazione diretta e geografia umanistica avviata dai missionari. La straordinaria fortuna di cui l'opera godette in Spagna – fu tradotta due volte a breve distanza di tempo, e non si contano le citazioni, parafrasi o saccheggi di cui fu oggetto – indica una fondamentale congenialità legata anche al lungo percorso comune extraeuropeo italo-iberico di cui essa appariva consacrazione letteraria, almeno per quanto riguarda l'Asia. Per l'America, Chabod in pagine fini e acri[113] – la sua antipatia per Botero è nota – e più di recente Domenichini[114] hanno dimostrato la stretta dipendenza delle *Relationi* dalla *Historia* di Acosta. La compenetrazione intellettuale fra le penisole in questo caso

ropéens et les habitants de cette province du Japon. Fait a Katsusa le 14 Juin 1585, Paris, Chandeigne 1988, *Préface* de C. Lévi-Strauss.

[112] La parte relativa all'India, per esempio, è largamente tributaria degli *Historiarum Indicarum Libri XVI* del Padre G.P. Maffei (1588) e di varie fonti da lui utilizzate. Per la Moscovia, da Possevino.

[113] F. Chabod, *Giovanni Botero*, ora in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi 1981 (1967), 418-424. Il debito è avvertibile a partire dalla edizione delle *Relationi* del 1591 *(ibid*., 418).

[114] D. Domenichini, *Sulla fortuna italiana di José de Acosta. Episodi di storia religiosa del Cinquecento*, in «Studi Ispanici», 1981, 23-46; i raffronti testuali a 39-42. Domenichini mette in risalto anche l'utilizzo di Nobrega

opera in assenza di precedenti missionari sul campo, sostenuta dalla fondamentale condivisione di criteri interpretativi della storia, visioni religiose del mondo e modelli classici, più che da una particolare consonanza politico-ideologica. Analoghe considerazioni suggerisce il ricorso massiccio di Botero ad altre fonti storiografiche iberiche, come le *Decadas* di Barros. Infatti sul piano propriamente politico propensioni e strategie personali, unitamente ad un'incondizionata e conclamata adesione agli orientamenti pontifici, lo indussero ad un atteggiamento non del tutto lineare nei confronti della Monarchia Asburgica. Le sue prese di posizione sulla situazione internazionale furono sempre caute e attentamente ponderate, ed in esse le sortite filo-ispaniche, pur presenti, si alternavano a notazioni di diverso segno. Questa cautela non sfuggì a molti lettori castigliani, tanto che un gesuita patriottico come il P. Guzmán lo poté definire «no aficionado a las cosas de España»[115]. Non dovettero piacere certe lodi sperticate dell'eroismo portoghese – abilmente equiparato, o addirittura anteposto a quello spagnolo[116] –, e meno ancora un atteggiamento di attenzione per la Francia non in linea con le esigenze di Madrid[117]. Del resto in Castiglia le pretese di equidistanza e l'indipendenza di giudizio di certi storici italiani apparvero sempre fuori luogo: le reprimende di Jimenez de Quesada a Giovio e le ricorrenti riserve su Conestagio esprimono chiaramente questo atteggiamento di fastidio e diffidenza[118].

[115] Pedro de Guzmán S.J. (da non confondere con l'omonimo Luis), *Bienes del honesto trabajo y Daños de la ociosidad en ocho discursos*, en Madrid, en la Imprenta Real, 1614, 129: «Bien dixo sin duda un escritor italiano [Botero en el libro segundo rel. univ.] (aunque no muy afecto a las cosas de España), que despues que el mundo se formò, no se ha visto Imperio mayor que este».

[116] Scrive Botero, parlando del «valeroso animo»: «Pues callen todos con los Portugueses, pues ninguna nación à dado muestras de mas vehemente, y que poseyesse mas terribilidad, y furor que ellos: cuyas navegaciones … tienen mas de verdadero, que de verisimil». Cito dalla traduzione delle *Relationi* di Fray Iaime de Rebullosa O.P.: *Theatro de los Mayores Principes del Mundo, y causas de la Grandeza de los Estados, sacado de las Relaciones Toscanas de Iuan Botero Benes, en Barcelona, por Sebastian Marevad y Onofrio Anglada*, Año 1606. Salvo diversa indicazione, questa traduzione utilizzo e discuto nelle pagine seguenti.

[117] Sulle complicazioni cui avrebbe dato luogo il capitolo *Delle forze del Regno di Francia* cfr. Chabod, *Giovanni Botero* cit., 385. Scrivendo nel 1591, Botero aveva definito «deseable» la riaggregazione politica della Francia sotto l'autorità d'una Corona propria autorevole. *Theatro* cit., 173 b.

[118] È merito di B. Cuart Moner aver spostato le censure a Giovio di Jiménez de

Le vicende della geografia vennero coinvolte – non coartate – dalla dimensione politica degli scambi culturali tra le due penisole, come dimostra la stessa traduzione catalana delle *Relationi Universali*. Botero, certo preoccupato dalle dicerie relative al suo antiispanismo, in quell'occasione collaborò con apparente entusiasmo e generosità. Divenne così co-protagonista di un episodio indicativo dei risvolti culturali della presenza asburgica in Italia, delle logiche e pratiche con cui essa agiva sulla collaborazione fra intellettuali.

L'antefatto della traduzione è posto in piena luce dal suo autore, il domenicano Fray Jaime de Rebullosa, nella dedica e nel successivo «Prologo al Lector». Egli offriva l'opera all'abate benedettino Iusepe Codina «de cuya prudencia hizo y haze el Gran Politico Christiano don Lorenço de Figueroa Duque de Feria el caso que todos sabemos». La chiamata in causa di una figura tanto rilevante, potente anche nell'ambito della politica italiana, suonava a conclamata adesione ad una clientela in grado di garantire prestigio e influenza, cementata da rapporti che anche le esperienze italiane di Fray Jaime avevano propiziato. E fu probabilmente in Italia, all'ombra del Duca, che egli sottopose personalmente a Botero il proprio progetto di traduzione, ricevendone un'accettazione entusiasta. L'autore aveva addirittura offerto di arricchire il futuro volume con materiali inediti ed era giunto a suggerirne il titolo: *Theatro de los mayores Principes del Mundo… sacado de las Relaciones Toscanas de Iuan Botero Benes*. Il domenicano così poteva precisare, con un'insistenza indicativa del prestigio di cui Botero godeva in Spagna al di sopra di qualche malumore politico:

> me dixo lo hiziesse ansí, y me dio unos Tratados aun no vistos en España, que avia añadido a su libro de la Razón de Estado. Ansi que yo ni he sido el cura en bautizar a la Relación por Theatro ni el casamentero, en darle compañía destos Tratados[119].

Il titolo *Theatro de los Mayores Principes* e il contenuto dei trattati scelti da Botero consentono di misurare l'intensità del rapporto da lui

---

Quesada dall'ambito dell'erudizione pura a quello della storia delle relazioni politiche e culturali tra Italia e Spagna. B. Cuart Moner, *Jovio en España. Las traducciones castellanas de un cronista del Emperador*, in *Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Religión, Cultura y Mentalidad*, a cura di J.L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes Gonzalez, Soc. Est. Conm. de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 2001, V, 197-224.

[119] *Theatro* cit., f. 1r.

instaurato fra la geografia e la struttura politica del mondo, che egli riduceva ad una successione spettacolare di corone grandi e piccole e di casistiche della ragion di stato europea ed esotica.

Su di un piano più modesto, la sua politica personale ebbe certo una parte anche nell'entusiasmo con cui aderì ad un'iniziativa che si autocandidava alla protezione dal Duca di Feria.

Le velate prese di distanze dalla Spagna che taluni gli rimproveravano avrebbero potuto trovare un compenso pubblico apprezzabile nella collaborazione, attiva e senza riserve, con propaggini tanto significative del sistema di potere asburgico. L'operazione culturale di fray Jaime Rebullosa amalgamava con accortezza diversi ingredienti delle relazioni ordinarie tra le due penisole: sommesso uso del potere da una parte e pronta adesione alle prospettive che esso offriva dall'altra; vantaggi di vario ordine, in questo caso editoriale, equamente divisibili; interessi, culturali e non, in qualche misura simili o reciprocamente funzionali. In questa occasione, lo scambio di favori fu senz'altro gratificante per i castigliani. Grazie alla traduzione del domenicano e a quella quasi contemporanea di Diego de Aguiar[120], un numero ragguardevole di loro poté constatare l'efficacia dei princípi della ragion di stato cattolica che, valida anche negli scenari più remoti, consentiva alla Spagna di dominare buona parte del mondo. Le informazioni di un autore straniero mettevano sotto i loro occhi la straordinaria varietà di popoli e di ricchezze d'ogni genere che integravano il patrimonio politico della Monarchia e ne esaltavano la potenza. In questo senso, la visione del mondo di Botero peccava spesso di trionfalismo, come diversi esempi potrebbero attestare. Per limitarmi ad uno, Valignano, che non amava l'ottimismo facilone, quasi trent'anni prima aveva dimostrato analiticamente l'infondatezza del *tópos* di «un'Arabia ormai in buona parte posseduta»[121] a cui le *Relationi* si attenevano senza riserve e senza validi motivi recenti[122]. Ma nonostante i pressapochismi di questo e d'altro genere, è indubbio che con le traduzioni il pubblico castigliano poté disporre di una antropogeografia della terra ampia e interessante, per la prima volta accessibile anche ai lettori non specialisti, non gravata

[120] *Relaciones Universales del Mundo de Iuan Botero Benes. Primera y Segunda parte. Traduzidas a instancia de don Antonio Lopez de Catalayud, Corregidor de las dezisiete Villas, y Regidor de Valladolid por Su Majestad: por el Licenciado Diego de Aguiar su Alcalde Mayor, en Valladolid, Año 1603*.

[121] Valignano, *Summarium* cit.

[122] «Le pertenece muy buena parte de la Arabia feliz». *Theatro*, cit., 164r.

di erudizione, rapida e efficace nelle descrizioni, discretamente precisa nei particolari, almeno per quanto riguarda certe aree. Per di più alcuni rilievi di Botero, benché non del tutto originali, potevano assumere un interesse specifico in Castiglia, inserendosi in problemi e dibattiti aperti. Così il suo monito a non sottovatulare le Filippine:

> Son estos Estados de mucha mayor importancia de lo que se puede creer … estan en un sitio muy a propósito … y para introduzir trafego entre aquel Archipielago y la Nueva España, y comercio entre la China y Mexico, cosas todas de suma importancia[123].

L'affermazione dell'utilità dei traffici fra Messico ed Estremo Oriente nel 1604 stava per essere smentita e superata dal contrario parere della Corona, premuta dagli interessi dei grandi mercanti sivigliani. Ma la ventilata interruzione di quel commercio, destinata peraltro a rimanere teorica, stava suscitando divergenze di pareri e resistenze. Soprattutto al di là degli Oceani, ove le *Relationi* sicuramente giunsero, molti dovettero apprezzare le considerazioni di Botero, che in ogni caso dimostravano la sua sensibilità alle dinamiche economiche innescate dalle dimensioni mondiali del sistema di potere iberico. Del resto la mescolanza sostanzialmente riuscita di geografia, economia e politica costituiva uno dei pregi innegabili dell'opera, che in questo senso poté arricchire le informazioni e la consapevolezza dei quadri della vita pubblica e dei molti castigliani interessati alle vicende del paese e ai suoi problemi. Se ne dimostrò profondamente convinto, fra gli altri, il censore preventivo Hieronimo de Argensola, «Luogotenente del Capitano Generale del distretto di Tortosa», che definì il libro «digno que al Historiador, al Soldado, al Consejero y al Principe no se le caiga de las manos»[124].

Ma al di là della retorica di un alto ufficiale, attivata forse dal coinvolgimento del Duca di Feria, il grande successo editoriale di cui ambedue le traduzioni godettero ne attesta inequivocabilmente l'opportunità e la rispondenza ad esigenze e interessi reali del pubblico mediamente colto. Lo scrittore italiano così, con la sua divulgazione, ripagava il debito contratto con i testimoni e gli attori della dislocazione mondiale della Corona Asburgica e delle sue conquiste. Fra questi, come si è detto, furono gesuiti come Acosta, Maffei o gli epistolografi delle missioni

[123] *Ibid.*, 177v.

[124] *Ibid.*, *Censura,* f.n.n.

transoceaniche a fornire alle *Relationi* alcuni dei contributi più lucidi e importanti ma anche, in certi casi, a indurre alcuni innegabili limiti tanto di Botero quanto della geografia controriformista nel suo insieme. Su questi, e sui tentativi compiuti per evitarli o superarli, è necessario soffermarsi più analiticamente.

3. *Limiti della geografia e sollecitazioni della politica*

La ridefinizione della terra fra Cinque e Seicento aveva già conseguito i risultati che attestano le *Relationi* di Botero e varie altre opere di sintesi di qualità talvolta rilevante[125]. La buona conoscenza dell'America e la sua assunzione a pieno titolo in una visione del mondo modificata, che di tali opere costituisce elemento comune, indica come la geografia, nel giro di qualche decennio, avesse saputo assimilare, inventariare e rielaborare la grande novità del Secolo. La percezione e raffigurazione dell'Asia che traspare dalle compilazioni indicative del livello medio della cultura geografica dà luogo, ancora una volta, a valutazioni più complesse. Il taglio antichistico delle informazioni geografiche che ne condizionava la fisionomia nell'opera di Ramusio appare ridimensionato, e superato, almeno in buona parte, il ricorso alle tradizioni narrative e alle mitologie. Ma le numerose notizie recenti e veridiche, che risultano ben visibili nelle *Relationi* e nelle altre sintesi delle acquisizioni compiute, attenuano senza cancellarla l'impressione di difficoltà persistenti relative alla definizione dello spazio asiatico. I limiti di cui risente il quadro che queste opere ne prospettano sono riconducibili a cause diverse. Taluni derivano da carenze oggettive nella conoscenza del continente, altri, a mio parere, da fattori intrinseci agli atteggiamenti culturali, fra cui la subalternità della geografia alla storia: in questo caso, una storia recente dell'Asia che si stava convertendo in memoria legittimante e in celebrazione della conquista, talvolta anche al di sopra delle ragioni della geografia.

Le informazioni propriamente geografiche nel primo Seicento sof-

[125] Mi limito a citare la poco nota *De rebus Hispanicis, Lusitanicis, Aragonicis, Indicis et Aethiopicis, Coloniae Agrippinae, in officina Brickmannica, sumtibus Arnoldi Mylii, Anno MDCII*. Si tratta di una miscellanea che ingloba più autori fra i quali Damião de Gois, che mi ha colpito sia per il particolare abbinamento di penisola iberica e mondo sia per la riproposizione della apologia di Serveto contro Munster dello stesso Gois, *ibid.*, 36-37.

frivano ancora di limitazioni vistose, nonostante i grandi progressi recenti. Per limitarmi a qualche esempio, parte della Cina, dell'Indocina, dei sistemi insulari minori disposti fra subcontinente indiano e Giappone erano ancora avvolti da una penombra variabile ma tutto sommato notevole, quando non da oscurità. Gli effetti immediati di questa alternanza di noto, ignoto e mal noto sono evidenti, e superflua ne sarebbe la constatazione. Meno scontati sono gli elementi costitutivi dell'ottica europea che talvolta si frapposero ad una rappresentazione corretta dello spazio orientale.

L'attenzione per la fisionomia oggettiva dei paesi transoceanici assoggettati implicava il riconoscimento alla loro storia precedente la conquista di uno statuto proprio, la cui dignità prescindeva dalla conquista stessa. Non si trattava di un atteggiamento allora impossibile: Cieza de León a proposito del Perù fornì una dimostrazione straordinaria di sensibilità intellettuale per la geografia e per le antichità preispaniche, e si potrebbero moltiplicare gli esempi analoghi ben noti. Spesso però il presente dell'Asia veniva totalmente sovrapposto al suo passato, rispetto al quale era diffuso un forte senso di estraneità alimentato anche dalla limitatezza delle conquiste[126]. Una simile cancellazione poteva far diventare la configurazione dello spazio, teatro di quel passato, un contenitore vuoto tanto elastico da coinvolgere nella propria arbitrarietà anche l'America e l'Africa.

Il Padre Guzmán non esitava ad includere un saggio analitico sul Brasile in una storia delle missioni Orientali, incuneando questo lungo frammento sud americano fra la trattazione dell'Indocina e quella della Cina. Rimuoveva la geografia per poter narrare la storia secondo la sola logica che gli appariva essenziale: «La pongo aquí por aver descubierto los Porthugueses aquella tierra, como hizieron con la de Goa, China y Iapón»[127].

Con disinvoltura totale, il gesuita sconvolgeva l'assetto dei continenti per collocare le tappe successive dell'espansione portoghese in una vicenda cinquecentesca europea e cristiana unitaria, il cui senso per lui azzerava il valore della geografia.

Fedele allo stesso metodo, il padre Guzmán non aveva difficoltà ad arricchire ulteriormente l'Asia – questa volta a spese dell'Africa – proprio nel capitolo che ne doveva delineare la configurazione, il «Capitulo primero en el que se pone una breve descripción de la India Oriental»,

[126] Cfr. *infra*, un esempio di estraneità alla storia dell'India.

[127] de Guzmán, *Historia de las missiones* cit., 273v.

da lui dedicato in buona parte al Mozambico e al Corno d'Africa: «Començando pues la navegación de Portugal por el gran mar Oceano,… [a nord del Mozambico] cae el Imperio de Manomotapapa,…»[128]. La solita anteposizione della storia dei portoghesi alle caratteristiche primarie dello spazio in cui era avvenuta trasformava l'Africa Orientale nella più occidentale delle regioni asiatiche, il primo elemento territoriale dell'«India Oriental». In questo caso però Guzmán, così facendo, si limitava a sovrapporre le proprie propensioni ai criteri ufficiali della Compagnia di Gesù.

Per ragioni politiche e logistiche, sin dai decenni centrali del Cinquecento la Curia Generalizia aveva inglobato le *enclaves* africane dei portoghesi e l'Etiopia nella prima Provincia estremo-orientale. Valignano, attenendosi ad uno schema di partizione territoriale ormai consueto, la descriveva così:

> Et quanto alla grandeza, certo è che non solo è la magiore di qualsivoglia altra Provincia, … perché il centro … è la reale città di Goa, … et si estende per quella parte (a Nord) sino alla città di Damao … e navigando da Goa … da oriente a occidente più di 600 legue sta l'Etiopia[129].

Ho ricordato il contributo dei gesuiti, e di Valignano in particolare, allo sviluppo della geografia, ed i procedimenti e la precisione di questo stesso documento ne dimostrano tutta la consistenza.

Esso indica però anche alcune possibili deformazioni dell'ottica missionaria, secondo la quale, in certi casi, la configurazione delle terre da evangelizzare, prima che oggetto di studio o scenario, costituiva una mappa da definire in base ad esigenze operative. Questa volta infatti essa non veniva sacrificata alla storia politica, ma a una tradizione inaugurata dai criteri strategici interni che avevano regolato la penetrazione religiosa in un'area particolarmente difficile. Dall'ambito delle questioni interne l'arbitrarietà pervenne facilmente agli scritti destinati al grande pubblico come la Historia di Guzmán.

Ripeto: la rimozione dell'appartenenza fisica dei territori non era effetto inevitabile del modo in cui la memoria cinquecentesca, storicopolitica o religiosa, elaborava la loro conquista: nessuno storico castigliano avrebbe immesso Napoli o Milano in Spagna e nemmeno trasferito la Sicilia nel napoletano, così come ai gesuiti spagnoli riuscì

[128] *Ibid.*, 1r.

[129] Valignano, *Summarium* cit., 2.

solo per breve tempo e non senza tenaci opposizioni l'ascrizione della Sardegna alla Provincia aragonese della Compagnia[130]. Ma la Sardegna non era l'Etiopia, e si doveva tenere conto della sua ubicazione e della sua storia. Le manipolazioni geografiche asiatiche e africane erano invece compiute liberamente, come se la penetrazione europea in quegli ambiti consentisse la decontestualizzazione radicale degli spazi. Naturalmente a questo punto le definizioni e appartenenze territoriali diventavano etichette prive di senso e di contenuto.

Occorre però precisare che l'Africa dai gesuiti non fu soltanto manipolata. Fu anzi uno di loro, Alonso de Sandoval, fra i primi a descrivere con amarezza l'asservimento dei negri in un'opera nella quale delineava anche una delle più interessanti geografie seicentesche del continente[131]. Lo spazio evidentemente riacquisiva consistenza quando passato, presente ed habitat delle popolazioni non venivano considerati accidenti da una cultura che qualche volta sapeva essere autocritica.

Il metodo delle annessioni, funzionali o storiografiche, di parti di un continente a un altro del resto non ebbe fortuna solo fra i gesuiti. Molti altri, religiosi e non, spagnoli e italiani, concorsero a diffondere o avallare visioni del mondo caratterizzate dall'arbitrio geografico. Un caso mi ha colpito particolarmente per la risonanza della vicenda da cui ebbe origine e per il prestigio della figura coinvolta.

Nel 1614 usciva a Madrid un'elegante raccolta di scritti gesuitici destinata soprattutto a controbattere le polemiche domenicane relative al cristianesimo etiope, che minacciavano di screditare l'azione africana della Compagnia[132]. Il Provinciale di Castiglia aveva pensato bene di affidarne la cura e la stesura definitiva a Cristóbal Suárez de Figueroa, uno dei letterati del primo Seicento più dotati di talento e senso critico. Nel riordinare e 'limare' le lettere dei missionari, egli si attenne

[130] Ha approfondito questo punto, sulla base di fonti reperite presso l'Archivio Romano della Compagnia, la dott. M.G. Pettorru nella Tesi *"Indias Sardescas". I Gesuiti e la Sardegna sotto i Generalati di Laynez e Borja (1559-1572)*, a.a. 2003-2004, Relatore A. Prosperi.

[131] A. de Sandoval, *De instauranda Aethiopuum Salute*, Madrid, 1647. Ne esiste un'edizione moderna: A. de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, a cura di E. Vila Vilar, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

[132] *Historia y Anual Relación de las cosas que hizieron los Padres de la Compañias de Iesus por las partes de Oriente y otras, en la propagación del Santo Evangelio los años passados de 607 y 608. Sacada, limada y compuesta de Portugues en Castellano por el Doctor Christoval Suarez de Figueroa En Madrid MDCXIIII. En la Imprenta Real.*

ad una partizione i cui capitoli ricalcavano fedelmente l'articolazione territoriale consueta delle missioni. Il volume infatti si apriva con un «Libro primero» dedicato a «la provincia de Goa; en que se contienen las missiones de Manomotapapa, Mogor y Etiopia»[133].

Nemmeno un «letrado» d'alto livello dunque esitava a trasferire l'Africa Orientale nell'India dei sovrani islamici, a riprova di una consapevolezza geografica media che risentiva di condizionamenti largamente comuni.

Iniziative editoriali simili, la cui grande notorietà, favorita dalla rumorosa contesa fra ordini missionari, è attestata dal numero e dall'ubicazione diffusa delle copie reperibili, col tempo concorsero anche più dei ponderosi tomi delle *Historie* a divulgare in Spagna e in Europa l'immagine di un sistema territoriale e culturale afro-asiatico la cui genesi era tutta interna alla dinamica delle missioni: un'immagine destinata a lunga vita e a metamorfosi curiose.

La tenace evanescenza del territorio asiatico, solitamente arricchito a spese degli altri continenti, è confermata dai tributi che a sua volta dovette pagare alla storia iberica. Il lungo via vai delle Filippine tra geografia asiatica e ascrizione Novo Ispana documenta ulteriormente gli effetti deformanti della subalternità dello spazio alla memoria coloniale, pur chiarendo però anche le ragioni che poterono indurre a scelte di segno opposto.

Botero inseriva le isole nel capitolo americano delle *Relationi*, seguendo alla lettera diverse fonti castigliane: «Pertenescen las Philipinas a la Nueva España … porque año de 1564 Miguel López de Legazpi…»[134]. La navigazione di Legazpi, esito della capacità propulsiva della Nuova Spagna da cui era partita, bastava dunque a conferire l'arcipelago all'America. Seguivano l'attribuzione e le considerazioni acute sull'importanza economica delle Filippine che ho già richiamato, a riprova di una totale incuria del loro spazio, non di disinteresse o disattenzione per l'argomento in sé.

Probabilmente il solito scambio sistematico fra autori e testi italiani e spagnoli indusse il P. Pedro de Guzmán, che utilizzava ampiamente le edizioni italiane di Botero dicendolo e senza dirlo, a parafrasare

[133] *Ibid.*

[134] Botero, *Theatro* cit., 176v. Poco prima era stato più esplicito: «Del Nuevo Mundo son como *arrabales* las islas Filipinas, porque si bien, reconocido su sitio, merescen ser iuzgadas por parte de Asia, empero fueron halladas por la via de la Nueva España». *Ibid.*, 168r.

con qualche modifica la sua manipolazione: «y como apéndices deste Nuevo Mundo son las Filipinas, porque aunque por razon de vezindad parece que pertenecen al Asia, pero porque las descubrieron y ganaron los Castellanos por la via de la Nueva España, se ponen a esta parte»[135].

L'ubicazione effettiva dell'arcipelago non era che un'apparenza – «parece» –, che l'intrinseca irrilevanza condannava ad una marginalità totale. Il gesuita dunque si associava alla convinzione che lo spazio fosse definito dalle conquiste, non dalla geografia. Ma la fedeltà a tali postulati non era generale, e la restituzione delle Filippine all'Asia poteva essere propiziato da ottiche e intenti diversi da quelli di Botero e di L. de Guzmán.

Chi trattava dell'Asia senza essere storico, letterato o moralista, di solito non era condizionato da procedimenti e intenti conflittuali con la logica geografica. Completamente immune ne era il Licenciado Bernardino de Escalante, studioso di arte della guerra, il cui *Discurso* aveva scopi esclusivamente politici[136]. Dedicato ad una delle massime autorità della chiesa castigliana, l'Arcivescovo di Siviglia Cristóbal de Rojas y Sandoval, esso mirava a convincere i consiglieri del trono di quanto fosse pericolosa e inutile anche la sola ipotesi di una guerra alla Cina. Sul finire degli anni Settanta questa prospettiva era stata fatta propria da esponenti missionari, dell'amministrazione transoceanica e di gruppi mercantili disseminati tra Siviglia, la Nuova Spagna e l'Oriente[137]. Acosta avvertì la necessità di contrastare l'avventura con un lungo e circostanziato memoriale teologico-giuridico sull'iniquità della guerra ventilata, che nelle secche notazioni polemiche tradiva un'allarmata tensione[138]. Escalante da parte sua espose le ragioni geografiche e militari che rendevano invincibile «el gran Reyno de la China», sottolineando lucidamente anche i fattori immateriali della sua potenza. Fra questi, l'esemplare arte di governo di Monarchi e ministri, che la superstizio-

[135] de Guzmán S.J., *Bienes del honesto trabajo* cit., 129r.

[136] *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen à los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China. Autor bernardino de Escalante*…, a cura di L. Diaz-Trechielo, Univ. de Cantabria 1979, Sevilla 1577 (ed. reprint).

[137] Sul retroterra dell'opinione bellicista ancora assai utile Tacchi Venturi S.J., *L'opera storica del P.M. Ricci*, II, Macerata, 1913, 426 sgg. Per una trattazione più aggiornata M. Ollé, *La empresa de China*, cit., 183-230.

[138] J. de Acosta, *Parecer sobre la guerra de la China*, in Id., *Escritos Menores*, B.A.E., T. LXXIII, Atlas, Madrid, 1954, 331 sgg.

ne pagana non aveva privato di sapienza terrena e di cultura politica. Entro le coordinate peculiarmente politiche e asiatiche del *Discurso,* le Filippine acquistarono un rilievo primario. Dall'arcipelago infatti avrebbe potuto muovere la penetrazione spirituale e commerciale che Escalante auspicava e che i numerosi rapporti già in atto fra Manila e la Cina lo inducevano a ritenere possibile. La strategia pacifica doveva assolutamente essere anteposta ai piani di guerra, perché «quererlo intentar por conquista, seria cosa tan escusada, y dificultosa, como se puede entender por lo que se ha referido de su poder y grandeza»[139].

La concretezza dell'alternativa guerra-pace in Estremo Oriente ricondusse così le Filippine di Escalante alla dimensione geografica loro propria, nella quale le collocavano anche funzioni e potenzialità politiche, logistiche e commerciali. Egli ricordava solo fugacemente la genesi messicana della conquista: nel suo ragionamento, tutto incentrato sul presente, la navigazione di Legazpi non era che un dettaglio, a cui solo la persistente importanza di Acapulco quale retrovia lontana conferiva un certo rilievo.

Fra Cinque e Seicento, anche molti altri furono indotti dalla razionalità politica a rispettare la logica geografica. Fra questi l'ambasciatore veneto Contarini, a cui le esigenze di un'informazione efficace non consentivano licenze d'alcun tipo. Nella sua relazione al Senato del 1605, le Filippine erano categoricamente asiatiche[140]. Contarini doveva riferire al governo veneziano dell'articolazione mondiale di una potenza temibile, e solo la geografia poteva indicarne i punti di forza e le ragioni di debolezza connesse alle distanze, alle difficoltà delle comunicazioni e alla dispersione delle risorse umane in uno scacchiere enorme.

L'importanza del rapporto fra istanze politiche e raffigurazioni geografiche è ribadita dai casi in cui la sua debolezza concorse alla tenace opacità di ampi spazi dell'Asia.

---

[139] Escalante, *Discurso*, 95v. Da buon teorico militare, Escalante, pur avendo adeguatamente valutato fatti come «Tienen molde, imprimen Libros de tiempo immemorial» (*ibid.*, 97r), al termine del ragionamento privilegia la realtà dei rapporti di forza. Un buon esempio di come fosse la capacità cinese di scoraggiare intenti espansivi una delle premesse importanti della curiosità intellettuale europea e delle strategie missionarie pacifiche.

[140] La Relazione di Simone Contarini in L. Cabrera de Cordoba, *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614*, a cura di R. García Cárcel, Junta de Castilla y León, Salamanca 1997, *Apéndice*, 563-583. Il riferimento alle Filippine a 564: «Posee…en Asia la India,…en que entran las Islas Filipinas…».

I paesi a oriente dell'India erano noti solo parzialmente e considerati di importanza strategica tutto sommato secondaria, oltre che interlocutori scomodi sul piano militare. Il limitato interesse e la realistica cautela ispano-portoghesi condizionarono visibilmente l'ottica di Guzmán, che liquidò quell'area in poche frasi generiche, non consone al suo abituale gusto per i dettagli: «Baste saber que se suele llamar con el nombre de India Oriental (tomado ampliamente) toda la tierra firme que hay desde Malaca a la China, en la qual hay muchos y diversos reynos de gente idolatra y cruel»[141].

Il «baste saber» iniziale e l'etichetta di «India Oriental», del cui vago carattere onnicomprensivo egli si rendeva conto – «tomado ampliamente» –, attestano chiaramente carenza di notizie e distacco dall'oggetto della descrizione: uno spazio geopolitico complicato, la cui impenetrabilità era adombrata dalla frase conclusiva, vagamente evocatrice dell'antico «hic sunt leones». Le immagini a cui ricorreva Botero potenziano retoricamente il quadro, sino a trasformare l'Indocina in un 'caos' abissale dominato da contrasti d'ogni tipo:

Cochinchina, Campa, Camboya. Agora estamos en un profundo abismo, y chaos inmenso de infinitas tierras, de innumerables pueblos y naciones, diferentes en lenguas, en colores de rostros y costumbres, y en gran multitud de supersticiones, puestos casi todos sobre el mar Oceano[142].

La disinformazione sulla struttura geografica, denunciata dalla conclusione fortemente approssimativa, costringeva Botero a evocare il *tópos* della Babele delle lingue, dei popoli e delle superstizioni per riempire in qualche modo la pagina. Con disinvoltura, egli non faceva che spostare verso Est un'immagine e una caratterizzazione che le fonti gesuitiche di solito riservavano all'India in cui, secondo Valignano

le genti sono in sé differentissime, et li regni molto diversi, et così tengono diversità nelle loro qualità, lingue et costumi … simbolizzano (si assomigliano) nei costumi et qualità naturali, nondimeno in molte cose tengono notabile differenza … tengono tra sé gran differenza della progenie che essi chiamano caste … Et fra moltissime superstitioni che tengono…[143]

[141] Guzmán, *Historia de las missiones* cit., 4v.

[142] *Relaciones Universales del Mundo… traduzidas… Diego de Aguíar* cit., 87v.

[143] Valignano, *Summarium* cit., 5-6.

Il quadro 'caotico' dell'India era diventato un *incipit* di relazioni e lettere puntualmente riproposto. Ma, col consolidarsi della presenza iberica e i conseguenti progressi nella conoscenza del paese, quando Botero scriveva esso stava perdendo non poco dell'originaria immediatezza e intensità connotativa. Lui però non esitava a riutilizzarlo per un altro scenario dopo averne ripristinato le tinte originarie. Quando non sapeva descrivere lo spazio con una geografia reale, Botero lo copriva muovendo bozzetti e stilemi sulle mappe: un procedimento non solo suo, e degno di attenzione per le analogie e gli apparentamenti arbitrari fra paesi e etnie che poté tramandare alla cultura occidentale.

Ma i limiti culturali di questo e di altro genere non impedirono acquisizioni nuove e importanti nemmeno in relazione all'Asia.

4. *La via alla conoscenza dell'Asia: conquiste e capacità intellettuali*

Numerosi e svariati fattori di ordine culturale concorsero dunque ad una migliore conoscenza geografica dell'Asia o a deformarne l'immagine, sovrapponendo talvolta i rispettivi effetti tanto da dar luogo ad esiti non univoci. La perdurante condizione ancillare della geografia nei confronti della storia; la spiccata propensione antiquaria degli umanisti; la mediazione missionaria tra esperienze recenti e tradizioni classiche; la costruzione dell'incipiente memoria coloniale; i rapporti di segno diverso fra percezione dello spazio, strategie politiche e prospettive di evangelizzazione, svolsero senza dubbio un ruolo fondamentale. Scaglionati nel tempo o congiunti, questi elementi e caratteri costitutivi della storia intellettuale europea definirono i termini dell'assimilazione dell'Estremo Oriente nel corso del Cinquecento. In Spagna la loro azione fu più immediata e sistematica, in Italia attutita dalla minore rilevanza dei coinvolgimenti diretti e mediata da recezioni talvolta diversamente predisposte, ma le acquisizioni fondamentali delle esperienze transoceaniche e i metodi che le avevano consentite furono largamente condivisi.

Rispetto all'insieme dei mondi extraeuropei, inevitabilmente comuni furono anche gli esiti del divario di informazioni e di potere fra un'America Latina totalmente assoggettata e 'nuova' e un'Asia densa di tradizioni, che aveva saputo resistere meglio alla penetrazione della religione cristiana e delle armi iberiche. La cultura italiana però, per quanto riguarda il Nuovo Mondo, dopo l'epoca delle scoperte si limitò sostanzialmente a recepire e talvolta a rielaborare le acquisizioni spagnole.

Sul piano della qualità, fu proprio il Nuovo Mondo a consentire i risultati più rilevanti per originalità e organicità, che non trovano corrispettivi orientali se non, in parte, nel tardo Cinquecento-primo Seicento dei Valignano, Ricci, De Nobili, Fróis. Una importante eccezione è certo costituita da cronisti e storici portoghesi quali Gois, Barros e Cóuto. Però, per quanto preziose siano molte loro osservazioni e descrizioni, l'impianto umanistico, fortemente storiografico e politico delle loro opere, li ascrive più alla grande cultura storica del Cinquecento europeo che alla geografia, all'antropologia e al naturalismo ai quali il contatto coi mondi transoceanici aveva recato prospettive inedite e carica innovativa.

Tuttavia il polo asiatico dell'espansione europea imponendo percorsi di conoscenza più complessi e contrastati, finì per condurre, in qualche caso, ad una percezione maggiormente prospettica, non priva talvolta di ben visibili tratti di rispettosa attenzione[144]. Questi percorsi, determinati in primo luogo dalla concreta capacità di tenuta delle grandi società asiatiche, furono configurati anche dallo sviluppo e dai caratteri delle osservazioni geografiche di cui ho cercato di dar conto. Mentre i loro innegabili progressi consentirono di inquadrare in modo non totalmente arbitrario le forme statali e le strutture politiche e umane, i loro limiti, tradizionali e nuovi, produssero deformazioni destinate a durare a lungo e a condizionare a fondo le successive visioni europee dell'Asia.

Al momento di recapitolare, le ragioni e gli effetti di progressi e limiti impongono dunque qualche ulteriore considerazione sull'Asia.

La cultura umanistica aveva trasmesso al secolo delle scoperte un insieme di narrazioni storiografiche, leggende e miti greci ed ellenistici a cui si erano aggiunte intere gallerie di *monstrua* e *prodigia* in qualche modo connessi all'Oriente. Questo bagaglio culturale, custodito e attualizzato da dotti che traevano spirito di corpo e forza sociale anche dalle sue caratteristiche elitarie, talvolta si frappose ad un'acquisizione delle esperienze portoghesi, affiancandole tenacemente con la propria presenza condizionante. Lo stesso Enciso, che rivendicò precocemente e con forza i diritti dell'esperienza in relazione all'America[145], giunto a trattare dell'Asia non poté sottrarsi ad un groviglio di nomi, miti e confusioni – Taprobana, Chersoneso Aurea, Cipango e Ciampa so-

[144] Sulle possibili implicazioni intellettuali di questo atteggiamento mi limito a citare C. Lévi-Strauss, *Préface* a Frois, *Traité sur les contradcitions* cit., 7-11.

[145] Cfr. *supra*.

vrapposti – di origine classica e medievale, al cui interno, da qualche parte, scorrevano i quattro fiumi dell'Eden[146]. Luogo privilegiato di riminiscenze e tradizioni colte e narrative, l'Oriente fu così a lungo presidiato dall'erudizione umanistica alleata all'immaginario come, almeno in parte, anche la compilazione di Ramusio attesta. Atkinson rilevò analiticamente che autori e lettori d'ogni tipo lo preferirono a lungo all'America[147] anche per la profondità e varietà delle risonanze che poteva suscitare: «parte nobilissima e grandissima del Mondo», «terra di grandi Imperi», «madre di Regni importantissimi e diuturni» definì l'Asia Botero[148] a fine Cinquecento.

Il cumulo dei *tópoi* e la cospicua impenetrabilità oggettiva non condizionarono la visione del continente ancor più e più a lungo di quanto accadde grazie anche alla mediazione che i missionari, i gesuiti in particolare, seppero compiere fra le osservazioni dirette e l'orientalismo delle biblioteche. La religiosità missionaria garantì alla nuova geografia asiatica spazi e ascolto più ampi di quanto i soli storici portoghesi avrebbero potuto fare, contribuendo in pari tempo ad accrescere la sua consistenza e credibilità.

I valori, modelli e racconti agiografici contemporanei elaborati dai gesuiti, profondamente consoni alla sensibilità e alle esigenze delle società e delle culture cattoliche, finirono per emarginare progressivamente nomi, miti e *monstrua* antichi. Era l'Asia reale a porre problemi ardui, la cui soluzione dovevano sostenere lettori che non sarebbe stato opportuno distrarre con notazioni estranee all'intento e alla convenzione di veridicità che era condizione della sua riuscita.

Se qualche tonalità mitica o pennellata utopica continuava ad affiorare, ciò accadeva con una discrezione sommessa significativa dell'accantonamento in atto. Così il padre Fróis non seppe rinunciare, in una lunga lettera[149], ad una 'notizia' che gli era giunta dalle estreme frontiere dell'India: in un'isola sperduta viveva un popolo ignaro di proprietà,

[146] Fernádez de Enciso, *Suma de geographia*, cit., f.g. VI.r. Il brano in questione è stato ben commentato da Randles, *Dalla terra piatta*, cit., 120-121, con le cui conclusioni concordo totalmente.

[147] G. Atkinson, *La littérature geographique française de la Reinaissance. Répertoire bibliographique*, Paris 1936; Id., *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris 1935.

[148] Botero, *Theatro* cit., 72v.

[149] P.L. Fróis, *Sociis Lusitanis, Malacae. 19/11/1555*, in M.H.S.J., *Documenta Indica* cit., III, 545-546

di indumenti, soprattutto di armi, la cui sola vista lo rendeva folle di orrore.

Il breve ritorno del buon selvaggio compariva al centro di una lunga rassegna della fauna indiana raffigurata con dettagli anatomici minuziosi: granchi, ramarri, tartarughe giganti e infine il pesce-vacca, che fornendo la carne agli uomini in contrade prive di altri animali commestibili, dimostrava in termini realistici l'azione della Provvidenza in ogni angolo del mondo. L'allineamento del mito con i bozzetti veridici che lo racchiudevano indica la portata modesta del suo recupero. Frois, in una lettera personale agli amici in Europa, si proponeva in primo luogo di informarli sulla vita e i successi delle missioni, poi di interessarli alle mille peculiarità dello scenario in cui si svolgevano. L'evidente gerarchizzazione del contenuto relega il mito ad un secondo piano indiscutibile, in cui assolve alla funzione di corollario di un quadro dell'alterità asiatica delineato invece da elementi assolutamente veridici. Fra tante 'anomalie' reali, una concessione breve al bagaglio tradizionale dell'immaginario non rappresentava che un piccolo cedimento alla tentazione umanistica dell'esotismo utopico. Con lo spunto mitico, il gesuita in fin dei conti si limitava a rendere più vario e accattivante l'andamento di una lunga e circostanziata informazione analitica, di per sé più che sufficiente a dimostrare la rinuncia sostanziale ad uno spazio indiano riempito prevalentemente di aspirazioni della cultura europea.

La rinuncia stessa in lui si accompagnava, non casualmente, ad una singolare capacità di osservazione, in grado di penetrare molto al di là delle curiosità naturali. È noto che Fróis di lì a poco sarebbe diventato uno dei decifratori più acuti della società giapponese, e negli anni in cui scriveva la lettera (1555) fu tra i non molti che riuscirono a intravvedere la consistenza e la capacità di coinvolgimento spirituale dell'Induismo. Pur non dissentendo dall'opinione comune che ne relegava le credenze al campo delle superstizioni volgari, seppe trovare parole di calda ammirazione per la fermezza dei suoi seguaci che, per non rinnegare la fede, si dimostravano pronti a farsi sbranare dalle belve[150]. Non si trattava dunque, o non solo, di uomini e donne il cui libero arbitrio era stato offuscato da una qualità etica e caratteriale di basso conio, come asseriva uno stereotipo diffuso.

Il suo non fu il solo caso in cui l'emarginazione delle dimensioni mitiche costituì la premessa di un'attenzione intellettuale autentica, con una consequenzialità che ne attesta tutta l'importanza ai fini della cono-

[150] *Ibid.*, IV, 648-649, doc. 88.

scenza missionaria dell'Asia. Questa rimozione fu senza dubbio uno dei contributi più importanti della Compagnia alla cultura geografica degli europei. Ma le stesse motivazioni religiose che in alcuni casi spingevano a cercar di conoscere per convertire, potevano indurre a deformare la realtà e la verità, come attesta fra l'altro proprio il prolungato stravolgimento del contenuto dottrinale dell'induismo[151]: quando un culto sapeva tener testa validamente al cristianesimo anche nelle aree conquistate come Goa e le altre piazze forti indiane dei portoghesi, esigenza preliminare diventava demonizzarlo e tentar di soffocarlo, non capirlo.

Un'analoga ambivalenza, intrinseca all'ottica dei missionari, è posta in risalto dalla loro ricorrente disinvoltura nei confronti dello spazio. Seppero fornirne descrizioni puntigliose e veridiche in tutti i casi in cui la raffigurazione fedele dei territori era funzionale a scopi informativi o edificanti, ma non esitarono a stravolgere nei loro scritti addirittura la fisionomia dei continenti quando a prevalere erano altri intenti e motivazioni, di carattere sia organizzativo sia storico. In quei casi la loro sensibilità religiosa, ideologica e culturale giocava contro la geografia. La conquista spirituale dell'Oriente aveva seguito puntualmente le navigazioni e gli insediamenti portoghesi, ed i missionari erano profondamente consapevoli del legame fra sorti dell'evangelizzazione e successi della Corona. Alcuni, di fronte ai limiti imposti alle conversioni dalla struttura territoriale litoranea, esigua e discontinua del potere iberico in India, ne auspicarono l'estensione alle regioni interne. Il P. Alfonso Cipriano nel 1557 giunse ad invidiare i criteri della conquista castigliana dell'America, che implicava il dominio totale del territorio:

> El que se gana, vive entre sus naturales infieles, no se puede trasplantar … Otro fundamento hay en Nueba España … era menester tierra firme, un lugar y otro y otros juntos de christianos dentro de la tierra, como en la Espanha Nueva, que se pueda estender[152].

[151] Sul quale si veda L. Prasad Mishra, *Di alcuni aspetti dell'induismo alla luce delle relazioni dei viaggiatori europei del XVI e XVII secolo*, in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, a cura di M. Dal Pra, Firenze, La Nuova Italia 1978, 23-46, che conclude: «Di questa purezza mistica della fede indù i primi viaggiatori in terra d'India … rimasero per lungo tempo olimpicamente ignari. L'apparato esteriore del culto … si ebbe la loro intera attenzione, né alcuno di essi, con la possibile eccezione di padre Roberto de Nobili … si curò di comprenderne meglio il messaggio etico e spirituale». *Ibid.*, 31.

[152] *P. Alphonsus Cyprianus a Ignazio di Loyola, S. Tomé 26/9/1557*, in M.H.S.J., *Documenta Indica* cit., III, doc. 106, 678 e 681.

La compenetrazione piena e persino oltranzista con la potenza portoghese non fu propria dei soli padri originari del Portogallo. Anche Valignano sostenne a più riprese che non bisognava perdere «l'occasione di ingrandir insieme lo Stato et ampliar la conversione che molte volte si offerisce molto buona»[153]. Individuò una di queste 'occasioni' nella Malacca, dove un re pagano, «Achen», contrastava più o meno attivamente gli insediamenti e gli interessi cristiani. Il suo suggerimento fu drastico e ambizioso:

> Et pigliandosi dal Re di Portogallo quel regno di Achen, che si può facilmente conquistare, rimane Malaqua libera et la più ricca cosa di tutta l'India, et il Re si fa Signore di quella grande et ricchissima isola di Samatra … Ma la terra sta adesso impossibilitata (per le conversioni) … perché la terra con che confina è di inimici … onde si farebono molti christiani quando fosse il Re nostro Signore nel regnio di Achen … perché altrimenti irá sempre la terra di male in pegio[154].

In questo caso Valignano sbagliava sulla facilità della conquista se vent'anni dopo Botero, attento come al solito alle notizie di fonte gesuitica, doveva ribadire le stesse osservazioni a proposito di «Achen», ritenendole degne di una accorta ragion di stato[155]. Non molto realista sul piano della strategia militare, Valignano lo era invece del tutto nell'abbinare la conquista delle anime ai benefici territoriali ed economici della corona portoghese, di cui lui non era suddito.

Nei missionari portoghesi, e dopo il 1580 spagnoli, il senso quasi machiavelliano delle 'occasioni' politiche da sfruttare tempestivamente per estendere l'evangelizzazione si coniugava ad un patriottico lealismo monarchico, che li riempiva di entusiasmo e di orgoglio per le conquiste del loro re. In quelli italiani, la relativa assenza o la molto minore intensità di sentimenti simili erano compensate da una percezione solitamente lucida e duttile dei rapporti di forza e di potere in atto. Ma anche l'adesione alla simbiosi di belligeranza politica e religiosa tipica della Controriforma iberica, che la trasformazione della vita comune missionaria in sensibilità ideologica comune poteva agevolare, operava talvolta nel senso di una notevole uniformità di atteggiamenti. Del resto quasi tutti loro prima di salpare per l'India soggiornavano a

[153] Valignano, *Summarium* cit., 110.

[154] *Ibid.*, 50.

[155] Botero, *Theatro* cit., 183v.

Lisbona, dove avevano modo di assimilare il clima ideologico e religioso della Corte e del paese.

Il senso di immedesimazione piena con l'espansione iberica e di appartenenza ad una compagine cristiana impegnata in una difficile conquista del mondo, di cui solo quell'espansione poteva assicurare il successo, inquadravano inevitabilmente l'ottica degli autori gesuiti quando si dedicavano alle ricostruzioni storiche. Il tentativo di capire l'Oriente e di renderne possibile la comprensione ai lettori, nei testi storiografici poteva essere affiancato e limitato dalla tendenza a ridurre il passato asiatico ad una successione di vittorie cristiane, sostanzialmente esclusiva delle vicende dei pagani. Il padre Teixeira, richiesto da Roma di fornire allo storico ufficiale delle Indie, Maffei, informazioni sui nomi, le dinastie e la cronologia dei sovrani locali, rispondeva con la rassegnata pazienza che si riserva ai quesiti strampalati di interlocutori importanti:

> Os nomes proprios dos reis e principes do Oriente, com que tratarão os portugueses de 80 annos a esta parte, são tantos e tam varios et distantes, que nao sey quen lhos saberá dizer[156].

Nel sistema di pensiero di questo leale suddito portoghese, una simile rimozione della storia dei re e dei troni equivaleva alla cancellazione delle società indiane, dei loro ordinamenti e identità politiche antecedenti alla conversione o ad essa estranei. Il disinteresse per il passato degli infedeli trovava un corrispettivo puntuale nell'incuria per la geografia del loro habitat. Il Brasile, l'Etiopia o le Filippine venivano spostati da un continente a un altro per una ben precisa gerarchizzazione degli elementi costitutivi della ricostruzione. Le fasi e i meccanismi dell'annessione di nuovi territori allo spazio cristiano-iberico obliteravano senza difficoltà la loro geografia oggettiva e tradizionale che, come si ricorderà, il P. Guzmán riduceva a semplice 'apparenza'. Parrebbe quasi che l'avvio di una storia nuova avesse legittimato la facoltà di ridisegnare la struttura fisica del mondo extraeuropeo, privata anch'essa di qualsiasi consistenza autonoma come il suo passato, a cui era indissolubilmente connessa. Così la geografia stessa, da chiave esplicativa degli eventi, si riduceva a contorno retorico delle gesta ispano-portoghesi. L'arbitrarietà nei confronti del passato e della ge-

[156] *Patrum E. Texeira et I.P. Crasso Informatio pro Petro Maffeo Goa dicembre 1583*, in M.H.S.J., *Documenta Indica* cit., 963.

ografia asiatici si accompagnò non casualmente al conio di una lunga serie di stereotipi volti a definire gli asiatici del presente, le loro idee e i sentimenti con una caratteriologia altrettanto arbitraria: l'«indole femminea e imbelle», la «superstizione» rozza e materialistica; la «depravata lussuria». Frasi prive di contenuto reale, ma non di connessioni con atteggiamenti e strategie ben concreti e quanto mai longevi, come del resto fu anche la disinvoltura geografica. In tempi più vicini a noi, questa si tradusse nella prassi di non tener troppo conto, se opportuno, della configurazione degli habitat tradizionali delle etnie, tipica di un colonialismo che sanciva *motu proprio* aggregazioni e smembramenti umani e territoriali.

Proprio l'Oriente, Medio e Estremo, sarebbe divenuto uno dei laboratori più attivi dell'esercizio di tale attività. La continuità di stereotipi e arbítri intellettuali cinquecenteschi e atti d'imperio recenti non può che richiamare alla mente la tesi di Said: l'Oriente degli europei fu sempre un'invenzione, alla cui nascita cooperarono interessi economici, disegni egemonici e elaborazioni culturali; una nebulosa indistinta e affascinante utile ai suoi inventori, propiziata anche dall'offuscamento della geografia reale ad opera di un'altra funzionale alle loro esigenze pratiche e intellettuali[157].

Ma si è visto come, durante la prima fase, iberica e missionaria, della storia coloniale – non considerata da Said –, la cancellazione non fu la sola iniziativa occidentale nei confronti dello spazio asiatico. Allora essa si profilò all'orizzonte, sostenuta da istanze culturali, politiche e religiose di cui ho cercato di dar conto. Ma la pressione di queste stesse istanze non agì sempre con pari intensità e, soprattutto, non nella stessa direzione, come attestano le acquisizioni di cui ho considerato alcuni metodi e caratteri e che sono del resto ben note. L'esempio forse più straordinario dei progressi compiuti dalla geografia dell'Asia fu l'ingresso della Cina nel campo visivo reale degli europei.

Essa fu descritta da Ricci, dai suoi compagni ed epigoni con un impegno intellettuale ed uno sforzo di veridicità che consentirono di conoscere molto meglio che in passato i contorni di un'entità fisica e antropologica straordinaria per gli europei sin dal tempo di Marco Polo, capace di esprimere forme di organizzazione politico-sociale per le quali essi provarono ben presto un interesse particolare. L'inglobamento di Cina (e Giappone) nel sistema delle conoscenze non evanescenti, benché incipiente, sul piano intellettuale segnò un passo

[157] Vd. *supra*, nota 43.

avanti di importanza non molto minore dell'acquisizione del Nuovo Mondo: basti pensare che grazie ad esso il 'paganesimo' extraeuropeo, per i missionari e i loro lettori cinquecenteschi, cessava di essere un continuum indistinto. Acosta, nel *De Procuranda Indorum Salute* e nel *Memoriale sulla Cina*, fu forse il primo importante sistematore concettuale del contatto non sporadico con le grandi culture estremo orientali.

L'impenetrabilità cinese, se da un lato accentuò a lungo i limiti dell'informazione, attivò anche una curiosità intellettuale particolarmente intensa. Così, soprattutto quando il senso eurocentrico di superiorità veniva temperato dallo 'spaesamento'[158], negli scritti dei gesuiti potevano comparire i segni di un interesse appassionato, non disgiunto talvolta da ammirazione[159]. Persino il belligerante Guzmán, che liquidava bruscamente le società e le culture indiane, era disposto ad ammettere che: «Una de las buenas cosas que se conocen de los Chinas, es la policía y gobierno que tienen en sus provincias»[160]. Non era poco, per un gesuita che aveva appreso dalla tradizione classica e da Acosta come «policía y gobierno» fossero indicatori primari del grado di civiltà dei popoli. Le epistole dei confratelli sul terreno, a lui ben note, gli avevano dunque rivelato un'Asia diversa, nella quale il «lumen naturale» sapeva giungere a risultati eccezionali. Come si ricorderà anche Escalante, tributario delle fonti gesuitiche precedenti l'epoca di Ricci[161], era stato profondamente colpito dalla saggezza degli ordinamenti cinesi, e fu tenuto anch'egli ad ammettere che all'infedeltà poteva accompagnarsi un senso esemplare della cosa pubblica e del bene comune. Fu questo un punto chiave delle riflessioni sulla Cina e

[158] Sul quale cfr. Ginzburg, *Occhiacci di legno* cit.

[159] Il fatto è ben noto, mi limito dunque ad una sola citazione tratta da una lettera di M. Ricci, che, pur muovendosi all'interno degli stessi riferimenti culturali del Geraldini, appare animato da ben diversa sensibilità «…ci sono opere che possono competere con quelle dei romani … le strade molto ben fatte e diritte, lastricate, piene di archi trionfali molto di più di quelle di Roma … i titoli scolpiti sui marmi con le loro lettere hanno un aspetto migliore delle nostre». M. Ricci, *Lettere dalla Cina (1584-1608)*, Introduzione di J. Gernet, Ancona, Transeuropa 1999, 42. Lettera da Sciaochin del 13/9/1584.

[160] Guzmán, *Historia de las missiones* cit., 317r.

[161] Escalante, che pubblicò il *Discurso* cit., nel 1577, scriveva: «De algunos Religiosos de la Compañía de Iesus se à entendido, que començaron a predicar a estas gentes la ley Evangelica…». *Ibid.*, 94r.

sul Giappone, che attualizzò la considerazione di come il Cristianesimo, unica fonte di verità, non costituisse l'unica via ad una convivenza civile dal profilo alto. Non era una novità per il pensiero occidentale, assuefatto ai modelli classici, ai miti orientali alla 'Mandeville' o, più di recente, a quelli incaici. Ma quelle società erano relegabili ad un passato storicamente concluso e superato dal cristianesimo, o ad un genere letterario in cui la consapevole creatività degli autori svolgeva un ruolo decisivo e ben percepito dai lettori colti. La Cina apparteneva al presente e al futuro prevedibile, ed era dotata di una consistenza ben reale, che la rendeva protagonista di scambi economici considerati con estrema attenzione da settori importanti della società iberica e materia di considerazioni diplomatiche e politico-strategiche delicate. La contemporaneità della saggezza cinese, e la visibilità effettiva di alcuni suoi esiti e contorni, conferivano alle vecchie dottrine sulle potenzialità del «lumen naturale» un risalto nuovo nella cultura europea. La lontananza, se certo attutiva l'impatto del «caso», lo rendeva anche osservabile con maggior distacco dell'Islam mediterraneo e del suo buon governo da tanti asserito magari tra le righe. Gli effetti maturi di questa mescolanza di presenza reale e lontananza, che talvolta consentiva alla razionalità di dispiegarsi in modo non meramente utopico e libero dai condizionamenti delle emozioni e delle minacce, sarebbero apparsi a partire dalla 'Crisi' della coscienza europea[162]. Ma gli inizi del percorso, o meglio le sue indispensabili premesse in termini di conoscenze e di incipiente messa a fuoco della peculiarità cinese e delle sue implicazioni, sono in buona parte interni alla vicenda missionaria italo-iberica e alla cultura a cui essa dette luogo.

Anche per quanto riguarda la Cina, la collaborazione fra protagonisti e autori delle due penisole fu stretta e prolungata. L'eco delle gesta e della morte di Francesco Saverio, amplificata da leggende nate rapidamente in ambito ispano-portoghese, introdusse la Cina nella sensibili-

[162] Al tempo della 'Crisi', alcuni gesuiti informarono sulla Cina in termini che consentono di rilevare continuità, ma anche novità rispetto alla fine del Cinquecento e invitano a sottolineare il contributo oggettivo dei missionari alle riflessioni di quel periodo. Cfr. *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina (1702-1776)*, a cura di I. e J.L. Vissière, Prefazione di P. Citati, Milano, Longanesi 1987 (Paris 1978). Cfr. anche O. Roy, *Leibnitz et la Chine*, Paris, Vrin 1972; D.F. Lach, *Leibnitz and China*, in «Journal of the History of Ideas», VI, 1945, 436-445. Solida messa a punto del problema in S. Zoli, *La Cina nella cultura europea del Seicento*, in *L'Europa* cit., 85-164.

tà religiosa italiana della Controriforma incipiente. Già una generazione dopo l'Italia fornì alle missioni cinesi protagonisti come Ricci, i cui principali interlocutori epistolari e compagni furono spesso spagnoli. Inoltre la presenza politico-militare della Corona asburgica in Estremo Oriente, che aveva nelle Filippine un importante caposaldo, motivò un flusso di informazioni e valutazioni parallelo a quello consacrato dalle epistole periodiche dei padri che circolavano ampiamente nelle due penisole. Fu alle autorità di Manila che Ricci stesso inviò una delle sue prime lettere importanti[163], e nemmeno Valignano si astenne da quel genere di rapporti con gli ambienti commerciali e governativi.

La cultura castigliana del Seicento seppe recepire le notizie e le sollecitazioni intellettuali, anche di fonte italiana, provenienti dalle vicende missionarie asiatiche del secolo precedente[164]. Dalle pubblicazioni scientifiche impegnative come la *Biblioteca* di León Pinelo ai testi di carattere agiografico o divulgativo, gli scritti o i profili dei missionari italiani ricorrono con frequenza nelle pagine degli autori spagnoli.

La Cina costituì dunque una ulteriore, fondamentale tappa di un percorso unitario lungo il quale furono largamente condivisi remore e impulsi, limiti e acquisizioni: l'opacità dell'italianizzante Pérez de Oliva; le disinvolture geografiche di Botero e Guzmán; la belligeranza di Valignano e di Teixeira; la comune emarginazione dei vecchi miti; la scoperta intellettuale dell'Estremo Oriente rinviano ad un'omogeneità sostanziale non incrinata da differenze culturali tutt'altro che secondarie e dal divario di ruoli oggettivi, che operò invece sulla conoscenza dell'America dopo l'epoca delle grandi scoperte.

[163] Lettera a Juan Bautista Román, tesoriere delle Filippine da Scióachin, 13/9/1584. Ricci, *Lettere*, cit., 39 sgg.

[164] Particolare impatto ebbero le relazioni e narrazioni della morte dei gesuiti italiani e spagnoli uccisi a Salsete (Goa) nel 1583. Lo attesta, fra l'altro, l'ampia diffusione dei resoconti agiografici del fatto di A. Valignano, *Relatione della felice morte di cinque religiosi della Compagnia. Et di alcuni altri secolari ammazzati da Gentili per la Fede nelle Indie Orientali l'anno 1583. Cavata da una del P. Alessandro Valignano Provinciale dell'India al Padre Generale della Compagnia di Gesù, data in Goa a 28 di decembre dell'istesso anno*, Milano, P. Pontio 1585 e di F. Alegambe, *Mortes illustres et gesta eorum*…, Romae 1657, tradotti o utilizzati in più modi.

Utopiani, brahamani e Incas: note su geografia utopica e tolleranza nel Cinquecento

§1

È ben noto che l'utopismo costituì lo strumento privilegiato per la definizione del puro dover essere delle società lungo tutta l'età moderna ed oltre[1]. Vi trovarono così spazio e stimolo gli intenti descrittivi di una perfezione politica e umana che poteva legittimamente coincidere con un grado più o meno alto di consapevole irrealismo, a cui le convenzioni e clausole del genere consentivano di dispiegarsi liberamente. Questa libertà trovò una sanzione trasparente sin dal titolo dell'opera di Tommaso Moro che al genere stesso dette il nome: Isola «Utopia», luogo in nessun luogo, quindi irreale per definizione.

Ma il confronto con le dimensioni effettive della vita sociale fu tutt'altro che escluso dagli inventori di «republiche» perfette, che anzi ad esse non di rado assegnarono un ruolo primario nell'economia complessiva delle proprie argomentazioni. A partire da Moro, furono soprattutto due le vie destinate a collegare il mondo dell'«hic et nunc» con quello dell'esemplarità pura: l'evocazione diretta di particolari della società esistente, disposti con accortezza a intercalare la raffigurazio-

[1] La produzione storiografica sull'utopismo sfugge ormai ad ogni possibile controllo. Oltre ai titoli citati nelle note, ho naturalmente considerato studi ormai classici come quello di Baczko, o altri caratterizzati da una densità concettuale particolarmente alta come quelli di Mannheim o di E. Bloch. Per quanto riguarda i risvolti geografici ed etnologici del genere utopico nel Cinquecento, ho avuto sott'occhio soprattutto Todorov, T., *La Conquista dell'America*. Torino 1984 (Paris 1982) e Gil, J., *Miti e Utopie delle Scoperte*, voll. 1° e 2°, Milano 1991-1992 (1989). Fra la produzione più recente, Skinner, Q., *Sir Thomas Mores "Utopia" and the Language of Renaissance Humanism*. In Pagden, A. (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987; Matteucci, N. a c. di, *L'Utopia e le sue forme*, Bologna 1982. È comunque indispensabile la Voce *Utopia dell'Enciclopedia Einaudi*, curata da B. Baczko, vol. 14°, pp. 856-917, con l'ampia bibliografia ivi citata. Ho tenuto però particolarmente conto di Momigliano, A., *Saggezza straniera*, Torino 1980.

ne di quella irreale; la contrapposizione, radicale e precisa, fra specifici aspetti dei due livelli, intesa a rispecchiare l'essere taciuto nel dover essere descritto in uno studiato rovesciamento di immagini. Moro stesso mostrò che la realtà non doveva rimanere estranea all'utopia avvalendosi di ambedue i metodi. Un'analisi impietosa e lucida della miseria inglese vera, quella «delle pecore che mangiano gli uomini»[2], segnava il punto di partenza del percorso verso la «republica» ideale. Il quadro delle virtù etiche e civiche degli isolani giungeva poi a contrastare con l'ombra visibile dei corrispondenti vizi della società europea: solidarietà egualitaria contro culto della ricchezza privata; pratica rigorosa della giustizia contro difesa arrogante del privilegio… La denuncia diretta ed il rovesciamento di immagini riuscivano così a fare di un opuscolo «ludico» un documento di esigente impegno civile[3].

Nell'ultima propaggine cinquecentesca dell'utopismo inaugurato da Moro, la *Città del Sole* di Campanella, la realtà dell'Italia meridionale venne richiamata in modo ancor più diretto. La ricorrenza continua di formule avversative, o comunque espressive di contrasto, trasmetteva al lettore l'immagine esplicita, a tratti particolareggiata, di una società che si specchiava nel suo esatto contrario. Così i Solari «non tengono schiavi … *Ma* noi non così»; «In Napoli non si può il campo, la milizia e l'arti fare. *Ma* tra loro, partendosi gli uffizi a tutti…»; «Là quello è tenuto di più gran *nobiltà*, che più arti impara … Onde si ridono di noi che gli artefici appelliamo *ignobili*»[4].

La continua, profonda penetrazione del mondo napoletano in quello ideale rendeva esplicita una forte aderenza alla vita effettiva, che le circostanze in cui l'opera fu composta concorrono a spiegare. La *Città del Sole* era l'utopia di un carcerato per eresia e cospirazione che, con una sequenza non comune[5], aveva premesso fatti concreti all'elaborazione

[2] Moro, T. *Utopia*, a c. di T. Fiore, Bari 1980, p. 24.

[3] Sul rapporto tra dimensione ludica e intenti non semplicemente tali, che percorre l'intero testo di *Utopia*, si vedano le recenti considerazioni di Ginzburg, C., *The Old World and the New Seen from Nowhere*, in Id., *No Island is a lsland*, New York 2000 (ringrazio A. Prosperi che mi ha segnalato l'importanza del testo).

[4] Campanella, T., *La Città del Sole*, a c. di L. Firpo, Bari 1997. Uso questa ed. resa particolarmente apprezzabile dagli aggiornamenti di Ernst, G. e Salvetti Firpo L. e dalla *Postfazione* di N. Bobbio. I brani in questione alle pp. 13 (sulla nobiltà delle arti), 23-4 (sull'umiliazione del lavoro a Napoli), 23 (sugli schiavi).

[5] Su tale sequenza richiamò efficacemente l'attenzione Seroni A. nella sua «Introduzione» alla *Città del Sole*, Milano 1980, p. 18. Sul nesso tra congiura ed elaborazione

letteraria delle idee. Il rapporto fra il libro e i suoi immediati precedenti appare stretto: il testo infatti ripropone fedelmente i termini di affermazioni programmatiche e profezie relativa alla «repubblica» futura che Campanella aveva diffuso per i villaggi della Calabria durante la congiura, secondo numerosi testimoni che deposero al processo. Ma l'antefatto atipico non trasformò i caratteri fondamentali della costruzione ideale, che conservò la marcata esemplarità intrinseca al genere ed un solido nucleo di libertà creativa. In particolare, come in Moro, affiora un disinteresse accentuato per le modalità di attuazione concrete e le fasi intermedie della struttura perfetta tipico della logica utopistica, propensa a delinearne soprattutto la fisionomia compiuta. La risposta esauriente all'interrogativo «come?» avrebbe trasformato le utopie in programmi politici veri e propri, con una metamorfosi estranea al loro carattere di ricerche ideologiche tradotte in esempi, di «essais» fantasiosi adeguati a battaglie combattute in nome di grandi principi, non di questioni contingenti. In queste operazioni intellettuali, l'osservazione e la critica della realtà potevano divenire elementi importanti, ma non fili conduttori. Del resto dagli atti processuali non appare una particolare sensibilità di Campanella per il problema del «come» nemmeno durante lo svolgimento effettivo della congiura. In altra sede ho tentato di mostrare perché il suo millenarismo tendesse ad escludere riflessioni approfondite sui mezzi a cui ricorrere[6]. Anche per questo l'escatologia politica del domenicano, stroncata nelle campagne calabresi, nella *Città del Sole* interagì agevolmente con l'utopismo classico senza dover alterarne il peculiare rapporto col mondo esistente. Egli non ebbe difficoltà ad adeguare il profetismo millenarista, che lo aveva spinto all'azione, alla propria altrettanto forte vocazione filosofica di pedagogo, medico e mago del corpo sociale[7]. Fu questa ad indurlo a salvaguardare in un trattato utopico il valore del passato recente e il contenuto essenziale delle finalità che continuava a perseguire.

Tuttavia il problema del «come» – o, in altri termini, dell'imprati-

filosofica, occorre sempre considerare Badaloni, N., *Tommaso Campanella*, Milano 1965, pp. 151 sgg. soprattutto.

[6] Olivari, M., *Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la Monarquía Hispánica*, in Roucquoi, A., Burucúa, J.E., Bernard, C., Carreras J.J. y otros, *En pos del Tercer Milenio*, a c. di Vaca Lorenzo, Salamanca 2000, pp. 137-60. La questione a cui qui si fa riferimento alle pp. 157 sgg.

[7] Su tale vocazione e i suoi contenuti cfr. Ernst, G. *Religione, Ragione e Natura. Ricercbe su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991.

cabilità delle alternative ideali proposte – fu eluso, ma non totalmente ignorato da lui e da altri costituenti di «republiche» perfette. Erano ben consapevoli che «l'impossibilità» di queste era riconducibile ai caratteri intrinseci agli esseri umani. Dalla caduta di Adamo in poi, una società non attraversata da passioni peccaminose, a stento parzialmente contenibili, non era mai comparsa nella storia. Raffigurare città in cui era normale vivere senza timori d'alcun tipo, prive di ladri, di prepotenti, di corrotti, significava ignorare la natura degli uomini, azzerarla. Una premessa come questa rischiava di collocare gli autori al di fuori del terreno consacrato alle discussioni «gravi» e professionali sui caratteri e il destino delle «res publicae». Ma gli utopisti difficilmente rinunciavano a qualche rapporto con la «gravitas», quanto meno sul piano degli intenti culturali e ideali. Per ovviare alla contraddizione logica aperta dal contrasto fra cittadini inevitabilmente imperfetti e comunità perfette, essi spesso ricorsero all'antico sistema greco di sostituirli con un materiale consono alla costruzione di società felici: un'umanità del tutto diversa, sconosciuta sino ad allora, che viveva in qualche angolo remoto della terra. Il «ludus» retorico della sua ubicazione tornò così ad essere un elemento importante delle utopie che, nell'intento di legittimarle al cospetto della logica, talvolta ne rafforzò il legame con la realtà: con quella delle conoscenze e delle idee, soprattutto.

Solo una incommensurabile distanza dall'Europa anche troppo conosciuta poteva attenuare la non plausibilità di esseri umani capaci di compiuta razionalità e giustizia, allontanandoli nello spazio e ponendoli al di fuori della storia. L'esistenza di soggetti «altri», a cui l'estraneità alle vicende costitutive della memoria comune avrebbe potuto attribuire tratti affatto diversi dal consueto, non venne esclusa dai dotti nel corso del Medioevo. Non pochi filosofi e teologi infatti furono appassionati e inquietati dall'ipotesi di isole ignote sulle quali discendenti di Adamo, non completamente coinvolti dalle grandi scansioni della storia biblica, avrebbero potuto vivere in una solitudine plurisecolare. Il problema di come considerarli in termini dottrinali, di valutarne lo status in rapporto alla fede e alla Chiesa, non era dei più semplici. Concetti quali la «conscientia invicibiliter erronea» e la «fides implicita», che nel Cinquecento avrebbero favorito atteggiamenti di moderazione, o addirittura di tolleranza[8], nacquero dalla dialettica che quelle

[8] Massaut, J.P. *Les droits de la concience erronée dans la théologie catholique moderne*, in Guggisberg, H.R., Lestringant, F., Margolin, J.C. (a c. di), *La liberté de conscience (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, Génève 1991, pp. 237-55.

isole avevano suscitato. Il fantasma di un'umanità «altra» poteva forse trovare un corrispettivo visibile nelle figure anomale che spesso gremivano capitelli e bassorilievi, segni di remote civiltà orientai di cui documentavano l'esistenza[9].

A partire dal secolo XIII, i racconti dei primi missionari in Oriente[10] e poi di viaggiatori come Marco Polo di quelle civiltà avevano recato notizie credibili, attualizzando in pari tempo le antiche leggende greche ed ellenistiche sull'India, la Scizia, le Isole Felici. Alla cultura europea così erano stati riproposti i tratti eccezionali e la straordinaria varietà dei popoli sconosciuti che popolavano la terra. Informazioni e immagini simili fornirono qualche consistenza alle precedenti e coeve creazioni logiche del mondo accademico: gli uomini radicalmente diversi restavano sostanzialmente avvolti nella penombra della lontananza, ma non erano più solo mitici né riducibili a mere istanze concettuali.

Alle soglie del Rinascimento l'esigenza di ricorrere a loro, nata fra i teologi, divenne comune ai costruttori di città ideai, i quali ben conoscevano anche le possibilità offerte alle geografie fantasiose dalla letteratura di viaggio dei secoli precedenti. Si rinnovò così un legame tra utopie e racconti di viaggiatori reali o immaginari che da non molto, grazie soprattutto a John Mandeville, avevano conosciuto un notevole successo.

Egli aveva fornito un luogo alle sue idee di tolleranza religiosa e di saggezza politica «naturale» inventando un vasto spazio orientale, ricavato dalla sintesi di antichi miti e di resoconti recenti: quelli di Odorico da Pordenone, di Guglielmo di Rubruk, forse di Marco Polo. Dopo averlo delineato a tavolino, lo aveva saputo rendere vivo e accattivante con temi scelti strategicamente nel bagaglio della cultura europea. I suoi Khan che aderivano liberamente al cristianesimo per poi altrettanto liberamente abbandonarlo, tutelando nel frattempo tutte le religioni senza distinzione, sviluppavano in un'Asia assolutamente ar-

[9] Il riferimento d'obbligo è a Baltrusaitis, J., *Il Medioevo fantastico*, Milano 1973 (Paris, 1972), pp. 179-212 soprattutto.

[10] *Viaggio del Beato Odorico da Pordenone*, a c. di Pullé, G., Milano 1931; Da Pian Del Cahpine, G., *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros apellamus*, in Wan Den Wyngaert, P.A. (a c. di), *Sinica Franciscana*: *Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*, Quaracchi 1929, vol. 1°, pp. 27 sgg.; Di Rubruck, G., *ltinerarium*, *ibid*. Su questi viaggi sempre importante Olschki, L., *L'Asia di Marco Polo*, Firenze 1957.

bitraria la lezione dei Tre Anelli e delle altre tradizioni della tolleranza medievale:

> È gran peccato che egli [il Gran Khan] non creda fermamente in Dio. Tuttavia ascolta volentieri chi gliene parla, e lascia che i cristiani vivano tranquillamente nel suo Impero e che la gente del suo Impero, se vuole, si converta al cristianesimo: egli infatti non proibisce ad alcuno di seguire il culto che preferisce[11].

Storie di mostri e di simbiosi stupefacenti tra fauna e flora, accanto ad altre di re barbari ma equanimi e di usanze invertite rispetto alla norma europea, completavano la definizione di questo continente perfettamente funzionale alle intenzioni del narratore. La distanza spaziale, sottolineata dalla durata del percorso ed enfatizzata dalle sue difficoltà, veniva tacitamente addotta a giustificare la divergenza tra realtà note e immagini «asiatiche»: così forte in ogni senso da spiegare, fra i tanti mirabilia, anche la tolleranza religiosa.

Il classico studio di Ginzburg sul processo e la morte del mugnaio Menocchio[12] ha dimostrato come una simile operazione culturale, a distanza di due secoli, potesse risultare ancora avvincente per lettori d'ogni ceto, che a loro volta se ne servivano per alimentare un'autonoma narrativa orale. Anche ai loro occhi il ricorso alla geografia esotica doveva non solo accrescere il fascino delle idee con una forte carica fiabesca, ma adombrarne una traduzione in pratica non del tutto impossibile in un mondo diverso. Forse ci si imbatteva in un meccanismo analogo quarant'anni fa, quando non era raro sentir attribuire alla situazione effettiva di paesi esistenti ma lontani e «altri», come la Russia e la Cina, la realizzazione di profonde aspirazioni occidentali.

Mandeville dunque aveva ritenuto che solo una soluzione di continuità spaziale superabile col viaggio, ma non riducibile alle distanze consuete, potesse suffragare l'immagine di sovrani ben più ideali di quelli europei, almeno per certi aspetti. In questo, in altri termini, fu imitato da vari utopisti dell'età moderna. Merita attenzione la tendenza ad adombrare, o asserire implicitamente, la possibilità di uomini migliori perché lontani e quindi diversi, visibile alle fondamenta stesse delle società perfette che essi volevano delineare. Si trattava, in fondo,

[11] Mandeville, J. *Viaggio ovvero Trattato delle cose più meravigliose che si trovano al Mondo*, a c. di Barisone, E., Milano 1982, p. 166. Su Mandeville importanti le recenti considerazioni di Greniati, S., *Meraviglia e Possesso*, Bologna 1994, pp. 61 sgg.

[12] Ginzburg, C. *Il formaggio e i vermi*, Torino 1976.

di una resistenza a considerare i caratteri oggettivi dell'umanità presente come limiti tanto assoluti da escludere persino la plausibilità di una vita sociale meno afflittiva, non condizionata così a fondo dal peccato di Adamo. Anche per questa via qualche frammento di ottimismo poté temperare l'antropologia negativa dell'agostinismo prevalente nel pensiero cristiano. La propensione utopica di monaci come Alonso de Castrillo[13] e di umanisti come Moro, inclini a un pelagianesimo[14] discreto ma cospicuo o alla fede nella «dignitas hominis», attesta un legame, peraltro logico, fra tendenze intellettuali restie a demonizzare la condizione umana e aspirazioni cinquecentesche al rinnovamento sociale.

Si è visto come il luogo delle «republiche» ideali, che tali aspirazioni servivano a definire e ad esprimere, dovesse essere lontano dall'esperienza di autore e lettori. Mandeville e i suoi predecessori avevano dimostrato con non comune efficacia come un'ubicazione spazio-temporale sapientemente remota potesse persino sfumarne l'incredibilità. Era soprattutto la localizzazione a porre problemi. La risposta alla domanda «quando» infatti, all'interno di un genere programmaticamente non storico, accettava facilmente contorni assai labili: bastava qualcosa di simile al classico «c'era una volta». Ma il «dove», per totalmente o quasi totalmente fittizio che fosse, non era privabile di contenuto altrettanto facilmente. Lo stesso gusto per le descrizioni analitiche della topografia di città e isole ideali, tipico degli utopisti, induceva una logica ed una scansione spaziale che non potevano essere interrotte o disattese bruscamente senza minare l'attendibilità dell'insieme. Moro stesso se ne rese conto[15] e, come vedremo, si preoccupò di risolvere in qualche modo il problema.

Questa precondizione della sussistenza di un «dove» apriva il cammino a geografie arbitrarie, ma non sprovviste del suffragio di notazio-

[13] Castrillo, A. de, *Tractado de Repubblica, con otras historias y antiguedades*. Burgos 1521. Rilevò l'importanza del suo utopismo Costa, J., *Colectivismo agrario en España*, vol. 1, Zaragoza., 1983 (1897), pp. 105-6. Recentemente gli sono state dedicate pagine fini da Fernàndez Santamarìa, J.A., *La.formación de la sociedad y el origen del Estado*. Madrid 1997, pp. 57-105.

[14] Sul pelagianesimo monastico si veda ora Prosperi, A., *L'eresia del Libro Grande*. Milano 2000.

[15] Moro, T., *Utopia*, op. cit., p. 5: «…un altro scrupolo che mi è venuto … In qual parte del Nuovo Mondo si trovi Utopia … Darei non so quanto perché la cosa non ci fosse sfuggita…».

ni veridiche: la plausibilità, anche se solo retorica, aveva le sue leggi. Le fonti antiche e medievali indicavano le potenzialità dell'alleanza tra contrade mitologiche e mappe letterarie apparentemente affidabili, e gli utopisti si preoccuparono di consolidarla e aggiornarla. Ma per terre lontane, isole sconosciute e viaggi straordinari, con le scoperte qualcosa cambiò.

§2

Agli inizi del Cinquecento, quando Moro inventò l'isola Utopia, la conoscenza effettiva del mondo aveva ormai modificato l'ambito e la valenza di quelle fonti e miti e quindi i loro stessi caratteri. Le isole erano state forse il primo degli elementi tradizionali del lessico utopico ad acquisire un rilievo inedito ed una maggiore capacità di evocare sentimenti diffusi[16]. Le «insulae nuper inventae», sempre più numerose, avevano infatti attualizzato ed arricchito il contenuto della tendenza immemoriale ad ubicare la felicità degli uomini in terre circondate da acque, che le separavano e le difendevano dalla storia circostante. A molti parve che la distinzione tra isole reali e isole mitiche, dalla derivazione biblica o classica, si stesse rapidamente assottigliando. Lo stesso Eden, inaccessibile ma pur superstite in qualche angolo del mondo, non si sottrasse al «revival» dei luoghi nel cui ritrovamento era diventato possibile sperare. Per tutto il Medioevo il Paradiso Terrestre era stato connotato da una forte insularità che lo metteva al riparo da ricerche e rimpianti. Anche se non veniva identificato con un'isola vera e propria, ma magari con la vetta di un monte, un mare di nubi e nebbie, irto di ostacoli d'ogni genere, lo sottraeva comunque ai successori di Adamo circondandolo da ogni parte. Nemmeno Mandeville aveva potuto raggiungerlo:

Del Paradiso Terrestre non so parlare nel modo dovuto, perché non ci sono stato … dicono i saggi che è il punto più alto della terra. È così alto che tocca quasi il cerchio della luna … è chiuso tutt'intorno da un muro … ha un'unica entrata sbarrata da un fuoco continuamente acceso, sicché nessun mortale può entrarvi. Non vi si può anelare per via di terra a causa delle bestie feroci … e per l'altezza di quelle montagne e di quelle rocce che non si possono

[16] Mi limito a citare qui lo studio intelligente di Donattini, M., *Spazio e modernità. Libri, carte, isolari nell'età delle scoperte*, Bologna 2000.

valicare, come pure per l'oscurità che avvolge molte di quelle zone. Non è possibile passare per quei fiumi…[17].

Dopo Colombo, persino per l'Eden il quadro iniziò a mutare e ad ampliarsi. Ad immagini cupe, come quelle di Mandeville, ne subentrarono altre solari, quasi gioiose, che l'Ammiraglio stesso, Pietro Martire ed altri diffusero in scritti di notevole efficacia. I recenti studi di Gil hanno confermato, con grande ricchezza di fonti inedite, che il miraggio della fuga dal tempo verso il luogo dell'innocenza originaria orientò le rotte – non solo i sogni – di diversi navigatori spagnoli[18]. Allorché essi sbarcavano nelle baie tropicali lussureggianti e vi incontravano uomini e donne che non si vergognavano della propria nudità, che sembravano ignorare il senso stesso del denaro, del «mio» e del «tuo», il riferimento all'Eden scaturiva spontaneamente dal bagaglio delle loro nozioni religiose. La scoperta dello spazio transoceanico giungeva così a sorreggere l'antica ricerca di una condizione umana non peccaminosa: sostanzialmente, si trattava dello stesso requisito che si sforzavano di soddisfare i costruttori di utopie con le ubicazioni nella lontananza estrema. I viaggi di scoperta, consentendo la giustapposizione di echi del mito edenico e constatazione dell'esistenza di mondi impensati, divennero fattore di plausibilità retorica ideale per la letteratura utopica.

Fu Moro ad inaugurare il nuovo genere di utopia transoceanica. Egli sapeva che il valore dell'espressione «luogo in nessun luogo» era diventato assai più relativo che in passato. A lungo un mondo intero, ben reale, era stato ignorato. Gli aggettivi «impossibile» o «inesistente» dunque non potevano che subire i contraccolpi delle sorprese riservate dalla geografia agli europei. Sfruttò la nuova portata della categoria di «possibilità» affermando di non sapere «in quale parte del Nuovo Mondo si trovi Utopia»[19]: così il luogo senza luogo non era più del tutto tale. Se non era dato di ubicarlo con precisione, esso veniva però compreso dalla dinamica di scoperte in continuo progresso, di acquisizioni geografiche e culturali inedite che si succedevano continuamente. Nelle pagine iniziali altri riferimenti diretti ribadivano il legame con gli sviluppi e le vicende effettive delle navigazioni. Quelli, insistenti, alle relazioni di Amerigo Vespucci, che «sono ormai a mano di tutti»[20],

[17] Mandeville, J., *Viaggi*, op. cit., pp. 205-7.

[18] Gil., J., *Miti e Utopie*, op. cit.

[19] *Vide supra*, nota 15.

[20] *Utopia*, op. cit., p. 14.

si affiancavano alle citazioni di Taprobana e Caliquit raggiunte poco prima da Vasco de Gama[21]: un portoghese al pari di Raffaele Ifodeo, il navigantenarratore introdotto da Moro come guida a Utopia. Per il luogo dell'incontro immaginario con lui, la sua scelta era caduta su Anversa, che proprio allora stava diventando lo scalo per eccellenza dell'afflusso di merci, notizie e uomini dai paesi d'oltreoceano: un porto in cui incontrare marinai portoghesi ed udirne i racconti appariva plausibile, o addirittura realistico. Questo solido insieme di indicazioni pregnanti rendeva la retorica della credibilità potenziale più consistente e articolata di quella a cui aveva potuto ricorrere Mandeville. Anche l'assenza di riferimenti espliciti all'Eden e all'innocenza originaria, in quegli anni poco meno che usuali, conferma che Moro intendeva affidarsi ad una strategia della plausibilità nuova e diversa, come se il suo gusto umanistico non amasse indugiare su *tópoi* che i racconti alla Mandeville avevano ricoperto di incrostazioni palesemente incredibili. Preferì servirsi di nomi e toponimi che i fatti del giorno avevano reso noti ai dotti di tutta Europa. Tuttavia, come scrisse Tommaso Fiore, nemmeno a lui riuscì completamente di «torcer l'occhio dallo specchio delle origini, il cui fascino stava per riaccendersi vivacemente in Europa, e sarebbe stato la vita in comune degli Apostoli, dopo il Paradiso terrestre e l'età dell'oro. Era questo il famoso stato di natura…»[22].

In realtà neppure la Chiesa primitiva poté estromettere l'Eden dalla scena allestita dalla cultura e dai sentimenti dei seguaci cinquecenteschi del mito delle origini: cento anni dopo Moro, Pedro Fernández de Quirós, scoprendo l'Australia, avrebbe riproposto esplicitamente la sovrapposizione di Eden, felicità naturale e «nuovissimo mondo» appena avvistato[23].

Il richiamo dello «specchio delle origini» dunque ebbe tanta forza da accompagnare la ricerca di terre nuove e di una condizione umana capace di giustizia e armonia per tutto un secolo denso di novità geografiche, religiose e politiche. L'altro specchio, quello propriamente utopico del rovesciamento delle immagini, talvolta fu utilizzato per animare la staticità mitica del primo con quadri di vita sociale raffigurati con creatività libera ma, come si è detto, adeguata a sensibilità e concezioni politiche ispirate dalla realtà.

[21] *Ibid.*

[22] Fiore, T., *Introduzione*, op. cit., p. xliv.

[23] Baert, A., *Le Paradis Terrestre, un mythe espagnol en Océanie*. Paris-Montréal 1999.

La vicenda delle scoperte recò un contributo apprezzabile alla configurazione di un rapporto tra problemi delle società circostanti e lontananze spazio-temporali. La figura di Itlodeo, alla quale Moro affidò il compito di istituire una correlazione fra rimedio alle storture del Vecchio Mondo e conoscenza dei Mondi Nuovi, illustra bene questa funzionalità. Quei mari, che il portoghese denunciava con ricchezza di riferimenti precisi, erano attuali come i grandi viaggi alle Indie che erano stati la sua scuola. Grazie a questi era lui a poter descrivere la società perfetta che dell'Europa appariva immagine rovesciata. Forte di tale ruolo, Itlodeo nel dialogo non esitava ad insegnare all'interlocutore Ministro le soluzioni alle questioni più gravi col tono parenetico proprio di chi è ben sicuro di sapere e dover correggere:

Allontanate queste varie pesti … Si tenga meno gente in ozio, si rifaccia l'agricoltura … ponete un freno a codesti accaparramenti…[24]

La successione serrata degli esortativi esprimeva bene la forza delle certezze che, a suo dire, aveva acquisito al di là degli oceani. Dall'accostamento di viaggi di scoperta e sapienza civile emergeva un'indicazione forte: gli effetti iniqui degli antichi sistemi politici potevano essere evitati con la ricerca di prospettive nuove, superando il timore delle esperienze inedite. Moro richiamava esplicitamente questa possibilità. Rispondeva l'interlocutore-Ministro alle proposte inaudite fatte da Itlodeo per rimediare alle ingiustizie che affliggevano l'Inghilterra: «Allora il cardinale: non è agevole indovinare – mi disse – senza prima aver fatto la prova, se la cosa andrebbe a finire bene o male»[25]. Trapelava così l'auspicio di «prove», di tentativi e sperimentazioni non imbrigliati dalle usanze codificate dalla tradizione e nemmeno dalla storia: prove analoghe a quelle che avevano consentito il successo dei navigatori, si sarebbe potuto concludere dopo aver a lungo ascoltato uno di loro.

Le scoperte, utilizzate quale «trait d'union» tra attualità circostante e rimedi ideali affidati a «saggezze straniere», arricchirono dunque di nuove dimensioni l'espediente dell'ubicazione, consentendo una fusione tra viaggio e utopia organica ed accreditata da eventi famosi e recenti. Il genere utopico, rinnovato e rilanciato da Moro, fu battistrada della rinascita cinquecentesca di questo ricorso interessato alle ra-

[24] *Utopia*, op. cit., p. 27.

[25] *Ibid.*, p. 34.

zionalità esotiche, denso di connessioni con la politica reale. Poligrafi come Guevara, viaggiatori e storici delle missioni, in particolare gesuiti, non di rado usarono le loro descrizioni o invenzioni come strumenti per una critica più o meno aperta degli stati europei. Per limitarmi ad un esempio non troppo noto, il Padre Luis de Guzmán, nel 1601 – l'anno in cui Campanella ubicava la città dei sapienti negli oceani dell'Asia – alluse agli errori della politica spagnola illustrando i buoni risultati della saggezza cinese. Servendosi dello stesso gioco di specchi ad immagini rovesciate dagli utopisti, censurò l'espansionismo castigliano ed i suoi alti costi economico-sociali esaltando il loro esatto contrario:

Tuvieron los Reyes de China antiguamente otras provincias que havian conquistado, y les pagavan tributo, mas echando de ver que su Reyno era uno de los mejores del mundo, y dexavan de cultivarle por conservar las demás provincias con acuerdo universal determinaron de dexar lo que avían conquistado fuera del reyno … y el averse guardado estas leyes con grande puntualidad … ha sido causa de que es la tierra muy poblada y cultivada y de grande riqueza[26].

Il messaggio doveva risultare chiaro ai molti lettori sensibili alle analisi che in quegli anni arbitristas, procuradores en Cortes e politici di vario livello non si stancavano di diffondere: la Spagna, naturalmente ricca, era stata prostrata dalle guerre europee della Corona. L'identificazione della politica di potenza col malgoverno che opprimeva i regni, elemento qualificante della ragion di stato cinese del Padre Guzmán, godeva di precedenti prestigiosi. Erasmo, Vives ed anche Moro-Itlodeo l'avevano proclamata con insistenza. Il navigatore portoghese, forte del possesso delle regole di buon governo apprese sull'isola Utopia, non aveva esitato a consigliare così il Re di Francia:

Ben potrei proporre di dare indietro, esponendo l'idea che non c'è da occuparsi dell'Italia, ma è meglio starsene a casa propria, che già di per sé il regno di Francia è troppo grande … lo renda quanto più fiorente possibile … e lasci stare gli stati altrui…[27]

[26] Luis de Guzmán S.J., *Historia de las Missiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Jesús para predicar el Santo Evangelio en la India Orientai, y en los Reynos de la China y Iapón*, en Alcalà, 1601, 312v.

[27] *Utopia*, op. cit., pp. 41-2.

Quasi un secolo dopo, la concezione della rinuncia spontanea all'espansionismo quale garanzia di prosperità comune rivisitava i lettori europei «dotti e curiosi» al termine di un lungo periplo transoceanico. Essa attestava così una non scontata continuità di orientamenti fra i viaggiatori immaginari dell'umanesimo cristiano e quelli reali della Controriforma, fra l'Utopia di Moro ed una delle prime storie puntuali e impegnate del continente asiatico.

§3

La rapida e straordinaria espansione dello spazio noto, che si andava popolando di società e civiltà progressivamente meno sconosciute, indusse alcuni autori di utopie a seguire l'esempio di Moro. Essi collegarono così la localizzazione delle loro isole a frammenti di realtà geografiche e antropologiche appena scoperte o riscoperte. Erano accenni che la prevalenza della creatività libera, pur sempre costitutiva del genere, di solito rendeva arbitrari, fortemente simbolici, ma non per questo inoperanti.

A fine secolo, Campanella collocò la «Città del Sole» scoperta dal «genovese» nell'isola di Taprobana, che immaginò popolata di brahamini indiani sfuggiti alla tirannide del Mogor[28]. La piccola diaspora non aveva trasformato l'insularità in fattore di isolamento atemporale: in questo senso, essa non aveva ricostruito un nuovo Eden. Infatti non solo i Solari erano al corrente dei progressi delle arti e del sapere in tutto il mondo, ma esaminavano attentamente – «spiavano», scrive Campanella – le usanze più utili e sagge di altri popoli orientali. In primo luogo dei Cinesi, dei cui meriti erano tanto convinti da avere con loro rapporti di «confederatione»[29].

Taprobana, i brahamani indiani, un Colombo liberamente asiatico, il Gran Mogor, la Cina «vicina»: erano riferimenti plasmati dalla fantasia e per di più intrinsecamente ricchi di tradizioni mitiche, specie i primi due. Salvo qualche dettaglio, apparentemente anche Mandeville si sarebbe trovato a suo agio in questo spazio narrativo le cui indicazioni al massimo situavano la Città del Sole in un ambito asiatico inequivocabile, per quanto arbitrario. Ma, all'altezza del 1600, le re-

[28] *La Città del Sole*, op. cit., p. 10.

[29] *Ibid.*, p. 36.

centi informazioni sull'Asia potevano offrire nuovi angoli di visuale e prospettive anche a chi guardava ai miti.

La geografia utopica di Campanella colse queste opportunità. Egli era stato lettore attento di Botero e di altri autori ben noti – utilizzati a memoria nel testo[30] – che per le loro descrizioni del continente spesso avevano fatto uso di notizie affidabili su terre, usanze, forme di vita religiosa. Anche molti dei suoi possibili lettori erano senz'altro al corrente delle loro opere. I nomi esotici di luoghi e popoli, senza nulla perdere della loro capacità di evocare più antiche utopie e leggende, avevano così acquisito anche una notorietà diversa, più oggettiva e legata ad altri contesti e riferimenti culturali: una notorietà geografica, assicurata da successi editoriali di prim'ordine. Non furono infatti solo le *Relationi Universali* di Botero a conoscere la fama: la *Historia de las cosas mas notables… del Gran Reino de la China*[31] del Padre Juan Gonzalez de Mendoza ebbe ben 18 edizioni nel decennio 1585-1596 di cui almeno 7 italiane[32]. Evidentemente i lettori attenti all'Estremo Oriente non erano solo teologi interessati alle eventuali conversioni e alle relative strategie e discussioni religiose.

L'isola di Taprobana, che sempre più spesso veniva denominata Zeilon, era stata più volte oggetto dell'attenzione di viaggiatori e missionari, puntuali nella ricostruzione degli scenari naturali e umani quasi quanto nella celebrazione dei trionfi della fede. Il P. Guzmán, sulla base di diversi scritti precedenti, riuscì a fornire dell'isola un quadro circostanziato:

Volviendo a la otra punta del promontorio Cori que mira al Oriente, se descubre el reyno de Zeylon, que es una grande isla con 240 leguas en circuito y

[30] Scrive L. Firpo, «…le suggestioni delle fonti minori sono così varie e capillari, che riesce impossibile individuarle con sicurezza, tanto più trattandosi di un autore che divorò letteralmente tutti i libri su cui riuscì a mettere mano». *Introduzione*, op. cit., p. XXXVIII. Sicura è comunque la conoscenza delle *Relationi Universali* di Botero, Roma 1591-1596 e di Maffei, G.P., *Historiarum Indicarum Libri XVI*, Firenze 1588. Ritengo probabile anche quella di opere di Las Casas e di altri confratelli domenicani sulle Indie Occidentali, nonché delle *Epistole* di Francesco Saverio e di altri scritti gesuitici sull'Estremo Oriente, oltre ai trattati del P. Acosta.

[31] *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del Gran Reyno de la China…*, en Roma, 1585.

[32] Il curatore moderno dell'opera, Felix García, O.S.A., fornisce un elenco dettagliato delle edizioni *(Historia*, op. cit. Madrid 1944, pp. XXVI-XXIX).

68 de largo, y 44 de ancho; dividese en siete reynos … Es la isla muy fertil y de grande recreación, y en su costa tienen los Portugueses muchas fortalezas … se coge grande cuantitad de perlas y aljofar[33].

Inevitabilmente la Taprobana dei miti, diventando Zeylon, aveva cambiato qualcosa della sua natura. Non era più un «útopos» disponibile all'impiego di creatori liberi da certezze note. Ormai era un luogo reale, che autori e lettori potevano ubicare, misurare, inventariare. Persino le dimensioni, che il Padre Guzmán riportava dagli scritti di altri gesuiti, non erano più imprecise né meno attendibili di quelle riferite alle regioni europee dalle cosmografie correnti. Questi elementi oggettivi non impedivano la libertà di creazione di Campanella né giungevano a condizionarla in termini perentori, però non poteva più creare «ex nihilo»: era una differenza non irrilevante. Moro, per sorreggere la finzione, aveva potuto evocare lo scenario delle scoperte ai loro inizi: un «Novus Orbis» sfiorato che pareva invitare alla celebrazione del «tutto è possibile» con la sua sola esistenza. Ma l'Asia del 1600 non era l'America di Vespucci né l'indeterminata zona tropicale di Itlodeo[34]. Fra Campanella e i potenziali lettori, la notorietà geografica del continente aveva costruito un sistema di riferimenti comune e univoco, tale da ridurre l'incontrollabilità dei richiami a spazi e luoghi esistenti. L'accresciuta visibilità dei toponimi sulle mappe e sui libri induceva a trovare qualche forma di coerenza, anche frammentaria o allusiva, fra ubicazione prescelta e caratteri dell'Utopia. Nella misura in cui questa intendeva essere anche un saggio dal contenuto ideologico alto, se pur scritto in forma fantasiosa, le clausole del genere non potevano prestarsi a coprire illogicità conclamate: la libera immaginazione di mondi solo sperati doveva essere ben altro che un racconto assurdo. Certo all'autore della *Città del Sole* non interessavano le realtà fisiche né le fisionomie effettive di regni e civiltà, ma esse finirono comunque per esercitare un'azione, per quanto indiretta e discreta, sul profilo della società perfetta.

Se si considera attentamente la Traprobana di Campanella, non appaiono iati vistosi con la Zeylon dei geografi cinquecenteschi[35]. Erano

[33] de Guzmán, L., *Historia*, op. cit., p. 3r.

[34] *Utopia*, op. cit., p. 15.

[35] Utilizzo qui le notizie riportate da Botero e L. de Guzmán, che a loro volta ebbero sotto mano le opere di Ortelius, *Maffei ed altri scrittori di cose etnologiche e geograficbe*. de Guzmán, L., *Historia*, cit. Di Botero utilizzo l'ed. barcellonese: *Theatro*

ambedue isole fertili, dal clima sano e straordinariamente invitanti. Quella vera era divisa in territori governati da poteri diversi e tra loro nemici, come erano anche i Solari e i regni vicini[36]. Ambedue erano strettamente legate all'India: dalla vicinanza spaziale e dall'omogeneità etnica e culturale la Zeylon geografica, dal retaggio comune della sapienza brahamanica la Taprobana. Anche l'alleanza dei filosofi col non lontano regno di Calicut[37] contribuiva al legame con l'India, adombrando un sistema di relazioni in uno spazio omogeneo e geograficamente plausibile. Per di più la Taprobana non mancava di pietre preziose[38], e Zeylon era la capitale della pesca delle perle e del corallo più pregiato. Anche altri prodotti erano simili: la cannella di prima qualità che abbondava a Zeylon poteva corrispondere alla noce moscata che i Solari «pongono nel condir le vivande con altri aromati assai»[39]. Persino la vistosa anomalia del «genovese» in viaggio di scoperta per l'Estremo Oriente e Zeylon trovava un'attenuazione: lì era stato dato il suo nome allo scalo portoghese più importante. Per di più le rispettive vicende recenti si prestavano a qualche confronto, consentito dalle sofferenze che i despoti avevano causato nell'una e nell'altra. Infatti come il passato prossimo della *Città del Sole* era gravato da un Mogor «tirannico»[40] e come le mire di altri tiranni continuavano ad insidiarla[41], anche a Zeylon, non molto tempo prima un «Moro» arrogante aveva scacciato dal trono il Re legittimo[42]. Ma l'episodio era stato solo l'ultimo sussulto di una lunga storia travagliata: anche i primi gesuiti infatti, «socii» di Francesco Saverio, avevano dovuto accorrere a sostegno di sovrani buoni incalzati da tiranni «mori»[43]. Al riguardo

de los mayores Principes del Mundo… sacado de las Relaciones Toscanas de Juan Botero Benes, por Fray Jaime Rebullosa, en Barcelona, año de 1605, pp. 181 sgg. Molte notizie su Ceylon naturalmente anche nei *Monumenti Indica* della Compagnia di Gesù magistralmente editi dal P. Wicki. Del quale si veda anche *Influenze della civiltà europea su quella indiana nel '500 e '600*, in Fasana, E. y Sorge, G. (a c. di), *Civiltà indiana e impatto europeo nei secoli xvi-xviii*, Milano 1988, pp. 25-36.

[36] *La Città del Sole*, op. cit., p. 28.

[37] *Ibid.*, p. 36.

[38] *Ibid.*, pp. 8 e 12, ove C. ricorda gli orefici fra i Solari dediti alle arti.

[39] *Ibid.*, p. 39.

[40] *Ibid.*, p. 10.

[41] *Ibid.*, p. 28.

[42] Botero, G., *Theatro*, op. cit. L'usurpazione del moro Singa Pandar a p. 183r.

[43] de Guzmán, L., *Historia*, op. cit.

poteva affiorare un'analogia interessante: Solari e Zeylanesi avevano pagato un tributo alto all'aggressività di chi voleva imporre credenze «superstiziose»[44].

Pur senza risultarle sovrapponibile la Taprobana dunque non appariva sconnessa dalla sua controfigura reale: con le notazioni che ho indicato e altre simili, Campanella era riuscito a creare una qualche compatibilità tra un'isola indiana e la «republica» ideale. Questa così poté essere arricchita di elementi filosofici e politici importanti senza che ne apparisse del tutto abusiva, nel contesto delineato, la relazione con l'immagine dell'India e della sua fisionomia religiosa diffusa dalle fonti missionarie. I personali criteri di valutazione del domenicano tuttavia lo indussero ad una curiosa inversione di giudizio sui brahamani e il Mogor – gli altri termini, di natura storica e culturale, dell'«ambientazione» della Città del Sole – rispetto alle posizioni dei gesuiti e della letteratura che ne dipendeva.

Il quadro della vita spirituale del subcontinente indiano che i Padri della Compagnia avevano delineato risentiva delle difficoltà attraversate dall'opera missionaria. A Goa essi avevano percepito bene l'importanza sociale e la capacità di resistenza dei brahamini[45]. La credibilità di cui godeva il loro insegnamento morale; la solidità e ricchezza delle tradizioni religiose, anche scritte, di cui erano custodi; la posizione sociale alta e privilegiata che detenevano; il cauto opportunismo delle autorità portoghesi nei loro confronti –frequente, se non sistematico –, avevano indotto i gesuiti a considerarli avversari pericolosi, difficili. Ai loro occhi si trattava di pagani maestri di superstizioni grossolane, ma abilissimi nel manipolare la mente e i sentimenti della popolazione. Dopo mezzo secolo di esperienze frustranti e talvolta travagliate il Padre Guzmán, tirando le somme del confronto, ammetteva implicitamente il fallimento dei tentativi di minare il prestigio dei religiosi indù:

Ni los Reyes ni cavalleros ni aun la gente comun se mueven para começar algun negocio grave … sin el parecer y consejo de estos Brachmanes, y son

[44] Scrive Campanella: «Onde spesso loro è mossa guerra sotto color d'usurpar confini e di vivere empiamente, perché non sequeno le superstitioni di Gentili, né dell'altri Bragmani; e spesso li fan la guerra, come ribelli che prima eran soggetti». *Ibid*., p. 28.

[45] M.M.S.L., *Monumenta Indica*, op. cit., vol. 1°, p. 67. Nella lettera scritta da Goa il 18 novembre 1545 il P. Vaz sollecita da Joào III misure drastiche contro il culto brahamanico. II reiterarsi di pressioni simili negli anni successivi attesta tale capacità di resistenza.

tenidos en grande veneración … y con esta austeridad de vida, y muchas fabulas, ganan con todos grande reputación…[46]

Questo comune, profondo rispetto che li circondava faceva dei «Brachmanes» «el mayor obstáculo»[47] all'azione dei missionari, ed essi quindi non potevano godere di buona stampa tra gli autori e i lettori orientalisti della Controriforma. Questi erano ben lontani dalla partecipe attenzione per la spiritualità indiana del De Nobili, che avrebbe tentato di lì a poco di conciliare il suo cristianesimo personale e platonizzante con frammenti di cultura brahamanica[48]. La *Città del Sole* può così essere contata tra le prime voci discordante da un diffuso atteggiamento negativo. Campanella infatti, con una scelta fra le opzioni utopiche disponibili non scontata né ignara di precedenti descrizioni denigratorie – si è detto come fosse lettore di Botero, Maffei e probabilmente anche di altri autori analoghi[49] – attribuì ai «brahamani filosofa» la concezione stessa della Città ideale. Indubbiamente egli era sensibile al fascino di una «sofia» orientale propria dei «ginnofisisti» delle tradizioni greche ed ellenistiche più che dell'India riscoperta dai missionari. Ma questa fedeltà ad un mito antico, tacitamente sovrapposta ad una cattiva fama recente, poggiava anche su elementi propri dell'induismo seicentesco a cui le denunce dei gesuiti avevano conferito rinnovata notorietà e attualità. La pluralità degli oggetti naturali del culto, per esempio, che a osservatori come il P. Guzmán appariva una superstizione pagana e materialistica[50], veniva considerata anche nella *Città del Sole*. Ma secondo Campanella quelle pratiche nulla avevano di superstizioso non implicando alcun atteggiamento di latria, che veniva invece riservata ad una Divinità suprema ed unica[51]. An-

[46] de Guzmán, L. *Historia*, op. cit., p. 6v.

[47] *Ibid*., p. 6r.

[48] Su di lui si vedano le considerazioni di Pastine, D., *Il problema teologico delle culture non cristiane* e di Prasad Mishra, L., *Di alcuni aspetti dell'Induismo alla luce delle relazioni dei viaggiatori europea del XVI e XVII Secolo*, in Pastine, D. et alii, *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel Secolo xvii*, Firenze 1978, pp. 1-22 e 23-46.

[49] *Vide supra*, nota 30. L'immagine che questi autori danno dei brahamani documenta di solito la loro dipendenza dalle fonti missionarie gesuitiche.

[50] de Guzmán, L. *Historia*, op. cit., parla a più riprese di idolatria puerile furbescamente sfruttata dai brahamani.

[51] *La Città del Sole*, op. cit., p. 48: «onorano il Sole e le stelle come cose viventi e

che il rifiuto a cibarsi di carne animale– che peraltro i Solari stavano superando grazie ad una riflessione acuta sulla sensibilità intrinseca a qualsiasi essere, che lo rendeva illogico[52] – dovette colpire non sfavorevolmente l'autore del *De Sensu rerum*, permeabile anche al fascino delle tradizioni pitagoriche.

Con l'espediente del superamento, indicativo di attenzione non accidentale, Campanella a proposito del vegetarianesimo aggiustava un po' la realtà, attribuendo al tempo stesso ai brahamani una sapienza dinamica, in grado di correggere precedenti credenze errate. Quelle, naturalmente, non condivise da lui e prevedibilmente nemmeno dai lettori. Dal gioco retorico usciva l'immagine di uno sforzo costante degli isolani nella ricerca della verità: lo stesso che aveva costituito il requisito primo della *Città del Sole* e le aveva consentito di optare per la religione naturale autentica[53]. La nuova fede sarebbe stata un cristianesimo privo di scorie irrazionali, adeguato alle conquiste recenti della filosofia telesiana e del sapere astronomico, consapevole del millennio egualitario incipiente e fiducioso nel libero arbitrio umano. Era una via lungo la quale i brahamini di Campanella stavano procedendo in fretta:

«Ammirano Copernico», «aspettano la renovatione del Secolo», «tengono la libertà dell'arbitrio. E dicono che se in quarant'ore di tormento un uomo non si lascia dire quel che si risolve tacere, manco le stelle, che inclinano con modi lontani, ponno sforzare»[54].

Dunque non erano né eretici né superstiziosi come molti dotti europei, luterani o assillati dagli influssi astrali.

Col prestito al Solari – brahamani della più dura e decisiva delle sue esperienze di carcerato – Campanella tributava un riconoscimento all'antico prestigio della saggezza indiana che per lui notizie e va-

statue di Dio e tempii celeste, ma non l'adorano, e più onorano il Sole. Nulla creatura adorano di latria, altro che Dio, e però a lui serveno sotto l'insegna del Sole, che è insegna e volto di Dio».

[52] *Ibid*., p. 37: «e prima non volevano uccidere l'animali, parendo crudeltà; ma poi vedendo che era pur crudeltà ammazzare l'erbe, che han senso, onde bisognava morire, consideraro … e magnano ogni cosa».

[53] *Ibid*., pp. 51-5.

[54] *Ibid*., p. 58 (per la libertà dell'arbitrio), p. 47 (il riferimento a Copernico) e *ibid*. (la «renovazione» del secolo).

lutazioni recenti non avevano incrinato, ma se mai confermato. Era un'apertura di credito non di poco conto in un'Europa controriformista che, all'indomani dell'eccidio di frati e neofiti a Nagashaki[55], non poteva condividere l'identificazione tra nemici orientali dei gesuiti e campioni della religione ideale. Soprattutto in quel momento, il termine «brahamini» doveva suscitare atteggiamenti di ben altra natura in lettori cattolici resi sensibili alle vicende asiatiche da fatti dolorosi. Ai loro occhi il Giappone dei martiri e l'India apparivano facilmente settori omogeni e contigui dell'unico teatro operativo della lotta contro il paganesimo asiatico, secondo un'immagine proposta dagli accorpamenti compiuti dalla stessa letteratura missionaria.

Come Taprobana-Zeylon, anche i Solari-brahamini erano il prodotto di una libertà creativa prevalente, non totale. Si è detto come i «curiosi» informati dalla letteratura edificante e dalle divulgazioni cosmografiche, incontrando nella *Città del Sole* particolari come l'apparente idolatria, il rifiuto delle carni e della violenza fisica, la cremazione dei cadaveri[56], avrebbero riconosciuto usanze e credenze più volte descritte e denunciate. Anche in questo caso il contenuto dell'ideale non appariva divergente dalla realtà sino a declinare in un modello fiabesco compiuto. Analogamente, l'immagine complessiva della Città risultava coerente al nucleo filosofico che a Campanella stava a cuore, ma anche a frammenti dei dati oggettivi che vi s'intravvedevano. Elementi come il clima ieratico; la presenza forte di una gerarchia di tipo sacerdotale[57]; la particolare armonia instaurata dai Solari col mondo naturale e astrale, filosoficamente centrali, confermavano la coerenza con elementi divulgati delle religioni indiane. Ma si è detto come, rovesciando il segno di quelle notizie, egli citasse la spiritualità indù in termini quasi positivi oltre che non del tutto arbitrari. La nuova antropogeografia dell'Asia, esito della letteratura missionaria e di viaggio, in questo caso agì dunque da sostegno alla ricerca intellettuale libera ben al di là delle intenzioni di autori come il Padre Maffei, Botero o il Padre Guzmán.

---

[55] Mi limito a citare i due libri recenti di Gil, J., *Hidalgos y Samurai*, Madrid 1991, pp. 81 sgg., e di Soia, E., *Historia de un desencuentro*. Alcala 1999, pp. 72-83.

[56] *La Città del Sole*, op. cit., pp. 45-6: «Non si atterrano li corpi morti, ma si bruggiano per levar la peste e per convertirsi in fuoco, cosa tanto nobile e viva, che vien dal sole e a lui torna, e per non restar sospetto d'idolatria».

[57] Sull'importanza qualificante di tale presenza nella *Città del Sole* richiamò l'attenzione Spini, G., *La ricerca dei libertini*, Firenze 1983 (1950), pp. 83-124.

La rapida evocazione dei Mogor, definiti drasticamente «tiranni», delineava un impiego delle fonti coeve opposto a quello che aveva portato al discreto apprezzamento del brahamanesimo. La letteratura gesuitica, dal Maffei al Guzmán, per il Gran Mogor aveva usato accenti possibilisti, o addirittura fiduciosi. Veniva presentato come Principe ammiratore della Compagnia, attratto dalla fede cristiana, freddo verso l'Islam e insoddisfatto del «paganesimo»[58]. Per un periodo non breve erano state riposte speranze nella sua presunta ricerca di una religione nuova, che la guida dei Padri avrebbe potuto pilotare verso una clamorosa conversione. Secondo il Guzmán, presso di lui i gesuiti avevano avuto modo di godere dei vantaggi della tolleranza, che così riuscì ad insinuarsi nelle sue pagine solitamente belligeranti attraverso il varco aperto dalla simpatia per la figura di un Principe Indiano. Ai lettori castigliani era dato di imbattersi in argomenti tutt'altro che innocui in una storia quasi ufficiale delle missioni orientali:

vino a dezirles el sacerdote que la ley de Mahoma toda era mentira y falsedades: alteraronse tanto los moros que pusieran en el las manos sino saliera el Emperador … diziendo que era cosa muy ordinaria entre los que disputavan tener su opinion por la verdadera, y la contraria por falsa[59].

Dopo aver legittimato le manifestazioni anche più aspre del dissenso dottrinale in nome d'un saggio accademismo, l'Imperatore forniva altre prove della propria tolleranza:

dezia que desseava huviesse iglesias en sus tierras, y pues tenian los gentiles sus templos y Pagodas, … no era fuera de razon que tuviessen tambien los Christianos Iglesis y Templos en que adorassen a su Dios[60].

Questa volta era il comune buon senso – «razon» – a legittimare la pluralità dei culti. La simpatia per il Mogor, fin dove poté condurre l'inconscio del Padre Guzmán? Campanella al contrario, in diversi scritti, ostentò freddezza per l'Imperatore orientale possibilista in fatto di religioni: un despota ignaro di filosofia che, sottratta ai sapienti la

[58] de Guzmán, *L'Historia*, op. cit., pp. 240r sgg. A fine '600 Daniello Bartoli fisserà con la consueta eleganza l'insieme delle tradizioni nate dalle missioni presso il Mogor. Bartoli, D., *Missione al Gran Mogor*, a. c. di Basile, B., Roma 1998.

[59] de Guzmán, L. *Historia*, op. cit., p. 244.

[60] *Ibid*., p. 246.

ricerca della verità, intendeva offuscarla con la ragion di stato[61]. Del resto nella società dei Solari, un sistema perfettamente coeso in cui tutto era comune, sarebbe stato fuori luogo il pluralismo descritto dal Guzmán. L'uniformità era il cardine di una perfezione in cui le libertà non erano di casa, come osservò Spini anni orsono[62]. Tuttavia, dalla serrata riflessione collettiva che conduceva i brahamani verso il cristianesimo naturale, non era assente una chiara apertura per tutte le religioni positive, che si coniugava liberamente col naturalismo solare:

li sacerdoti pregano Dio nel Sole e nelle stelle, come in altari … Trovai Moisé, Osiri, Giove, Mercurio, Macometto…; e in luoco assai onorato era Giesù Cristo e li Dodici Apostoli, che ne tengono gran conto[63].

Il brano non era frutto di invenzione pura.

Botero, la fonte prima delle informazioni asiatiche di Campanella, aveva seguito i gesuiti nell'evocare con qualche segno di apprezzamento un Mogor che, per vocazione pluralistica e naturalismo solare, non distava molto dai brahamani-Solari:

Diceva che arava con quelle pietre il Sole … e che l'honorava con le sue fatture…non vietava però ai sudditi di farsi christiani … si faceva amar dai sudditi suoi naturali come da forestieri, Mori, Gentili, Christiani … mostrò di far gran stima della nostra santa fede, e de' Padri Gesuiti, che gliela predicavano[64].

La devozione astrale comune, sia pure in termini non identici, e il «luogo assai onorato» in cui era tenuto il Cristianesimo dai Solari, a cui faceva riscontro la «stima grande» del Mogor, rimandavano ad un atteggiamento religioso fondamentalmente omogeneo, regolato dalla tolleranza o comunque dal rispetto per le credenze altrui. I brahamani di Campanella, in fondo, avevano fatto propria la consapevolezza di dover rispettare tutte le forme della vita religiosa, che appariva anche il requisito essenziale della ricerca spirituale del Principe. Fra' Tommaso così, che di lui apparentemente non apprezzava la reputazione di «po-

[61] Campanella si soffermò sul Mogor anche in altre opere. Cfr. p. es. *Articuli Propehtales*, a c. di Ernst, G., Firenze 1977, p. 290 e *passim*.

[62] *Vide supra*, nota 57.

[63] *La Città del Sole*, op. cit., p. 48 e p. 9.

[64] *La vita e le opere di Giovanni Botero con la quinta parte delle Relazioni Universali…*, vol. 3°, di Gioda, C., Milano 1895, pp. 209-10.

litique», di fatto poteva sovrapporre alla fisionomia della città perfetta qualche tratto del suo pluralismo. D'altra parte la lontananza dell'Asia poteva consentire inattese crasi tra figure storiche come il Mogor e strutture utopiche come la Città del Sole, quanto meno in un'opera che dell'utopismo voleva essere sviluppo compiuto. Per l'ennesima volta comunque il debito dell'esemplarità campanelliana con la cosmografia delle *Relationi Universali* appariva discreto ma tangibile, a riprova del carattere non solamente fantasioso dell'India «Solare».

§4

L'Asia di Mandeville – costruita a tavolino con molti elementi narrativi e poche notizie vere – e quella più geografica degli autori di fine Cinquecento erano legate da elementi di continuità significativi. In primo luogo l'associazione di scenari indiani e tolleranza: dai Khan al Mogor, il sogno, o la paura, di un potere politico che non fosse strumento del predominio esclusivo di un'unica religione continuava a trovare ubicazione privilegiata in Estremo Oriente.

La straordinaria fortuna del testo di Mandeville può spiegare in parte questo non inconsueto aggiornamento di *tópoi* mitici immutati con la geografia delle scoperte. Meccanismi culturali analoghi inducevano a reperire nel Nuovo Mondo gli Eden di sempre e le isole di Salomone della Bibbia. Ma mentre il pluralismo religioso di Mandeville poggiava sulla cultura dei «Tre anelli» e su notizie vaghe, quello descritto da Botero ed adombrato da Campanella aveva riscontro in situazioni oggettive, nell'eco di esperienze reali di governo e di politica internazionale. Gli intellettuali cattolici non ignoravano che in Asia i rapporti di forza e i caratteri della presenza occidentale imponevano al Cristianesimo la coabitazione con altre religioni, e che queste a loro volta sapevano instaurare tra loro e con i missionari rapporti pacifici. L'annessione dell'impero portoghese aveva reso Filippo II signore di innumerevoli sudditi non cristiani, fra cui i famosi brahamani dell'India e i loro seguaci. Per la Spagna questa era una novità della quale non si amava parlare troppo pubblicamente, ma che riempiva spesso le lettere dei missionari al superiori[65] e dettava alla Corona scelte comples-

[65] Cfr. p. es. M.H.S.L., *Mon. Indica*, op. cit., XII, vol. 30, p. 254, Doc. 39. Si tratta di una «*Información que apresenta el Padre Alonso Pacbeco, Procurador de la Cbristiandad de la India, a los Señores de la Mesa de la conciencia de su Magestad sobre el*

se[66]. Quel pluralismo subito fu una realtà che si sviluppò con le vicende della politica e dell'economia: quasi un secolo dopo Campanella, Spinoza constatò con quanta facilità gli Stati europei tendevano a instaurare in Oriente un modus vivendi prudente e rispettoso con gli infedeli[67]. Dall'Asia dunque continuavano a giungere notizie ed esempi di pace religiosa o comunque di moderazione, anche se ascritti a protagonisti loro malgrado. In ogni caso, la relazione tra irenismo e lontano Oriente continuava ad operare sulle idee di chi non amava le guerre religiose e le repressioni o, come Campanella, ne subiva gli effetti. Sia al suo tempo sia a quello di Spinoza, il contrasto tra la saggezza orientale e la realtà europea era forte. Mentre il Mogor del P. Guzmán e di Botero imponeva agli islamici di rispettare i gesuiti, la Francia era insanguinata dalle guerre di religione e il Duca d'Alba riempiva le Fiandre di forche. Cento anni dopo, Luigi XIV avrebbe cacciato gli ugonotti. In situazioni del genere, l'Asia dei culti non aggressivi e un po' meno sconosciuti poté divenire oggetto di osservazione interessante per molti[68]: alle prospettive di pluralismo fornì un esempio remoto, ma non irreale. Dalla fine del Cinquecento per di più si trattava di un esempio collocabile in uno spazio fisico geograficamente descritto e ridotto ad un tempo storico europeo, e come tale più agevolmente assimilabile. La sua efficacia tuttavia non fu legata ad un'affermazione netta di tendenze razionaliste: si è visto come tra immagini antiche ed osservazioni recenti allora si aprisse una dialettica ravvicinata, non una crepa

no deuerse permitir de nueuo en las tierras de S. Mag. Pagodes y cerimonias gentilicas, adonde ya por leyes son quitadas y extinctas, y castigadas tantos años à». La relazione – del 1581 – del P. Pacheco è di estremo interesse perché attesta: 1) La sostanziale permanenza pubblica dell'Induismo a 70 anni dalla conquista; 2) La duttilità nel reprimere il culto brahamanico, differenziando con cautela località e situazioni; 3) L'intento di giungere ad una politica dura all'indomani dell'annessione alla Corona Spagnola, che verrà ribadito negli anni successivi; 4) La pluralità delle opinioni al riguardo.

[66] Il P. Guzmán, per esempio, informa, della controversa decisione di Filippo II di regolamentare in senso restrittivo la costruzione di nuove pagode, sottraendo al Viceré dell'India il potere decisionale in questo campo. *Historia*, op. cit., p. 95.

[67] Spinoza, B., *Traité Théologique-Politique*, sous la direction de Moreau, P.F., Paris 1999, in *Oeuvres III*, cap. v, 13: 227 (76) e cap. xvi, 22: 533 (200).

[68] Fra questi il P. Luís Fróis, particolarmente interessante per le prospettive relativistiche del suo confronto tra Europei e Giapponesi. Cfr. *Européens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de moeurs écrit par le P. Luis Fróis au Japon, Pan 1585. Préface* de Lévi-Strauss, C., Paris 1998.

insanabile. La *Città del Sole* e le *Relationi Universali* attestano infatti come le conoscenze effettive potessero suffragare in certi lettori la convinzione che i vecchi miti dell'irenismo religioso non fossero del tutto tali, ed anche per questo Mandeville conobbe l'ennesima stagione di successo. Senz'altro giovò alla sua persistente attualità anche un interrogativo inquietante che egli aveva lasciato intravvedere, ma che ora, negli anni dei geografi e degli utopisti, compariva esplicito negli *Essais* di Montaigne: erano davvero oltre gli oceani i veri barbari? Chi fosse sensibile a quesiti del genere, poteva anche ricorrere ai materiali di un racconto vecchio e stilisticamente «démodé» come i *Viaggi* dell'inglese per rielaborarli in termini più attuali sulla scia della loro lunga fortuna. I brahamini-Solari che rispettavano le grandi figure di tutte le religioni e facevano la guerra solo per sfuggire all'oppressione, certo non erano meno temibili dei cannibali in un confronto coi popoli cristiani. I brahamani veri, che si stagliavano ancora indistinti ma non invisibili alle spalle delle controfigure utopiche, potevano addirittura rendere seducenti gli sguardi troppo ravvicinati sulla ricchezza spirituale consentita dal loro pacifico ed essenzialistico senso del divino. Alla metà del Seicento, il De Nobili lo avrebbe indicato in modo inequivocabile[69], dimostrando il possibile fascino della cultura religiosa dei «barbari».

§5

Pur lontana, l'Asia aveva dunque assunto una fisionomia propria connotata da luoghi, figure specifiche, forme di governo, usanze, culti che, almeno in parte, le appartenevano anche al di fuori degli aloni mitici. Questi elementi, mano a mano che venivano acquisiti alla cultura occidentale spostavano l'immagine dell'Oriente dall'ambito solo fantastico di Mandeville a quello, ben diverso, di un esotismo nel quale miti e sogni continuavano ad agire se sostenuti dalla geografia. Anche la vecchia speranza di Moro in un'alleanza tra allargamento del mondo, prospettive politico-religiose nuove e forme innovative di razionalità sociale, per sopravvivere dovette concedere qualche attenzione ai caratteri propri della razionalità geografica e dei suoi criteri ordinatori.

In Campanella questo sottile condizionamento, nato dalla geografia, agì sul piano, contiguo, delle immagini culturali create per popolare lo spazio prescelto. L'India brahamanica delle fonti tardo-cinquecen-

[69] Sul De Nobili *vide supra*, nota 47.

tesche poteva essere uno sfondo adatto ad uomini come i Solari, indifferenti all'arricchimento e al lusso individuale, nemici dell'egoismo e dell'esclusivismo religioso, in palese imbarazzo davanti alla pena di morte[70]. La stessa atmosfera rarefatta della Città del Sole, evocatrice di alveari bene ordinati da una sapienza che si dichiarava non europea, sostanzialmente riusciva ad aderire al tratto della «policía» orientale, allora in gestazione[71].

La percezione di grandi civiltà non cristiane contemporanee talvolta trasformò il rispecchiamento utopico della realtà, arricchendolo di una valenza comparativa con alterità non più solo quasi totalmente fittizie. Il caso dei Turchi, ben noto, esprime tutta la potenzialità dei paragoni tra l'Europa e il mito di paesi esotici dall'esistenza tangibile: solo che si pensi ai molti, cristiani ed ebrei, che «scelsero la libertà» al di là del Mediterraneo, si coglie tutta la forza dei «mondi alla rovescia» quando non erano soltanto libreschi. Lo stesso Campanella, al tempo della congiura e subito prima di optare per i brahamini, probabilmente non fu insensibile al brusio che saliva dal via vai tra le due sponde inducendo al confronto tra un qua cupo e un là migliore.

Moro aveva inaugurato la vocazione cinquecentesca al rispecchiamento nella sapienza straniera definendone le premesse intellettuali con la concretezza razionale intrinseca al suo «umanesimo civile». Secondo lui, la conoscenza dei mondi che i naviganti dovevano trasmettere ai governanti e ai dotti non aveva motivo di indugiare in meraviglie e mostri, in descrizioni alla Mandeville[72]. Le informazioni sui popoli lontani dovevano privilegiare le leggi, istituzioni, le forme specifiche che la ricerca del pubblico bene assumeva presso di loro. Es-

[70] *La Città del Sole*, op. cit., p. 27, n. 109, ove il curatore rileva come C. alluda «alla notizia dell'orrore dei brahamani per ogni spargimento di sangue». In caso di condanna a morte: «quel che more ha da dire tutte le cause perché non deve morire, e li peccati dell'altri e dell'offitiali, dicendo quelli meritano peggio; e se vince, lo mandano in esilio e purgano la città con preghiere e sacrifizi e ammende; ma non però travagliano li nominati». *Ibid*., p. 42.

[71] Da molte fonti emerge già il quadro delle società asiatiche dominate da un potere illuminato ma fortemente autoritario e pervasivo, in grado di imporre ai sudditi una disciplina avvertita come straordinaria, che regolamenta ogni aspetto della loro vita. Cfr. p. es. DE GUZMÁN, L., *Historia*, op. cit., p. 319 (descrizione di Pechino, ove le strade divengono come per incanto silenziose al passaggio dei mandarini).

[72] *Utopia*, op. cit., p. 16: «Di tali provvedimenti [leggi, norme di vita politica] noi gli facevamo domande infinite … senza già occuparci di quei mostri, che sono per noi tutt'altro che straordinari».

seri come i «Lestrigoni divorapopoli», osservava, «si possono trovare quasi ovunque»[73]: l'ironia lucianesca, della quale Ginzburg ha messo in risalto portata e implicazioni non solo letterarie[74], sembrava pronta a corrodere anche i *tópoi* più blasonati dell'immaginario erudito, pur continuando ad ammiccare alla loro ombra. Il messaggio però suonava chiaro: una volta dissipate le «caligines» e le «nugae», si sarebbe potuto procedere a confronti seri propri di ogni attenzione sistematica per la vita civile altrui. Per Moro il loro esito non era scontato. Se Itlodeo infatti durante i viaggi aveva avuto modo di osservare «non poche sciocchezze», lo avevano però colpito anche «numerose leggi che ben potrebbero fornirci esempi adatti a correggere gli errori di queste nostre città e nazioni, delle regioni e dei regni»[75]. L'affermazione equivaleva all'accettazione aperta della superiorità potenziale, quanto meno relativa, di saggezze non europee e non cristiane.

Moro era un umanista sistematicamente incline ad atteggiamenti di curiosità intellettuale e di tolleranza che la situazione del primo Cinquecento consentiva ancora. Scrivendo anni dopo, in momenti di più aspra intransigenza confessionale, missionari e geografi di solito furono meno pronti all'apertura fiduciosa alle alterità: l'elemento dell'infedeltà religiosa tendeva ad assumere un peso sempre più rilevante, tanto da ridimensionare e delimitare in più modi l'eventuale apprezzamento per la saggezza straniera. Questo però, non di rado, continuò a trovare espressioni anche non accidentan. Non sono poche le pagine della letteratura esotica in cui, in termini anche non impliciti, trapelano i segni di un'ammirazione calda per l'ordine e la disciplina razionale degli imperi lontani. Secondo un autore pienamente controriformista come Botero, i sistemi incaici di distribuzione delle terre «ecedían de mucho a los repartimientos del terreno, que hizo Licurgo, y a las leyes agrarias de los Romanos»[76]. L'ammissione non era da poco in un cultore dell'antichità classica e, come vedremo, essa poté orientare o nutrire aspirazioni e utopie tutt'altro che controriformiste. Dal canto suo il Padre Guzmán, davanti alle descrizioni delle strade di Pechino, alle quali i confratelli non di rado concedevano ampio spazio, non sapeva astenersi dal prediletto gioco di specchi fra paesaggi esotici e corrispondenti realtà europee, implicite ma rievocate dalla puntualità del contrasto:

[73] *Ibid.*

[74] Ginzburg, C., *The Old World*, op. cit.

[75] *Utopia*, op. cit., p. 16.

[76] Botero, G., *Theatro*, op. cit., pp, 167v-168.

Las calles son anchas y bien empedradas … y tan derechas … y en todas ay de ordinario portales donde tienen sus tiendas los oficiales y mercaderes, pero con tal orden y concierto…[77]

Chi conosca le immagini che i viaggiatori delineavano delle viuzze fangose e tutte gomiti di tante città castigliane, del loro «bullicio» sempre caotico e spesso equivoco, può misurare l'ammirazione del gesuita per una società tanto superiore in «orden y concierto», anche se nelle sue pagine l'ombra lunga degli effetti del paganesimo sui costumi non era quasi mai assente del tutto. Tuttavia dagli innumerevoli confronti come questo, taciti ma chiari, per non parlare di quelli, ancor più impegnativi, con la saggezza dei criteri di governo cinesi[78], emergeva una tendenza quasi ad autolimitare il proprio inevitabile e non lieve eurocentrismo. Il Guzmán, e come lui altri, sembravano talvolta convinti che la superiorità del Vecchio Continente, benché netta e incontrovertibile sul piano della religione e dei costumi, per altri aspetti non fosse totale né evidente: una posizione che solo un discreto ma operante relativismo culturale poteva consentire[79]. Questo atteggiamento nato dal mito, dall'Utopia e dall'incontro coi fatti, filtrò sino al terreno filosofico delle riflessioni di Montaigne.

A fine Cinquecento quell'incontro aveva comunque già prodotto un effetto importante: di solito, chi si soffermava sull'Estremo Oriente o

[77] de Guzmàn, L., *Historia*, op. cit., p. 315.

[78] *Vide supra*, nota 26.

[79] Penso che il nesso tra osservazione dei mondi esotici e sviluppo di atteggiamenti relativistici sia particolarmente suggestivo nel trattato del P. Fróis (vide *supra*, nota 68). Seguo in questo Lévi Strauss, C., *Ibid. Préfàce*, p. ii: «Mais n'était-ce pas là une façon de reconnaitre que l'Egypte, pour Hérodote, le Japon, pour Frois et Chamberlain, possédaient une civilisation nullément inégale à la leur? … Quand le voyageur se convainc que des usages en totale oppositions avec les siens, qu'il serait, de ce fait, tenté de mépriser et de rejeter avec dégoût, leur sont en réalité identiques, vus à Penvers, il se donne le moyen d'apprivoiser l'étrangeté, de se la rendre familière…». L'affiorare di un comparativismo fondato sul rifiuto del «mépriser», quindi, quanto meno implicitamente, su di una prospettiva relativistica, spesso nel Cinquecento emerge dal gusto del dettaglio realistico. Così Pedro Cieza de León, dopo aver descritto con stupore ammirato il funzionamento dei quipus incaici, osserva: «de tal manera esto que para nosotros es una cuenta donosa y ciega, y para ellos singular». Nella frase, il rapporto fra «*ellos y nosotros*» appare già prospettato all'insegna di un discreto relativismo. Cieza de León, P., *El Señorío de los Incas*, a c. di Ballesteros Garillois, M., Madrid 1985, p. 58.

sul Nuovo Mondo, non li popolava più solo di alterità inventate, per usarle come espediente retorico volto a dar voce alle proprie idee. Sempre più fu l'avvenuta percezione di realtà note a favorire l'elaborazione di aspirazioni e concezioni proprie quando si affidava al riscontro con le società altrui. Indubbiamente nelle utopie di tipo classico, che intendevano restare pienamente fedeli ai canoni tradizionali del genere, le tracce della propensione al confronto con le civiltà straniere appaiono sfumate. Nella *Città del Sole*, elementi topici come l'atemporalità o la contiguità fra miti e paradigmi di razionalità ideale restano centrali. Tuttavia si è visto come non mancassero echi delle trattazioni ed esperienze di cosmografi e missionari, come la citazione finale dell'impegno evangelizzatore dei «padri gesuiti»[80]. Questa era un segno esplicito di ricercata aderenza al divenire effettivo del mondo ed alle sue potenzialità spirituali e intellettuali.

Il rinnovato legame tra utopia e viaggio, arricchito dal contributo della letteratura sui paesi transoceanici che era appena comparsa sulla scena della cultura, risultò comunque propizio come in passato alla trasmissione di messaggi dal contenuto non anodino. Non è solo *La Città del Sole* a dimostrarlo. Negli stessi anni, anche l'Oceania edenica scoperta da Quirós, la cui immagine fu diffusa da un opuscolo edito ripetutamente in tutta Europa[81], servì da involucro ad un millenarismo gioachimita che affiorava qua e là con discrezione. Ma fu nel Nuovo Mondo che l'alleanza tra utopia, antropogeografia e battaglia ideologica fu stretta prima che altrove, talvolta all'insegna di un'inattesa disponibilità al confronto relativistico con i vinti.

§6

Lo studio di P. Cieza de León su *El Señorío de los Incas* è universalmente considerato una delle più importanti ricerche etnologiche cinquecentesche, condotta con intenti e criteri già sensibilmente autonomi dai canoni consueti della storiografia politica sul Nuovo Mondo[82]. L'in-

[80] *La Città del Sole*, op. cit., p. 59.

[81] Cfr. di chi scrive, *Fra geografia e apocalisse. Pedro Fernández de Quirós e la scoperta dell'"Australia dello Spirito* Santo", in corso di pubblicazione [ora in *Inquisizioni. Percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 253-81].

[82] Sui caratteri dell'opera di Cieza mi limito a rinviare alla *Introducción* di M. Bal-

dagine, che lasciava trasparire sin dall'assunto iniziale un forte impegno ideologico di segno indigenista, spesso non rinunciava a mettere in risalto la brutalità dei conquistadores, l'irrazionalità violenta dei loro comportamenti. Di contro, mano a mano che la ricostruzione del passato procedeva, il sistema sociale pre-ispanico nelle sue pagine appariva sempre più prossimo alla razionalità ideale delle utopie, che acquistavano così un'inedita connotazione antropologica. Era un utopismo dai caratteri alquanto atipici, i cui contorni però, a meo avviso, sono rapportabili ai caratteri della letteratura dell'esemplarità inaugurata da Moro.

Fonti soprattutto orali, iconografiche e oggetti della cultura materiale avevano consentito a Cieza di ricostruire la vita sociale di un Perù distrutto. I quindici anni trascorsi dalla Conquista non davano conto della sua estrema distanza dal presente, creata invece dai mutamenti che avevano operato una cesura violenta con la storia e con le tradizioni del paese. Alcune delle pagine più efficaci della sua ricerca sul campo, di tale distanza trasmettono una percezione quasi immediata.

I luoghi sacri dedicati al Sole, che vergini e sacerdoti avevano officiato con profusione fiabesca di arredi d'oro e d'argento, erano stati ridotti in rovine o trasformati in centri religiosi cristiani[83]. Dopo la fine del governo incaico, un conclamato stato di abbandono stava distruggendo le grandi strade, costruite con sapienza superiore a quella romana ad altezze straordinarie[84]. I membri della famiglia imperiale e dell'aristocrazia militare scampati all'eccidio, sembravano le ombre insignificanti delle figure maestose e orgogliose che avevano dominato il Perù. Ma forse il contrasto più forte era fra l'atmosfera prevalente nel passato e quella presente. Se al tempo degli Incas le manifestazioni di «allegria» e i canti accompagnavano persino i lavori stradali e mi-

lesteros a *El Señorío de los Incas*, cit., pp. 7-24 e a Porrás Berrenechea, R., *Los cronistas del Perù*, Lima 1962. In Italia Cieza è stato studiato egregiamente da Cantù, F., *Pedro Cieza de León e il "Descubrimiento y Conquista del Perù"*, Roma 1979.

[83] «A la cual pusieron por nombre *Curicancha*, que quiere decir cercando de oro, lugar donde después fue aquel tan celebre y tan riquísimo templo del Sol, y que agora es monasterio de frayles de la Orden de San Domingo». *El Señorio…*, op. cit., p. 50. Altre notizie sul culto e gli straordinari arredi preziosi del tempio. *Ibid*., pp. 97-9.

[84] «Una de las cosas de que yo mas me admiré … fue pensar como y de que manera se pudieron hacer caminos tan grandes y soberbios corno por el vemos … se hizieron grandes calzadas de excelentes edificios … y en tiempos de los reyes estaba limpio, sin que hubiese ninguna piedra, ni hierba nacida, porque siempre se entendía en lo limpiar». *Ibid*., pp. 65-6.

nerari[85], mentre Cieza scriveva si respirava ovunque una desolazione denunciata dai suicidi degli indios e dalla loro disaffezione a tutte le forme della vitalità[86]. Era questa insistente accentuazione di contrapposizioni dall'evidenza assoluta a iscrivere l'età incaica in un'era diversa, in una dimensione remota dal presente reale. Il Perù preispanico si conservava solo nella memoria degli indios che rimpiangevano condizioni di vita per sempre perdute: qualcosa di analogo ad una delle felicità originarie della cultura europea.

Secondo Cieza il rimpianto era pienamente giustificato. Gli Incas infatti avevano saputo costruire un regno in cui la straordinaria razionalità nella produzione e distribuzione della ricchezza aveva vinto le carestie, garantendo la sicurezza alimentare a tutti. Una meta ambita dalle utopie popolaresche e dal riformismo pauperista del Vecchio Continente era stata dunque raggiunta lontano dall'Europa cristiana. L'ingegneria sociale incaica, che era stata capace di tanto, gli appariva degna di menzione circostanziata:

…sin lo qual, muchos que tenían provincias esteriles y que en ellas sus pasados habían vivido con necesidad, [los Incas] les daban *orden* que las hacia fertiles y abundantes, proveyendoles de las cosas que en ellas había necesidad; y en otras donde había falta de ropa por no tener ganados, se los mandaban dar con gran liberalidad[87].

In caso di cattivi raccolti in questa o quell'area dell'enorme territorio, il potere imperiale sapeva provvedere ad un rapido spostamento delle eccedenze disponibili:

y si por caso venía algun año de mucha esterilidad, mandaban así mesmo abrir los depositos y prestar a las provincias los mantenimientos necesarios[88].

[85] «…de tal manera que con mucha alegría y poca pesadumbre era todo hecbo». *Ibid*., p. 67. Sul pagamento dei tributi e le prestazioni di lavoro effettuate con «fiestas y solazes». *Ibid*., p. 75.

[86] Più volte denunciata da autori missionari e non, talvolta sulla scia di pagine di Las Casas allora ben note. Spesso la desolazione e il crollo della popolazione indigena sono ricordati anche da Cieza con veemenza: «y con la desorden y demasiada codicia de los españoles se fueron disminuyendo en tanta medida que falca la mayor parte de la gente». *Ibid*., p. 74.

[87] *Ibid*., p. 61.

[88] *Ibid*., p. 78.

Ricordi del genere immancabilmente imponevano confronti non lusinghieri per gli spagnoli:

en cuanto a esto, conocida esta la ventaja que nos hacen, pues con su orden las gentes vivían con ella y crecían en multiplicación … y por galana orden…[89]

«*L'orden*», l'esemplare capacità di governare con dirigistica e capillare razionalità tutte le risorse e l'intero corpo sociale, era riuscito persino ad attenuare gli effetti consueti della povertà e della malattia, quelli ben noti che affliggevano il Perù di Cieza, la Spagna e l'Europa:

…no había de haber ninguno tan rico que por serio quisiese afrentar al pobre; y con su orden no había ninguno que lo fuese en toda su tierra, porque, teniendo salud, trabajaba y no le faltaba, y estando sin ella, de sus depositos le proveían de lo necesario[90].

Il passato che queste evocazioni facevano rivivere si sovrapponeva progressivamente ad un modello ideale di vita politica e civile dagli accenti utopici forti. Questo Perù senza poveri «en toda su tierra», in cui la dignità del meno abbiente era tutelata dall'attenuazione dei dislivelli della ricchezza, non distava molto dall'Utopia scoperta dal navigatore Itlodeo. Tanta era stata la perfezione dell'arte di governo incaica che, secondo Cieza, a volte gli spagnoli si vedevano costretti a rimpiangerla. In particolare, riferiva specchiando il presente nel modello lontano, ne invidiavano i metodi di conquista di province grandi e popolose con un ricorso minimo alle armi e senza distruzioni rovinose per gli stessi occupanti. Ad evitare tutto questo bastavano la maestà del potere imperiale sagacemente esibita; lo studio dissimulato e penetrante della regione da conquistare; la finezza dell'azione diplomatica e, soprattutto, la fama di moderazione e di tolleranza per le usanze e le forme di vita dei nuovi sudditi[91]. Era un comportamento politico, o una «ragion di stato», il cui valore esemplare poteva estendersi ben al di là dei confini del Perù.

La divaricazione tra un simile passato ed il presente che ne appariva l'opposto puntuale; la minuzia dei dettagli descrittivi e l'atemporalità ieratica delle scene di vita incaica – cacce, cerimonie religiose, viaggi e

[89] *Ibid.*, p. 70.

[90] *Ibid.*, p. 79.

[91] *Ibid.*, pp. 61 e pp. 70-2.

feste della Corte –, evocate sul filo della memoria poetica dei *Cantares* orali o delle immagini di rovine grandiose; la perfezione di ordinamenti e leggi che sapevano prevedere ogni minimo particolare della vita collettiva; il forte senso di un'armonia sociale lontanissima dall'esperienza di autore e lettori, confermavano il carattere fortemente mitico e utopico del Perù di Cieza.

Il punto di partenza del suo percorso verso il passato però non era stato affatto condizionato dalle «rêveries». In ripetuti, lunghi viaggi per il paese aveva raccolto le testimonianze e i racconti di indigeni e conquistadores della prima ora, valutandoli con una cautela di cui forniva attestazioni persino ridondanti. Aveva esaminato oggetti e monumenti, costumi superstiti e tradizioni dei quali si era sforzato di penetrare senso e funzioni. La memoria degli interlocutori, le rovine, i toponimi rimasti inalterati, la fisionomia del paesaggio attribuivano allo spazio peruviano una continuità col mondo che andava scoprendo e ripensando. Ma era una continuità infranta e spezzata in frammenti disorganici: edifici imponenti ridotti in rovine; campagne descritte come un tempo irrigue e ricche di mais divenute terra incolta; termini spagnoli subentrati a quelli incaici per definire oggetti e luoghi. Era però soprattutto la presenza appariscente dei nuovi poteri a privare di significato gli elementi del passato scampati al disastro, cancellando la loro storia ed isolandoli dalle tradizioni. I segni superstiti di vita incaica così non risultavano molto dissimili dalle notazioni geografiche degli utopisti: oggettivi, inoppugnabili, ma non univoci; idonei a suggerire il confronto dell'autore coi fatti reali, non a fare di esso il banco di prova della praticabilità presente o passata delle sue idee o modelli di società. Nel caso di Cieza però quelle idee e ricostruzioni servivano comunque da armi alla lotta politica.

§7

Nel *Señorío de los Incas* le sortite di carattere politico-ideologico venivano spesso affidate alla rievocazione della «saggezza straniera» del popolo vinto, che divenne così sostegno e veicolo retorico di affermazioni belligeranti. Più volte infatti elogi e rimpianti del buon tempo incaico davano voce ad argomentazioni lascasiane appassionate. Così l'ammirazione per una fiscalità che otteneva gettiti più alti di quella spagnola senza vessazioni di sorta[92], configurava più una condanna del

[92] «Tornavan a salir de nuevo con los mesmos naturales algunos orejones a impo-

presente che un excursus storico. Analoga intenzionalità esprimeva l'entusiasmo per un ineguagliato dominio sulle distanze – il grande problema del Perù – ottenuto senza l'imposizione di ritmi e sforzi letali a portatori e minatori fatti affluire nelle zone strategiche[93]. La coscienza critica esigente di Cieza sceglieva anche queste vie per esprimersi, accusando un regime di brutalità che, dopo la «pacificazione» di La Gasca, i lascasiani speravano superato[94]. Lo stesso accorgimento dell'apologia del passato poteva però avere finalità più ambiziose e sottili, non totalmente racchiuse dal contesto peruviano degli anni '50, dalle sue tensioni e tendenze peculiari. In almeno un brano, la politica religiosa degli Incas infatti appariva lodata in termini tali da richiamare scenari più ampi: l'intero Nuovo Mondo, in primo luogo. Ma queste riflessioni, velate solo in parte dal taglio etnologico del discorso, sembravano inclini ad allargare il proprio ambito anche al Vecchio:

Y aunque por ventura podría ser que los Incas inorasen que tal cosa en los templos se cometiese [l'omosessualità], puesto que disimulaban algo era por no hacerse mal quistos y con pensar que bastaba que ellos mandasen por todas partes adorar el sol y los mas sus dioses, sin entremeterse en prohibir religiones y costumbres antiguas, que es a par de muerte a los que con ellas nascieron quitarselas[95].

Le considerazioni di Cieza constavano chiaramente di due elementi distinti. Dopo aver ricordato la scelta degli Imperatori Incas di dissimulare in materia di omosessualità – seguendo il filo d'un ragionamento personale, non notizie desunte dalle fonti –, il suo discorso

ner el tributo que habían de dar; el cual era en algunas partes mas que el que dan a los españoles en este tiempo; pero con la orden tan grande que se tenía en el de los Incas, era para no sentirlo la gente y crecer en multiplicación; y con la desorden y demasiada codicia de los españoles…». *Ibid*., p. 74.

[93] «De tal manera se hacía, que aunque toda su vida estuvieran en las minas, no lo tuvieran por gran trabajo ni ninguno moría por darselo demasiado». *Ibid*., p. 75.

[94] Durissimo nei confronti del recente passato pizarrista, Cieza – a volte – ostenta qualche ottimismo per il presente, dopo la disfatta della sedizione. Scrive p. es. a proposito degli eccessivi oneri fiscali imposti sino a poco prima: «Y del todo se acabára de consumir por su codicia y avaricia … si la misericordia de Dios no lo remediára con permitir que las guerras hoyan cesado … y que la tasación se haya hecho de tal manera y moderación…». *Ibid*., p. 74.

[95] *Ibid*., p. 94.

cambiava oggetto, pur senza abbandonare la riflessione sulla rinuncia agli interventi repressivi. Passava a considerare le «religiones y costumbres antiguas», che non venivano da loro vietate o perseguitate: i sovrani si limitavano a proclamare il proprio culto senza imporne l'esclusività e, par di capire senza verificarne severamente la pratica effettiva. Questa ulteriore dissimulazione veniva suggerita dalla loro propensione ad «inotar» quanto accadeva all'interno dei tempi e della preoccupazione primaria di non rendersi «mal quistos» con la repressione attiva: quella che, secondo Cieza, quando soffocava tradizioni collettive e memorie personali, equivaleva alla morte per chi doveva subirla. L'ultima affermazione, col passaggio del tempo verbale dal passato al presente, intendeva chiaramente proporsi come aforisma universalmente valido, dalla portata non delimitabile ad opera della geografia. La frase aveva senz'altro anche una valenza immediata, peruviana o iberoamericana, suonando, in questo ambito, come netta presa di distanze dalla persecuzione dei culti indigeni in atto. Con la loro intransigenza, tanto diversa dall'accortezza incaica, gli spagnoli avevano aggravato la disperazione dei vinti, accrescendone le ben note pulsioni di morte: «prohibir religiones … es a par de muerte». Sino a qui lo specchio utopico della passata sapienza indigena svolgeva la consueta funzione di contrasto con la brutalità del presente spagnolo. La superficie dello specchio però si prestava a rifrangere in più direzioni. Nelle pagine di un autore di possibile ascendenza ebraica[96], nato nel 1518, la condanna dei mutamenti di religione imposti non poteva essere priva di retroterra. I fatti dolorosi a cui la pratica della coazione rinviava erano molti. L'azione del Santo Ufficio contro nuovi cristiani mai veramente convertiti, tutt'altro che conclusa mentre scriveva; l'espulsione del 1492, anch'essa a suo tempo causa di disperazione per molti, ma poi di tenace fedeltà clandestina al passato per non pochi

[96] Tale ascendenza mi sembra suggerita da diversi elementi. Ai molti punti oscuri della biografia – come spesso accade per i *conversos* – fanno riscontro fatti ritenuti solitamente indicativi: la professione di scrivano-notaio esercitata da alcuni suoi parenti stretti tra Llerena e Siviglia; il loro cognome di Cazalla, evocatore di gruppi famigliari novocristiani, alcuni dei quali divenuti drammaticamente celebri; le non poche reticenze di Cieza a proposito della sua vita; le sue stesse affermazioni contrarie alle coazioni religiose violente e alle conversioni imposte *ex abrupto*. Per la biografia, e in particolare i dati che suffragano l'ipotesi, si vedano gli studi della Cantù e di Ballesteros sopra citati e Maticorena Estrada, M., *Cieza de León en Sevilla y su muerte en 1554. Documentos*, «Anuario des studios Americanos», tomo XII, 1955, pp. 615-74.

– un meccanismo di resistenza alla costrizione delle coscienze di cui le vicende americane avevano confermato l'inevitabilità –; la cacciata dei moriscos irriducibili dal Regno di Granada, parimenti premessa di persecuzioni e tensioni… Del resto nei lascasiani, di ascendenza ebraica o meno, l'esperienza iberoamericana poteva avviare riflessioni delicate su quel passato recente[97]. Essa attestava comunque che le conversioni, se imposte da un rigore che ignorava i tempi lunghi della persuasione e dell'educazione, risultavano spesso fittizie e divenivano causa di sofferenze ulteriori, talvolta inquietanti per le coscienze cristiane esigenti ed evangeliche dei protettori degli Indios. Cieza, nato in Estremadura e vissuto a lungo a Siviglia, appassionato ai mondi extraeuropei, senz'altro non ignorava che i portoghesi in Oriente si astenevano dalle offensive totali, immediate e violente contro i culti locali. Il loro non era un riconoscimento del «paganesimo» che senz'altro nemmeno Cieza avrebbe auspicato per il Perù. Ma la loro esperienza dimostrava che, tra accettazione e soppressione spietata, potevano sussistere varie opzioni intermedie, una delle quali in Castiglia appariva legata al ricordo di una figura celebre. Era stato Fray Hernando de Talavera, primo Arcivescovo della Granada riconquistata, a volere per la sua Diocesi una conversione degli islamici pacifica e progressiva, perseguita come meta irrinunciabile, ma non incalzante. Le tendenze lascasiane nel passato peninsulare dunque non trovavano solo riferimenti ed esempi di dura intransigenza. Così non può stupire che nel 1553, dalle pagine del *Señorío de los Incas*, una «saggezza straniera» prospettasse cautamente ai lettori spagnoli un elogio della tolleranza di fatto, magari provvisoria, quale strumento di convivenza con altri culti, fermo restando il primato pubblico della Verità. E neppure che a quella data le idee «incaiche» di Cieza non suonassero manifestazione isolata di atteggiamenti abnormi, quando preferiva la dissimulazione e la moderazione alla belligeranza confessionale. Nello stesso anno, per limitarmi ad un esempio famoso, Ignazio di Loyola non esitava a suggerire la rinuncia alle maniere drastiche persino nel trattare con i

[97] Fray Francisco de la Cruz costituisce un buon esempio di mescolanza fra lascasismo, indigenismo filo-incaico e aspre denunce della logica inquisitoriale, da lui espresse durante il processo che lo avrebbe condotto al rogo. Si veda lo studio introduttivo di Abhil Castelló, V. a *Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas*, vol. 1°, Madrid 1992. Si veda inoltre Bataillon, M., *La herejia de Fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana*, in *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcellona 1976, pp. 353-67.

luterani, tanto più colpevoli dei pagani del Nuovo Mondo. Scriveva il 13 agosto 1554 al Padre Canisio:

> Se poi si stimasse possibile punirli con l'esilio o con il carcere o talvolta anche con la morte, forse sarebbe una miglior soluzione. Ma dell'estremo supplizio e della costituzione dell'Inquisizione non parlo, perché sembra superare ciò che può sopportare la Germania nei suoi sentimenti attuali[98].

Il messaggio era chiaro: le punizioni rigorose, «forse» ineccepibili in teoria, in pratica si dovevano evitare. I «sentimenti attuali» della Germania, benché gravemente riprovevoli, non potevano essere tramutati nella condizione insopportabile di chi vedeva la propria identità religiosa conculcata dalla violenza. Sarebbe stato, oltretutto, controproducente e pericoloso voler ridurre i luterani ad un'ortodossia dalle sembianze inquisitoriali: Ignazio, che in Spagna aveva imparato a sue spese a temerla, era anche pienamente capace di coglierne i rischi politici. In questo gli Imperatori Incas di Cieza, modelli di una ragion di stato esotica e remota, sembravano concordare con lui. Le luci e le ombre del passato religioso castigliano, discretamente ma intensamente presenti alla memoria di ambedue, consentivano sintonie curiose al di sopra dell'Atlantico e dell'alterità peruviana. Penso che sia il substrato di consonanze come questa a indicare la funzione e gli scopi tattici dell'idealizzazione utopica degli Incas compiuta da un etnologo fra i più rigorosi e sagaci del suo secolo. Quando egli scriveva, nel Perù si era appena conclusa una stagione di violenze inaudite. Vittima ne erano stati soprattutto gli indigeni, ma gli stessi Conquistadores erano rimasti coinvolti nella spirale di una guerra civile spietata e anomala. Cieza aveva affidato agli scritti più strettamente storiografici[99], dedicati in buona parte alla ricostruzione di quei conflitti intestini, i propri giudizi politici e considerazioni ideologiche. La condanna di chi si era ribellato alla Corona in nome di interessi propri, perseguiti con accanimento privo di limiti e scrupoli, vi appariva dura e tagliente. Manifestare posizioni simili era stata decisione non immune da rischi sino a poco tempo prima, ma, dopo il ripristino dell'autorità regia, orientamenti del genere risultavano in piena sintonia coi tempi. Ormai lo specchio della sapienza incaica poteva, senza troppi pericoli, riman-

[98] Loyola, I. *Opere*, a c. di Gioia, M., Torino 1977, p. 863.

[99] Attenta ricostruzione della struttura dell'opera di Cieza, delle sue edizioni e soprattutto vicissitudini in Cantù, C., *Pedro Cieza de León*, op. cit. Studio introduttivo.

dare l'immagine dell'armonia sociale e del buon governo monarchico ad una comunità che sperava di recuperarli, avendoli perduti a lungo. La retorica utopica presente nel testo non era stata dunque chiamata a coprire idee scomode sul piano della politica. Certo la difesa lascasiana degli indios dagli abusi non era gradita a tutti, ma in quegli anni non si trattava di una posizione rara o ridotta alla difensiva. Allorché però la coscienza critica prendeva a considerare la violenza religiosa con riferimenti chiari e inevitabilmente intelleggibili al passato iberico e al presente peruviano, il terreno diveniva più scivoloso. Nell'uno e nell'altro caso il discorso coinvolgeva non *encomenderos* sleali, ma la Chiesa e la Corona, o istituzioni che di esse erano colonne portanti. In tutto il Nuovo Mondo, per esempio, erano gli Ordini Mendicanti, sostenuti dai magistrati regi, l'avanguardia combattente dell'offensiva violenta contro gli antichi culti: molti missionari non avrebbero apprezzato critiche aperte al loro operato e meno ancora apologie della moderazione e della gradualità. Motolinía e Sahagún, non Las Casas, esprimevano gli umori prevalenti di quel corpo dalla potenza temibile. In una situazione simile, la trasformazione in modello della saggezza degli Incas, che giungeva da un passato remoto e quasi sepolto, da una storia e da una cultura desuete, poteva servire ad esprimere il dissenso di Cieza. La sua esemplarità irreale e atemporale, rendendo praticabile la citazione implicita di fatti scomodi, costituiva un buon involucro per messaggi dalla valenza multipla e non innocua. Ma forse l'artificio non fu sufficiente se, a differenza di altre opere dello stesso Cieza, il *Señorío de los Incas* nel '500 non vide la luce.

Comunque, in questo scritto confinato all'inedito, il genere utopico, col suo apparente distacco conclamato dalla realtà, recuperava la funzione di consentire il dissenso cristiano da un Cristianesimo coattivo e duro, della quale Mandeville e Moro lo avevano investito. Alla metà del Trecento solo un improbabile Khan asiatico aveva potuto consentire la libertà di tutti i culti[100] e unicamente perché forti di quella stessa irrealtà gli utopiani stabilivano di punire i catechisti troppo zelanti e irrispettosi della fede altrui[101]. Così, nel Perù del 1553, per proclamare

[100] *Vide supra*, nota 11.

[101] *Utopia*, op. cit., p. 117: «Costui, da poco ricevuto il battesimo, parlava in pubblico sull'adorazione di Cristo con più zelo che prudenza, e così prese a scalciarsi sino a vantare il nostro culto su tutti uno dopo l'altro, schiamazzando che non erano che empietà e che chi li praticava era uno scellerato e un sacrilego, da dannare al fuoco eterno. Dunque mentre da un pezzo si dava a tali manifestazioni, lo arrestarono e lo

il valore di una ragion di stato attenta ad evitare la mortificazione delle coscienze, il ricorso ad un Imperatore Inca distanziato in un tempo lontanissimo poteva apparire una scelta opportuna.

§ 8

Raffrontando i testi, si nota non senza qualche sorpresa che tra il Khan e l'Inca esisteva una parentela più stretta della semplice analogia intrinseca a due garanti della tolleranza utopica. Lo scrupolo di verità, che aveva spinto Cieza a ricercare tanti testimoni e a studiare tante fonti, non gli aveva impedito di utilizzare materiai narrativi simili a quelli di un libro notoriamente inattendibile come i «Viaggi» di Mandeville, al momento di animare la vita del suo Perù ideale. Le poste incaiche per esempio, con la loro organizzazione razionale e minuziosa; il sistema di staffette e di stazioni intermedie intercalate da distanze uguali; la straordinaria efficienza nel trasmettere rapidamente al Sovrano notizie provenienti dagli angoli più lontani del regno[102], ricordavano non poco i corrieri che, con un via vai regolare assai simile e grazie ad un analogo apparato logistico, informavano sistematicamente il Gran Khan degli eventi di ogni contrada del suo stato[103]. Anche i viaggi delle due Corti per i rispettivi paesi evocavano un'identica mescolanza di raffinatezza logistica e di pompa ieratica, sapientemente esibita a sudditi che, in Perù come in Asia, si assiepavano entusiasti e reverenti a veder sfilare il corteo regale[104]. Consonanze del genere evidentemente non autorizzano affermazioni di dipendenza di un testo dall'altro. Tuttalpiù, suggeriscono il ricorso a soluzioni comuni, sollecitato da una stessa esigenza di raffigurare spazi enormi ben regolati da un'ideale razionalità amministrativa. Gli strumenti, metodi, usanze e immagini concepibili per darle corpo non potevano che risultare più o meno si-

menarono via». Mi sembra possibile un qualche riferimento alle forme virulente e intemperanti di anti ebraismo cristiano.

[102] *El Señorío…*, op. cit., pp. 82-3.

[103] Mandeville, J., *Viaggio ovvero Trattato*, op. cit., p. 164.

[104] *El Señorío…*, op. cit., p. 61: «…desta manera eran tan temidos los reyes que, si salían por el yermo y permitían alzar algun paño de los que iban en las andas, para dejarse ver de sus vasallos, alzaban tan gran alarido que hacían caer las aves de lo alto de donde iban volando». In Mandeville, *Viaggio*, op. cit., pp. 163-5, situazioni simili.

mili, a causa proprio dell'affinità di moventi e dell'analogia di risposte reperibili.

Ma, a differenza di Mandeville, Cieza non ricavò da racconti e tradizioni narrative le poste incaiche, delle cui piccole stazioni superstiti andava tenacemente alla ricerca per sostanziare il suo libro di verità storica[105]. Una fine, accorta sensibilità di lettore di storie antiche e mitiche[106] lo soccorse però al momento di raffigurarne il moto, i protagonisti, i dettagli «realistici», gli elementi di idealità più spettacolari. Ritengo che l'esempio delle poste chiarisca la portata dell'impiego che Cieza fece dei modelli offerti dai viaggi immaginari e dalle geografie fantasiose, i sostegni consueti del genere utopico al quale anche Mandeville aveva attinto e che a sua volta aveva arricchito. Fu lungo i margini di questo ampio deposito di *tópoi* che egli poté incrociare la traiettoria dell'inglese, ma al momento mi sembra difficile affermare o negare una utilizzazione diretta e consapevole del suo testo nel *Señorío de los Incas*. In ogni caso, da quel deposito egli ricavò immagini, notazioni letterarie e spunti esotici tradizionali per rifonderli in un andamento descrittivo evocatore di contrade irreali e di città perfette.

Proprio per questo Cieza, anche al di là del valore scientifico della sua indagine, fu uno dei maggiori e più abili architetti del mito incaico. Egli seppe circondare la civiltà che andava ricostruendo di un denso alone quasi liturgico ed infonderle una carica di esemplarità atemporale ed esotica, non priva di tratti fiabeschi. Un simile procedimento – che non fu lui il solo ad utilizzare, ma godette, al contrario, di notevole fortuna – consentì agli Incas di entrare nelle *koiné* dei sapienti stranieri costruttori di società razionali, che alcuni dotti, fra Cinque e Seicento, andavano arricchendo e risistemando. Poterono così far parte del patrimonio utopico comune ad autori di vario genere, anche non specificamente utopisti.

Botero, che li antepose ai Gracchi e a Licurgo per la saggezza livellatrice delle loro Leggi Agrarie[107], constituì un anello importante della catena che, muovendo dallo stile evocativo di cui Cieza era stato il miglior esponente, doveva giungere sino alla grande rivisitazione nostal-

[105] *El Señorío…*, op. cit., p. 84: «Y oy día están en muchas partes de las sierras, junto a los caminos reales algunas casas destas en donde estaban las postas y por ellas vemos ser verdad lo que se dice. Y aún también he visto yo…».

[106] Cieza stesso trova un precedente alle poste incaiche nella velocità con cui si era diffusa la notizia della disfatta di «Xerxes el Grande». *Ibid.*, p. 85.

[107] *Vide supra*, nota 76.

gica di Garcilaso. Fu soprattutto Botero a trasmettere a Campanella[108] l'immagine topica di un popolo egualitario, monocratico e scrutatore degli astri, benché in termini non certo solo positivi.

Fra '800 e '900, la questione della presenza incaica nella *Città del Sole* fu dibattuta a lungo da intellettuali di prim'ordine e da storici non privi d'importanza scientifica[109]. Lafargue, Bernstein, Kaustsky ed astri esponenti della II Internazionale, alla ricerca di genealogie e di immagini che rendessero il loro socialismo più coinvolgente e intellettualmente avventuroso delle cooperative e dei municipi amministrati con solida e sobria filantropia, affermarono con decisione il debito dei Solari con gli Incas. La fama del loro collettivismo, reso atemporale dai canoni retorici a cui Cieza l'aveva legato, conobbe allora comprensibilmente una stagione di notevole fortuna. Uno studioso serio come Gothein ne confermò il rapporto con l'utopia campanelliana, estendendolo alla straordinaria creazione gesuitica del Paraguay comunitario[110]. Croce che, come è noto, quando scriveva di storia non apprezzava le similitudini troppo suggestive, prese robuste distanze da queste derivazioni. A suo dire, il ricorrere di elementi particolari di vita economica, di istituzioni egualitarie simili, di simboli culturali e religiosi vagamente affini, non giustificava l'attribuzione agli Incas di influenze dirette né sul testo campanelliano né sul collettivismo Guaraní della Compagnia. Quelle assonanze potevano se mai rimandare al modello originario comune dell'Utopia di Moro, o a soluzioni logicamente inevitabili per chiunque inventasse il comunismo dei beni[111]. Le riserve di Croce appaiono fondate[112], se si pensa alle strutture della società dei Solari. Anche il carattere astrologico della loro religione

[108] Secondo Firpo, L., «Le *Relazioni Universali*, il più diffuso manuale di antropogeografia della fine del Secolo XVI», era testo «famigliare» a Campanella. *Introduzione*, op. cit., p. xxxviii.

[109] Per quanto segue ho inizialmente utilizzato Croce, B., *Sulla storiografia socialistica. Il comunismo di Tommaso Campanella*, in Id. *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari 1978 (1900), pp. 165 sgg.

[110] Gothein, E. *Der christlich-social Staat der Jesuiten in Paraguay*, Leipzig 1883. Esiste ed. italiana: *L'Età della Controriforma. II Edizione corretta con «Lo Stato cristiano-sociale dei Gesuiti nel Paraguay»*, trad. di Sanna, G., Venezia 1928.

[111] Croce, B., *Sulla storiografia*, op. cit., p. 196.

[112] Occorre precisare che al centro delle critiche di Croce sta l'uso socialista della storia nella misura in cui gli appare superficiale e strumentale, non gli errori specifici a proposito di questioni particolari, nelle quali non si addentra sistematicamente.

sembra plasmato più del recupero umanistico di tradizioni ellenistiche che da precedenti particolari. A fornire modelli di culto solare recenti e accattivanti bastavano del resto gli incontri indiani dei missionari – il Mogor, per esempio – che erano in grado di attualizzare i legati della sapienza antica anche senza l'intervento dei sacerdoti Incas.

Ma l'osservazione ravvicinata di particolari apparentemente minori e più defilati potrebbe indurre a diverse considerazioni. Il carattere fondamentalmente monoteistico della religione solare incaica inventata da Cieza e dai suoi omologhi, per esempio[113], o anche l'allegria che avrebbe accompagnato i grandi lavori agricoli e stradali dell'antico Perù, forse trovarono qualche eco nelle pagine di Campanella. A proposito di notazioni come queste, le notizie fornite da Botero, Benzoni, Gómara, dallo stesso Cieza[114] e da altri autori, molti dei quali noti a Campanella, erano senz'altro sufficienti a consentirgli raffronti, scambi e contaminazioni con altre sapienze utopiche antiche o straniere. La saggezza incaica era venuta alla luce da poco ed aveva il fascino della connessione con le grandi scoperte, sempre tanto presenti alla riflessione di fra' Tommaso. Dovette accreditarsi ai suoi occhi come portatrice di un'idealità consona ai nuovi tempi, che accanto a tradizioni antiche, poteva confermare come la costruzione d'una società giusta e razionale non fosse al di sopra delle possibilità umane. Sembrava che ormai in tutto il mondo fosse dato di rinvenirne le tracce, almeno attraverso le pagine dettate dalla nostalgia di un passato scomparso. Di questo passato, sul piano letterario, un autore come Campanella, di cui Lina Bolzoni ha colto la sensibilità per il racconto fiabesco connesso all'esotismo e al mito[115], dovette apprezzare anche l'aura leggendaria e lo splendore della maestà teocratica, che narrazioni dettagliate e fantasiose avevano illustrato. Del resto la lunga fortuna delle utopie e la loro facilità di osmosi reciproca fu legata anche ad elementi come l'agevole e accattivante narrabilità.

---

[113] *El Señorío…*, op. cit., p. 106: «Y llaman a esta fiesta, coma he dicho, "Hatun Raimi", que en nuestra lengua quiere decir fiesta muy solene, porque en ella se había de rendir gracias y loores al gran Dios hacedor del cielo y de la tierra…». Altre citazioni sarebbero possibili. Secondo Cieza, questa Divinità suprema si stagliava in modo nettissimo al di sopra di tutte le altre, ivi compreso il sole.

[114] La parte edita della storia del Perù di Cieza ebbe discreta fortuna nel Secondo Cinquecento. Uscì infatti ad Anversa nel 1554, a Roma nel 1555, a Venezia nel 1560 e 1576 col titolo di *Historia delle Nuove Indie Occidentali*.

[115] *La Città del Sole*, a c. di Bolzoni, L., *Introduzione*. Milano,1998, pp. xxxviii sgg.

Il Paraguay gesuitico, l'altro presunto destinatario finale dell'insegnamento incaico, offre spazio a considerazioni d'altro tipo. I costruttori del suo collettivismo teocratico senz'altro conobbero più e meglio di Campanella la letteratura e i dibattiti a cui l'antico regno del Perù aveva dato luogo[116]. Essi dovettero ritenere il suo modello congeniale ad uomini di cui la contiguità geografica e una certa analogia di costumi suggerivano qualche omogeneità con gli Incas. Almeno per questo Gothein, al quale spetta il merito di aver prospettato il problema[117], appare meritevole di rilettura attenta. Se i gesuiti, come sembra quasi evidente, fecero ricorso al mito, occorre constatare che anch'esso contribuì, per più di un secolo, ad elaborare idee che difesero gli indigeni dalla violenza dei cacciatori di uomini. I Philosophes avevano senz'altro ragione a pensare che l'utopia realizzata dai Padri avesse proscritto la felicità e la libertà: tuttavia essa garantì un livello minimo di dignità e di sicurezza a popolazioni solitamente in balia degli schiavisti. Questo fu dunque un caso in cui il platonismo politico del Rinascimento, con i suoi elementi mitici e utopici, incise sul piano dei fatti. La struttura di governo della Repubblica Guaraní in fondo non distava molto, proprio per la vocazione dirigista e totalitaria, dai progetti che altre utopie rimaste sulla carta avevano minuziosamente descritto: dalla *Città del Sole* e dagli Incas concepiti alla maniera di Cieza la distanza può apparire particolarmente modesta, se si prescinde dall'elemento religioso. Nel Seicento così, a chi era in grado di considerare l'esperienza avviata in Paraguay ed altre simili insieme al rigoglio delle «republiche perfette» nella letteratura, dovette sembrare che il Secolo fosse cominciato all'insegna di un non usuale rimescolamento di carte tra idealità e storia. O, magari, che i gesuiti fossero riusciti là dove Campanella, Francisco de la Cruz ed altri avevano fallito. A consentire tutto questo era stata l'irruzione del Nuovo Mondo sulla scena della cultura politica e religiosa: in futuro, esso sarebbe diventato, il terreno d'elezione per le esperienze utopiche cattoliche e non»[118], come se la libertà che esso permetteva con i suoi enormi spazi e il suo diverso passato potesse predisporne il successo.

[116] Si veda al riguardo Imbruglia, G., *L'invenzione del Paraguay*, Napoli 1983, pp. 72 sgg. soprattutto e, dello stesso, l'importante saggio introduttivo a Muratori, L.A., *Il Cristianesimo felice*, Paris 1983, pp. 7-35.

[117] *Vide supra*, nota 110.

[118] Sugli intenti di realizzare società esemplari nel continente americano cfr. Spini, G., *Le colonie collettiviste del Nord America*; Rumoli, M., *Pieter Cornelisz Plockhoy e la comunità di Horekill nella Nuova Olanda*, in Spini, G.; Cingari, G., *Preludi di*

Conclusioni

A partire dalle scoperte, come Moro aveva intuito, aveva preso impulso una tendenza a considerare diversamente le barriere che separavano il possibile dall'impossibile: se Cortés non ritenne assurdo scagliarsi contro l'Impero azteco con poche decine di compagni, ottanta anni dopo a Pedro Fernández de Quirós apparve decisione del tutto logica fondare in Oceania la città gioachimita dello Spirito Santo. E, nell'intervallo, non si contavano gli esempi simili all'uno o all'altro. Del resto, lo straordinario allargamento dello spazio della vita sociale non avrebbe potuto rimanere senza effetti sui meccanismi intellettuali sentimentali; che determinavano le aspettative dei molti che di quella lunga espansione furono attori o protagonisti anche non famosi[119]. Il Cinquecento fu il secolo in cui la speranza in un arricchimento rapido e fiabesco spinse decine di migliaia di europei oltre gli Oceani, facendo loro balenare come possibile quanto non lo era mai stato: è noto che questo fu uno sfondo non irrilevante per i tratti utopici delle culture iberiche. Ma le scoperte non agirono solo in quanto grande fattore di legittimazione della ricerca del nuovo e del cambiamento di vita e di aspirazioni. Delineando contorni geografici più precisi di antiche regioni mitiche come l'India e la Taprobana, o portandone alla luce di nuove, come il Perù, infusero alle città perfette» il sapore della conquista culturale d'avanguardia, al passo con gli eventi più appassionanti del tempo e più qualificanti della fisionomia del secolo.

Nell'età delle grandi navigazioni, la rivelazione o la miglior conoscenza di popoli e uomini «altri», che si trattasse di Incas o di brahamini indiani, riuscirono a dotare le «repubbliche» ideali di «saggezze straniere» diverse da quelle del passato. Ormai non si trattava più solo di creazioni a tavolino o di recuperi di un'antichità mitica, e le connessioni con i vari aspetti dell'esperienza reale conferivano ai modelli esotici un rilievo qualitativamente diverso e una capacità di attrazione più forte. Essi poterono assumere ancora una volta la funzione di specchi che rimandavano ad un cristianesimo intollerante esempi e lezioni

socialismo nel Secolo XVII, Bari 1988, pp. 199-210 e 211-28. Ultimo di tali intenti fu la Colonia di S. Cecilia, fondata da anarchici italiani in Argentina a fine '800.

[119] Tali aspettative, e i loro risvolti spesso dolorosi, vengono documentati con un'immediatezza talvolta drammatica nelle lettere delle famiglie di emigrati trovate e pubblicate di recente da Sánchez Rumo, R. e Testón Nùñez, L., *El hilo que une*, Cáceres 1999.

di tolleranza. Ma questo compito adesso si sovrapponeva ad un'individuazione effettiva delle diversità extraeuropee non aliena al riconoscimento dei loro pregi, o addirittura, per questo o quell'aspetto, della loro superiorità. La «policía china» e le strade di Pechino del Padre Guzmán costituiscono esempi chiari di questa disponibilità fondata su di una non aleatoria conoscenza dei fatti. Sappiamo che l'eurocentrismo non fu messo in discussione dalle acquisizioni etnologiche e che anzi, da molti punti di vista, ne fu rafforzato[120]. Ma i raffronti con l'Oriente compiuti dal Guzmán e da tanti altri attestano come tali acquisizioni potessero provocare al suo interno anche un fermento autocritico: quasi una potenziale riserva intellettuale sul proprio valore assoluto, scaturita spontaneamente da quel tanto di relativismo che propizia l'osservazione intelligente delle alterità.

Botero, che non amava la tolleranza del Gran Mogor, pur descrivendola attentamente, alla fine del suo lungo «reportage» sul mondo fu indotto ad ammettere che il cristianesimo non era che una delle moltissime religioni esistenti, e non la più numerosa[121]. Non senza amarezza constatò che la «Verità» dopo un secolo di sforzi missionari e conquiste, non appariva indiscussa né favorita nel confronto con i culti erronei e «superstiziosi». Evidentemente, non poteva trattarsi di controparti di poco conto, prive di peso e di consistenza. Percezioni del genere, considerate in altri termini da ottiche meno conformiste

[120] Si vedano al riguardo le recenti considerazioni di Prosperi, A. in *Giapponesi a Vicenza*, nel volume *Antonio Pigafetta e la letteratura di viaggio nel Cinquecento*, a c. di Chermello, A. Vicenza 2001. Prosperi dimostra come l'eurocentrismo constituì la nota dominante nei rapporti tra Vecchio e Nuovi Mondi per tutto il Cinquecento. A fine secolo, nel caso studiato, esso assunse la forma complessa di uno «straniamento». Giovani cristiani giapponesi, condotti dai gesuiti in una «peregrinatio» per l'Europa cattolica, la descrivevano con l'occhio di viaggiatori stupiti e «ingenui» in una relazione di viaggio composta e diffusa dai padri della Compagnia in Giappone. Naturalmente ne usciva l'immagine di una civiltà superiore grazie al possesso della verità religiosa, che ne illuminava anche l'organizzazione sociale e la capacità di amministrare giustizia. Penso che questo aspetto del rapporto culturale tra intellettuali europei e società transoceaniche, senz'altro prevalente, abbia potuto coesistere con riflessioni d'altro segno, del tipo di quelle, più relativistiche, che ho tentato di attestare. La convivenza, i contrasti e la dialettica tra le due tendenze delineano un capitolo importante nella storia della cultura occidentale

[121] Gioda, C., *La vita e le opere di Giovanni Botero con la Quinta Parte delle Relazioni Universali*, op. cit., vol. 3°, pp. 275-327.

della sua, non poterono che facilitare l'avvio di un lungo ripensamento relativistico sull'identità cristiana europea.

All'interno di coordinate culturali che il relativismo iniziava a segnare, la tolleranza degli Utopiani, l'apertura e il rispetto dei Solari per tutte le religioni, la rinuncia degli Incas alla violenza repressiva, assumevano una valenza e una portata diverse dall'equanime latitudinarismo del Khan di Mandeville.

I contemporanei di Montaigne potevano leggere su fonti veridiche e insospettabili come le relazioni missionarie che l'orden» degli Incas o il «concierto» della società cinese per certi aspetti superavano quelli spagnoli. Potevano venire a sapere con certezza che in diverse regioni orientali il pluralismo religioso non era un mito, ma una realtà attentamente e tenacemente difesa, che ad alcuni di loro appariva inquietante e talvolta dolorosa. Questi elementi comunque determinavano la differenza tra i «mirabilia» di Mandeville e le prospettive di tolleranza accreditate dalle «repubbliche» ideali del Cinquecento.

Utopiani, Incas e Solari, con le loro reciproche connessioni e sintonie oggettive, costituirono tappe importanti di un processo che attraverso i «Pays de la Lune» di Cyrano e l'Atlantide di Bacone avrebbe portato all'«Isola dei Pini» di Naville[122]. Dopo aver integrato la geografia con la sensibilità seicentesca per il cosmo quale sostegno delle società perfette, l'utopismo di Moro tornò dunque all'Inghilterra della «Rivoluzione Gloriosa», non senza prima una attiva convivenza con quella puritana.

Il genere così seppe mantenere la sua funzione più importante: coniugare idealità alte e coscienza critica con la considerazione del mondo dei fatti e con le speranze che esso di volta in volta poteva consentire.

Nicastro nel saggio introduttivo documentava, con l'erudizione intelligente che gli era propria, i rapporti fra questa ennesima isola, i suoi precedenti e le vicende politico-culturali inglesi del Seicento.

[122] Nicastro, O. *Henry Naville e l'Isola dei Pini*, Pisa 1988.

La scienza del conforto del gesuita catalano Pere Gil

Nell'estate 1604, al momento di sottoporre ai censori il testo del *Modo de aiudar a ben morir als qui per malaltia, o per Iusticia moren*[1], Pere Gil si preoccupò di spiegare in un breve *Proleg* i perché della scelta tematica e linguistica compiuta. In due pagine del tutto prive di artifici letterari egli, agiografo e storico erudito, fornì al lettore la prima esemplificazione dello stile piano a cui si sarebbe attenuto[2].

A indurlo ad affrontare il tema della preparazione alla morte dei malati terminali e dei condannati era stata una constatazione concreta: in Catalogna l'assistenza spirituale a chi viveva quei momenti veniva dispensata malamente per l'impreparazione teologica e pastorale di

[1] *Modo de aiudar a ben morir als qui per malaltia, ó per Iusticia moren. Compost per lo P. Pedro Gil Doctor Theolec de la Compañía de Iesus. Es utilissim per a tots los Parocos y Confessors, y Sacerdots ques emplean en profit delas Animas. Esta dividit en dos Libres*, En Barcelona, En la Estampa de Ioan Amelló Any MDCV Vendense en casa de Raphael Nogues llibreter.

[2] *Ibid.*, *Pròleg*, ff. 1-3. Pere Gil fu autore di un: *Libre primer de la historia catalana en el qual es tracta de historia o descriptió natural e de coses naturales de Catalunya*, rimasto manoscritto ed edito da J. Iglésies, *Pere Gil S.I. (1551-1622) i la seva* Geografia de Catalunya, Barcelona 1949, e di alcuni scritti agiografici sui quali cfr. A. Fabrega Grau, *El P. Pedro Gil y su colección de vidas de santos*, in «Analecta Sacra Tarraconensia», XXX, 1958, pp. 5-25. Le coordinate intellettuali entro cui si inserisce la sua opera di storiografo sono state delineate con efficacia da J. Villanueva López, *Politíca y Discurso Histórico en la España del Siglo XVII*, Alicante 2004, pp. 74 sgg. Osservazioni significative e puntuali sui suoi scritti in H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, Madrid 1988, pp. 25, 126, 142 e *passim*; J.L. Betrán Moya, *Medicina popular y peste en la Barcelona de 1589: el proceso de mestre Bernat Rigaldia*, in E. Serrano Martín (ed.), *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular*, Zaragoza 1994, pp. 279-304. L'unica trattazione sistematica dell'opera in questione che io conosca, di carattere prevalentemente espositivo, è: A. Espino López-F. López Molina, *El arte de bien morir del jesuita Padre Pere Gil*, *ibid.*, pp. 321-342, a cui rinvio per qualche ulteriore indicazione bibliografica.

rettori, curati e persino religiosi regolari. La letteratura in catalano al riguardo era scarsa e inadeguata[3], e tale evanescenza manifestava chiaramente le carenze e i limiti del retroterra culturale della pratica del conforto. Lo stesso Padre Gil aveva avuto modo di osservare 'religiosi dottissimi' che «ni tenien materia … ni menis paraulas cathalanas proprias ni confortava als agonizants ni edificava als presents»[4]. Le carenze dunque, secondo lui, riguardavano tanto il contenuto dottrinale, gli argomenti del conforto – 'materia' –, quanto lo stesso lessico che avrebbe dovuto essergli proprio. Il vescovo Joan Dimas Loris, una delle menti direttive più efficaci della Controriforma catalana di cui il gesuita era stato stretto ed apprezzato collaboratore, lo aveva spronato a por rimedio a questa carenza con un trattato *ad hoc* privo di ambizioni teologiche ma adatto al livello culturale e alle esigenze concrete del suo clero urbano e rurale[5]. L'idea di comporlo aveva così preso corpo per la duplice sollecitazione dell'esperienza propria e di una richiesta che Pere Gil non avrebbe mai voluto eludere. La menzione delle insistenze di Dimas Loris connette il retroterra dell'opera alla ristrutturazione della vita religiosa catalana di cui il presule era stato protagonista, le cui linee direttive sono ormai note[6]. La rinnovata presenza ecclesiale, più articolata e più attenta alla fisionomia religiosa effettiva della regione, aveva consentito alle *élites* del clero una maggiore consapevolezza delle

[3] *Modo de aiudar* cit., *Pròleg*, ff. 2-3. Pere Gil, fra le fonti che ha utilizzato, cita soprattutto opere di autori italiani: «Ioan Veneto, Fray Bartolomeo de Angelo neapolitano, Fray Augustin Sellito de Aversa, Maestro Vincencio Auruccio de Todi». Oltre, naturalmente, a S. Agostino, Dionigi il Certosino, Polanco, Venegas. Egli soggiornò senz'altro in Italia fra il 1599 e il 1601, e forse fra il 1609-1610 (Espino López-López Molina, *El arte* cit., p. 322).

[4] *Modo de aiudar* cit., *Pròleg*, f. 3.

[5] *Ibid.*, f. 2, il richiamo all'invito di Dimas Loris. Su di lui ed i reciproci rapporti, cfr. J.L. Betrán Moya-A. Espino López, *Justicia y criminalidad en la Barcelona del Siglo XVI*, in *Encuentro de Jovenes Historiadores*, Alicante 1990. Sui vescovi promotori della Controriforma in Catalogna, cfr. I. Fernández Terricabras, *El bisbes de Catalunya, Felip II i l'execució del Concili de Trento*, in «Analecta Sacra Tarraconensia», LXVII, 2, 1994, pp. 321-332. Cfr. anche la puntuale caratterizzazione di Dimas Loris compiuta da Á. Fábrega i Grau, *La vida quotidiana a la catedral de Barcelona en declinar el Renaixement. Any 1580*, Barcelona 1978, pp. 13 sgg.

[6] Mi limito a citare il tuttora indispensabile J. Bada, *Situació religiosa de Barcelona en el s. XVI*, Barcelona 1970; M. Battlori, *Catalunya a l'época moderna. Recerques d'historia cultural i religiosa*, Barcelona 1971.

opacità ovunque constatabili. Anche in Catalogna così si era profilato il quadro consueto delle «otras Indias»[7]. Ma l'azione di recupero e di bonifica aveva conseguito risultati importanti. Nonostante resistenze e viscosità di varia natura la pratica religiosa nella regione era migliorata, e tutte le fasi della vita dei fedeli venivano scandite in misura molto più significativa di un tempo dall'amministrazione dei sacramenti[8]. Secondo Dimas Loris e Pere Gil però la morte 'per malattia e per giustizia' si sottraeva ancora ai progressi della regolamentazione delle credenze e dei comportamenti. A turbare il gesuita non erano i difetti della pratica dell'Estrema Unzione, o magari le contaminazioni 'superstiziose' che spesso la accompagnavano[9]: nel trattato, a questo sacramento egli dedicò un'attenzione alquanto modesta[10]. Lo urtava molto di più la sottovalutazione degli elementi psicologici e degli atteggiamenti emotivi e spirituali propri dell'attesa della morte, un momento delicato nel quale si giocavano spesso le possibilità di salvezza del morituro. Chi sapeva di essere tale infatti andava soggetto a gravi debolezze e tentazioni peculiari, che si potevano contrastare solo conoscendole in modo diretto e analitico e con una dottrina della morte connessa alla dinamica specifica che il conforto doveva avere. In parte, non trascurabile, era una questione di esperienza, e fu soprattutto sull'elaborazione della propria che il gesuita puntò per elevare le capacità operative del clero parrocchiale. Nel 1604 infatti Pere Gil di conforto era un veterano, e affiorano spesso nelle sue pagine le lezioni ricevute dai fatti. Non superare mai

[7] Sulle quali cfr. Kamen, *Cambio cultural* cit., pp. 76 sgg., 360-361. Sulle missioni rurali cfr. M. Gelabertó, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Lleida 2005 e Kamen, *ibid.*, pp. 358 sgg.

[8] Cfr. Bada, *Situació religiosa* cit., pp. 73, 224-226 e *passim*. Sulla pratica sacramentale e la sua dinamica cfr. anche Kamen, *Cambio cultural* cit., p. 108 che parla di «repentina explosión de rigor en la administracion del bautismo» negli anni '70 del '500.

[9] Cfr. Pedro de León, *Grandeza y miseria en Andalucìa. Testimonio de una encrucijada històrica (1578-1616*), ed. P. Herrera Puga, Granada 1981, p. 88 (il sacramento ritenuto efficace solo di notte).

[10] Pere Gil dedica all'Estrema Unzione un capitolo breve – 2 pagine, a fronte delle 5 riservate alla confessione –, in cui si limita a poche enunciazioni di principio – per es. «la sentencia del iutge no impedeix al dret divinal, que te lo malat» – o a raccomandazioni pratiche, come quella di rimuovere con cura ogni residuo di olio santo dopo l'amministrazione per sottrarre la materia sacramentale ad ogni possibile vilipendio del corpo durante l'esecuzione. *Modo de aiudar* cit., ff. 134*v* e 135*v*.

il quarto d'ora nel sermone successivo all'esecuzione[11]; non invitare i giustiziandi alla preghiera spontanea ma indurli a ripetere le parole del confortatore e ad evitare di apostrofare il pubblico con proteste e denunce[12]; astenersi da qualsiasi alterco verbale col boia e colle guardie[13] …; dietro a ognuno di questi precetti occorreva scorgere la memoria di incidenti disdicevoli, talvolta penosi o imbarazzanti. Pere Gil, in un testo destinato alla pubblicazione, non narrava singole vicende di giustiziati come in quegli stessi anni faceva Pedro de León, il suo più conosciuto omologo andaluso in note personali colme di storie giudiziarie e persino di nomi, o comunque di ritratti facilmente riconoscibili ai sivigliani del primo '600[14]. Diversamente dal Padre de León, in lui la voglia e il gusto di narrare non diluivano l'intento primario di precostituire all'apprendista confortatore un percorso affidabile, delineato da una razionalità teologica asciutta che concedeva poco all'io dell'autore. L'esperienza così vi operava da filtro e criterio orientatore dell'insegnamento, non da deposito di esempi e casi vissuti. La sintesi riuscita di teologia sobria[15] e memoria personale lucidamente rielaborata rendeva il *Modo de aiudar* pienamente adeguato all'intento gesuita di trasformare in metodo rigoroso le variegate modalità di intervento sulle coscienze[16].

Un confortatore confratello e coevo di Pere Gil espose con efficacia un caso di applicazione di questo metodo alle anime dei condannati. A Cadice erano stati catturati quarantacinque corsari inglesi protestanti, ed il Padre Armenta, autore della fortunata *Relación* a cui mi

[11] *Ibid.*, f. 181.

[12] *Ibid.*, ff. 150*v*, 143*v*-144.

[13] *Ibid.*, f. 117: «El confessor … diga ninguna cosa, ni bona ni mala al borchi … no es convenient que una persona tan grave como es lo Sacerdot, tinga datas i presas ab home tant vil como es lo borchi: se haia pasivement, como si no estigues alli present …».

[14] Parte del *Compendio de las Industrias* del Padre Pedro de León è stata edita da P. Herrera Puga, vd. *supra*, nota 9. Su di lui mi limito a citare M.L. Copete, *Les Jésuites et la prison royale à Séville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVI*[e] *siècle*, Tesi dottorale discussa presso l'IUE di Firenze, 1994.

[15] I riferimenti teologici sono quanto mai contenuti: Soto, Suárez, Navarro, Polanco e pochi altri. Il ragionamento teologico pressoché assente. Pere Gil avverte esplicitamente che i suoi argomenti sono «tretas mes de la larga experiencia que dels Doctors i Llibres» (*Modo de aiudar* cit., f. 149).

[16] L'arte di confessare divenne l'elemento forse più emblematico di questo metodo. Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 498 sgg. ("Il confessore scienziato").

riferisco[17], era stato incaricato del duplice compito di convertirli e prepararli alla morte per impiccagione. Egli e i confratelli avevano lucidamente messo a punto una strategia di assedio delle anime eretiche articolata in fasi diverse, la cui apparentemente distaccata razionalità richiamava esplicitamente il lessico e la logica delle Arti della guerra. La prima mossa aveva mirato a rendere i detenuti più malleabili e fiduciosi nel contatto con la società cattolica che li aveva vinti, incarcerati e condannati alla forca: «fueron visitados de muchos cavalleros de palacio, sustentados con mucha abudancia por cuenta de Su Alteza …»[18]. Dopo averli attentamente osservati uno per uno nelle more di questa socialità carceraria, i padri erano passati all'ʻoffensivaʼ vera e propria: «Començaron los dias siguientes los de la Compañia su bateria y assestaron los tiros a la parte mas flaca, digo a un enfermo que havia entre los seys, hombre de pocas letras y de menos animo»[19]. Una volta aperta la breccia nel bastione più indifeso, l'intera cittadella nemica non poteva che capitolare, come di fatto avvenne. Per premiare – ufficialmente, per celebrare – la conversione, le esecuzioni capitali furono ridotte da 32 a 13[20]: un pubblico riconoscimento dell'efficacia della psicologia analitica dei padri.

Alle metafore militari Pere Gil preferiva i modelli e le clausole della letteratura medica, sempre in coerenza con una lucidità intellettuale diffidente di ogni improvvisazione, fosse anche generosa o magari ispirata[21].

Per limitarmi ad un esempio, i suoi precetti relativi al primo approccio del confortatore col *sentenciat* riproducono abbastanza da vicino l'andamento, le preoccupazioni e la professionalità dell'*introitus medici ad aegrotum* tipico della letteratura clinica: «li mostre un rostro molt

[17] *Relación sumaria de la insigne conversion de treynta y seys cossarios, Ingleses de nación, y de profession hereges, y de la justicia que se hizo de algunos dellos en el Puerto de Santa Maria. Dispuesta por el Padre Iuan de Armenta de la Compañia de Iesus*, En Cadiz, por Hernando Rey, año de 1616 (Biblioteca Universitaria di Salamanca, ms. 573).

[18] *Ibid.*, p. 6*v*.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*, p. 5*v*.

[21] Pere Gil solitamente diffidava delle buone intenzioni non accompagnate da scienza e soprattutto da esperienza. Per es., a chi sosteneva l'opportunità di rimettersi alla pietà spontanea del condannato affinché «dica anche lui parole sante», egli rispondeva «a personas que han molt temps usat aquest ministeri, nols apar tan bon» (*Modo de aiudar* cit., f. 150*v*).

affable … no alterantse de qualsevol cosa que le diga … Y la primera vegada que li parlará, estiga ab recato y considere be la condicio del sentenciat y descubra son natural y las suas tentacions …»[22].

Nell'un caso e nell'altro, il primo contatto doveva costituire la premessa della terapia e non andava sprecato in convenevoli e discorsi inutili o magari in altrettanti inutili alterchi verbali per atteggiamenti aggressivi dell'interlocutore.

Gli autori gesuiti ribadivano continuamente questa esigenza di un trattamento delle coscienze metodologicamente scaltrito, fondato su di una psicologia professionale capace di inquadrare caratteri, comportamenti, reazioni peculiari, tentazioni specifiche, oltre che su di una dottrina morale 'sicura' adeguabile ai singoli casi ben messi a fuoco e coniugabile con l'esperienza sistematicamente elaborata.

Tale esigenza tipica della Compagnia di una cura d'anime intesa come *Ars* di alto livello spiega solo in parte l'insoddisfazione di Pere Gil per la situazione catalana. Le sue riserve erano condivise anche da Dimas Loris, che gesuita non era, e non sono dunque riconducibili solo allo sguardo severo di una scuola particolarmente esigente e magari allo spirito corporativo dell'esponente di una proposta spirituale specifica nei confronti di potenziali competitori. L'assenza o quasi di letteratura sulla cura delle anime a ridosso del decesso; la presenza del tutto evanescente dei confortatori laici[23]; le tante incertezze 'professionali' che il *Modo de aiudar* adombra, inducono a spiegare le critiche di Pere Gil col dato obiettivo di una tradizione religiosa catalana in cui il confronto col significato spirituale e i rituali dei momenti estremi della vita non era caratterizzato dalla configurazione articolata e della densità riscontrabili in molti centri italiani, che egli ricordava con ammirazione[24]. Barcellona, capitale dalla chiesa cittadina antica e potente,

[22] *Ibid.*, ff. 113*r-v*.

[23] Sul ruolo fondamentale che ebbero in Italia e il suo significato mi limito a citare A. Prosperi, *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni Storici», LI, 1982, pp. 959-999. Pere Gil si limita ad accennare due volte a 'Padri spirituali' a cui affidare mansioni puramente esecutive, come restare a fianco del giustiziando che ha manifestato intenzioni suicide 'giorno e notte', alternandosi col sacerdote confortatore (*Modo de aiudar* cit., f. 146).

[24] Sulla pratica del conforto in Italia cfr. Prosperi, *Il sangue e l'anima* cit. Pere Gil parla in termini elogiativi del rituale seguito a Roma, Napoli e in Sicilia (*Modo de aiudar* cit., f. 122*v*).

per questo aspetto era giunta al termine del secolo XVI in condizioni diverse e, nell'ottica gesuita, più arretrate[25].

La sensibilità a questa limitata efficacia dell'assistenza ai condannati e ai morenti fu inevitabilmente acuita nelle *élites* religiose dall'esplosione di violenza che scosse la Catalogna agli inizi del Seicento. Le contrapposte fazioni dei Nyerros e dei Cadells, dislocate in buona parte della regione, da qualche tempo moltiplicavano aggressioni reciproche dall'esito spesso letale. Proprio nell'anno in cui uscì il *Modo de aiudar* le autorità locali di Vich, spalleggiate dalla Corona e dalla Chiesa metropolitana, avevano tentato di contenere questa faida facendo appello ad una forma di riconciliazione e di mobilitazione straordinaria, la Germandat[26]. Il ricorso a tale termine dimostrava di per sé la gravità di una situazione in cui non si esitava, in nome dell'emergenza, a far leva sui valori di una coesione popolare e municipale mitica, ritenuta solitamente pericolosa dai governanti. Ma nonostante tutto il banditismo, che dai due *clan* traeva risorse e reclute, conosceva una recrudescenza allarmante, secondo la percezione comune degli osservatori coevi[27].

Agli occhi di diplomatici, viaggiatori spagnoli e stranieri, redattori di

[25] Sul problema storiografico generale della percezione della morte e dei riti che la accompagnavano in Catalogna cfr. R. García Cárcel, *Historia de Cataluña, Siglos XVI-XVII*, 2 voll., Barcelona 1985, I, pp. 211-216, che parla fra l'altro di «tonalità macabre poco accentuate» (p. 215). Dello stesso si veda anche *La muerte en la Barcelona del Antiguo Regimen (Aproximación metodologica)*, in *Actas del II° coloquio de Metodologia Historica aplicada. La documentación notarial y la historia*, Santiago de Compostela 1984, pp. 115-124. Importanti aggiornamenti e quadro generale della problematica e degli studi in E. Serrano Martín, *Muerte, Religiosidad y cultura popular. A modo de introducción*, in Id. (ed.), *Muerte, Religiosidad* cit., pp. 5-12, e Á. Rodríguez Sánchez, *La muerte en España: del miedo a la resignación*, *ibid.*, pp. 35-52.

[26] Ne fu vivamente colpito e indotto a grandi speranze – assieme a diversi altri poeti – l'autore del lungo componimento poetico *De la Mudança dels temps. Estampat en Barcelona en la Estampa de Gabriel Graells y Giraldo Dotil. Any 1606*. Egli saluta così l'evento: «Oh santa germandat, unio santa/ … tu sies per molts anys assi vinguda/ o, per dir ho millor, sies per sempre … de Vic fugiren/ los ladres penjados, que alli regnaven», B.C. Folletos Bonshoms, 7560. J.H. Elliott (*La rebelión de los catalanes 1598-1640*, Madrid 1977) a proposito di tali forme di mobilitazione parla di «sometent glorificado», e ritiene probabili alcuni loro successi operativi (p. 96).

[27] Su Nyerros e Cadells cfr. X. Torres, *Nyerros i Cadells: bándols i bandolerisme a la Catalunya moderna (1590-1640)*, Barcelona 1993. La letteratura relativa al banditismo è assai cospicua. Mi limito a citare Elliott, *La rebelión* cit., pp. 99 sgg. soprattutto;

Avisos e *Relaciones de Sucesos* le strade della Catalogna ormai erano fra le più pericolose d'Europa per la presenza di *partidas* efferate e agguerrite, dotate di sostegni locali di prim'ordine. Diego Duque de Estrada, che avrebbe percorso la regione nel 1613, ricordava «muchos bandidos pasando por medio de los lugares, hombres feroces y aunque asalvajados, galanes de armas y tahalíes, de quien no tuvimos poco susto»[28]. La 'galanería' e gli aspetti pittoresco-romantici del banditismo e di alcuni suoi capi –primo fra tutti Roque Guinart, l'interlocutore cortese e enigmatico di don Quijote –, non stemperavano l'impatto effettivo delle bande sulla vita sociale: *Susto*, paura prossima al panico, lo definisce Duque de Estrada. Naturalmente gli apparati della Corona non potevano ignorare le reazioni allarmate di Madrid e le vittime sempre più numerose. In una Catalogna in cui la morte violenta sembrava esser penetrata nella quotidianità di centri grandi e piccoli, in cui non erano più al sicuro i convogli che trasportavano il denaro del Re[29], la repressione divenne a sua volta violenta[30]. Fu dai cadaveri degli impiccati appesi in un bosco che Don Quijote capì di essere giunto nella regione, suggerendo così che le forche erano diventate il suo contrassegno distintivo. Questo almeno agli occhi di un castigliano come Cervantes, che si preoccupò di precisare bene il concetto: «estos pies y piernas que tientas y ves, sin duda, son de algunos forajidos y bandoleros, que en estos árboles están ahorcados; que por aquí los suele ahorcar la justicia cuando los coge, de veynte en veynte y de treynta en treynta; *por donde me doy a entender que debo estar cerca de Barcelona*»[31].

Pere Gil nel trattato non accennò esplicitamente al banditismo, ma almeno in un'occasione ne evocò la presenza alludendo alle esecuzioni per gruppi numerosi tipiche della sua repressione, rilevate tanto attentamente da Cervantes: «es devindra ser molts sentenciats

---

García Cárcel, *Historia de Cataluña* cit., I, pp. 245-262. Tuttora importante J. Reglà, *Bandolers pirates i hugonots a la Catalunya del segle XVI*, Barcelona 1969.

[28] D. Duque de Estrada, *Comentarios del desengañado de si mismo. Vida del mismo autor*, ed. H. Ettinghausen, Madrid 1982, p. 166.

[29] Furono depredati nel 1587, 1612, 1613. Acuta analisi di questi episodi in Elliott, *La rebelión* cit., pp. 102-105, che sottolinea l'anomalia della mancata prevenzione e reazione del governo di Madrid.

[30] Solo nel 1593 i gesuiti assistettero 40 banditi condannati a morte, ben 58 nel 1616. Kamen, *Cambio cultural* cit., p. 358.

[31] M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, in Id., *Obras Completas*, I, ed. J.C. Peinado, Madrid 2003, p. 1075.

juntament …»[32]. Sulle morti per impiccagione peraltro, pur senza precisarne le ragioni specifiche, il *Modo de aiudar* si soffermava con cura tutta particolare, rinviandone spesso l'immagine e la dinamica reale con le regole minuziose imposte al confortatore. Egli non doveva esortare ad obbedire i rei restii a farsi cingere il collo dal cappio o a salire le scale del patibolo, ma, in caso di resistenza attiva, invitarli alla rassegnazione cristiana in termini generali e pacati[33]; il volume della sua voce si sarebbe meticolosamente adeguato alla distanza che lo separava dal condannato, badando bene di limitarsi a sussurrare nel momento in cui si trovava al suo fianco presso il cappio per poi salire di tono una volta sceso dal palco, mentre il boia lo disponeva per l'impiccagione. Ma senza esagerare: gli sarebbe bastato farsi sentire a non più di quattro passi per raggiungere con la voce il morituro e il pubblico più vicino, evitando così ogni sospetto di indebito protagonismo[34]. Solo a cose fatte, se si era riunito un 'buon uditorio'[35], avrebbe dovuto predicare con l'intonazione consueta dei sermoni, ma per non più di un quarto d'ora, giacché le esecuzioni stancavano ministri di giustizia e pubblico[36]. Attraverso questa fitta successione di precetti precisi e di dettagli concreti Pere Gil ricostruiva la scena delle impiccagioni con un realismo rigoroso, che non trascurava l'ubicazione dei personaggi, i loro gesti, i possibili incidenti, prevedibili perché più volte accaduti.

Di lì a qualche anno, il gesuita sarebbe stato personalmente impegnato su di un altro fronte della Catalogna violenta. Fra il 1615 e il 1620 vi scoppiò la crisi di stregomania più acuta della storia regionale, ed egli tentò di contenerne gli effetti con un intervento di alto profilo giuridico e religioso, in cui sosteneva la sostanziale illiceità della condanna a morte delle imputate[37]. I segnali preoccupanti che al tempo del *Modo de aiudar* preannunciavano la psicosi stregonesca si sommavano così ai delitti delle fazioni armate presenti quasi ovunque, al banditismo, agli esiti di una dura repressione giudiziaria. Mentre altri gesuiti

[32] *Modo de aiudar* cit., f. 181.

[33] *Ibid.*, f. 117.

[34] *Ibid.*, ff. 149*v*-150.

[35] *Ibid.*, f. 181.

[36] *Ibid.*

[37] Sulla caccia alle streghe si veda García Carcel, *Historia de Cataluña* cit., I, pp. 407-420; J.L. De La Torre Dias, *Bruixeria y superstició en la Inquisició catalana (s. XVII)*, in «L'Avenç», LXI, 1983, pp. 50 sgg. Sull'intervento di Pere Gil cfr. *infra*, p. 270.

percorrevano la Catalogna per tentar di estirpare le radici morali dei continui delitti[38], Pere Gil riservava a sé, nella lotta contro il male, l'ultima possibilità di vincerlo alla portata dell'intervento ecclesiastico.

La rapida successione delle condanne dovette ribadirgli perentoriamente la necessità di una adozione rapida dei 'buoni e lodevoli costumi' in uso a Roma e in altre città italiane[39].

Condizione prima di successo era però che insegnamenti e regole raggiungessero effettivamente il maggior numero possibile di sacerdoti. Di qui la raccomandazione di scrivere in catalano fatta da Dimas Loris a Pere Gil nella convinzione che quello fosse l'idioma meglio noto a buona parte del clero. Egli aveva accettato con entusiasmo per varie ragioni. Era convinto che lo strumento linguistico potesse arricchire il patrimonio spirituale della sua regione fornendo ad una cultura del conforto carente, con la terminologia appropriata, possibilità di sviluppo adeguate. A questa stretta coniugazione di lessico e contenuto lo induceva anche l'esperienza del suo ordine, che in modo più sistematico e tassativo degli altri, nei territori di missione aveva fatto del dominio delle lingue il prerequisito ineliminabile dell'evangelizzazione. La sua sensibilità religiosa e culturale dunque era inevitabilmente ferita dalla presenza di settori del clero che, pur dovendo operare in Catalogna, non conoscevano o conoscevano male il catalano[40]. Per tali non catalanoparlanti il trattato, con l'attualità drammatica della sua materia, la sua semplicità e proprietà di linguaggio, doveva costituire un mezzo di apprendimento e al tempo stesso una sollecitazione forte a colmare la lacuna. Questa, secondo Pere Gil, era resa particolarmente grave dalla quantità, estensione e dignità dei territori in cui il catalano stesso costituiva l'unica lingua nota a tutti, o comunque ben nota: «Y certes es gran lastima que essent la lengua Cathalana usada en los Reynes de Cathalunia, Valencia, Mallorca, Sardenya y altres isles: y entesa en tres o cuatres Provincies de las fronteras de França, y en las fronteras de Arago, que les Persones Eclesiastiques, les quals ab ella han de predicar, y ensenyar la doctrina Christiana … no la parlen ab la perfection que deurien»[41]. Il catalano era dunque tutt'altro che una lingua locale, e la sua importanza oggettiva aggravava le colpe dei chierici che lo ignoravano.

[38] Kamen, *Cambio cultural* cit., pp. 359-360.

[39] *Modo de aiudar* cit., f. 122*v*.

[40] *Ibid.*, *Pròleg*, ff. 2-3.

[41] *Ibid.*, f. 3.

Quasi insensibilmente, alle considerazioni pastorali e alla didattica religiosa Pere Gil affiancava spunti di natura diversa, espressione di un sentimento patriottico che in lui aveva radici emotive e intellettuali assai forti. La puntigliosità del lungo elenco, la rimozione totale delle peculiarità idiomatiche valenzane e maiorchine, l'annessione *tout court* dell'intera Sardegna all'area del catalano, danno la misura del suo impegno appassionato per l'affermazione del prestigio della 'terra'. Solo tre anni prima il gesuita aveva dedicato alla Catalogna una monografia storico-geografica importante, fondata su di un'erudizione antiquaria di prim'ordine e su di una pregevole sensibilità umanistica per la critica delle fonti[42]. Anche in quest'opera, come in altre sue, la funzione della lingua quale espressione viva e qualificante di tradizioni comuni culturali e politiche occupava uno spazio significativo[43]. Ora, nel *Modo de aiudar*, la 'terra' restava al centro del suo impegno, religioso questa volta, in termini di piena coerenza intellettuale col contributo precedente. La conclamata scelta linguistica a favore del catalano costituiva il *trait d'union* fra i diversi piani della sua azione culturale, nonché la dimostrazione orgogliosa di tale continuità. Pere Gil aveva voluto «escriure aquest tractat en lengua cathalana per algunas justas causas … por ser esta lengua la mia natural y per ser aquest bé a la nació Cathalana a la qual y per la qual tinch y dec yo tenir qualsevol servici per ben empleat»[44]. Al 'servici' intellettuale prestato con l'opera storica, ora faceva seguito quello spirituale del *Tractat*. Ma evidentemente, come si evince dalle sue stesse censure ai sacerdoti non catalano-parlanti, questo trasporto per la *nacio* e la lingua non era condiviso da gruppi importanti del clero a cui il testo era destinato, che pure si può pensare in buona parte nativo della regione. Lo stesso Pere Gil avrebbe dato prova di saper prendere atto della loro rilevanza quando, al momento stesso dell'edizione in catalano, ne preventivò una in castigliano nella stessa Barcellona[45]. L'iterazione auspicata rendeva manifesta una fluidità di frontiere linguistiche e di sentimenti di appartenenza ben più cospicua di quanto forse lui avrebbe desiderato. Ma proprio per queste ragioni, strettamente connesse al tessuto culturale effettivo della Catalogna, la progettata versione nella lingua ufficiale della Corona dimostra l'im-

[42] Si veda l'ampia, solida introduzione di J. Iglésies al *Libre primer de la historia catalana* citato alla nota 2.

[43] Kamen, *Cambio cultural* cit., p. 348.

[44] *Modo de aiudar* cit., *Pròleg*, f. 1.

[45] *Ibid.*, f. 3.

portanza che le *élites* della Controriforma attribuirono al trattato: tutto il clero, catalano e non, doveva essere messo in grado di utilizzarlo a prescindere dalle preferenze idiomatiche dei singoli sacerdoti,. entro e magari anche fuori i confini della regione. Tanta insistenza nel far giungere ad un pubblico qualificato, il più possibile ampio, in tempi brevi, un'Arte del ben morire aggiornata e valida in particolare per i condannati a morte conferma l'immanenza reale della violenza e della repressione nella Barcellona del primo Seicento.

Fu dunque in quel clima pesante che prese corpo la consapevolezza della necessità di strategie valide intese a garantire la possibilità di salvezza delle anime dei molti giustiziati. Questo significava in primo luogo limitare la sommarietà delle esecuzioni[46], ma, anche nei casi in cui le procedure venivano rispettate, l'opera di conforto era resa urgente, agli occhi di professionisti della vita spirituale come Pere Gil, dalle pericolose caratteristiche inerenti allo stato psicologico ed emotivo di chi attendeva quel tipo di morte. Egli analizzava con precisione puntigliosa l'ampia gamma delle tentazioni gravi o nefaste scatenate di solito dalla comunicazione della condanna e dai suoi preliminari: tristezza paralizzante; odio per giudici, delatori, falsi testimoni e simili; spirito di ribellione alla Provvidenza Divina scatenato da una sentenza ingiusta; conseguente volontà di resistere al giudice o al boia nel corso dell'esecuzione o di comunicare al pubblico l'ingiustizia subita; reticenza sui complici o su circostanze importanti del delitto commesso; deconcentrazione e perdita di tensione spirituale per l'assillo di vedere i familiari o quello del loro disonore; disperazione della salvezza; pulsioni suicide; sfiducia nel confessore e confessione incompleta o mendace; 'accidia e pigrizia del pensiero'; orgogliosa e verbosa ostentazione di coraggio; distrazione del pensiero dal giudizio divino imminente indotta dal pubblico presente. Le 'trappole del demonio' nei momenti estremi erano dunque molte, ed alcune particolarmente insidiose e difficili da sventare[47]. Trattandosi per lo più di uomini la cui sorte ultra-

[46] A porre problemi era soprattutto il necessario intervallo fra assunzione dell'eucarestia ed esecuzione (*ibid.*, ff. 117, 122*v*-123).

[47] Pere Gil dedica alle «ultimas tentacions» l'intero capitolo IX (*ibid.*, ff. 140-148*v*), avvertendo nel sottotitolo che si tratta di «capitol important». Ne descrive 14. La più difficile da contrastare a suo dire era la IV, la disperazione dell'innocente condannato a morte: «es tentacio terribilissima, y tan gran que son menester forces del Ciel per conortar y quietar al probre sentenciat, que de tal manera es forc¸at a patir la mort sens culpa» (f. 141). «Fortissima» è anche quella di odiare i giudici (f. 140b).

terrena era già compromessa da peccati gravissimi, si può capire come, nell'ottica sacerdotale dei confortatori, la soppressione giudiziaria rischiasse di equivalere ad un 'indurre in tentazione' che complicava non poco la finalità primaria della Chiesa di sottrarre anime all'inferno. Per banditi e assassini incalliti, al tempo della Controriforma la speranza nella Misericordia Divina poteva essere umanamente autorizzata solo da un percorso religioso difficile, articolato. Ne erano elementi costitutivi fondamentali una confessione ben impostata e prolungata, possibilmente generale[48]; un'assunzione dell'eucaristia pienamente consapevole del significato della presenza reale del Cristo che di lì a poco sarebbe stato giudice[49]; uno stato di contrizione lucida e profonda mantenuto senza soluzioni di continuità e distrazioni di sorta sino al momento della morte[50]. Una preparazione simile richiedeva possibilità di intervento ampie e scaglionate con precisione nel tempo, al riparo da qualsiasi ingerenza e sollecitazione profana. Le condizioni detentive durissime, il chiasso, la promiscuità[51], i tempi brevi della fase terminale della giustizia, costituivano altrettante mine vaganti sulla strada di un confortatore di solito già alle prese anche con le tentazioni letali che ho ricordato. Se il numero dei condannati cresceva rapidamente, la loro salvezza diventava una sfida difficile per chi si sentiva in dovere di renderla sempre sperabile o addirittura certa. L'unica carta da giocare in quei casi era accrescere il contingente dei sacerdoti, ma questa soluzione non era ben accetta a chi diffidava delle improvvisazioni[52]. La mor-

[48] *Ibid.*, ff. 121-121*v*.

[49] *Ibid.*, f. 120*v*.

[50] Soprattutto per questo il condannato non doveva vedere 'laici' – in particolare parenti stretti e amici – che lo avrebbero richiamato a pensieri e sentimenti mondani (*ibid.*, ff. 136-139). Pere Gil paventava anche l'eventualità che i parenti uccidessero il condannato con cibo avvelenato o in altri modi per evitare alla famiglia il disonore della fine pubblica infamante di un suo membro (f. 138).

[51] La presenza dei compagni di cella anche durante i colloqui più delicati era uno degli elementi di cui Pere Gil invitava il confortatore a tener conto (*ibid.*, f. 118*v*). Egli descrive così le condizioni detentive: «Los quals [detenuti] per llit … tenen algunes voltes la dura terra. Per menjar y bere, pa negre, y alguna escudella de aygua. Los quals estan desnus, y la poca roba que tenen es plena de xinxes, pusses y polls; y sos personas moltes vegades plenas de ronya, i altra corporal infecció» (f. 110*v*).

[52] Da buon gesuita, ne era quanto mai contrariato anche Pedro de León, che dedica due pagine del suo capitolo *Del modo de comportarse con los ajusticiados* alla descrizione dei procedimenti dissuasori da lui usati con «clerigos y religiosos poco

te giudiziaria dunque poteva giungere a costituire un'ipoteca pesante sulla vita eterna – questa è l'impressione che si ricava dalle pagine di Pere Gil –, a meno che non fosse stato possibile indurre il condannato, attraverso le fasi del percorso che ho ricordato, ad accettare con rassegnazione piena e magari gioiosa la fine e le mutilazioni preliminari che spesso l'accompagnavano quale espiazione delle proprie colpe[53]. Questo esito, che l'entusiasmo controriformista di Pedro de León prospettava come frequente, veniva considerato in termini meno trionfalistici dal gesuita catalano, che concedeva invece maggiore spazio del confratello alle difficoltà d'ogni genere che lo ostacolavano.

Forse anche tale lucida percezione della conciliazione non facile, se pur certamente possibile, di patibolo e salvezza delle anime, in lui accentuava maggiormente il disagio esplicito per la pena di morte: «cosa tan horrible y espantosa que es de las mas horribles desta vida», la definiva, e come tale fortemente «repugnant» ai caratteri primari del ministero sacerdotale, portatore di pace e 'dolcezza'[54]. Cosa pensava Pere Gil delle pene capitali inflitte dal S. Ufficio al riparo di *éscamotages* rituali puramente verbali? La domanda mi sembra fondata, ma non è questa la sede per considerarla. Mi limito a ricordare che nella *Historia* egli aveva escluso la presenza di eretici autoctoni in Catalogna nell'ultimo cinquantennio: un modo per alludere alla superfluità di un'istituzione non particolarmente amata?

In ogni caso, coi ministri della giustizia secolare, assai proclivi ad

entendidos» che pretendevano di intervenire nel conforto (León, *Grandeza y miseria* cit., pp. 297-298)

[53] *Modo de aiudar* cit., f. 150. La circostanza, secondo Pere Gil, si era verificata 'qualche volta'. In quei casi talvolta il condannato, per ottenere una remissione più piena dei suoi peccati, aveva rifiutato qualsiasi attenuazione delle «atenallades» del boia

[54] *Ibid.*, f. 125*v*. Pere Gil adduce quali fondamenti scritturali *Io* 8 (l'adultera) e *Lc* 22 (Malco). Sostiene inoltre che la condanna a morte «repugna en alguna manera» col Sacramento della Penitenza, che resuscita dalla morte del peccato alla vita della grazia (f. 126). Molto interessante la deduzione che egli trae da tali premesse: il confessore, a suo parere, e ferma restando la consistenza di pareri opposti, «non può ingiungere al condannato confitente la mutilazione e la morte quali penitenze sacramentali». Gli può solo raccomandare di accettarle a titolo di remissione dei suoi peccati. In altri termini, mi sembra, la pena di morte deve essere concepita come strumento necessario dell'ordinamento umano, ma non può essere assunta all'interno dei valori, dei criteri di giustizia e dello stesso linguaggio cristiani. Non a caso la giustizia umana deve essere oggetto di 'timore e reverenza', non di fiducia o intima adesione (f. 181).

una pena tanto *repugnant*, il confortatore manteneva contatti frequenti e delicati, come vedremo, e soprattutto era suo preciso dovere non 'disautorizzarli'[55] in nessun caso, meno che mai in pubblico. Questa contiguità ufficiale poneva problemi non meno complessi del rapporto fra salvezza delle anime e soppressione dei corpi. In Catalogna, secondo Pere Gil, era divenuto tuttaltro che eccezionale lo spettacolo di carnefici che «atenallan, mutilan, penjam, donan garrot, degollan, escapsan, creman, o en altres maneres atormentan y ajustician al sentenciat»[56]. Il confortatore dal canto suo era tenuto a salvaguardare ad ogni costo i tratti evangelici della propria immagine, non dimenticando mai: «la lenitat y mansuetut perfecta que ha de tenir lo sacerdot, imitant a Christ, lo qual may matá a ningú»[57]. Questa incompatibilità assoluta di ruoli doveva essere resa ben visibile ai rei e agli spettatori del supplizio con una distinzione rigorosa e immediatamente percepibile di atteggiamenti e comportamenti. Tutti dovevano poter capire che gli ecclesiastici, a fianco dei ministri secolari sul patibolo e nelle sue adiacenze, erano amministratori di una giustizia superiore alla loro, non soggetta agli effetti del peccato di Adamo. Se talvolta un'intesa operativa si imponeva, doveva essere coperta da uno stretto riserbo. La duplice esigenza di una dissociazione appariscente intercalata da un aiuto reciproco segreto, che affiora in diverse parti del trattato, veniva articolata da Pere Gil in una precettistica circostanziata, dietro alla cui insistenza e precisione minuziosa, egli ammoniva[58], occorreva scorgere il ricordo di momenti d'imbarazzo realmente vissuti o ben noti: mai comunicare al reo la notizia della condanna; nei pressi del luogo dell'esecuzione, mai dar l'impressione di collaborare col personale giudiziario in qualsiasi modo[59]; mai deplorare nel sermone conclusivo le colpe del giustiziato precisate nella sentenza e proclamata dal banditore[60]; in caso di vera necessità sollecitare dal giudice la mordacchia per

[55] *Ibid.*, ff. 180*v*-181.

[56] *Ibid.*, f. 110*v*.

[57] *Ibid.*, f. 125*v*.

[58] *Ibid.*, f. 117*v*: «casos escandalosos i altres males les quals serian larchs de contar».

[59] Per es., in caso di resistenza all'esecuzione sul patibolo, il sacerdote non deve «siñalarse» nel collaborare col giudice e il boia in alcun modo, nemmeno a parole, ma 'lasciarli fare' (*ibid.*, f. 143*v*). Nei pochi casi in cui il confortatore può parlare al giudice del merito del processo, lo deve fare con ogni riservatezza, nascondendo con cura la cosa al condannato (f. 114).

[60] *Ibid.*, f. 181*v*.

i bestemmiatori, ma insistendo perché l'applicazione apparisse sua decisione autonoma. L'iniziativa del sacerdote al riguardo doveva restare invisibile[61]. Ma, al di là del riserbo che raccomandava, come giudicava Pere Gil i magistrati secolari? L'ho già detto: invano si cercherebbero nel *Modo de aiudar* le espressioni immediate del Padre de León: sarcastiche per il giudice che subordinava alla fama propria la vita altrui[62]; trattenute ma chiaramente scandalizzate per i boia dilettanti della Santa Hermandad che non giustiziavano i condannati ma ne scempiavano i corpi[63]; più reticenti ma per niente elusive nell'inchiodare il lettore alla storia di casuali e limitate effusioni fra diciassettenni finiti sul rogo per presunta omosessualità[64]. Ma Pere Gil, pur non raccontando e non denunciando, non mancava di comunicare l'esito conclusivo di riflessioni e ricordi amari attraverso la costruzione delle consuete casistiche di sgradevoli situazioni prevedibili. Di solito però riusciva a non rendere troppo visibili le sue difficoltà, i dubbi e gli sforzi che gli erano costati i tentativi di rimediare alle tante ingiustizie di cui era stato testimone[65]. Parlò apertamente soltanto nel memoriale sulle streghe riservato che rimise al Viceré Duca di Albuquerque – scavalcando, dunque, i giudici di merito: «Suplica a V.Exc.ª … que se proceda con grande cautela y maduresa en respecto de las bruxas, porque se presume y casi es cierto, que algunas dellas son inocentes, y si ay de culpables, como son ciegas … las mas, o muchas dellas no merecen pena de muerte … en el darles torturas confiessan de si y de otras lo que no es verdad por miedo y dolor de los tormentos, y por sus confessiones les dan sentencia de muerte, y los confessores que las confiessan se hallan con trabajo, porque tienen indicios que son innocentes, o que no merecen tan grave pena como se les da, y no como juezes del processo, sino solo de las almas … an de mirar mucho los juezes … que no den sentencias de muerte a personas inocentes, o no tan culpables que segun derecho y delictos cometidos merescan tan grande pena como es la muerte»[66].

[61] Accenni a tale evenienza *ibid.*, f. 114.

[62] León, *Grandeza y miseria* cit., p. 421.

[63] *Ibid.*, pp. 563-565.

[64] *Ibid.*, p. 399.

[65] *Ibid.*, p. 114*v*: i casi e le modalità dell'intervento del confortatore sul giudice per evitare esecuzioni ingiustificate.

[66] Fu R. García Cárcel a rendere noto e ad analizzare per primo il contenuto del memoriale (*Historia de Cataluña* cit., I, pp. 413-415). Utilizzo la trascrizione compiuta dalla dott.ssa A. Armengol Fernández nella sua tesi di laurea discussa nell'A.A. 2003-

Di fronte alle pratiche giudiziarie consuete della caccia alle streghe, la tensione tra 'il giudice delle anime' e quelli del processo diventò aperta, e Pere Gil non esitò a dar voce al proprio 'travaglio' di confessore di innocenti condannate a morte. Una condanna che, come dieci anni prima nel *Modo de aiudar*, gli appariva «tan grave», «tan grande» da dover incutere comunque turbamento.

Nel trattato, qua e là affiorano, ma solo sommessamente, gli echi della non sempre facile conciliazione fra il riconoscimento della funzione sociale dei magistrati e la diffidenza per i limiti della giustizia che amministravano. Ne sono un esempio la ricordata complessità dei rapporti con gli apparati giudiziari che venivano raccomandati al confortatore e gli altrettanto pressanti inviti alla prudenza nei loro confronti: fra l'altro, erano tuttaltro che da escludere attentati 'sacrileghi' al sigillo sacramentale[67]. Cooperare di nascosto, con parsimonia e diffidando, si potrebbe definire l'atteggiamento consigliato da Pere Gil. Ma cooperare, in circostanze particolari, comunque si doveva. Bisognava farlo quando il sacerdote apprendeva dal condannato fatti penalmente gravi non dichiarati al giudice, purché integrassero alcune ipotesi di reato ben definite da teologi e canonisti: mancata autodenuncia in relazione a crimini non scoperti, mancata denuncia di correi, chiamate di correità infondate. In quei casi, occorreva negare l'assoluzione e minacciare il reticente con le fiamme dell'inferno – «ab los Demonios cremará en lo Infern para sempre»[68] – sino a che non avesse completato la deposizione. Ma il contributo del confessore all'accertamento della verità giudiziaria non doveva in alcun modo apparire negli atti processuali né essere comunque reso noto. Ne andava dell'incolumità fisica e dell'affidabilità dello stesso confessore[69], che era quanto mai necessario porre al riparo dai sospetti: le accuse di disinvoltura col segreto rivolte ai gesuiti erano ricorrenti e il trattato, con l'insistenza su questo punto, ne suggerisce una diffusione sociale ampia. Pere Gil proponeva di aggirare l'ostacolo con la messa in scena di una iniziativa liberatoria del tutto autonoma del condannato prima dell'esecuzione, purché fosse il giudice in persona a raccogliere la deposizione: lui, non lo scrivano o

2004, Direttori Prof. B. Hernández e J.L. Betrán Moya. Ringrazio i due colleghi e la dottoressa di avermene consentito l'impiego.

[67] *Modo de aiudar* cit., ff. 115*r-v*.

[68] *Ibid.*, f. 144*v*.

[69] *Ibid.*, f. 116.

il notaio, era in grado di verbalizzare il necessario e non di più[70]. Ma se il condannato stesso avesse rifiutato di prestarsi alla simulazione o di integrare in altro modo accettabile le proprie dichiarazioni? Il gesuita al riguardo era di una reticenza totale. In ogni caso, la collaborazione fra i due fori della giustizia terrena e divina doveva essere ritenuta ben imbarazzante, se ad ogni pie' sospinto si invocavano a circondarla stretto riserbo e macchinose precauzioni.

Il compito del sacerdote confortatore era dunque reso arduo da difficoltà di varia natura. A quella non facilmente superabile di portare alla pace interiore e alla rassegnazione uomini carichi di odio o di disperazione – specie se dovevano morire innocenti, come non capitava solo alle streghe[71] – si sommava l'onere di rappresentare una chiesa amministratrice della misericordia e della giustizia divina che sui patiboli non voleva «desauthorizar» la violenza legale, ma al contrario ispirare 'reverenza' per il suo apparato pur prendendone in più modi le distanze.

Il sistema complessivo dei rapporti fra i due corpi, sacerdotale e giudiziario, era dunque complicato e pieno di volute[72]: nette distinzioni e collaborazioni invisibili; moniti accorati e dure critiche nei documenti riservati, ma sermoni di adesione nelle piazze. Il *Modo de aiudar*, un testo programmaticamente semplice, si faceva pienamente carico di questo retroterra labirintico, che costituisce una chiave essenziale della sua densità concettuale.

Da alcuni anni, la totalità o quasi delle 'Industrie' della Compagnia di Gesù e delle manifestazioni della sua cultura viene facilmente ricondotta alla categoria del Disciplinamento sociale[73]. Non so se il trattato di Pere Gil possa esserne ritenuto una ennesima espressione, o magari il documento di un compromesso coi poteri e le logiche statali in qualche modo acquisito, ma sofferto e non applicabile senza lunghe

[70] *Ibid.*, f. 115*v*.

[71] Accenni a tale evenienza, *ibid.*, f. 114.

[72] Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia*, Bologna 2002. Tematica analoga con un'ottica parzialmente diversa in V. Lavenia, *Infamia e perdono*, Bologna 2004.

[73] Cfr. per es. F. Palomo, *La doctrine mise en scène: catéchése et missions intérieures dans la péninsule ibérique à l'epoque moderne*, in «Archivum Historicum Societatis Iesus», CXLVII, 2005, pp. 57-90. P. Broggio, *Evangelizzare il mondo*, Roma 2004, preferisce l'espressione «controllo sociale» o «contenimento sociale» (p. 197). Lucido e apprezzabile tentativo di cogliere la complessità del rapporto fra gesuiti e stati in S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Roma-Bari 2004, pp. 71-79.

e rischiose marce sul filo del rasoio. Il gesuita catalano fu maestro di un'ubbidienza al corpo sacerdotale incondizionata e fiduciosa, di una rassegnazione all'autorità secolare tuttaltro che fiduciosa e obbligata perché inevitabile. Fu questo il Disciplinamento?

Le relazioni italo-spagnole nel primo Seicento: fatti, stereotipi, discorsi critici*

Parte I

La situazione in cui versavano i rapporti fra i mondi politici delle due penisole agli inizi del Seicento, pur articolata come in passato, appariva improntata prevalentemente a malumori e manifestazioni di critica reciproca, che ne costituivano il tratto saliente. Questa effervescenza combattiva a mio avviso assunse tratti alquanto diversi da quelli propri dei suoi precedenti cinquecenteschi, che la rendono particolarmente interessante. Il versante italiano della mobilitazione delle penne e dei sentimenti antispagnoli negli ultimi tempi è tornato ad essere oggetto di debita e qualificata attenzione[1]. Mi propongo dunque di tentare una sommaria rivisitazione di quello castigliano.

Intendo per «mondo politico» l'insieme composto dagli attori di vario livello della vita pubblica; dai suoi osservatori sistematici e partecipi; dai curiosi delle sue vicende meno impegnati ma occasionalmente non distaccati. Un insieme che, agli inizi del Seicento, appare coinvolto nel flusso delle notizie meno sporadicamente che in passato grazie a strumenti di informazione periodici. Anche in Spagna e in Italia dunque, con una sincronia interessante, si era verificato un processo di allargamento dell'area dei destinatari più o meno usuali di messaggi politici dalla tipologia svariata. Relazioni, avvisi, gazzette furono le loro

* Il saggio è stato prodotto nell'ambito del gruppo locale pisano di un PRIN 2004-2006 con sede centrale a Firenze, responsabile nazionale prof. Maria Grazia Profeti. La seconda parte uscirà nel prossimo numero della Rivista.

[1] Si veda il recente *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, a cura di A. Musi, Milano 2003. Di particolare importanza l'intervento di M.A. Visceglia, *Mito/antimito, spagnolismo/antispagnolismi: note per una conclusione provvisoria*. Si tratta comunque di un tema dai precedenti storiografici consistenti. Cfr. V. Di Tocco, *Ideali di Indipendenza in Italia*, Messina 1926; C. Morandi, *Una polemica sulla libertà d'Italia a mezzo il Seicento*, ora in Id., *Scritti Storici*, vol. I, Roma 1971, pp. 112-44.

espressioni più peculiari, la cui presenza tuttavia non attenuò, ma se mai ricontestualizzò e potenziò quella delle risorse comunicative più collaudate: i fogli volanti in versi e in prosa, i pasquini affissi alle cantonate, i sermoni recitati o scritti, le lettere destinate a interlocutori reali o immaginari rapidamente diffuse… Grazie anche a questa proliferazione di informazioni, l'opinione pubblica protomoderna – di cui solo l'ipostatizzazione di modalità successive della comunicazione e della socialità può indurre a negare la presenza[2] – iniziò ad acquisire un peso non decisivo ma effettivo, attestato dai tentativi di coinvolgimento di cui fu oggetto da parte della Corte di Madrid e delle sue irradiazioni italiane, di Venezia, del Ducato Sabaudo, della Curia Romana, di vari stati anche di minori dimensioni.

Dopo l'avvento al trono di Filippo III i lettori di notizie italiani e spagnoli dovettero confrontarsi con novità che modificarono il quadro dei rapporti fra le due penisole. Il cambiamento principale riguardò i caratteri del controllo iberico sull'Italia, che cessò di costituire un sistema di pratiche complesse o magari «sottili» ma quasi routinarie, consolidate da un quarantennio di stabile e non pericolosamente contrastata egemonia, per divenire progressivamente problema delicato, non privo di sussulti inquietanti agli occhi della Monarchia.

Il momento di maggior tensione si verificò nel 1614-15, quando Carlo Emanuele di Savoia tentò di impadronirsi del Monferrato contro il volere del Re. Il conflitto che ne seguì fu il primo atto di rottura aperta con la Spagna compiuto da un «potentato» italiano dopo decenni di rinuncia ad ogni resistenza militare. Questo carattere inedito naturalmente accrebbe il suo impatto sia in Italia sia in Spagna.

I. *Il nuovo Regno e l'Italia*

Il nuovo Sovrano e il Duca di Lerma impressero alla condotta internazionale della Corona una svolta netta, che nel giro di un decennio ne mutò opzioni primarie e intenti[3]. Nei loro disegni l'Italia non avrebbe dovuto essere coinvolta dal mutamento di strategia, che mirava a sol-

[2] Ciò che penso al riguardo in M. Olivari, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Venezia 2002.

[3] Sulla politica internazionale del regno cfr. B.J. García García, *La Pax Hispanica. Politica exterior del Duque de Lerma*, Leuven 1996; P. Allen, *Felipe III y la paz hispánica*, Madrid 2001.

levare la monarchia dalle non vincibili guerre del nord Europa. Lo fu però dai corollari della svolta pacifista. Di pari passo alla sua progressiva attuazione infatti la *leadership* castigliana, sensibile alla pressione dei molti influenti nostalgici della belligeranza di Filippo II e timorosa essa stessa dei possibili effetti politici di un offuscamento della «reputación» internazionale, tentò di qualificare con un dinamismo energico l'azione negli scacchieri non interessati dalle iniziative di pace. Questa occhiuta tutela dell'immagine di una Spagna sempre arbitra del mondo serviva anche a puntellare il nuovo orientamento strategico propugnato dal Duca di Lerma. Alla concentrazione degli sforzi e delle risorse nei Paesi Bassi e nel settore nord Atlantico avrebbe dovuto subentrare la costruzione di un ampio sistema di potere mediterraneo. Connotato da un'aggressiva penetrazione nell'area maghrebina, esso avrebbe dovuto avvalersi di una tutela degli imperi extraeuropei più efficiente e, laddove possibile, del loro ulteriore ampliamento. Così mentre si preparavano campagne per la riconquista delle Molucche[4], si allestivano spedizioni alle frontiere della Nuova Spagna e alla ricerca dell'Australia[5], si assumevano iniziative importanti per accrescere la sicurezza del traffico con le Indie Occidentali, venne rilanciata anche l'iniziativa contro Algeri e più in generale contro l'Islam[6]. Tale scelta necessariamente, col tempo, esaltò il ruolo logistico e strategico della penisola italiana e delle sue galere: genovesi dei D'Oria prima, napoletane e siciliane poi. Né si trattò di sole navi: persino la piccola e continentale Modena Estense venne coinvolta dai reclutamenti[7]. Il sistema Italia tornava ad essere importante nella strategia asburgica con vari effetti collaterali fra cui meritano particolare attenzione, specie dopo

[4] Tentò di convincere l'opinione colta castigliana della loro importanza Bartolomé de Argensola. Id., *Conquista de las Malucas al Rey Felipe III nuestro Señor*…, Madrid, por Alonso Martin, Año de 1609. L'opera, ben nota agli studiosi di letteratura, è certamente meritevole d'una considerazione anche storiografica. Non ne conosco edizioni critiche recenti.

[5] Rinvio a M. Olivari, *Fra geografia e apocalisse. Pedro Fernández de Quirós e la scoperta dell'"Australia dello Spirito Santo"*, in *Inquisizioni. Percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste 2001, pp. 253-81.

[6] Numerosi riferimenti alla spedizione di Algeri in L. Cabrera de Cordoba, *Relaciones de las casas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614*, a cura di R. García Cárcel, Valladolid 1997, pp. 106, 115, 153, 162 e *passim*.

[7] Cfr. G.B. Spaccini, *Cronaca di Modena, anni 1603-1611*, vol. I, a cura di A. Biondi, R. Bussi, C. Giovannini, Modena 1999, p. 45.

il 1615, l'accresciuta consistenza, le rinnovate ambizioni operative, la conseguente acuita aggressività delle squadre spagnole nei mari della penisola, Adriatico e Ionio compresi, che finirono per minacciare gli interessi e la sicurezza di Venezia.

Le tensioni con Genova per l'occupazione di Finale, quelle più minacciose con la stessa Venezia al tempo dell'Interdetto prima, della «congiura» di Bedmar poi[8], la rottura aperta col Piemonte sabaudo, furono le manifestazioni più visibili delle difficoltà a cui potevano dar luogo la nuova intraprendenza e la tutela ad oltranza della «reputación» che ormai definivano la politica mediterranea della Spagna.

Il rischio implicito in alcune di queste situazioni, fino al regicidio di Ravaillac, fu aggravato dalle iniziative di Enrico IV, che spesso tentò di trasformare i malumori italiani in scelta di campo antiasburgica, o quanto meno in sostegno attivo al rinnovato protagonismo francese sulla scena europea. E, ogni volta che dietro ai problemi insorti in località italiane grandi o piccole si profilava la sua ombra, a Madrid crescevano l'allarme e gli sforzi di prevenzione: minacciava di riaprirsi quell'insostenibile fronte europeo che era stato disattivato a così caro prezzo per la «reputación».

Nell'ultima fase del regno di Filippo III, sopiti i timori della Francia, i problemi insorti nell'Impero giunsero a complicare ulteriormente il controllo sull'Italia. Le pressioni romane sempre più cogenti; le consuete nostalgie della belligerante «grandeur» di Filippo II; la forte solidarietà dinastico-politica e confessionale asburgica sommarono i rispettivi effetti nel risucchiare la Corona verso lo scenario mitteleuropeo in via di rapido deterioramento. Il Ducato di Milano, che già aveva dovuto sostenere buona parte della guerra contro la Savoia, divenne retrovia fondamentale dell'impegno bellico al di là delle Alpi, ed avrebbe pagato prezzi alti per questa funzione. Il rischio di un suo impoverimento del resto già da qualche tempo preoccupava tanto i ministri spagnoli che, nella letteratura politica corrente, l'aver saputo invertire la tendenza era diventato titolo di onore e di fama particolarmente apprezzato. In pagine di caldo elogio Matías de Novoa, una delle penne lucide della Spagna lermista, collocò l'abbondanza che il Connestabile Juan Fernandez de Velasco avrebbe saputo ripristinare a Milano quasi

[8] Su cui cfr. P. Preto, *I Servizi Segreti di Venezia*, Milano 2004, pp. 123-54 soprattutto; A. Martinengo, *Da Boccalini a Gracián, Dibattito su Venezia*; E. García Dini, *Trayectoria del mito de Venecia en la Literatura española de la Edad Barroca*, in *Venezia nella Letteratura Spagnola e altri studi barocchi*, Padova 1973, pp. 1-27 e 31-84.

sullo stesso piedistallo dei blasoni politico-militari più prestigiosi del suo *curriculum*, segnato da campagne vittoriose in Francia e da decisivi negoziati con l'Inghilterra[9]. Ma, al di sotto di simili celebrazioni, pur significative d'una sensibilità politica degna di nota, la recessione che stava per attanagliare la Lombardia, base italiana delle campagne antiprotestanti, percepita in tutta la sua portata, divenne un'ennesima insidia per i Governatori castigliani. A partire da allora, dovettero infatti non solo tentar di attenuare gli effetti della situazione economica, ma placare le preoccupazioni e il disappunto del Re, preoccupato per le sue ripercussioni sui comportamenti dei sudditi lombardi ma al tempo stesso costretto a imporre sempre nuovi gravami[10]. Il percorso italiano dei proconsoli di Madrid era dunque disseminato di insidie, come lascia intendere la successione continua di incidenti e tensioni di varia natura che ho rapidamente evocato. Le cariche di governo nella penisola divennero qualcosa di assai diverso dai gradini non scivolosi di accesso al vertice delle carriere che per lo più erano state nel passato recente. Questa metamorfosi negativa non fu priva di effetti sull'immagine dell'Italia che prese a circolare nella società castigliana: i vertici dell'aristocrazia, solitamente investiti delle cariche di governo, e le loro robuste propaggini, pesavano sulla formazione e circolazione dei giudizi e delle opinioni correnti.

II. *I fatti e il loro peso. Fra Milano e Madrid, 1615: percorso e culmine dei sentimenti antiitaliani*

Val dunque la pena di soffermarsi sull'ottica e le peripezie dei proconsoli della Monarchia. A loro toccò fronteggiare non tanto eserciti temibili quanto le situazioni ambigue dovute soprattutto alla linea equivoca di Madrid, oscillante fra l'esibizione di un profilo alto, minaccioso, e la volontà di evitare nella penisola i rischi bellici insiti nell'alterazione dello *statu quo*. Essi si trovarono così a dover gestire mobilitazione dispendiose e intimidatorie a cui non avrebbero dovuto seguire atti di guerra effettivi, come accadde durante la crisi dell'Interdetto: al Conte

[9] M. de Novoa, *Historia de Felippe III*, tomo LX, Madrid 1875, p. 209 sgg. Il riferimento al suo governo milanese del 1610, durante il quale «crecian y se aumentaban las familias» grazie all'abbondanza da lui propiziata, a p. 214.

[10] Cfr. D. Sella, *L'economia lombarda durante la dominazione spagnola*, Bologna 1982 (Harvard 1979).

di Fuentes non fu facile impedire che le armi sparassero da sole, dopo il fragore dei proclami e preparativi minatori[11]. Contro il Piemonte dovettero combattere davvero in una campagna impegnativa, ma, come si vedrà, a scopi dimostrativi e senza licenza di colpire a fondo. Altre volte furono impegnati in mediazioni fra piccoli stati – Modena e Lucca, per esempio –, ai quali occorreva imporre con fermezza le decisioni della Corona, senza però scontentare nessuno dei contendenti tanto da metterne a rischio l'allineamento con la Spagna. Una difficoltà non minore era la dimostrazione sistematica di reverenza «filiale» al Papato, del quale era nota la freddezza per la logica e gli interessi italiani della Monarchia. A Matías de Novoa capitò di non riuscire a trattenere il disappunto per gli atteggiamenti romani, e giunse a intercalare le incensazioni per i Papi consuete con un commento significativo degli umori iberici reali: la diplomazia pontificia, «excediendo de lo que les tocaba, y era honesto a la majestad y grandeza de España, se metio a arbitrar en Italia»[12]. Eppure, almeno ufficialmente, si doveva far buon viso anche a questo indesiderato protagonismo, che mirava a trasformare la Santa Sede in una sorta di scomodo sovrastato peninsulare.

Ripeto: causa prima di tante difficoltà era la strategia ambigua della Corona, condizionata da esigenze diverse non sempre traducibili in atteggiamenti univoci: cauto realismo e ostentata «grandeur» non potevano convivere facilmente in una stessa linea politica.

Una delle conseguenze di questa «double face» fu che i Ministri in Italia vennero di fatto indotti – nascostamente sollecitati, secondo i «malevoli» – ad assumere toni bellicosi per favorire un disciplinato allineamento: lo stuolo dei «nemici segreti»[13], incoraggiati dalle ritirate europee della monarchia, doveva aver modo di considerare che i «tercios» erano sempre gli stessi che avevano umiliato tante volte signori e Papi. Ma quando i destinatari dei toni alti protestavano a Madrid di solito ottenevano soddisfazione, anche al prezzo della sconfessione dei proconsoli in Italia. Un gioco delle parti? Alcuni di quei proconsoli avrebbero certo preferito far seguire i fatti ai gesti e alle parole. Ma un Re che non riusciva a corrispondere gli emolumenti ai paggi della Cor-

[11] M. de Novoa, *Historia*, cit., pp. 354-7.

[12] *Ibid.*, p. 526.

[13] Secondo B. Alamos de Barrientos «en Italia son enemigos secretos los mas potentados della… Y aunque algunos tengan amistad publica con nosotros, tampoco gustan de nuestro imperio». Id., *Discurso politico al Rey Felipe III al comienzo de su reinado*, a cura di M. Santos, Barcelona 1990, p. 47.

te[14], stretto tra gli «asentistas» genovesi e il controllo sul gettito fiscale esercitato da Cortes riunite quasi in permanenza[15], era preoccupato soprattutto di evitare guerre vere, del resto in coerenza con l'assunto iniziale del suo regno. E questo rischio, almeno sino al 1611, non era puramente aleatorio: ho detto come dietro all'irrequietezza dei potentati italiani a Madrid si scorgesse la Francia e quindi la prospettiva di un confronto su scala europea assolutamente insostenibile. In Italia dunque era sì necessaria un'intransigente tutela di immagine, autorità e prestigio, che non doveva però esporre la Corona a incognite indesiderate.

Viceré come Osuna, Governatori come il Conte di Fuentes e don Pedro de Toledo, diplomatici come Bedmar e il Duca di Escalona gestirono questo difficile equilibrio fra minacce e moderazione con una evidente propensione per le prime. Non a tutti arrise il successo: Bedmar e Osuna finirono per provocare tensioni gravi non volute dalla Corte, coll'esito di brusche rimozioni non disgiunte, nel caso del Duca, da sospetti infamanti[16]. Pagarono così, fra l'altro, la mitizzazione del passato cinquecentesco alla quale erano particolarmente sensibili.

I loro colleghi più abili e cauti – Fuentes, Feria, Sessa, Il Connestabile, don Pedro de Toledo… – seppero coniugare meglio fumo e arrosto, riuscendo a ricavare affermazioni personali ed allori da ben calibrate esibizioni di forza ed iniziative diplomatiche energiche ma misurate: addirittura «Nuovo Marte», fu ribattezzato il Duca di Feria[17]. Il loro alto livello di comandanti militari e di uomini di stato consentì succes-

[14] *Lo que el Marques de Montesclaros refirio a boca en el Cabildo de Sevilla en 31 de Octubre de 1600 sobre la concession de los Millones*, Biblioteca Universitaria di Salamanca (d'ora in poi BUS), ms. 2405, ff. 149 sgg. Il riferimento al f. 149v «Digo que no tiene el Rey con que sustentar su casa,… sus criados dan boces que no les pagan sus gages…». Può darsi che il Marchese, *Asistente* di Siviglia, esagerasse le difficoltà per indurre il Municipio a non opporsi ai *Millones*. Esse tuttavia risultano anche da altre fonti, ed in ogni caso questo era il quadro che veniva accreditato ufficialmente.

[15] Cfr. I Fortea Pérez, *Orto y ocaso de las Cortes de Castilla*, in J. Alcalá Zamora, E. Belenguer (coord.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, vol. I, Madrid 2001, pp. 779-803. Dai dati addotti dall'autore risulta che le Cortes protrassero le loro sessioni per un periodo pari a circa il 60% della durata del Regno (*ibid*., p. 787).

[16] Cfr. il recente, ottimo studio di L.M. Linde, *Don Pedro Girón, Duque de Osuna*, Madrid 2005.

[17] Così Fray Iaime de Rebullosa nella dedica preliminare alla sua traduzione del *Theatro de los Mayores Principes del Mundo, y causas de la Grandeza de sus Estados,*

si di tal genere, pagati però con una palpabile crescita dell'insofferenza per «l'arroganza» iberica in significativi settori del mondo politico italiano. Ma ad illuminare l'intrinseca fragilità della strategia madrilena sono soprattutto i casi di segno opposto. Quando limiti personali o situazioni particolarmente spinose inducevano i ministri ad interpretare in chiave troppo rinunciataria la consueta tensione fra toni e atti, la Corona, non volendo ricorrere alla forza vera, si trovava esposta a situazioni imbarazzanti.

Nel 1615, in occasione della guerra col Piemonte, il Marchese de la Hinojosa, già beneficiato dal Duca di Savoia che avrebbe dovuto umiliare con le armi, suscitò sdegno e illazioni per una condotta della guerra incerta, apparentemente inspiegabile. «Andaba ya la reputación deste Caballero en los corrillos del mundo, y hasta se ruja del en la Corte de Madrid»[18], annotò Novoa, che pure non era fra i suoi detrattori accaniti. Senz'altro il Marchese aveva potuto destare perplessità serie: non solo aveva condotto per ben tre volte l'esercito in Piemonte per poi ritirarlo senza risultati visibili, ma all'assedio di Asti aveva privato le truppe d'una vittoria sicura impedendo loro, personalmente, di varcare le porte della città sul punto di capitolare. «El discurso humano no se resuelve a rastrear en que paraba el Marquès»[19], suonava la sconcertata «epoché» con cui Novoa glossò il suo comportamento. Il cronista tuttavia non omise di riportare una frase di Hinojosa che può fornire la spiegazione della rinuncia a giudizi ben più netti e apparentemente giustificati: era il Re a voler evitare la caduta effettiva e il sacco della piazza[20]. Considererò più avanti altre fonti che sembrano suffragare questa versione e soprattutto attestarne una circolazione non limitata agli ambienti direttamente coinvolti[21]. Essa sembra trovare qualche riscontro anche nel brano precedente in cui Novoa aveva indicato gli scopi della guerra col Piemonte: si doveva dare una lezione al Duca – e, indirettamente, agli altri governanti infidi che gremivano l'Italia-, ma non distruggere o incrinare la compagine statale sabauda[22]. Appare comunque chiaro l'intento dello storico di giustificare a posteriori un in-

sacado de las Relaciones Toscanas de Iuan Botero Benes, En Barcelona, por Sebastian Murevad y Onofrio Anglada, 1604.

[18] Novoa, *Historia*, cit., p. 525

[19] *Ibid.*, p. 524.

[20] *Ibid.*, p. 533.

[21] Cfr. *infra*, Parte II[a].

[22] Novoa, *Historia*, cit., p. 512.

successo innegabile, occasionato forse proprio dall'esigenza di colpire sì, ma non troppo drasticamente. Combattendo contro un nemico che si difendeva non senza vigore e abilità, solo comandanti più dotati di Hinojosa avrebbero saputo coniugare una vittoria netta col dosaggio delle proprie forze[23]. È dunque plausibile l'ipotesi di un'offensiva mal riuscita per l'effetto congiunto dei limiti del generale e di un carattere simbolico della campagna, arduo da tradurre in risultati convincenti. In ogni caso frustrazioni simili non potevano che trasmettere alle stanze del potere e ai «corrillos» circonvicini percezioni dell'Italia fortemente negative: era un paese dalle complicazioni continue e insidiose, che imponeva incessantemente mescolanze di apparenza e di realismo, di mere ostentazioni e di atti di forza inevitabili ma non facilmente attuabili. Queste «sottigliezze» erano obiettivamente pericolose per la Spagna e indigeste per i suoi vertici militari, cresciuti al suono delle retoriche imperiali squillanti del linguaggio cavalleresco carolino. La *opinión* della Corte, fonte non unica ma primaria della cultura politica diffusa, condivideva tale fastidio per l'Italia con quella delle comitive nobiliari presenti nella penisola o che ne erano reduci[24].

Quali che fossero le cause dell'insuccesso della piccola guerra col Piemonte, esso non danneggiò solo le «reputaciónes» di Hinojosa e dell'Italia in Spagna. Avvenne anche l'inverso: sul piano dell'immagine, che tanto voleva tutelare, la Monarchia in Italia pagò un prezzo alto per l'incapacità di piegare rapidamente la resistenza di un piccolo stato. Molti intellettuali di vario profilo e rilievo, da Sarpi e Boccalini a Tassoni, trovarono nell'antiispanismo del 1615 un denominatore comune. La tendenza si estese, con un'articolazione generazionale significativa, a giovani letterati esordienti come Fulvio Testi[25], e per l'effetto congiunto del loro entusiasmo e delle strategie pubblicistiche sabaude tornò ovunque a risuonare l'invocazione primo-cinquecentesca della «libertas Italiae».

Dopo un secolo di vittorie i «tercios» erano sembrati non imbattibili, e se un modesto esercito piemontese aveva saputo tenerli a bada – o almeno così appariva –, si poteva presumere che non avrebbero resi-

[23] Aveva superato brillantemente questa difficoltà il Duca d'Alba nella campagna contro Paolo IV del 1556.

[24] Ho tentato di ricostruire i diversi punti di riferimento a cui guardava la «opinión» castigliana in *Fra trono e opinione*, cit., pp. 143 sgg.

[25] Si veda la sua lettera a Carlo Emanuele del 1° aprile 1617. F. Testi, *Lettere*, vol. I, a cura di M.L. Doglio, Bari 1967, pp. 5-7.

stito ad un'ampia coalizione di stati vassalli loro malgrado e di popoli oppressi. L'informazione politica corrente, sollecitata in più modi, fu pronta a recepire e rielaborare questo mito patriottico dalla dubbia consistenza. I suoi contorni, contenuti e limiti sono noti[26], ma esso non deve essere sottovalutato se in Spagna apparve importante controbatterlo sia sul fronte interno sia in Italia. In una strategia che tanto concedeva alla «reputación», l'orientamento delle «opiniones» non poteva avere un ruolo marginale. Quella iberica doveva convincersi dell'immancabile superiorità politica e militare della Corona, che tuttavia poteva incontrare qualche provvisoria difficoltà soprattutto per l'inaffidabilità degli italiani. Fu la trasmissione di questo messaggio, puntellato dal diffondersi delle percezioni negative di magnati, ministri e cortigiani, il contributo delle vicende del primo Seicento alla costruzione di un profilo dell'Italia più decisamente sgradevole che in passato.

Nella penisola italiana la risposta spagnola al proliferare di manifesti, avvisi, strofe, scritti di battaglia filo sabaudi fu propiziata dalla stretta intesa fra i proconsoli della Corona e intellettuali anche d'alto rango come Quevedo. Le sue pagine antivenete[27] esprimono in modo particolarmente denso e brillante caratteri e intenti della controffensiva: avvolgendo la problematica italiana nel lessico barocco più stimato, esse poterono senz'altro farne apprezzare la versione spagnola ai membri della repubblica delle lettere delle due penisole. Secondo taluni, don Francisco avrebbe svolto anche un'accorta opera di sollecitazione e di regia delle penne italiane fedeli alla Corona, non rare né tutte sprovvedute. Il caso del Soccini è indicativo del buon livello di certo filoispanismo[28].

In Spagna, oltre che in testi letterari di fattura alta e intenti ambiziosi – parlerò fra breve d*el Pasajero* di Suárez de Figueroa –, il rinnovato e preoccupato interesse per le vicende italiane prese corpo all'interno

[26] Già ben presenti al Di Tocco, sono stati riconsiderati da alcuni degli autori del volume *Alle origini di una nazione*, cit., *passim*.

[27] Si veda soprattutto *Mundo caduco y desvaríos de la edad en los años de 1613 hasta 1620*, in F. de Quevedo y Villegas, *Obras Completas*, tomo I, a cura di F. Buendía, Madrid 1958, pp. 707 sgg. Graffiante definizione della Repubblica a p. 711 «republica ramera que toda la vida esta ganando con su cuerpo para valientes que la defiendan».

[28] V. di Tocco, *Ideali*, cit., p. 115 (la regia di Quevedo) e pp. 146-7 su Soccini, figura che meriterebbe un'attenta riconsiderazione.

di scritti quanto mai diversi per ambito di provenienza, tipologia e destinatari. L'osservazione dei caratteri, ubicazione e contenuti di questa ampia gamma di riferimenti polemici consente di individuare qualche aspetto del processo di definizione di tratti italiani destinati a divenire canonici per un periodo assai lungo. Di tale processo il 1615 segnò il momento culminante, anche se non il primo.

Una lettura più ravvicinata della storia di Novoa consente di ricostruire il percorso tipico del flusso delle valutazioni negative esplose in quell'anno. Vi appare un quadro vivo delle tensioni e delle frustrazioni che appesantivano il clima della Milano spagnola. Comandanti, funzionari e osservatori amici della Spagna, esasperati per le equivoche incertezze di Hinojosa, tempestavano la Corte di recriminazioni e proteste[29], ottenendo di coinvolgere nei loro sentimenti il mondo politico madrileno: si è ricordato come don Matías annotò che «nei pasillos e ovunque» «si ruggiva» contro il Marchese, usando termini tipici di chi era spettatore ravvicinato di quel ribollire di voci[30]. Al malcontento spagnolo si sommava quello dei notabili lombardi, costernati per la permanenza nella loro terra di un esercito numeroso che, era stato promesso, si sarebbe rapidamente spostato nel Piemonte invaso. Lo stesso Filippo III si dimostrò sensibile alle loro proteste[31].

Ma i profili di un Ministro vacillante e di una situazione economica incautamente deteriorata non scorrevano fra la Lombardia e Madrid senza l'ovvio complemento della denuncia del colpevole primo delle difficoltà: ben più che per Hinojosa, a Corte si «ruggiva» per Carlo Emanuele di Savoia e per quanti in Italia lo sostenevano. In Novoa e in altri commentatori la denuncia ricorreva incalzante. Il Duca nelle loro pagine cumulava molti difetti gravi e universalmente riprovati: ingratitudine, sete di dominio a danno del più debole e slealtà in lui si sommavano ad un anti ispanismo «naturale»[32], effetto di umori torbidi. Ma egli, e questo era ancora più grave, non era isolato nel rifiuto del ruolo arbitrale e pacificatore della Monarchia in Italia. Aveva trovato sostenitori a Venezia, secondo le fonti spagnole restia come sempre a riconoscere il contributo recato dalla Monarchia alla sua sicurezza dall'Islam, e quindi alla famosa libertà[33]. Il Pontefice, nonostante il

[29] Novoa, *Historia*, cit., pp. 512, 521, 525, 534.

[30] *Ibid*., p. 525.

[31] *Ibid*., p. 527.

[32] *Ibid*., p. 491.

[33] Cfr. p. es. *L'Istruzione* rimessa al Duca di Escalona, nuovo ambasciatore presso

sostegno disinteressato prestato alla S. Sede dieci anni prima, al tempo dell'Interdetto, non si sottraeva al sospetto di giocare su più tavoli, evitando comunque di aderire pienamente alla politica spagnola[34]. Inoltre l'azione del Duca aveva dato voce a nemici della Spagna oscuri e numerosi che, trincerandosi spesso nell'anonimato, facevano a gara nel proclamare il proprio entusiasmo per la sua causa in manoscritti e testi a stampa ovunque circolanti. Questo sostegno cartaceo all'anti ispanismo belligerante di Carlo Emanuele appariva tanto inquietante da indurre Novoa ad una denuncia specifica, che però naturalmente ne obliterava il contenuto con la generica laconicità degli accenni: «algunos mal informados o emulos de la potencia y majestad española, que refieren en cronicas poco legales los sucesos de Italia, afirmaban…». E più oltre: «Los aficionados a la Corona no lo podian tolerar, y los no tales se maravillaban y nos pretendian morder … publicando manifiestos impresos y otros papeles manuscritos desvariados … queriendo alli dar a beber su (del Duca) engaño, Principe tocado de toda ingratitud y maldad»[35]. Il peso dei *pamphlets* «mordaci» era dunque tale da indurlo a ignorare persino il rispetto formalmente dovuto al loro ispiratore, pur sempre genero di Filippo II e cognato del Sovrano regnante: una prova di sdegno incontenibile in Novoa, solitamente attento a demandare a ricostruzioni degli eventi apparentemente obiettive una raffigurazione abile dell'indole di Carlo Emanuele. Anche indizi come questo attestano l'importanza che l'opinione andava assumendo agli occhi di politici professionali come lui.

Almeno due ragioni suggeriscono di considerare con attenzione la sua requisitoria anti sabauda, pur ponderandone l'impianto fortemente retorico e l'acceso coinvolgimento emotivo. In primo luogo, Novoa era teste prossimo ai vertici del potere, informato puntualmente non solo del contenuto dei dispacci che giungevano a Madrid e ne partivano, ma, come si è visto, del loro impatto sugli ambienti governativi, di Corte e circonvicini[36].

Le ordinarie reazioni passionali e politiche di questi ai fatti e alle

---

la Curia Romana, l'otto giugno 1603, capitolo 61. In *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatoria Roma 1598-1621*, a cura di S. Giordano, Roma 2006, p. 22. Sulla percezione che di Venezia avevano gli intellettuali spagnoli cfr. gli studi di A. Martinengo e E. García Dini cit. alla n. 8.

[34] Novoa, *Historia*, cit., p. 526.

[35] *Ibid.*, p. 515.

[36] Sulla figura di Novoa e i criteri storiografici e politici della sua opera si veda

notizie italiani che egli documenta, una volta convalidate dalla genesi alta, poterono diffondersi in ambiti più ampi e decentrati del mondo politico grazie alle lettere, avvisi, relazioni che dalla capitale giungevano regolarmente alle altre città[37]. L'attenzione per l'Italia del 1615, nata al calore degli eventi bellici tanto presenti nella storia di Novoa, riuscì dunque a coinvolgere gli appassionati alle 'materie di stato', gli intellettuali membri della repubblica delle lettere, gli ambienti universitari dei quali mi occuperò con un processo di irradiazione di cui egli consente di constatare la genesi.

III. *Prima del 1615: 'eresia veneta' e discorsi veneziani in Spagna*

Una seconda ragione di interesse della sua storia è data dall'inserimento organico della guerra del Monferrato in una successione di esperienze negative avviatasi negli anni precedenti, che permette di individuare le vicende a cui si dovettero i primi sussulti anti italiani del Seicento. Pur non gravi come la levata di scudi del Duca di Savoia, questi preliminari inducevano a percepire come realtà ricorrente l'ostilità per la Corona, ancorandola ad un sottofondo tenace di «umori maligni». La crisi del 1615, all'interno di un quadro simile, appariva paragonabile all'emersione della punta di un iceberg, indissolubilmente unita a robuste basi non altrettanto eclatanti. Nella ricostruzione di Novoa era la questione dell'Interdetto a consentir di scorgere il profilo di quelle basi, a costituire il precedente esplicativo che permetteva di intendere la slealtà del Duca alla luce delle tendenze di fondo del carattere e della politica italiani.

Da lungo tempo non amata in Spagna, Venezia in quel primo scorcio del Seicento vi divenne oggetto di ostilità sorda più o meno coperta da

la densa sintesi di R. García Cárcel, *El perfil del Rey*, in Id. (coord.), *Historia de España. Siglos XVI y XVII*, Madrid 2003, pp. 237 sgg.

[37] Un esempio importante di corrispondenza epistolare di questo genere in S. Martínez Hernández, *Significación y trascendencia del genero epistolar en la politica cortesana: la correspondencia inedita entre la Infanta Isabel Clara Eugenia y el Marqués de Velada*, «Hispania», 217, 2004, pp. 95-142. Più in generale A. Castillo Gómez, *Entre public et privé. Stratégies de l'écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or*, «Annales HSS», 4-5, 2001, pp. 803-29. Ho potuto constatare presso la Biblioteca Universitaria di Salamanca (BUS) come la città fosse regolarmente raggiunta dagli *Avisos* redatti a Corte. A titolo di esempio, per l'anno 1618, si veda il ms. 4289, *Gacetas de Madrid*, ff. 1r-14v.

manifestazioni ufficiali di rispetto[38]. La sua difesa attiva e intransigente dei propri spazi vitali e del ruolo di potenza indipendente di rilievo europeo mal si accordava con il protagonismo marittimo e italiano della Corona. A Madrid spesso si sospettava che la Repubblica, pur di non concedere nulla al sistema di potere asburgico, fosse disposta ad attirare Enrico IV in Italia. Non stupisce dunque che i giudizi di Novoa di fatto accomunassero Venezia e la Savoia in una coerente visione negativa della realtà peninsulare.

Come il Duca e prima di lui, anche i veneziani, mossi dalla tipica smania italiana di espandersi a danno dei vicini, avevano costituito un'insidia per la pace che la Spagna voleva tutelare: «los venecianos, cuya, atencion no es mas que a las alteraciones y movimientos de los Principes y Potentados de Italia, … y añadir algunas buenas ciudades a sus términos … sin conocer más religión que su materia de Estado…»[39]. Se machiavellismo, espansionismo irriducibile e predilezione per le acque torbide facevano della Repubblica un omologo di Carlo Emanuele, ne conclamavano anche l'appartenenza piena ad un sistema etico-politico italiano che allo storico sembrava tutto proclive alla prevaricazione: «que no hay potentado o señoría en Italia que, por vecino, no piense que tiene acción a la tierra del otro, y más si alguno crece en mayor potencia quiere que la fuerza tenga mayor lugar que el derecho».

È interessante notare la sostanziale coincidenza fra queste valutazioni e le affermazioni di un documento ufficiale e riservato di poco precedente, le *Istruzioni* ricevute dall'Ambasciatore a Roma, Duca di Escalona, all'atto della presa di possesso della carica (1603): «En Italia siempre se ha desseado no ver en ella estrangeros ni muchas fuerzas en una mano, sino repartida la potencia … Mas quando se han visto a sus solas, han sido tan mal avenidos, que todos andan en guerras … viene a ser bien comun della tener quien reprima novedades … sin dexar remover humores»[40].

L'aggressività fra vicini scatenata dagli «humores» e dal rifiuto di concepire sistemi di forze «no repartidos», scorreva fra documenti del tutto eterogenei ma concordi anche nel ribadire la necessità della presenza spagnola quale sola garanzia della «seguridad de cada uno en

[38] Si vedano l'*incipit* dell'*Istruzione* cit. alla n. 33, e gli studi di A. Martinengo e E. García Dini ivi citati.

[39] Novoa, *Historia*, cit., pp. 349-50.

[40] *Istruzioni*, cit., p. 59.

particular»: di non essere sopraffatti dal «vecino» al momento più forte e pronto alla tirannide, secondo Novoa[41].

L'*Istruzione* a sua volta suonava a quasi puntuale replica di varie *Consultas* dei Consigli di Estado e di Italia[42], e trasmetteva quindi la convinzione acquisita dai gradi alti del mondo politico castigliano. L'interesse del brano di Novoa non sta dunque tanto negli argomenti, quanto nella dimostrazione intrinseca che compie del filtrare del loro contenuto al di fuori delle stanze più esclusive del potere, sino a trasformarsi in materiale d'un testo storico-politico di cui l'autore auspicava la circolazione. Grazie ai vari canali disponibili, la cerchia dei coinvolti da questa fuoruscita di «segreti di stato» era destinata ad allargarsi ulteriormente.

La crisi dell'Interdetto senz'altro costituì un primo momento saliente nella dinamica di questa progressiva attenzione, agevolata anche dall'insorgere, fra le pieghe delle consuete pecche italiane, di una minaccia preoccupante come l'eresia. Novoa recepì pienamente questo allarme. A suo dire il culto «politique» della ragion di stato a Venezia era degenerato nella professione aperta di una «regla y heretica proposición» che aveva potuto indurre a sfidare apertamente il Pontefice. Era questa una premessa particolarmente pericolosa: «un principio por donde se han visto reynos y provincias muy catolicos negar la obediencia a la Iglesia y dar lugar a las heregías»[43]. L'opera di contenimento e di ricomposizione attuata dal Conte di Fuentes e dal Conte di Lemos era stata efficace, ma quanto mai dispendiosa e non immune da rischi gravi. La situazione infatti «estuvo muy al trance de correr fortuna y alterarse toda, metiendo los mayores y mas vecinos estados en desolacion y derramamiento de sangue»[44].

Nel 1615, una volta subentrata a quella veneta l'arroganza del Duca di Savoia, il «derramamiento de sangre» sarebbe avvenuto. Certo egli non avrebbe dato voce a professioni giuridico-dottrinali limitrofe all'eresia, ma anche sul piano religioso la sua condotta non era stata commendevole: come gli rinfacciò il filo spagnolo Soccino, non aveva esi-

[41] Novoa, *Historia*, cit., pp. 403, 453, 495.

[42] Ringrazio la Dott. Paola Volpini della cortese informazione e di avermi consentito di consultare la sua edizione di documenti diplomatici, di prossima pubblicazione presso le Ed. del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.

[43] Novoa, *Historia*, cit., pp. 350-51.

[44] *Ibid.*, p. 349.

tato a rafforzare l'esercito con ugonotti, svizzeri e olandesi esponendo l'Italia ad un non trascurabile rischio di contagio ereticale[45].

Secondo Novoa, un'altra caratteristica che accomunava Venezia e Savoia era la disinvoltura con cui ambedue tentavano di manipolare le opinioni del mondo politico con campagne propagandistiche accorte e mendaci. Anche i veneziani infatti, per accreditare le loro «ragioni», erano ricorsi alla penna di «muchos ingenios cavilosos, de la propria patria, y algunos de las republicas vecinas» giungendo anche a coinvolgere «scrittori francesi». Gli apologeti della Repubblica però erano stati surclassati dalla «singolare erudizione e eleganza del Cardinale Baronio»[46]. Alla fine si era innescata una tenzone politica pubblica a cui don Matías riservò una considerazione puntuale: mentre «se afilaban los aceros de las armas, se daban las batallas con las plumas»[47]. Osservatore acuto, Novoa colse e sottolineò questa contiguità dei due terreni di scontro che forse gli sembrava un'ennesima anomalia italiana. Ma, perplesso o meno, percepì l'importanza della ricerca sistematica, ad ampio raggio, di un consenso ideologico diffuso da parte dei contendenti. Non c'è dubbio che la loro iniziativa di creare a propria difesa schieramenti di penne e di idee estese gli spazi e potenziò la consistenza dell'attenzione per i fatti della politica nella penisola italiana, e quindi della sua vita pubblica. Quando gli echi della battaglia propagandistica dell'Interdetto si erano smorzati da poco, quella aperta dal Duca di Savoia e dai suoi oppugnatori filo-spagnoli giunse a sollecitare nuovamente, per la seconda volta in meno di un decennio, l'attitudine al commento di una cerchia di osservatori assai più estesa dell'area degli operatori professionali della politica.

È evidente che i poteri costituiti italiani del primo Seicento si stavano attrezzando per conseguire maggiore visibilità e capacità di attrazione, creando così le condizioni per un incremento dell'importanza degli osservatori potenziali a cui si rivolgevano. Forse fu questo il momento in cui, per effetto delle due concitate e coinvolgenti campagne propagandistiche successive – e degli intenti mimetici che poterono attivare qua e là per la penisola[48] –, iniziarono a profilarsi i lineamenti embrionali di un'opinione pubblica dai tratti nuovi rispetto al passato.

---

[45] Il testo del Soccino è riportato in A. Tassoni, *Annali e scritti storici e politici*, Modena 1990, pp. 235-53. Tassoni replica all'argomento *ibid*., p. 255.

[46] Novoa, *Historia*, cit., p. 359.

[47] *Ibid*.

[48] Scriveva G.B. Spaccini il 28 luglio 1603: «S'è visto per tutte le piazze d'Italia una

La scelta di Venezia di impegnarsi nelle «batallas de plumas» non fu priva di sviluppi indesiderati per la Spagna, o meglio per chi vi condivideva gli orientamenti di Novoa, almeno ufficialmente[49].

Vi fu infatti, in primo luogo, un tentativo di sostenere pubblicamente le ragioni della Repubblica compiuto dall'Ambasciatore veneto a Madrid. Contro ogni usanza consolidata, il diplomatico divulgò un'apologia delle ragioni giuridiche del suo governo che circolò rapidamente a Corte. La reazione fu immediata e dura: l'Inquisizione, tratto in arresto il «letrado» spagnolo autore materiale del documento, ne dispose il sequestro, vietandone rigorosamente possesso e diffusione[50]. Cabrera de Córdoba, che annotò l'episodio nella sua cronaca dei fatti quotidiani più rilevanti, sottolineò la portata dello scandalo suscitato dall'ennesimo frutto avvelenato della «libertad» italiana, che questa volta era giunta ad offendere il Papa nella capitale della Monarchia Cattolica[51]. Il seguito della vicenda dimostrò che l'allarme non era ingiustificato. Ad onta delle misure repressive, la pubblicistica filo veneta, ormai clandestina, ebbe una circolazione tutt'altro che irrilevante, come vedremo. Basti qui anticipare che gli studenti di Salamanca, poco dopo l'incidente madrileno, si scambiavano e trascrivevano le «Scritture di Venetia», anche se con significativi sensi di colpa: uno di loro, il fiorentino Girolamo di Sommaia, prima della comunione Pasquale ritenne di dover dar conto al confessore (italiano) della loro lettura proibita[52]. La portata dell'iniziativa dell'Ambasciatore dunque non fu trascurabile, e i commenti di Cabrera de Córdoba consentono di constatare come essa negli ambienti ufficiali fosse stata valutata violazione grave del protocollo diplomatico riconducibile, in ultima analisi, a arrogante slealtà. Nel primo quindicennio del secolo in Spagna i difetti degli italiani, ambasciatori o duchi che fossero, apparivano sostanzialmente omogenei.

Sempre in occasione della crisi dell'Interdetto, anche un religioso

scrittura fatta da Lucchesi et poi anco la risposta in favore del nostro prencipe (di Modena)…». Id., *Cronaca*, cit., p. 48. Più in generale cfr. M. Infelise, *Prima dei giornali*, Bari 2002.

[49] In realtà diversi alti esponenti politici castigliani nelle conversazioni private apparivano tutt'altro che critici della condotta veneziana. Cfr. W.J. Bouwsma, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*, Bologna 1977 (1966), p. 273.

[50] L. Cabrera de Córdoba, *Relaciones*, cit., p. 291.

[51] *Ibid*., p. 285.

[52] G. Haley (ed.), *Diario de un estudiante de Salamanca. La cronica inédita de Girolamo de Sommaia*, Salamanca 1977, p. 568.

contribuì a convalidare questa percezione. «Domingo Veneciano, hermitaño de San Onofre» nell'inverno 1607, trovandosi a Madrid, prese a conversare con tre interlocutori «varones y mayores», dunque testimoni pienamente attendibili secondo l'Inquisizione che poco dopo lo arrestò. Le sue affermazioni vennero ritenute gravi. Avrebbe detto «que el papa no tiene authoridad para descomulgar a los venecianos, y que no havia hecho cossa buena desque era papa, y que avia dicho muchos vezes «pota de Dio y de santa Catarina»». Subito arrestato era rimasto nelle carceri del S. Ufficio di Toledo sino al 30 giugno, quando i giudici, «visto el proceso en consulta», decisero di sospendere il procedimento[53]. L'Inquisizione del 1607, alquanto ansimante e sottoposta allo stretto controllo personale del Duca di Lerma, decise che qualche mese di reclusione bastava a punire sia la lesione della maestà pontificia sia l'intercalare blasfemo: una ennesima manifestazione di colorita creatività italiana non edificante, priva però di implicazioni giudicabili come ereticali. L'inusitata moderazione della sentenza – il turpiloquio irreligioso in quel periodo veniva castigato con più asprezza, e questa volta era abbinato a due proposizioni «fortemente sospette nella fede» – fu sottilmente spiegata dai giudici con difetti tecnici dell'edificio probatorio. Ma è probabile che il profilo del potere si stagliasse dietro ad una buona disposizione tanto cospicua da trasformare i giudici stessi quasi in avvocati: la crisi ormai era rientrata, Venezia restava comunque un interlocutore politico importante, ed un segnale di distensione anche modesto poté apparire opportuno al Duca di Lerma, magari in questa occasione meno antiveneto di quanto doveva dimostrare.

In ogni caso è significativo che ad un anno dall'Interdetto a Madrid vi fossero veneziani che continuavano a contestare l'autorità del Papa provocando puntualmente la reazione dell'autorità. Il loro comportamento, giudicato ufficialmente scorretto sul piano diplomatico ed eterodosso su quello religioso, non poté che creare un alone di sospetto attorno alle tradizioni politiche italiane di cui la Repubblica era ritenuta uno dei modelli più emblematici. La contrapposizione al Papa, la divulgazione in più città di scritti proibiti, l'arresto da parte dell'Inquisizione agli occhi dei castigliani costituivano macchie squalificanti. Anche se forse, in quegli anni, la loro tradizionale detestazione dell'e-

[53] *Procesos de la Inquisición de Toledo (1575-1610)*, a cura di J. Sierra, Madrid 2005, p. 549. Colgo l'occasione per segnalare il valore di questa edizione che finalmente rende disponibile, con criteri filologici inappuntabili, l'importante manoscritto di Halle. Merita grande attenzione anche lo studio preliminare del curatore.

resia stava perdendo qualcosa della passata intensità[54], l'impatto negativo di comportamenti simili non è sottovalutabile. Carlo Emanuele, amico di Venezia, con i suoi soldati eretici e corifei ambigui[55], nel 1615 avrebbe provveduto a confermare l'assioma secondo cui la slealtà religiosa sfociava inevitabilmente in quella politica. Nel giro di dieci anni dall'Italia erano giunte manifestazioni dell'una e, puntualmente, dell'altra, a riprova dell'inaffidabilità del carattere dei suoi abitatori.

IV. *L'Italia fra vocabolari e dialoghi letterari*

Agli inizi del Seicento, l'individuazione dei difetti e dei pregi caratteriali di un gruppo umano poteva costituire un'attività intellettuale assai impegnativa, investita di funzioni importanti. Mentre Campanella dedicava al tema pagine fitte di valutazioni analitiche, dimostrando fra l'altro che gli italiani, ben altrimenti civili degli spagnoli, erano più adatti di loro ai ruoli di comando[56], un professionista della politica come Alamos de Barrientos proponeva il ricorso ai confessori per accertare la natura e l'entità delle pulsioni umorali potenzialmente sovversive delle singole comunità, di cui i reggitori avrebbero dovuto tenere il debito conto[57]. Per lettori attenti di Huarte de S. Juan quali erano Campanella, Alamos e molti intellettuali di quegli anni, vizi e doti, propensioni e incompatibilità erano in misura non irrilevante effetto delle condizioni reali che determinavano la vita umana: dagli astri al clima, dalle abitudini alimentari alle configurazioni umorali e termiche che ne derivavano. All'interno di questa antropologia semideterministica – ufficialmente nei paesi cattolici il primato del libero arbitrio era indiscutibile – i difetti italiani più ricorrenti poterono acquisire uno statuto forte, che li sottraeva, almeno in parte, all'accidentalità delle esperienze

[54] Ho cercato di dimostrarlo in M. Olivari, *La Española Inglesa di Cervantes e i luoghi comuni della belligeranza ideologica castigliana cinquecentesca. Antefatti e premesse di una revisione radicale*, in M. Chiabó, F. Doglio (a cura di), *Guerre di Religione sulle Scene del Cinque-Seicento*, XXIX Convegno Internazionale del Centro Studi del Teatro Medievale e Rinascimentale, Roma 2006, pp. 219-55 (pp. 250-1 in particolare).

[55] *Vide infra*, Parte II[a].

[56] *De Monarchia Hispanica Discursus Th. Campanellae*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elsevirium, 1640, pp. 239, 244, 248 e *passim*.

[57] B. Alamos de Barrientos, *Discurso*, cit., p. 99.

personali e delle circostanze specifiche che ne avevano consentito la constatazione. Le tendenze alla sottigliezza causidica pronta all'inganno e alla beffa, all'ostilità reciproca faziosa, all'eccessiva libertà di parola e comportamento, ricorrevano frequenti nelle osservazioni degli spagnoli sui costumi peninsulari, senza trovare esclusive ubicazioni territoriali entro il mosaico degli stati e delle città. «Potentati», repubbliche e signorie erano molti – diciannove «province» importanti, secondo la geografia più autorevole –, ma il sistema climatico e di segni astrali in cui l'Italia si inseriva e da cui discendeva la sua dotazione umorale più diffusa appariva notevolmente omogeneo, nonostante variazioni non irrilevanti. Queste logicamente definivano anche le forme in cui i difetti si manifestavano, pur rinviando regolarmente agli elementi costitutivi del carattere di cui apparivano corollari variegati: i modi di ingannare di un genovese e di un napoletano potevano differire molto quanto a scopi, retorica d'accompagnamento e modalità attuative più frequenti, ma a Napoli come a Genova l'inganno era di casa.

L'impostazione naturalistica dello studio dei caratteri di solito conviveva senza tensioni con la cultura storica, che le consentiva di trovare conferme ai propri assunti persino nel passato italiano più remoto. Covarrubias y Orozco, in un'opera dagli intenti rigorosamente eruditi come il *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, coglieva le prime manifestazioni di una invincibile attitudine al frazionamento nell'era dell'antico popolamento peninsulare. Dopo aver elencato ben diciotto nomi antichi dell'Italia, concludeva: «Por diversas razones le pudieron competir estos nombres, o por la diversidad de provincias contenidas en ella, o por los que las han señoreado»[58]. Dunque sin dal nome e sin dalle radici della storia, le non superabili differenze territoriali e la pluralità di dominatori lasciavano scorgere i tratti primari di un frazionamento di lunghissima durata. Già allora, l'Italia appariva un contenitore di territori e signori privo di orizzonti unitari, a cui mancava, con la denominazione unica, il primo dei criteri identitari collettivi. Secondo la cultura *à la page* del primo Seicento erano gli influssi naturali a poter determinare persistenze simili al di sopra dei millenni e della storia di popoli, stati e imperi.

Le rivisitazioni storico-antiquarie dell'Italia non possono essere relegate alla sfera di un'improbabile erudizione pura. Riflettevano invece l'elaborazione dotta di sguardi e di orientamenti critici ricorrenti, e

[58] S. de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, a cura di I. Arellano, Madrid 2006, p. 1110.

non si sottraevano al richiamo delle esperienze più recenti, né, talvolta, al loro peso. Basta scorrere il titolo «Judio» del *Tesoro* per constatare l'osmosi possibile fra il linguaggio dell'impegno militante e quello di un'alta filologia[59]. Questo impiego prammatico della cultura conferiva pregnanza e significato anche alle voci italiane di Covarrubias, che riproducevano con notevole fedeltà gli atteggiamenti spagnoli del primo decennio del secolo.

All'inno sonante e ricco di particolari lusinghieri riservato a Genova[60], amica ufficiale e necessaria, faceva riscontro il secco «ciudad famosa e principal» a cui si riduceva la descrizione di Firenze, tradizionalmente meno leale[61]. Venezia era obliterata da un vistoso e illogico silenzio, esito di ruggini antiche e certamente anche di quelle recentissime dell'Interdetto. Se l'alleata Lucca veniva puntualmente citata[62], Torino brillava per assenza, mentre la Savoia già infida del 1611, priva di titolo proprio, era ricordata solo come produttrice di cani e panni particolari nelle voci a questi dedicate[63]. Puntuale menzione toccava però a «Guelfos y Gibelinos», con un riferimento alla lunga durata e violenza dei loro conflitti consono all'evocazione delle divisioni dei primi abitatori della penisola[64]. La pregnanza politica dei criteri selettivi si estendeva anche alle dinastie: assente scontata quella di Carlo Emanuele, presenti i Montefeltro, gli Estensi e i Gonzaga, innocui e ormai fedeli. E via di questo passo. La perizia filologica e storica di Covarrubias non ricusava dunque le sollecitazioni dell'attualità. Non penso ad un suo intento programmatico di consacrare da sponde erudite le opzioni italiane della Monarchia: a filtrare nelle voci dovette essere un orientamento al riguardo consueto, saldamente determinato dalle informazioni correnti sull'Italia e dalla condivisione convinta delle posizioni più comuni del mondo politico, di cui egli era membro a pieno titolo[65]. Don Sebastián in passato aveva conosciuto diretta-

[59] *Ibid.*, pp. 1140-43. Rileva bene la «militanza» della voce D. Reyre, *Prologo Segundo. Las llaves del Tesoro de Covarrubias*, *ibid.*, p. lv.

[60] *Ibid.*, p. 969.

[61] *Ibid.*, p. 917.

[62] *Ibid.*, p. 1214.

[63] *Ibid.*, p. 1420, voci «Saboyana» e «Sabueso».

[64] *Ibid.*, p. 971.

[65] Biografia di Covarrubias in D. Reyre, *Prologo Segundo*, cit., p. xlvi sgg. Nel 1577 poco mancò che divenisse precettore del futuro Filippo III.

mente la penisola[66], ed è naturale pensare che notizie e discussioni ad essa relative trovassero in lui un ascoltatore particolarmente attento.

Impegno ideologico; conoscenza cospicua della storia italiana; attenzione più o meno discreta alla caratteriologia, esperienza diretta e talvolta sofferta dell'Italia potevano ricorrere in una gamma relativamente ampia di Spagnoli del primo Seicento. Taluni molto diversi dai letterati brillanti e clienti dei Vicerè come Quevedo e Duque de Estrada, o dagli studiosi da tavolino non restii all'attualità politica come Covarrubias. Cristóbal Suárez de Figueroa è un esempio significativo delle varianti interne proprie del gruppo di esperti della penisola[67]. Il suo successo fu contrastato e non straordinario, la sua incapacità relazionale marcata, la sua cultura ampia ma tutt'altro che propria di un intellettuale di professione. Soldato nelle guerre contro la Francia, nel 1595 prese parte alla battaglia di Cavour, avendo dunque modo di conoscere i problemi e caratteri del Ducato di Savoia. In seguito fu giudice militare, quindi magistrato nel Viceregno napoletano e autore di libri ritenuti validi ma mai prestigiosi come quelli dei grandi nomi delle lettere del regno di Filippo III. Le dediche che rivolse a personaggi potenti non lasciano trapelare una particolare bravura nell'adulazione[68], limite che del resto lui stesso proclamò con il *disincanto* acre e orgoglioso frequente nelle sue pagine. Solo quella alla repubblica di Lucca gli ispirò accenti di ammirazione e un trasporto non palesemente distaccati e convenzionali[69]. Né fu questo un segno isolato di attenzione particolare per l'Italia, per la sua cultura e l'indole problematica dei suoi abitatori. Spesso infatti nella prosa di don Cristóbal affiora il confronto ravvicinato con i letterati italiani, e la predilezione per i modelli che essi definivano lo indusse a tradurre due opere che gli apparvero peculiari del loro talento, oltre che rispondenti ai gusti propri: il *Pastor Fido* del Guarini e la *Piazza Universale* del Garzoni.

Ricordo questi fatti noti per sottolineare come Suárez de Figueroa non possa essere sospettato di anti italianismo acritico e preconcetto:

[66] Soggiornò a Roma nel 1579. *Ibid*., p. XLVI. Dalla lettura delle voci risulta anche la conoscenza diretta di Genova (p. 969).

[67] Ricavo le notizie biografiche dalla *Introducción* di M. I. López Bascuñána a C. Suárez de Figueroa, *El Pasajero*, vol. I, Barcelona 1988, pp. 7-21.

[68] Si veda quella assolutamente fredda e di maniera rivolta al Duca di Lerma in C. Suárez de Figueroa, *Hechos de don García Hurtado de Mendoza, Quarto Marqués de Cañete*, En Madrid, en la Imprenta Real, Ano MDCXIII.

[69] *El Pasajero*, cit., pp. 54-5.

un sentimento non troppo raro nel primo Seicento, a cui gli eventi garantivano diffusione e credibilità. Le componenti negative prevalenti nella sua non univoca visione dell'Italia si dovettero, in parte, ad un atteggiamento mentale ed esistenziale che lo induceva a criticare aspramente anche la Spagna, oltre che a esperienze traumatiche derivate dal disamore per i compromessi. Nel Viceregno fu magistrato integro e spigoloso, ritenuto scomodo perché eccessivamente rigido anche da colleghi e superiori. Avrebbe pagato care, nel periodo conclusivo della carriera, talune reazioni alla protezione che inquisitori e vescovi elargivano ai delinquenti: aggressioni, percosse, carceri della Nunziatura, sconfessioni da parte di un vertice giudiziario napoletano più restio di lui ai contrasti coi poteri ecclesiastici[70]. Ma già nelle pagine del *Pasajero* (1617), il trattato in forma di dialogo che intendo considerare, a proposito dell'Italia apparivano notazioni cupe, forse connesse a vicende meno drammatiche ma comunque non felici. Queste valutazioni negative intercalavano qua e là apprezzamenti, in un'alternanza affidata spesso all'andamento dialogico dei discorsi di un gruppetto di viaggiatori. Al centro dei loro interessi Suárez de Figueroa collocava Genova, Milano, Roma, Napoli e Palermo, con qualche estensione alle regioni circostanti ed altre parti della penisola. Il primo interlocutore, il «Doctor», istruito da precedenti esperienze, descriveva la struttura urbana delle città e le inclinazioni dei rispettivi abitanti. Di Genova ricordava la magnificenza dei palazzi imprigionati dall'esiguità di spazi sapientemente utilizzati, nonché numerose dimostrazioni di buon governo: «allí no se excluye la caridad, sino el vicio»; «carecía de gozques, chocheros y mendigos»; «la compañía de San Jorge es notable y rara, y por ventura unica»; «la politica de sus ciudadanos» gli era parsa di conseguenza «grandemente acertada». Ma a questo punto si cambiava registro. San Giorgio certo godeva di ottima amministrazione, ma a colpire davvero era la sua capacità di mantenersi «estable en tanta inestabilidad de la republica»[71]. In un'altra opera, don Cristóbal ricondurrà tale fragilità al carattere oligarchico del governo, monopolizzato da un manipolo chiuso di nobili ricchissimi[72]. Nel *Pasajero* la connet-

[70] M. I. López Bascuñána, *Introducción*, cit., pp. 18-9.

[71] *El Pasajero*, cit., p. 73. Tuttora utile per le informazioni che fornisce sul modo di percepire l'Italia, i suoi stati e città da parte degli autori spagnoli M. Herrero García, *Ideas de los españoles del Siglo XVII*, Madrid 1966, pp. 321-84.

[72] C. Suárez de Figueroa, *Vanas noticias importantes a la humana comunicacíon*, f. 88v. Cit. da M.I. López Bascuñána, *ibid*., n. 25.

teva all'onnipresenza delle fazioni nella storia cittadina: già vincitrice di Pisa e Venezia, dopo aver contratto quell'infermità, Genova ne era stata consegnata a dominatori a lei estranei, italiani e stranieri[73]. Non giovava alla sua governabilità nemmeno l'indole della plebe, riottosa e sempre pronta alle vie di fatto: «vidriosa», la definiva il «Doctor» con termine pregnante[74] . Ma il tratto peggiore dei popolani era la prontezza con cui rivolgevano contro gli spagnoli tali cattive inclinazioni. Proprio per questa riprovevole abitudine i compagni di viaggio in città avrebbero dovuto comportarsi con prudente cautela, evitando di dare adito a provocazioni e reazioni, immancabili se, «more ispanico solito», si fossero dati a vanterie ed esibizioni. Il «Doctor» insisteva su questo punto, precisando che i genovesi con gli spagnoli «por ligerísima ocasión arman grescas peligrosas», come se non aspettassero altro. Conveniva dunque «valerse alli de sufrimiento, midiendose en las palabras … aplaudiendo sus inclinaciones»[75]. Consigli prudenti e frutto di esperienze concrete, egli ricordava. Ma obiettivamente non facili da attuare per i sudditi del Re più potente del mondo, gli avrebbe fatto notare poco dopo uno degli interlocutori[76].

Un assetto di governo instabile a causa delle fazioni ed un sordo anti ispanismo popolare facile all'esplosione connotavano dunque in senso negativo la realtà genovese sin dalle parole preliminari della guida del gruppo, peraltro non totalmente chiusa a valutazioni d'altro segno. Con le domande e repliche degli altri partecipanti al dialogo il discorso precipitava nella detestazione vera e propria. La requisitoria a più voci investiva una caratteristica ben nota agli spagnoli: la sete di guadagno insaziabile dei genovesi che un «ingenio sutil»[77] – aggettivo dalla semantica non del tutto tranquillizzante – coniugava ad un dominio ineguagliabile dei cambi e dell'intero universo del denaro.

Man mano che, nelle parole dei viaggiatori, a tali caratteristiche si aggiungevano la doppiezza spesso arrogante e il disinteresse cinico per le legittime esigenze altrui, raffigurati con efficacia dal breve racconto autobiografico di uno di loro[78], l'indole genovese appariva sempre più univocamente urtante. La definizione di «sutiles sanguisuelas de ricos

[73] *Ibid.*, p. 70.
[74] *Ibid.*, p. 74.
[75] *Ibid.*, p. 75
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*, p. 73.
[78] *Ibid.*, pp. 76-9.

reinos»[79], abilmente costruita nel corso del dialogo, poteva così essere sancita a buon diritto dall'ultimo interlocutore. Questa valutazione pesante del ruolo economico di Genova, radicata nell'insistente ripetizione del termine «subtil» riferito ai suoi abitanti, si sovrapponeva alle articolate considerazioni iniziali ridimensionandone la portata anche positiva, e chiarendo, per la prima volta nel libro, l'accezione temibile del termine stesso nel contesto italiano.

Gli umori antigenovesi di Suárez de Figueroa non sono originali né per contenuto né per stilemi, anzi. Costituiscono dunque il segno prevalente, non unico, di una percezione spagnola della città che univoca non era. Un autore della generazione precedente come Cervantes, per esempio, ricco di decisive esperienze cinquecentesche – basti pensare al sodalizio con i marinai della Repubblica nella battaglia di Lepanto, che si tradusse in una calda ammirazione per ammiragli quali Gian Andrea e Pagano Doria, in prima fila contro l'Islam –, per lo più si sottrasse all'eco degli stereotipi negativi[80]. È probabile che le cause di tale equanimità – o simpatia? – siano da ricercare anche in tratti della sua figura di cui, con la consueta finezza, Márquez Villanueva ha di recente sottolineato l'importanza: forse di origine conversa, egli fu quasi l'unico letterato castigliano a conoscere dall'interno e a non esorcizzare il mondo delle transazioni finanziarie e delle figure che lo sovrastavano, del quale era stato membro sfortunato ma attivamente partecipe[81]. Suárez de Figueroa, cresciuto in un'epoca di minore impegno mediterraneo e di bancarotte della Corona per le pressioni finanziarie genovesi, non fece propria la sua serenità di giudizio, come del resto neppure si uniformò all'apprezzamento ufficiale della Monarchia per Genova a cui Covarrubias aveva dato voce in un'opera anch'essa in qualche modo ufficiale.

Sarebbe superfluo richiamare altre differenze profonde, di visioni del mondo, fra questi autori. Tale dialettica poté comunque dare luogo, più o meno nello stesso periodo, a strategie argomentative in relazione a Genova e all'Italia orientate da criteri sostanzialmente dissimili: non

[79] *Ibid.*, p. 81.

[80] Cfr. M. Damonte, *Cervantes y Génova*, in *Actas del Segundo Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Alcalá de Henares 6-9 nov. 1989, vol. II, Barcelona, pp. 301-6. Il riferimento ai Doria, p. 304.

[81] F. Márquez Villanueva, *La cuestión del judaismo en Cervantes*, in R. Reyes Cano (a cura di), *Don Qujote en el reino de la fantasia*, Ciclo de Conferencias, Sevilla, octubre-diciembre 2003, Fundación Focus-Abengoa, pp. 51-73, pp. 53-4 soprattutto.

stupisce che un problema comunemente avvertito come importante potesse divenire indicatore di disparità di orientamenti e di tendenze più generali.

La percezione tutto sommato positiva che Cervantes ebbe dell'Italia è stata auscultata più volte, e non sarei all'altezza di una sua compiuta rivisitazione. Per quanto riguarda Suárez de Figueroa, la descrizione di Genova nel *Pasajero* lascia trapelare un atteggiamento più appassionato e polemico, una riflessione incardinata in un presente politico più concreto, oltre che uno sguardo più omnicomprensivo. I difetti dei genovesi infatti per lui erano anteprima e grave peculiarità locale d'un carattere complessivo italiano sgradevole denunciato da analoghi comportamenti, se pur non privo di tratti accattivanti. Lo spirito fazioso che rendeva la Repubblica «instabile»; l'anti-ispanismo quasi istintuale in chi alla Spagna doveva ricchezza o comunque sicurezza – appariva qui l'ingratitudine italiana, altro ritornello di quegli anni – trovavano infatti riscontri notevolmente puntuali nelle pagine dedicate alle altre città, ferme restando differenze spiegabili con la varietà degli habitat e dei climi, sempre puntigliosamente descritti.

Così a Napoli era consigliabile che gli spagnoli, per quanto meno mal visti che a Genova, vivessero in aree protette circostanti i castelli delle guarnigioni[82]. Anche nella capitale del Viceregno dunque non era ritenuto salutare per loro mescolarsi a una popolazione che non li amava: a variare era l'entità del pericolo che in Italia, a prescindere dalla natura dei suoi governi, circondava quasi ovunque i sudditi del Re Cattolico, non la sua immanenza reale. Un clima così plumbeo non poteva che indurre riflessioni amare: «produce penalidad proceder de continuo con advertencias. Cansa no enderezar tal vez las acciones con natural descuido, y mas cuando se profesa union y paz…»[83].

Il sapore personale di queste parole lasciava trapelare i sentimenti provocati talvolta dall'anti ispanismo italiano: ad occhi castigliani, si trattava di un atteggiamento al cui fondo non stavano diritti lesi, ma rancore arbitrario.

Solo Palermo pareva sottrarsi alla regola generale dell'ostilità nei confronti degli amici-protettori. La Sicilia e la sua storia però eccellevano per i caratteri deleteri che Genova aveva anticipato. Se nella repubblica la plebe era «vidriosa» e l'ostilità reciproca dei cittadini per-

[82] *El Pasajero*, cit., pp. 106-7.

[83] *Ibid.*, p. 116.

manente, qui il popolo appariva «porfiado, importuno, discorde»[84]. E, come a Genova, la sua discordia aveva favorito una fitta serie di tiranni locali e dominatori stranieri, da Dionigi di Siracusa ai francesi cacciati dai Vespri: una congiura «maravillosa» per il segreto che ne aveva consentito il successo[85].

Incapaci di governarsi, di lavorare, persino di navigare benché isolani[86], i siciliani non lo erano però di cospirare: una bravura inquietante per chi era subentrato ai francesi nel dominio dell'isola, che ricorreva con frequenza significativa nelle riflessioni del primo Seicento. Tale destrezza era esito del loro «ingenio agudo»: una declinazione locale non solo della «sutileza» delle sanguisughe genovesi, ma di quella pur diversa dei ladri napoletani, che erano «muchos, y no poco sutiles» secondo Suárez de Figueroa[87]. Si trattasse di sorprendere all'improvviso occupanti stranieri, derubare abilmente viaggiatori o «succhiare il sangue ai regni generosi», la finezza rivolta al danno altrui appariva intrinseca al carattere italiano in tutte le città considerate. Ma era a Roma che gli umori cattivi della penisola trovavano compiuto coronamento, oltre che cospicui arricchimenti e notevoli varianti. Le arti del furto e dell'inganno vi toccavano il culmine perché coltivate sì da autoctoni, ma sostenuti da sciami di «picaros» stranieri e soprattutto di ebrei: «En llegando el forastero a la hostería, le ciñe caterva de judios, corno de molestos zanganos, inquieriendo que ha menester … todo a fin de entablar su engaño»[88].

Don Cristóbal di solito non era un fustigatore di ebrei furibondo come altri, e il suo accenno scorreva rapido e semi-folkloristico senza derivare in invettive contro i celebri vizi israelitici, che paradossalmente proprio nella più sacra delle città avevano tanta libertà di manifestarsi: un altro enigma italiano secondo molti osservatori iberici[89]. Non però secondo lui, che, ripeto, rinunciava ad addentrarsi in questo argomento. Del resto in una Roma irta di giudici ecclesiastici corrotti, in cui solo «tener es verdadero valedor», in cui dominava incontrastata la

[84] *Ibid*., p. 115.

[85] *Ibid*.

[86] «y si bien residen en medio del mar, valen poco universalmente en cosas maritimas». Facevano eccezione però i trapanesi. *Ibid*.

[87] *Ibid*, p. 105.

[88] *Ibid*, p. 92.

[89] Cfr. p. es. *infra*, Parte II[a].

«sensualidad»[90], gli ebrei potevano apparire non estranei al paesaggio naturale.

Anche le pecche politiche degli italiani all'ombra di San Pietro assumevano dimensioni eclatanti. Lo spirito di fazione imperversava addirittura nel Sacro Collegio e persino durante i Conclavi, allorché spesso «las parcialidades se detienen altercando»[91]. Era vero però che, in quei casi, lo Spirito Divino sospingeva sul Solio un cardinale imprevisto, estraneo alla logica dei contrasti. L'interesse per la dinamica dei Conclavi costituiva un risvolto di grande successo della cultura italianistica propria di spagnoli dotti e non, e Suárez de Figueroa evidentemente non era insensibile al suo richiamo.

Al di sotto del Sacro Collegio, la compagine sociale e politica di Roma abbondava di aspetti inquietanti. La plebe era ben peggio che «vidriosa»: nemmeno il Papa talvolta si sottraeva alle sue «quejas licenciosas»[92]. Se questa libertà senza freni giungeva alla forma scritta tradizionale dei proclami di Pasquino, le conseguenze potevano essere tragiche: «Cuantos perecieron con lazo o cuchillo, por el gusto de un pasquín!»[93]. Turbolenza popolare cronica e pratica altrettanto usuale di una repressione occulta, brutale e intimidatoria, cooperavano ad allestire uno scenario di vita civica degradata, le cui tensioni latenti esplodevano nei periodi di sede vacante, quando erano i banditi a dominare la città[94].

Eppure Roma non poteva essere confusa con l'anticamera dell'inferno. Poteva divenire luogo di avventure sollecitanti e non dimenticabili o di rapide fortune, per chi aveva l'accortezza di entrare al servizio d'un Cardinale potente. Così il «Doctor» non trovava strano che vi fossero «algunos tan hallados en Roma que gozan en ella mas contentos que en su patria los beneficios que impetraron»[95]. Sul versante delle cose alte, il più consono alla natura della città, Roma non smentiva del tutto il suo primato. Solo lì si poteva assistere al miracolo ripetuto dello Spirito Santo che vanificava le macchinazioni di fazioni e principi ad ogni Conclave[96]. La vita religiosa, sovrastata dall'imponenza di S. Pie-

[90] *Ibid.*, p. 90.
[91] *Ibid.*, p. 92.
[92] *Ibid.*, p. 93.
[93] *Ibid.*
[94] *Ibid.*, p. 96.
[95] *Ibid.*, p. 91.
[96] *Ibid.*, pp. 95-6.

tro e delle grandi basiliche, incardinata nell'infinità dei conventi e delle chiese ricoperte di marmi, vi fluiva continua con ineguagliabile splendore e varietà di riti, di raduni devoti e processioni[97]. La Provvidenza tutelava anche il mondo degli studi, ricco di scuole e professori di alto livello culturale e spirituale[98].

Nel profilo di Roma dunque le numerose ombre non riuscivano a coprire zone luminose dalla forte capacità di attrazione. La città, «prima per autorità» in Italia – la Spagna vi era prima per «potenza»[99] – compendiando in sé molti dei tratti tipici italiani, definiva in questi chiaroscuri tendenti allo scuro l'atteggiamento di Suárez de Figueroa nei confronti della penisola e dei suoi abitatori. «Sottili» ovunque, brillanti e eloquenti in Sicilia, amabili a Milano, accorti e sobri a Genova, essi erano tuttavia sostanzialmente accomunati da difetti di ordine morale fra i quali spiccavano la propensione all'inganno e al perseguimento disinvolto del tornaconto personale. Le «sanguisughe», i «ladroni sottili», i giudici ecclesiastici che vendevano la giustizia tutti i giorni – Don Cristóbal avrebbe presto conosciuto a Napoli l'aggressività del loro potere sociale – replicavano un'immagine di disonestà scaltra, di disprezzo individualistico delle regole di convivenza comunemente accettate. Sin dall'antichità l'attitudine umorale all'espediente giovevole e alla prevaricazione si era tradotta in pesanti corollari di ordine politico: primo fra tutti l'incapacità di dar vita a società e stati in grado di puntellare con la coesione la propria indipendenza, e quindi fisiologicamente predisposti all'arbitrio di potenti nativi o stranieri. Nel *Pasajero* la sequela delle dominazioni dispotiche ricorreva frequente: dopo quelle antiche, sfilavano quelle autoctone e francesi in Sicilia, sforzesche e ancora francesi a Genova, tentate dai Medici a Lucca e Piombino… Questa insistenza sulle pulsioni dispotiche degli italiani merita attenzione. Già presente nelle analisi dei diplomatici cinquecenteschi[100], spesso nel primo Seicento serviva a osservatori iberici di vario genere per motivare la presenza spagnola nella penisola. Le tirannidi e le fazioni cittadine, causa prima della perduta indipendenza, erano il sintomo più eloquente di una patologia contenibile solo da una forza superiore, imparziale, giusta, che ne limitasse la carica distruttiva. Ma la patologia stessa e le sue

[97] *Ibid.*, p. 93.

[98] *Ibid.*, p. 90.

[99] *Ibid.*, p. 69.

[100] Cfr. *infra*, Parte II[a].

cause apparivano fondamentalmente inguaribili. Questo era ormai pensiero consolidato. Le sue formulazioni più nuove e belligeranti si dovettero alla realtà politica diversamente configurata rispetto al passato, che sopraggiunse a radicalizzare le visioni consuete, calcandone i contorni ed estendendone le potenzialità. Suárez de Figueroa aveva conosciuto direttamente una Genova in cui le risorgenti divisioni fra nobili «vecchi» e «nuovi» minacciavano di scuotere la fedeltà alla Spagna rendendo corposa la minaccia francese[101]. Ricordando puntualmente la soggezione della città ai Re d'oltr'Alpe da cui «el valor de Andrea d'Oria», l'alleato di Carlo V[102], l'aveva liberata, egli riecheggiava il monito che i diplomatici e i partigiani della Corona ribadivano continuamente: il nuovo fazionalismo, come già il vecchio, rischiava di distruggere a beneficio altrui una libertà che gli spagnoli avevano sempre rispettato.

Non era questo nel *Pasajero* l'unico esempio di consonanza – una consonanza peraltro non inusuale nelle opere anche più dotte del periodo, come si è visto – fra l'Italia descritta dall'autore e quella configurata, o paventata, dai ministri e dai proconsoli della Monarchia. A proposito di Piombino per esempio, non si ometteva di ricordare le minacce dei Medici alla sua libertà, da anni motivo di preoccupazione per Madrid. Né si tralasciava la funzione strategica fondamentale dello Stato dei Presidi, un altro *tópos* dei documenti prodotti dai professionisti della politica italiana[103]. Talvolta Suárez de Figueroa non si limitava ad enunciare oggetti tipici delle loro analisi, ma li prospettava in termini che rispecchiavano esattamente gli orientamenti governativi del momento. Così, non casualmente, i suoi accenni diffidenti al Gran Duca, pur precisi, erano rapidi, asettici e privi di aggettivi e commenti deprecatori: intorno al 1617, la Toscana, benché non del tutto affidabile, da tempo era rientrata all'ovile e non costituiva più una spina nel fianco della Spagna, come invece era il Ducato di Savoia.

[101] Importante contributo all'aggiornamento e alla ridefinizione dei termini del problema in A. Pacini, «*Aquel nombre de libertad que en las republicas es sacro santo»: alcuni aspetti delle relazioni tra Genova e la Spagna tra Cinque e Seicento*, in corso di pubblicazione. Ringrazio il collega Pacini di avermi cortesemente consentito la lettura del dattiloscritto.

[102] *El Pasajero*, cit., p. 70.

[103] *Ibid*., p. 88. Sui termini della questione cfr. F. Angiolini, *I presidios di Toscana: «cadena de oro y llave y freno» de Italia*, in E. García Hernan, Davide Maffi (eds.), *Politica, Estrategia Organización y Guerra en el Mar*, Madrid 2006, pp. 171-88.

Nei confronti di questo, don Cristóbal adottava lo stesso procedimento di Covarrubias y Orozco, la rimozione totale. Nessun cenno dunque ad un «potentato» che egli conosceva particolarmente bene, come se non contasse abbastanza per figurare in un *vademecum* destinato a spagnoli ignari dell'Italia. Eppure certamente non gli sfuggiva la bollente attualità delle sue vicende. Ma forse era proprio questa la causa dell'omissione: un cenno contenuto al Gran Duca poteva giovare alla concretezza e alla precisione della panoramica, ma per il cognato di Filippo III ribelle si sarebbe resa necessaria un'invettiva circostanziata e calibrata nei termini, che avrebbe alterato il profilo dell'opera, i suoi intenti e canoni. Tutt'al più Carlo Emanuele poteva essere compreso in un discorso generale sulla mal ripagata generosità della Spagna «oh España generosa, que entrañas de madre tienes para todos … no son menos altivas las naciones en tu distrito que en los suyos propios. Cuantas amistades reciben, cuantas medras, cuantos aumentos sacan de tu caudal…»[104]. Ma lo spirito «materno» era corrisposto con un'ostilità generale così incontenibile da non poter nemmeno essere nascosta: «si con atención se aplican los ojos al blanco en que ponen la mira los forasteros, sera tan facil rastrear sus disinios como si los trujeran escritos en la frente…»[105].

Ordinarie macchinazioni in cambio di «amistades, medras, aumentos». Nel 1617, qualsiasi castigliano mediamente informato avrebbe scorto fra queste righe il profilo del Duca sabaudo: proprio allora la rievocazione del «sangue e tesori» profusi dalla Spagna per conservargli lo stato stava diventando un *tópos* delle repliche alle *Filippiche* di Tassoni e alla campagna d'opinione pro sabauda[106]. Né Carlo Emanuele era l'unico esempio di ingratitudine: Genova, non si limitava a ripagare gli «aumentos» succhiando il sangue dei benefattori, li offendeva anche con una diffidenza umiliante. La disposizione che stabiliva il loro disarmo alle porte della città appariva provocatoria a un personaggio del *Pasajero*, che la denunciava con rabbia: «Las armas? Eso no: antes dejaré la vida que la espada … Gentil agravio, por cierto, desarmar a quien profesa la milicia … cuando ellos en España gozan las mismas esenciones que los naturales»[107].

Molti sudditi del Re più potente del mondo al vedersi disarmare do-

[104] *Ibid.*, p. 76.

[105] *Ibid.*

[106] Cfr. *infra*, Parte II[a].

[107] *El Pasajero*, cit., p. 74.

vevano condividere questi sentimenti. Per di più la vistosa disparità di trattamento conclamava, per l'ennesima volta, l'urtante arroganza italiana.

Ma, lo si è visto, per Suárez de Figueroa l'Italia non costituiva un'ininterrotta sequela di tinte fosche. Il riferimento agli spagnoli che, nonostante tutto, non potevano rinunciare a Roma, forse adombrava risonanze personali e ambiti geografici più ampi: partito dall'Italia, dopo una burrascosa parentesi castigliana egli vi fece ritorno. In ogni caso l'accenno al legame con Roma attesta la sua percezione della complessità delle sensazioni che la penisola poteva motivare. E non erano solo la letteratura, l'arte, la carriera, o magari ricordi giovanili forti a poter bilanciare le valutazioni negative. Anche sul piano delle virtù civiche e politiche, oltre che della lealtà alla Spagna, esisteva una eccezione degna di lode. Queste doti collettive secondo don Cristóbal s'incarnavano nella Repubblica di Lucca, alla quale tributava un'ammirazione tanto priva di riserve da dedicarle *El Pasajero*, il primo libro suo frutto non di «ajena instancia», ma «de mi inclinación y empleo de mi voluntad». Per calore di elogi, le sue parole ricordano quelle di Cervantes o, *mutatis mutandis*, di Bodin: «Este libro recurre … con humilidad al favor de quien es teatro admirable de todas letras y centro de cualesquier virtuosas acciones; a la sombra de quien con tanta prudencia y valor ha conservado y defendido tantos años el don precioso de la libertad…»[108].

Correttamente omessa dalla descrizione dell'Italia spagnola, Lucca dunque campeggiava fra i suoi puntelli politici fondamentali al di sopra di Genova, priva di ombre e addirittura come dedicataria. Non mi risultano spiegazioni biografiche di questo *status* privilegiato. A colpire don Cristóbal dovette essere in primo luogo il modello di piccolo stato repubblicano che, con la *virtus*, «el valor» e «la prudencia», era riuscito a preservarsi immune dai mali peninsulari delle lotte intestine e delle tirannidi. Tipicamente italiana in quanto «teatro admirable de todas las letras» la città, esemplare anche per livello di vita politica, configurava quasi l'immagine di un'Italia ideale possibile solo per eccezione, e comunque alternativa a quella che di solito sfilava nelle pagine del *Pasajero*. A differenza di Cervantes[109], Suárez de Figueroa in questo caso non evocava l'accoglienza di cui gli spagnoli – protettori, non oc-

[108] *Ibid*., pp. 54-5.

[109] M. de Cervantes, *Los Trabajos de Persiles y Sigmunda*, in Id., *Obras Completas*, a cura di J.C. Peinado, Madrid 2005, tomo II, l. 3, cap. XIX, pp. 300 sgg.

cupanti[110] – potevano godere a Lucca, come aveva fatto per Palermo. L'apprezzamento dunque si conferma di ordine prevalentemente culturale, ideologico, e non dovuto a sentimenti di particolare gratitudine. Ma la politica, ancora una volta, sosteneva le ragioni ideologiche, tanto che fra i suoi giudizi positivi e il senso delle indicazioni operative della diplomazia ufficiale la convergenza di segno era piena. Le *Istruzioni* rimesse all'Ambasciatore a Roma nel 1606 – replica di altre precedenti – attestano infatti tutto il gradimento dei vertici della Monarchia per la città: «La republica de Luca es muy devota a mi servicio, y yo tengo su proteccion, y vos se la deveys assegurar y tener quenta de ampararla en lo que huviere menester, para que nadie les haga perjuizio ni reciba sin razón … Y estareís advertido que el Gran Duque…»[111].

Al dovere di proteggerla prescritto all'Ambasciatore faceva riscontro l'impegno spontaneamente assunto del letterato a divulgarne la fama e consolidarne il prestigio. Quanto ai sospetti sull'espansionismo dei Medici, si è visto come anch'essi trovino spazio nel *Pasajero*, sia pure a proposito di un'altra area geografica. Come per Covarrubias y Orozco, è superfluo ricordare l'estraneità di Suarez de Figueroa ad ogni intento di farsi corifeo della linea ufficiale della Monarchia in pagine nate da altri scopi e da tuttaltre ambizioni. Ma, anche per lui, non vi erano divaricazioni di fondo fra quella linea e la cultura e informazione politica che faceva parte integrante del suo bagaglio intellettuale. Riflessioni ed elaborazioni potevano così avvalersi senza forzature di una visione dell'Italia ormai comune a ministri, lettori abituali di notizie, intellettuali attenti ai problemi della Monarchia, viaggiatori motivati. Questa circolazione di elementi acquisiti fra livelli diversi del mondo politico non implicava necessariamente un consenso uniforme alle scelte e ai comportamenti della Corona e dei suoi apparati. A Suárez de Figueroa in particolare, tutt'altro che tenero coi mali e le colpe della Spagna che gli sembravano gravi, la sola riproposta di giudizi correnti priva di ogni risvolto critico sarebbe parsa impensabile. Così, ribadendo la forza del suo legame con la concretezza dei problemi politici effettivi, egli denunciò una stortura inquietante che inquinava il profilo della presenza spagnola in Italia, dannosa al prestigio della Monarchia oltre che controproducente nei fatti. La condotta delle truppe di nuovo reclutamento spesso era tanto riprovevole da indurre all'ostilità aperta

[110] *Ibid*.: «son bien vistos y recibidos los españoles, y es la causa que en ella no mandan…».

[111] *Istruzioni di Filippo III*, cit., p. 62.

popolazioni già mal disposte dal diffuso anti ispanismo preconcetto che egli aveva considerato in precedenza. Non ogni colpa era dell'ingratitudine degli italiani, in altri termini: fermi restando i loro difetti, le reclute dei *tercios* non facevano che potenziarne gli effetti. Nelle frasi dell'ex magistrato militare s'individuavano le tracce e i toni di una sensibilità acuta alla questione:

> La humildad aplaca indignaciones … Desta tienen necesidad muchos españoles, cuyos animos, llenos de altivez, exceden lo justo y honesto, aun en casas ajenas. Ofende a la generalidad el escremento de la ciudades: tales suelen ser los bisoños, desterrados algunos por delitos, otros por holgazanes, los más por menesterosos. El traje les deberia hazer odiosa la superbia; más puesta la consideración en lo intimo, olvidan los más miserrimos su desnudez y hambre exterior, que solo granjea desprecio[112].

Deprecazione morale, orgoglio ispanico militare ferito, constatazioni imbarazzanti per la Spagna in questi giudizi si coniugavano potenziando la rispettiva efficacia. Al centro del problema delle prevaricazioni stavano le reclute, i «bisoños», nonché le condizioni indecorose in cui la Corona le inviava in Italia: malvestite, fameliche, ostentavano una iattanza assolutamente fuori luogo. Ma, secondo Suárez de Figueroa, l'elemento più inquietante della situazione era il suo retroterra, erano i criteri e i limiti di un reclutamento che ormai raschiava il fondo della società. Che dopo gli anni '90 del Cinquecento la qualità militare degli arruolati fosse divenuta più scadente è un fatto assodato. In una società che Pierre Vilar definì del benessere[113], in cui scuole e università si moltiplicavano mentre i suoi effettivi avevano cessato di crescere, il mestiere delle armi coinvolgeva sempre più le figure sociali evocate dal brano, con la conseguenza di una deriva dell'affidabilità delle truppe denunciata da diversi osservatori competenti. Mano a mano che, dopo la presa di Ostenda, diminuì l'impegno nei Paesi Bassi, la questione fu ulteriormente complicata dal riflusso dei veterani spagnoli e italiani rimasti disoccupati[114]. Esperti e valorosi, in Italia erano richiestissimi da Viceré e stati grandi e piccoli[115], ma finirono per trasmettere ai già poco affidabili «tercios» di recente formazione l'atteggiamento

[112] *El Pasajero*, cit., p. 93.

[113] P. Vilar, *Le temps du "Quichotte"*, «Europe», 3, 1956, pp. 1-16.

[114] Novoa, *Historia*, cit., pp. 364-5.

[115] *Ibid*., p. 360; Spaccini, *Cronaca*, cit., pp. 16, 20.

proprio degli occupanti di un paese nemico e l'indisciplina frequente che ne aveva reso temibili gli ammutinamenti. È logico dunque che, scrivendo intorno al 1615, un ex giudice militare in Italia avesse ampia materia di commento e di recriminazione. È interessante però che egli immettesse queste notazioni specificamente italiane in un'opera letteraria intessuta di riflessioni sui grandi problemi della società spagnola e destinata ad un pubblico spagnolo. Si direbbe che in quel momento le difficoltà che insorgevano nella penisola, benché non appariscenti come la crisi sabauda, potevano essere ritenute temi da proporgli in termini anche circostanziati e non gratificanti. La funzione di un testo dal profilo stilistico e contenutistico alto come *El Pasajero* nella formazione di opinioni e sensibilità relative all'Italia, deve dunque essere valutata alla luce di un interesse ritenuto potenzialmente già vivo dall'autore. Opere del genere potevano estenderlo e consolidarlo fornendo contesti culturali adeguati alle notizie di *Avisos* e *Relaciones*, operando su di un piano di elaborazione concettuale più ampio ed esplicito, con maggiore efficacia persuasiva. Ne potevano accrescere così la capacità di penetrazione, la risonanza non immediata e gli effetti suggestivi, ferma restando la possibilità di verifica puntuale che le fonti più «giornalistiche» consentivano anche a distanza di tempo[116]. Analoga azione di sostegno i libri potevano svolgere nei confronti dei materiali prodotti o provenienti dagli ambienti più o meno istituzionali, circolanti grazie alla proliferazione delle copie manoscritte e delle lettere personali che li riecheggiavano o riproducevano. Ai primi del Seicento dunque l'Italia poté penetrare nel mondo politico spagnolo attraverso canali molteplici, differenziati ma comunicanti. Quando, come accadeva spesso, essi confluivano in aree di lettori omogenee, la differenziazione stessa operò come fattore di consolidamento dell'interesse per realtà e vicende citate spesso, in messaggi tipologicamente eterogenei ma tematicamente convergenti.

[116] Cfr., a titolo di esempio relativo al tema turco, E. Sola, *Espionaje, Información y cultura, Literatura de Avisos en la Epoca de Cervantes*, in *Escrituras Silenciadas en la Epoca Cervantina*, a cura di M. Casado Arboniés, A. Castillo Gómez, P. Numhuser, E. Sola, Alcalá de Henares 2006, pp. 19-37.

Parte II

V. *L'Italia a Salamanca*

Stando al diario dello studente Sommaia, una situazione del genere dovette verificarsi a Salamanca intorno al 1605[117]. Di Italia e italiani si leggeva e si parlava molto grazie alla circolazione rapida dei testi più svariati, propiziata da prestiti e trascrizioni continui.

Alla descrizione geografica erudita e all'anti ispanismo strisciante di Fra' Leandro Alberti si affiancavano le anodine e meglio accette storie dell'Ammirato, a cui facevano riscontro però quelle del Giovio, ritenute anch'esse non particolarmente gratificanti in Spagna[118]. Le manifestazioni alte e in voga della tradizione letteraria erano ben presenti con Petrarca, Dante, Castiglione nelle due lingue, Aretino, mentre Guazzo, Straparola, Domenichi e alcuni altri attestavano la «libertà» o comunque l'ingegno e l'erudita «sottigliezza» degli autori italiani. La libertà intesa ufficialmente come spregiudicatezza trovava nel Machiavelli un riferimento emblematico e peculiarmente italico, ricercato nonostante i divieti: Sommaia, sollecitato da un collega, dopo qualche sforzo non mancò di trovare i *Discorsi* e *l'Arte della Guerra*[119]. Quando, nel 1606, il problema dell'Interdetto giunse ad attualizzare questo collaudato sistema di interessi per l'Italia, lui e il suo interlocutore poterono così valutare concretamente il conclamato legame fra lo spirito «politique» di cui Venezia veniva accusata – erano lettori anche di Bodin[120] – e il cripto machiavellismo ascritto a molta cultura politica italiana. L'attiva ricerca di notizie degli studenti in quel momento fu soddisfatta dalla disponibilità di documenti prodotti dalle parti in causa. Circolarono infatti sia le proibite *Scritture di Venetia* sia la *Escomunica de' Vene-*

[117] *Diario de un estudiante,* cfr. *supra*, nota 52.

[118] *Ibid.,* p. 155 (Ammirato), p. 249 (Alberti), p. 197 (Giovio). Ha studiato la recezione critica di Giovio in Spagna con sguardo attento alla storia comparata della cultura delle due penisole, B. Cuart Moner, *Jovio en España. Las traducciones castellanas de un cronista del Emperador,* in *Carlos V. Europeismo y Universalidad. Religión, Cultura y Mentalidad*, vol. V, a cura di J.L. Castellano Castellano, F. Sánchez Montes Gonzalez, Madrid 2001, pp. 197-224.

[119] *Diario,* cit., pp. 389, 489: «Dal detto Pareja una commedia dell'Aretino et i Discorsi, et Arte Militare del Machiavello», p. 543.

[120] *Ibid.,* p. 328.

tiani, sia il *Decreto de' Venetiani* sia le *Censure di Venetia,* affiancati da copie di scritti di battaglia propagandistici come *l'Editto Veneto al Priore di Pavia*[121]. Il momento culminante della diffusione di questi materiali appare compreso fra giugno e luglio di quell'anno, quando prestiti e trascrizioni raggiunsero livelli di velocità e intensità particolarmente alti: il 9 giugno Sommaia imprestò la *Scomunica* a un collega destinato ad avvenire brillante, Gil González Dávila. Riavutala l'indomani, la consegnò ad un altro amico, e subito dopo la restituzione ad un secondo[122]. Il tutto in dieci giorni. In luglio il via vai proseguiva, e il testo passò di mano altre tre volte, affiancato spesso dagli altri documenti che ho citato. Lo studente italiano era prestatore attivissimo ma poteva accadere che usufruisse di materiali altrui, e fu un «Barone boemo» a fornirgli il *Decreto Veneto.* L'ambiente giovanile appariva profondamente scosso, e un tale coinvolgimento è significativo anche per il nome di alcuni studenti citati da Sommaia come lettori e copisti: Céspedes, González Dávila, Chacón, Solórzano… A seguire con passione la vicenda dell'Interdetto furono dunque anche futuri intellettuali famosi e influenti che, nonostante la Controriforma, a Salamanca poterono incontrare manifestazioni di una cultura politica viva, in qualche caso ufficialmente proibita: per il mondo politico seicentesco in costruzione, questa fu una pluralità di fonti ed esperienze intellettuali non scontata e non sempre adeguatamente considerata[123].

L'incisività di un tale apprendistato fu senz'altro accresciuta dalla possibilità di conoscere versioni opposte di uno stesso evento, e l'Italia delle divisioni croniche fornì ampio campo a simili approcci «pluralistici». Nota sin dall'inizio grazie ai messaggi delle due parti, la crisi dell'Interdetto ancora nell'autunno 1607 poteva sollecitare la percezione di una vita pubblica italiana intessuta di canti e controcanti.

A Salamanca e altrove prese allora a circolare una «lettera» anti veneta destinata a notevole fortuna, esito d'una strategia persuasiva non priva di accortezza. L'autore anonimo, direi spagnolo, raffigurava la repubblica di Genova nell'atto di ammonire Venezia riguardo ai gravi rischi religiosi e politici insiti nella sua condotta. La città ligure procla-

[121] *Ibid.,* pp. 511-20.

[122] *Ibid.,* pp. 511-3.

[123] Ma cfr. B. Cuart Moner, *Juristas e Historiadores. Algunas consideraciones sobre libros y lectores de historia en la Salamanca Renacentista*, «Salamanca. Revista de Estudios», 47, 2002, pp. 437-56, 445 sgg. soprattutto.

mava poi la propria intemerata ortodossia di comunità fedele ai propri princìpi e ai propri amici[124].

Il ricorso a Genova contro Venezia merita qualche attenzione. La loro contrapposizione delineava uno scenario italiano non del tutto infido ad occhi spagnoli. Non ovunque, anche al di fuori delle aree soggette alla Corona, dominavano sentimenti pericolosi: anzi, i pescatori in acque torbide italiani nella stessa Italia trovavano oppugnatori fermi, alleati sicuri della Monarchia. Pochi anni dopo, la risposta a Tassoni affidata al Soccini[125] avrebbe confermato questo ruolo di potenziale argine attribuibile all'opinione interna: antemurale non solo contro le manovre, ma anche contro gli umori antispagnoli. La bipolarizzazione Genova-Venezia non era comunque priva di effetti collaterali: confermava il quadro di un'Italia inguaribilmente divisa, mero contenitore di interessi e istanze divergenti. Agli occhi degli studenti di Salamanca, il messaggio implicito nella «lettera», con la sua attualità e apparente pertinenza, poteva risultare più convincente delle perorazioni patriottiche di Petrarca o Machiavelli e di altre che in quegli anni iniziavano a udirsi: l'unità italiana non poteva essere che uno stilema se anche i due potentati intrinsecamente, costituzionalmente più affini si schieravano su sponde opposte.

Proprio in forza di questa frattura la «lettera» delineava comunque una fisionomia rassicurante di Genova, che di lì a poco avrebbe trovato ulteriore, autorevole sanzione nel Tesoro di Covarrubias[126]. Ma era decisamente smentita, o lo sarebbe stata di lì a poco, da altre fonti accessibili agli studenti salamantini del primo Seicento. Dal *Pasajero* di Suárez de Figueroa, sicuramente reperibile in alcune biblioteche, agli scritti di Quevedo, oggetto d'una vivace circolazione manoscritta[127], erano varie e prestigiose le testimonianze che suggerivano un'indole genovese ben lontana dalle sue idealizzazioni propagandistiche. Queste però non erano del tutto smentite dall'altrettanto famoso Cervantes.

[124] *Diario,* cit., p. 565. Ho consultato la copia reperibile presso la Biblioteca Universitaria di Barcelona: *Carta de la Republica de Genova en respuesta de la que escrivio la República de Venecia sobre ciertas diferencias que esta tenia con la Iglesia en tiempo del Papa Paulo quinto,* in *Tomus I de cosas varias notables sucedidas en estos nuestros tiempos,* ms. 1008-1010, f. 172r.

[125] *Vide supra,* nota 45.

[126] *Vide supra,* nota 60.

[127] *Diario,* cit., pp. 519, 343.

Ancora una volta più versioni dunque, ed a proposito di un'unica città. La percezione di un'Italia labirintica, in cui la verità non era mai univoca né mai quella che si diceva, anche per queste vie era destinata ad acquisire sempre nuova credibilità. Senz'altro le complicazioni della penisola istruirono sulla cautela necessaria nell'accostarsi alla vulgata, ai giudizi ricorrenti e alle operazioni propagandistiche. O anche alle perorazioni vibranti indotte da un orgoglio castigliano messo duramente alla prova, come nel caso di Quevedo e in parte di Suárez de Figueroa. Nella misura in cui i futuri quadri della Monarchia recepirono questa lezione appresa a Salamanca, poterono accreditare la convinzione che la conoscenza della realtà italiana, proprio in forza delle sue ambiguità, doveva essere considerata assai utile alla comprensione della vita politica[128].

Il loro apprendistato nell'arte di capire i fatti e di formarsi opinioni fu propiziato dalla disponibilità di un ulteriore veicolo di informazione, i fogli di notizie periodici. Il diario di Sommaia consente di constatare quasi ad ogni pagina come gli studenti godessero di ampio accesso ad *Avisos, Relaciones* e «Gazzette». Il loro interesse per gli scritti di questo genere era vivissimo. Sommaia stesso riceveva abitualmente la «Gazzetta di Roma» da un paggio del Vescovo, la copiava o faceva copiare ed imprestava a sua volta la trascrizione[129]. Di analoga circolazione erano oggetto «nuove» di molte località e relazioni provenienti da Spagna, Italia, Francia, Inghilterra, Indie Occidentali, Fiandre, Polonia. Queste non riguardavano solo eventi notori o atti pubblici e festeggiamenti, come i «giuochi senesi» o le «feste di Valladolid»[130], ma episodi sui quali la reticenza ufficiale era forte. Così il 19 luglio 1603 giunse un «aviso» che descriveva la cacciata da Corte del Padre Castroverde, predicatore reale reo di censure pubbliche al Duca di Lerma[131]; il 10 maggio 1604, dall'Italia, un inventario degli «errori dell'Ambasciatore di Spagna» a Roma[132]. Fonti simili, nel loro insieme, costituivano

[128] Fra i convinti della possibile funzione pedagogica della politica italiana vi era Filippo IV, che manifestò tale convincimento nel prologo alla sua traduzione di Guicciardini. Cfr. M. Olivari, *The Spanish Perception of Italian Political Reality (16th and 17th Centuries),* in *Nations and Nationalities in Historical Perspective,* ed. by G. Halfdanarson, A.K. Isacs, Pisa 2001, pp. 209-22, 218 sgg. soprattutto.

[129] *Diario,* cit., p. 348 e *passim.*

[130] *Ibid.,* p. 553 (Feste di Valladolid), p. 167 (giuochi senesi).

[131] *Ibid.,* p. 208.

[132] *Ibid.,* p. 224.

uno strumento di conoscenza di fatti e situazioni più poliedrico, meno ideologicamente univoco dei documenti ufficiali di Venezia o di Roma e dei libri degli intellettuali impegnati, e fornivano senz'altro elementi di riscontro utili alla valutazione di questi grazie a possibili incroci. Nei casi in cui ho potuto reperire tali materiali presso la Biblioteca Universitaria di Salamanca o altrove, ho constatato come garantissero un'informazione consistente: talvolta tempestiva, sufficientemente circostanziata, abbastanza differenziata da consentire qualche raffronto, in particolare riguardo all'Italia, come si è visto.

VI. *Alessandro Tassoni, archetipo degli italiani? L'Italia in un* pamphlet *e in un* Discurso Politico

Nei «cartapacios» provenienti dai Colegios Mayores salamantini dell'Italia si trattava anche in fonti di diversa fisionomia, anch'esse importanti per la ricostruzione dei percorsi che portarono alla costituzione di un'opinione spagnola relativa alle sue vicende e abitatori.

Quando il rifiuto d'obbedienza del Duca di Savoia armò la penna al Tassoni delle *Filippiche,* vi fu chi si propose di difendere la reputazione della Monarchia con una *Respuesta* data alle stampe a tambur battente nell'agosto dello stesso 1615[133]. La tipologia del documento definisce un ulteriore strumento della formazione e diffusione dei giudizi sull'Italia, non sovrapponibile a quelli sin qui considerati né per intenti specifici né per struttura argomentativa, ferma restando una marcata continuità tematica e contenutistica.

La *Respuesta,* di quindici fogli a stampa, fa parte di un «cartapacio» composto da scritti di argomento politico risalenti per lo più al primo Seicento. Tale contesto è evidentemente significativo di un interesse sistematico per la vita pubblica e per i problemi della Monarchia nel cui ambito il *pamphlet* allora trovò una specifica e pertinente collocazione.

L'autore – la cui identità per me al momento resta un problema aperto, sul quale tornerò – si sforzò di confutare puntualmente gli argomenti delle *Filippiche* sulla base di una conoscenza solida della situazione e della storia italiana. La sua acrimonia si direbbe analoga a quella del Tassoni, se pur apparentemente, e solo apparentemente, di carattere più personale. Se infatti il modenese si era proposto di colpire la Corona e la Spagna in generale, l'anonimo dichiarava che a lui solo

[133] *Respuesta a las Philipicas,* BUS, *manuscritos,* ms. 2283, f. 66r-74v.

era rivolta la sua ostilità. Al Duca di Savoia riservava tutt'al più sufficiente ironia, senza però travalicare i limiti del rispetto formale[134]. L'Italia, ben presente nel testo, inizialmente riscuoteva addirittura elogi, benché rapidi e di maniera: «es una de las Provincias del mundo mas cortés, mas noble, mas rica y mas urbana, con otras mil calidades que dexo de decir por ser tan notorias»[135]. Persino per i suoi innumerevoli governi e governanti suonavano parole di conclamato apprezzamento: «Tantas republicas tan christianas y prudentes. Tantos potentados cuerdos, y sabios, tantos Principes y vasallos fieles»[136]. «Tantos», «Tantas», certamente, ma saggi, leali e cristiani. Nella strategia del testo il quadro edificante doveva servire ad uno scopo preciso, da conseguire nelle prime pagine: presentare Tassoni come un caso anomalo di turbolenza velleitaria perché isolata nello stesso ambito in cui era insorta. Solo successivamente, una volta conseguito l'obiettivo, l'anonimo avrebbe affidato a notazioni sparse graffianti e allusioni accorte le riflessioni meno lusinghiere sugli italiani. Gli elogi iniziali che avevano aperto la «Respuesta» all'insegna della cortesia e della pacatezza, unitamente alla solidità dell'informazione, avrebbero accresciuto l'efficacia delle considerazioni malevole.

Non mi soffermo sulle accuse a Tassoni – ignoranza, falsità, incomprensione assoluta della ragion di stato, spirito plebeo, malafede… – se non su quella, ricorrente e insidiosa, di irreligiosità[137]. Secondo l'anonimo infatti oggetto autentico dell'ostilità del modenese era l'Inquisizione, o meglio la Spagna in quanto suo baluardo e, come tale, roccaforte dell'ortodossia. Non ho trovato appigli evidenti ad una simile accusa nelle *Filippiche,* ma altre opere del Tassoni note nel primo Seicento poterono fornire qualche motivo di sospetto. L'apologia di Enrico IV per esempio[138], in cui egli aveva compiuto una chiara anteposizione dei diritti dei Principi e della politica alle ragioni dell'intransigenza confessionale, aveva i titoli per suscitare la diffidenza di chi, come l'anonimo, era convinto che Machiavelli fosse uno degli antesignani – l'altro era Aretino – della «libertà» propria degli spiriti italici: «conociendo en su doctrina que (*Tassoni*) es de las escuelas de Ginebra, y estudiada en

[134] *Ibid.,* f. 73v.

[135] *Ibid.,* f. 66r.

[136] *Ibid.,* f. 66v.

[137] *Ibid.,* f. 66r.

[138] A. Tassoni, *Sopra l'Editto pubblicato da Enrico IV,* in Id., *Annali e scritti storici e politici,* cit., pp. 139-44.

vuestros Maquiabelos y Aretinos»[139]. Possessivo e nomi propri al plurale davano abilmente corpo alla rappresentazione delle presunte radici irreligiose di un pensiero a più voci e di tradizioni eterodosse di durata ormai secolare: del resto, al tempo dell'Interdetto, qualche eco di «libertà» italica era risuonata ben chiara in Castiglia[140]. Il pesante riferimento a Ginevra, che riesco a spiegare solo con l'affermazione di Tassoni della liceità della resistenza al Re di Spagna, potenzialmente attinta alla fonte dei monarcomachi ugonotti, ribadiva la volontà dell'anonimo di colpire duro: un cocktail di machiavellismo, spregiudicatezza aretinesca e calvinismo avrebbe dovuto allertare gli inquisitori italiani. Eppure, egli proseguiva, un uomo simile in passato non aveva disdegnato le anticamere dei Cardinali: «andavays en Roma frecuentando tinelos de Cardenales»[141], gli ricordava. Un apprezzamento poco lusinghiero anche per i proprietari di «tinelos» così mal frequentati, si sarebbe potuto dedurre, alla luce delle perplessità che talvolta i principi della Chiesa suscitavano in Castiglia. Ma, pur reticente e freddo nei confronti della Curia romana, come vedremo, l'anonimo evitò questo argomento. Non fu dunque attraverso i porporati dalle clientele poco edificanti che filtrarono nelle sue pagine i sarcasmi sull'Italia, affidati invece alla dimostrazione dell'assurdità degli argomenti di Tassoni. Il suo appello all'unità degli stati peninsulari gli appariva decisamente ridicolo:

> Dezis tambien que se unan todas las voluntades de Italia…Por cierto, amigo, que no puedo dexar de reir…como quereis que el napolitano haga union con el lombardo, el siciliano con el ferrarés…demos caso que vuestra eloquencia fuese tan eficaz…si el siciliano alcançare el cetro, podreys obligar al piemontes que se sugete a su dominio? No veys que siempre entra en su lugar la mima quexa?[142].

La vera *quexa* era che in Italia, dal punto di vista politico, governanti e popoli risultavano irrimediabilmente stranieri gli uni agli altri. Per di più il Duca di Savoia, che Tassoni candidava al trono di un paese unificato dalla sua fantasia, non era riconosciuto da tutti come italiano. C'era chi lo riteneva straniero, ricordava l'anonimo citando l'autorevole

[139] *Respuesta,* cit., f. 66r.

[140] Cfr. *supra,* pp. 403-409.

[141] *Respuesta,* cit., f. 66v.

[142] *Ibid.,* f. 68r.

Fra' Leandro Alberti, e gli stessi storici della sua Corte rivendicavano le origini germaniche della dinastia.

Coacervo di stati e principi eterogenei, l'Italia tuttavia non era sprovvista di qualche denominatore comune che ne stabiliva una fisionomia per altri versi omogenea. Ancora una volta, erano in primo luogo ben riconoscibili vizi tipici, ricorrenti nello spazio e nel tempo, a delineare i legami più evidenti fra i suoi abitatori. Se dunque non poteva esistere la penisola sognata da Tassoni, esisteva però un carattere peninsulare, di cui, con significativa convergenza, l'anonimo individuava il nucleo primario all'unisono con Suárez de Figueroa: una pulsione individualistica disgregante coniugata a velleità di primato. Nessun governante si era mai riconosciuto soggetto a un'autorità italiana, ma tutti si autoconcepivano come altrettanti «soli» superiori ai loro omologhi. E, «en haviendo muchos soles, es fuerça que haya incendios»[143]. Di incendi l'anti-Tassoni ne citava molti: «Las guerras de Milan con Genova, las de Florencia con Pisa, con Sena, con Arezo; las de Venecia con Padua, su primer fundadora – la pulsione italiana alla distruzione reciproca non arretrava nemmeno davanti ad una sorta di matricidio – nos da indicio de que faltando en Italia el arbitro de la paz … todo seria guerras y encuentros civiles … a beneficio de tres o quatro que quisiesen tyranizar las provincias»[144].

L'espressione «es fuerça» esprimeva bene il senso di ineluttabilità percepito dall'anonimo nel dipanarsi del ferreo binomio guerre-tirannidi: una specie di logica interna cogente, intrinseca ai meccanismi psicologici e politici italiani. Era stato inevitabile infatti che la pluralità di «soli» aggrappati con ogni mezzo a un potere piccolo e perciò debole – «mantenere lo stato», Machiavelli aveva definito questo atteggiamento – desse luogo alle tirannidi, e queste alle guerre: secondo la Scolastica cui faceva riferimento l'anti Tassoni[145], il governo tirannico per sua natura non consentiva dimensioni di vita politica sicure e quindi pacifiche. Da quella stessa pluralità e aggressività reciproca era derivata l'impotenza davanti alle grandi monarchie intenzionate a dominare il mosaico delle teste coronate reciprocamente ostili, dotate di eserciti inevitabilmente minuscoli. La miglior conferma dei danni politici provocati dal carattere italiano era l'evidenza che nell'ultimo secolo turchi e francesi non avrebbero trovato ostacoli, se non fosse

[143] *Ibid.*

[144] *Ibid.,* ff. 68r-68v.

[145] *Ibid.,* f. 66 e *passim.*

stato per la Spagna. Ma non era anch'essa un invasore straniero? No, secondo l'anonimo. Non di conquista arbitraria si doveva parlare a suo proposito. I Re Cattolici e Carlo V avevano preso le armi per difendere legittimi diritti dinastici, e soprattutto avevano portato pace e ordine nel labirinto italiano violento e anomico consentendo che esso conservasse buona parte della propria autonomia, e che non lo ricoprissero interamente mezzalune o gigli gallici. Alla Monarchia si doveva la sicurezza delle popolazioni di Milano, Napoli e Sicilia

> cuyas costas estan defendidas … duermen a sueño suelto … no temen las assechanzas y acometimientos de sus vezinos, estan mantenidos en suma paz, y en suma justicia … digan ellos si alcanzaron esta felicidad quando eran dominados de Principes Italianos[146].

Allora, sul finire del Quattrocento, i potentati autoctoni avevano dimostrato di non saper evitare né le invasioni né la deriva verso la tirannide. Erano stati i «tercios» a dissipare i fantasmi di ambedue, ed ora gli italiani potevano dedicarsi ad un'attività a cui l'anonimo li vedeva ben disposti: «dormire sonni tranquilli». Una disposizione che lo aveva colpito, se anche in precedenza aveva parlato di «quieto y sosegado sueño de la paz de Italia»[147]. Era una situazione di inerte felicità propiziata dal sangue e dai tesori castigliani. Né l'ombra protettiva della Corona si estendeva solo sui suoi sudditi, giacché erano molti gli stati liberi convinti della funzione positiva della presenza spagnola. Tassoni poteva verificarlo. Che provasse a convincere «a los … Duques de Florencia y Parma que tomen las armas contra España … passad al de Urbino … Las señorias de Genova, Venecia, Luca reiranse de vuestros disparates»[148].

L'anonimo includeva anche lo stato della Chiesa nella lista dei fedeli al suo Re, ma non per la lealtà dei Papi: era quella granitica dei Colonna ad assicurarne l'allineamento[149]. L'omissione totale dei Pontefici e la menzione di signori famosi per un passato di turbolenze anti papali quale garanzia per la Spagna illumina un retroterra di tensioni e diffidenze di cui ho parlato altrove[150]. Nella *Respuesta* comunque il riferi-

[146] *Ibid.,* f. 69r.

[147] *Ibid.,* f. 68r.

[148] *Ibid.,* f. 70r.

[149] *Ibid.*

[150] Olivari, *Fra trono e opinione,* cit., pp. 187 sgg.

mento suonava a monito: la Corona aveva saputo costruire una rete di relazioni poderose e privilegiate tale da porla al riparo dalle giravolte politiche curiali o di chiunque altro. Non era questo l'unico segno del poco calore dell'anonimo per il governo papale. Poco oltre avrebbe ricordato con dispetto i principi italiani che avevano accolto ebrei e infedeli espulsi dalla Spagna con tanto danno per la sua ricchezza[151]. Tutti sapevano che fra quei principi vi erano anche i Papi.

I termini in cui è evocato lo stato pontificio esemplificavano i criteri retorico politici consueti della *Respuesta:* lodi calde agli amici, come i Colonna, messaggi impliciti per gli alleati solo ufficiali e fondamentalmente poco affidabili. Ma quando il rispetto comunque debito al Soglio non bloccava la *vis* polemica, quei moniti potevano divenire espliciti e secchi. Al solito, era l'analisi dei ragionamenti delle *Filippiche* a fornire all'anti-Tassoni l'occasione di manifestare la sua voglia di mettere in guardia gli italiani tutt'altro che amichevolmente. Il modenese aveva scritto che la Spagna, ormai spopolata e impoverita, non avrebbe dovuto destar timore. La replica, dura, intendeva non lasciar dubbi sulla persistenza della sua forza, sin troppo nota nella penisola: «Preguntadselo a vuestra Italia … Y quiero que sepays que los Iuanes, Pedros y Alfonsos que ahora biben en España son hijos y nietos de los que echaron de Italia los Alexandros, Hercules y Scipiones que la alborotavan»[152].

La successione finale di nomi tipici di potentati cinquecenteschi richiamava vicende che, secondo l'anonimo, gli italiani avrebbero fatto bene a ricordare. I «tercios» del presente avevano ereditato, per diretta via di sangue, il carattere e il valore di quelli che, travolgendo ogni resistenza, avevano liberato la penisola da quanti vi attuavano la vocazione tipica dei tiranni: «alborotar», alterare la pace a proprio vantaggio e a danno di popoli e confinanti. Era dunque saggio continuare a temerli.

Riguardo poi alla miseria della Spagna da lui asserita, considerasse Tassoni che, anche nel caso impossibile di un'interruzione del fiume d'argento che la irrorava, «solo el valor de los chapines de las españolas es bastante a comprar muy gran parte de Italia»[153]. Non doveva valere molto un'Italia che le scarpe argentate delle signore castigliane quasi bastavano a far propria. L'affermazione poteva suonare sorprendente alla luce della fama di opulenza di cui la penisola comunemente go-

[151] *Respuesta,* cit., f. 70v.

[152] *Ibid.,* ff. 73v-74r.

[153] *Ibid.,* f. 71r.

deva, e l'anonimo preveniva l'obiezione contrapponendo ad una ricchezza italiana apparente quella spagnola vera: «estas si que son verdaderas y macizas riquezas, y verdaderos tesoros, que no los fingidos y aparentes de algunas Republicas y Potentados, que con arcas de arenas encerradas en sus alcaçares han ganado fama, y reputacion de ricos»[154]. Il contenuto dei forzieri che rendevano famosi gli stati italiani non era definito dalla «massiccia» solidità dei metalli preziosi, ma dalla friabilità «sabbiosa» delle risorse finanziarie: in buona sostanza, si trattava di un «bluff».

Una simile arte di vender fumo per arrosto era fondamentalmente contigua a quella di mentire *tout court,* tanto che anche di questa in Italia non era difficile trovare esempi. Bastava considerare gli storici, la cui principale occupazione consisteva nel ricercare falsità atte a sminuire gli spagnoli: «lo mucho que la enbidia de vuestros venales historiadores les ha pretendido quitar»[155], secondo l'anonimo. L'unica sua citazione riguardava il Botero, reo di «ignorantes y mal digeridas relaciones que de uno de vuestra profession andan en lengua toscana»[156]. È noto che le riserve per le *Relationi Universali*, corpose e ricorrenti, nella Castiglia del Seicento accompagnavano il loro successo, e non stupisce ritrovarle in un *pamphlet* come la *Respuesta.* Ma il riferimento, anche se prevedibile, non è privo di peculiare significato. Conferma come per il suo autore l'isolamento di un Tassoni oscuro in un quadro italiano solitamente luminoso fosse soprattutto espediente retorico, o al massimo intento iniziale a cui non gli riusciva di restar fedele. «Venali» – pronti a mettersi in vendita – e antispagnoli bugiardi e ignoranti erano più autori che «professavano» gli orientamenti del modenese, che non appariva dunque come un pesce fuor d'acqua. Botero non era che un esempio di queste sue affinità non commendevoli.

Affiora nell'evocazione di una «tendenza tassoniana» impersonata da storici l'eco di alcune aspre polemiche di quegli anni: Lope de Vega contro Conestagio per la storia della guerra nei Paesi Bassi[157], fray Diego Murillo contro gli italiani che avevano preteso di giudicare la rivolta aragonese del 1591…[158]. In Spagna non veniva apprezzata l'ostentata

[154] *Ibid.*

[155] *Ibid.,* f. 73v.

[156] *Ibid.,* f. 74r.

[157] Cfr. M. Menéndez Pelayo, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega,* vol. VI, Madrid 1949,, pp. 132-6.

[158] *Fundacion miraglosa de la Capilla Angelica y Apostolica de la Madre de Dios*

equidistanza fra la Monarchia e i suoi nemici, e meno che mai la vena anti asburgica più o meno sottile che percorreva le pagine di certi autori. Obiettivamente, questa conclamata indipendenza di giudizio non era un sintomo da sottovalutare. Esemplificava infatti un consistente atteggiamento critico verso la Spagna di parte della cultura italiana, che in quegli anni stava venendo alla luce[159]. È possibile che alcuni suoi segni precoci siano da ricercare in una storiografia che appare significativa, se non altro, per la sua attitudine a fornire retroterra e supporti fattuali alle battaglie propriamente ideologiche.

In ogni caso, l'anonimo includeva tale fronda intellettuale nella galleria dei difetti italiani come manifestazione di «venalità», «invidia» e prontezza alla menzogna. La sua convinzione che quei difetti, e magari anche gli strumenti culturali che davano loro espressione letteraria, definissero un'Italia più o meno omogenea, dalla fisionomia complessiva inconfondibile, appariva sempre più marcata. Così egli raffigurava un"epica italiana» che si era assunta il compito di colmare il vuoto di gesta militari vere con quelle «fingidas de los Orlandos y Rugeros»[160]. Questa creatività tuttavia non gli ispirava commenti aspri come l'invidia degli storici bugiardi: non era che un sintomo in più, in sé non sgradevole, della propensione a sostituire alla realtà mulinelli di immagini irreali e di simulazioni. Si trattava di una capacità autoconsolatoria che i fatti recenti avevano dimostrato quanto mai opportuna: l'iniziativa del Duca di Savoia aveva messo a nudo quanto poco valevano gli italiani sui campi di battaglia non ariosteschi. Secondo l'anonimo, era bastato il rombo del cannone davanti ad Asti ad indurre proprio Tassoni a consigliare «il Marte Italico» di dismettere il piglio guerriero, e non casualmente il consiglio era stato immediatamente accolto. Così era potuto sembrare che egli si ispirasse all'antico aforisma di Cicerone «ita bellum suscipiatur, ut nihil aliud quam pax quaesita videatur», ed era riuscito in qualche modo a salvare le apparenze, anche se, «more italico», non la sostanza.

Il cannone, precisava l'anonimo, «hasta entonces por justos fines havia callado»[161]. Egli confermava dunque le allusioni di Novoa ad una

del Pilar y Excellencias de la Imperial Ciudad de Çaragoza. Dividese en dos Tratados. Compuesto por el padre fray Diego Murillo Predicador…, En Barcelona, por Sebastian Matevad, Año MDCXVI, tomo II, pp. 212-214.

[159] Cfr. Tocco, *Ideali,* cit.; *Alle origini di una nazione,* a cura di A. Musi, cit., *passim.*

[160] *Respuesta,* cit., f. 73v.

[161] *Ibid.,* f. 72r

guerra volutamente moderata e più rituale che effettiva sino a quando era stato possibile. Se l'accenno suonava alquanto criptico, del tutto chiara era invece la motivazione strategica di quella condotta: Sua Maestà non aveva mai ambito alla conquista del Piemonte, ma «no huvo otros fines que la pacificación de Italia»[162]. Questo era un punto importante nella struttura argomentativa dell'anti-Tassoni, che con l'affermazione intendeva documentare il significato della presenza spagnola in Italia, proiettando sul presente il contenimento dei tiranni cinquecenteschi evocato poco prima. Senza la Spagna infatti la contesa fra Savoia e Mantova sarebbe derivata in «daño universal de Italia»[163], proprio come era successo in occasione delle guerre intestine del passato. Il modenese e i suoi affini dovevano imparare questa lezione una volta per tutte: solo la Monarchia era in grado di evitare che la loro pulsione a prevaricare i diritti altrui conseguisse esiti letali per l'intero sistema degli stati e dei potentati. Un sistema, sembra da questo passaggio, non unitario ma che all'anonimo appariva dotato di interconnessioni organiche strette, se quanto accadeva ad una delle sue estremità poteva giungere a sconvolgerlo integralmente. In queste considerazioni, egli si limitava a riecheggiare, con la stessa sintonia di Suárez de Figueroa, la dottrina politica consolidata sull'Italia degli ambienti governativi. Secondo le Istruzioni rimesse da Madrid al Duca di Escalona nel 1603, a principi e potentati «la passion … no les dexa conocer el mucho bien que reciben de mi potencia…, pues modero sus affectos y passiones, y, con ser arbitro, los sustento en paz, y mediante mi authoritad y fuerza gozan pacificamente de sus riquezas y estados»[164]. Il Re dunque, in un documento ufficiale, si riteneva medico degli umori patologici, degli «affectos y passiones» distruttivi dei principi italiani, già qui avvertiti come sistema omogeneo: un medico che, con terapie solitamente blande, consentiva loro un fruttuoso e tranquillo esercizio del potere. Di questo l'Ambasciatore a Roma avrebbe dovuto convincerli con i mezzi a sua disposizione, che non erano pochi[165].

[162] *Ibid.*

[163] *Ibid.,* f. 72v.

[164] *Istruzioni,* cit., p. 49.

[165] Sugli strumenti con cui la Monarchia costruiva in Italia ampie reti clientelari – pensioni, titoli nobiliari e cavallereschi, elargizioni di vario tipo, sostegno alle strategie familiari etc. Cfr. A. Spagnoletti, *Principi italiani e Spagna nell'età barocca,* Milano 1996; Id., *Le dinastie italiane nella prima età moderna,* Bologna 2003. È possibile che Spagnoletti abbia sottovalutato altri fattori di natura non clientelare: le forche

A distanza di dodici anni, l'anonimo rilanciava con forza l'argomento delle *Istruzioni* anche se, in presenza d'un conflitto in atto, il suo sembrava più un insieme di recriminazioni e minacce che uno sforzo di convinzione. La visione dell'Italia comune al vertice e alle propaggini del mondo politico, approdando alle pagine di un *pamphlet* in quella situazione, naturalmente perdeva in neutralità di tono per acquistare in efficacia controversistica e in capacità di precisazione dei bersagli polemici. Non altrettanto in spessore concettuale, che poteva essere proprio solo di opere meditate come *El Pasajero*. Comunque, a tutti i livelli della sua elaborazione, il discorso castigliano sull'Italia appariva incastonato in una convinzione netta: erano «affectos», «passiones», «ingenio» dei suoi abitatori i fattori cronici primari di destabilizzazione e di inquinamento della vita politica peninsulare. Ed era in forza loro che questa diveniva in qualche misura percepibile in termini unitari.

Al pari di Suárez de Figueroa e dei ministri della Corona, l'anonimo era profondamente convinto di una simile evidenza, tanto da lasciarsene condizionare al punto di venir meno, o quasi, all'intento di isolare Tassoni dal suo habitat: in fondo per lui il modenese esemplificava in termini particolarmente visibili un'inaffidabilità che, salvo eccezioni come i Colonna, gli appariva quanto mai diffusa perché congenita. Ma per salvaguardare l'assunto iniziale, verso la fine del *pamphlet* egli tentò di ristabilire qualche distinzione fra il reprobo e il suo sfondo, ed affidò il tentativo all'individuazione di un grave limite personale dell'avversario di cui gli italiani non avevano dato prova né recentemente né nella loro storia. A suo avviso il modenese, nonostante il fascino che su di lui esercitava Machiavelli, di ragion di stato non capiva niente. Altrimenti non avrebbe potuto definire «buona occasione» per la rivolta italiana una situazione in cui il Re Cattolico, quello di Francia e l'Imperatore erano concordi come mai erano stati in passato. E l'esperienza dimostrava che in Italia solo quando insorgevano contrasti tra loro avevano qualche *chance* i pescatori d' acque torbide. Meno sprovveduti di Tassoni, i governanti della penisola si erano ben guar-

(Congiura di Campanella); lo spiegamento talora massiccio e visibile dei «tercios»; lo spionaggio e l'attivismo di apparati «riservati» e diplomazia ufficiosa; i pesanti condizionamenti esercitati sui governi persino per quanto riguardava la carriera di singole figure scomode (Tassoni)… Né vanno sottovalutate le adesioni italiane, connesse a motivazioni politiche, religiose, ideologiche, culturali sulla cui consistenza si era soffermato Croce, un secolo fa.

dati dal cadere in questo errore grossolano, e con grande «cordura» avevano lasciato solo il Duca di Savoia ignorando le «falsas, aunque aparentes razones de estado» del suo apologeta[166]. Avevano così dato prova di saper distinguere fra «apparenze» e sostanza dei rapporti di forza, fra termini reali dei problemi e termini della retorica. Una simile lucidità aveva consentito loro persino di non «alborotarse y concebir los recelos que la razon de estado permite, quando en la vecindad se ven poderosos exercitos»[167], e di difendere i propri interessi particolari con sottigliezza autentica e positiva. Non era un caso se a Venezia, che di quel tipo di sottigliezza italiana era l'emblema, dei discorsi di Tassoni si era riso. Dopo questa lode della prudenza rinunciataria – finalmente una virtù peninsulare che apprezzava – l'anonimo procedeva ad una piccola concessione: all'avversario in realtà non era sfuggito che questa volta la Francia sarebbe rimasta lontana dallo scenario italiano. Ma non era una prova di lucidità: per ovviare alla sua assenza infatti aveva preso a profetare interventi ginevrini, svizzeri, tedeschi, inglesi, nuove rivolte nei Paesi Bassi a sostegno del suo Duca: profezie di cui i fatti avevano dimostrato la natura di puri vaneggiamenti[168].

A questo riguardo tuttavia va detto che l'analisi di Tassoni appare più originale, meno vincolata a schemi cinquecenteschi di quella dell'anonimo. Di lì a poco il Nord Europa protestante sarebbe divenuto fonte di guai seri per la Spagna, e le Province Unite avrebbero effettivamente ripreso la guerra. Non tutto il suo elenco dei prossimi nemici della Corona si sarebbe rivelato veridico, né gli olandesi avrebbero attuato una politica italiana concreta ed incisiva come lui sperava. Ma non c'è dubbio che la sua percezione del logoramento della *Pax Hispanica* costruita dalla politica europea di Filippo III e del Duca di Lerma era tutt'altro che arbitraria. Tassoni, in fin dei conti, di ragion di stato qualcosa capiva.

Ma, per quanto riguarda gli effetti sull'Italia dell'imminente conflitto europeo, l'anonimo vide meglio di lui. Per più di un trentennio, fino a Masaniello e ad Alesi, l'antiispanismo scomparve o quasi dal centro della scena politica peninsulare, e nessuno tentò di «cogliere l'occasione» delle prime fasi della Guerra dei Trent'anni per ribellarsi alla Corona. Forse non grande conoscitore dell'Europa, l'anti Tassoni riusciva però meglio di lui a penetrare la logica dei potentati italiani e a valutar-

[166] *Respuesta,* cit., f. 71v.

[167] *Ibid.,* f. 73v.

[168] *Ibid.,* ff. 71v-72r.

ne il peso. Così a proposito del Duca di Mantova, in passato amico della Francia ma al momento cliente fedele della Monarchia, osservava: «y assi podra, si fuere agradecido – il dubbio sulla gratitudine italiana non lo abbandonava mai –, dezir con su poeta «Deus nobis haec otia fecit»»[169]. Il ragionamento si concludeva con una significativa estensione del concetto: «y esta fue la razon por donde todas las republicas y los potentados han estado quietos»[170]. L'«otium» e la «quietud» confluivano nel «sueño» più volte evocato, delineando un quadro realistico della situazione peninsulare presente e futura. Il ragionamento dell'anonimo questa volta era puramente politico, e scorreva privo di notazioni moralistiche e giudizi di valore: nel brano non erano la mancanza di coraggio e del senso di prospettive non egoistiche dei governanti italiani a tranquillizzarlo, e del resto delle carenze etiche loro e dei loro sudditi aveva già detto abbastanza. La sua logica e i suoi riferimenti inducono a considerarlo convinto di una loro «ragionevolezza» dovuta soprattutto alla memoria storica e all'esperienza. Un secolo prima, la stagione delle guerre intestine e delle conseguenti invasioni era stata rovinosa per le città e gli interessi dei potentati, mentre l'ormai lunga e «quieta» soggezione ad una grande potenza li aveva tutelati o addirittura fatti prosperare. Nulla essi temevano più delle avventure belliche costose e facilmente destabilizzanti, o delle ingerenze straniere nuove e magari eretiche, che li avrebbero costretti a scelte di campo drammatiche e ad un futuro comunque più travagliato del presente. La diagnosi dell'anti-Tassoni, che ancora una volta riecheggiava puntualmente gli argomenti politici dei ministri del Re in Italia[171], nello spiegare le cause della remissività degli stati si avvaleva di un'ulteriore risorsa dialettica, che gli stava particolarmente a cuore: l'ombra della Monarchia sulla penisola era quanto mai reale, ma nulla aveva a che fare con la tirannide[172]. Questa se mai secondo lui era consona al carattere italiano, non a quello spagnolo. Il suo nutrito arsenale di riferimenti storici, sciorinato nelle pagine precedenti, pareva puntellare quella convinzione invalidando l'argomento *princeps* di Tassoni e dei suoi sodali.

Questa innegabile competenza in storia e in cultura italiane potrebbe restringere il campo della ricerca dell'identità dell'anonimo. Dalla *Re-*

[169] *Ibid.,* f. 73r.

[170] *Ibid.*

[171] *Istruzioni,* cit., pp. 59-63. Lungo elenco di potentati fedeli e delle ragioni di tale fedeltà.

[172] *Respuesta,* cit., ff. 67r-67v.

spuesta risulta che essa era stata acquisita anche grazie ad un soggiorno romano non accidentale durante il quale aveva conosciuto Tassoni, e la circostanza consente di darlo presente nella città fra il 1597 e il 1600[173]. Non si trattava di un oscuro viaggiatore, se anche a lui si erano aperti i «tinelos de los Cardenales». L'affermazione finale del *pamphlet,* palesemente minatoria, in cui ricordava all'avversario che i punti oscuri della sua storia personale gli erano ben noti[174], adombra la conoscenza ravvicinata degli ambienti in cui il modenese era solito muoversi, rinviando anch'essa il profilo d'una figura non ignara dei dintorni e degli ambiti anche non appariscenti della politica ispano-italiana. Un diplomatico più o meno ufficiale? Se così fosse, alcuni indizi ne suggeriscono l'ascrizione al gruppo di castigliani insediati alla Corte Sabauda. Fra questi la lettura della *Historia manuscripta que hizo Manseñor Tanso, que esta en los Archivos de Turin*: un'ulteriore dimostrazione di possibilità di accessi non alla portata di tutti[175].

Negli anni che videro la fortuna di un intellettuale addentro alla situazione diplomatica come Quevedo e di un intellettuale-ambasciatore come il Conte di Gandomar, non disdicono all'ipotesi d'un qualche ruolo politico né la formazione umanistica assai accurata di cui l'anonimo dà prova; né la sua frequentazione della storiografia e della letteratura italiana; né le competenze di Scolastica, poste in luce dalla dimestichezza col lessico teologico di questioni come la guerra giusta e i requisiti del governo tirannico, che avrebbe potuto legittimare le reazioni dei sudditi. Non trovo elementi per attribuire all'anti-Tassoni una professionalità teologica vera, magari sacrificata alla natura pamphlettistica del testo. Ma se di semplice infarinatura si trattava, la farina era comunque di discreta qualità. Ritengo inutile azzardare nomi, e per identificarlo preferisco sperare in una fortuna futura.

In ogni caso l'autore della *Respuesta* arricchì la possibilità di alcuni lettori di «cose politiche» salamantini e spagnoli di intrattenersi sull'Italia con uno strumento non scontato all'altezza del 1615, o almeno non scontato con quelle caratteristiche. Il genere *pamphlet* politico monotematico, graffiante, di dimensioni contenute ma non esigue, sa-

[173] P. Puliatti, *Introduzione* a A. Tassoni, *Prose Politiche e Morali,* vol. I, Bari 1980, p. vi.

[174] «Que como ha muchos años que os conozco, se por donde se os pueden dar mas mortales heridas». *Respuesta,* cit., f. 74v.

[175] *Ibid.,* f. 69v.

rebbe divenuto moneta corrente più tardi, al tempo di Olivares e, in Francia, della Fronda.

Come altri tipi di scritti ritenuti in grado di suscitare risonanze in cerchie di lettori di una certa ampiezza – «allegationes» giuridiche, documenti relativi a processi famosi, relazioni su eventi importanti –, la *Respuesta* fu data alle stampe, sia pure ufficiosamente e quindi senza i crismi e le autorizzazioni di rito. Tale circostanza naturalmente ribadisce l'interesse che la guerra con Carlo Emanuele e il suo contesto italiano destavano fra i ranghi della cultura politica castigliana. Se trovasse conferma l'ipotesi di una provenienza originaria del documento dalla biblioteca del Ministro Ramírez de Prado (junior)[176], il suo rilievo sarebbe accresciuto dall'attenzione di un personaggio interno ai meccanismi decisionali effettivi della Monarchia. Ma anche l'appartenenza accertata ad uno dei Colegios Mayores induce a non sottovalutarne i lettori, futuri dirigenti degli apparati della Corona e della Chiesa. Per di più consta dal Diario di Sommaia che il patrimonio librario di quei Collegi era accessibile anche agli studenti non interni[177]. Poterono dunque circolare entro e fuori le loro mura il profilo del Tassoni-Catilina e sullo sfondo, ancora una volta, quello di un mosaico di suoi compatrioti «tipici» – Principi e potentati minuscoli e litigiosi, poeti della finzione, storici «venali», millantatori di pseudo ricchezze…– accomunati da ulteriori tratti non lusinghieri: ingratitudine; opportunismo; individualismo esasperato proclive a prevaricazioni, tirannidi e dominazioni straniere; capacità di navigazione politica accorta, ma solo se orientata da interessi propri, di parte o di microcosmo politico. Il quadro delineato con ironia graffiante ma non senza le cautele imposte dal rispetto formale per troni, clienti e alleati, scandito dunque tanto dall'apparente apprezzamento quanto dal sarcasmo, in buona sostanza replicava, caricando le tinte, valutazioni e atteggiamenti che già si sono incontrati.

[176] L'ipotesi è prospettata dai curatori del catalogo dei Manoscritti della Biblioteca Universitaria di Salamanca: *Catálogo de Manuscritos de la BUS,* tomo II, a cura di O. Lilao Franca, C. Castrillo Gonzales, Salamanca 1997-2002, p. 649. La consultazione del catalogo della Biblioteca del Ministro per ora non mi ha portato a risultati decisivi, a causa dei molti titoli di cui non è possibile una immediata identificazione compiuta. Cfr. J. Entrambasaguas, *La Biblioteca de Ramirez de Prado,* 2 voll., Madrid 1943. Ringrazio comunque l'amico Prof. Pedro Cátedra per avermi chiarito i termini della questione con la consueta competenza e generosità.

[177] *Diario,* cit., p. 257.

Ma l'andamento pamphlettistico accresceva la forza di penetrazione degli argomenti facendo leva su di una specifica vicenda di forte impatto e sull'invettiva contro Tassoni, un bersaglio che aveva saputo conquistare per un momento il centro di un'attenzione qualificata. La «sottigliezza» dell'anonimo consisteva nello sfruttamento di questa notorietà a beneficio proprio e della propria visione dell'Italia. Il modenese gli serviva per renderne note cause recenti e motivazioni più profonde, a dar voce a riflessioni sul tema sedimentate.

Di lì a poco Quevedo negli scritti antiveneti si sarebbe servito di un procedimento non del tutto dissimile privilegiando però strutture testuali più ampie e articolate, costruendo una retorica stilisticamente più ricca e impegnata[178]. Nella misura in cui la differenza di genere consente raffronti, sul piano dell'efficacia a mio parere don Francisco non surclassò l'anonimo. Ebbero ambedue la capacità di dar voce a sentimenti diffusi in occasione di comportamenti avvertiti come sfida alla Corona: che si trattasse del Duca di Savoia o della Venezia inflessibile del 1618, il mondo politico spagnolo di cui facevano parte condivideva i loro atteggiamenti, come si è potuto constatare.

Ancora una volta, la diffidenza per l'Italia, comune ai due autori, non era una novità assoluta rispetto al secolo precedente. Lo era, in parte, la sua riaffermazione nell'ambito di una percezione critica della realtà politica più ampia, che si manifestava con strumenti maggiormente differenziati, in termini più netti e suscitando attenzioni più diffuse e partecipi. La cospicua sintonia fra fonti diplomatiche, letterarie, avvisi e il *pamphlet* mi sembra assai significativa di tale convergenza di registri culturali e sociali eterogenei verso temi attuali oggetto di interesse comune.

Nel corso del Cinquecento non erano mancati i segni premonitori di questo allargamento delle dimensioni della vita politica, che ebbe comunque un'accelerazione importante verso la fine del regno di Filippo II e agli inizi di quello successivo. Allora timori e speranze per il futuro, auspici di cambiamento o di continuità si erano accavallati innescando dialettiche relative alla situazione interna ed europea non racchiuse esclusivamente entro gli spazi propri dei piani più alti della vita pubblica[179]. Colse bene i caratteri di quel momento un professionista della

[178] Su Quevedo fra letteratura e politica negli anni del regno di Filippo III cfr. A. Martinengo, *La astrología en la obra de Quevedo,* Madrid 1983.

[179] Cfr. A. Feros, *El Duque de Lerma. Realeza y Privanza en la España de Felipe III,* Madrid 2002, pp. 109-35 soprattutto e Id., *El viejo Felipe y los nuevos favoritos: formas*

politica già allievo di Antonio Pérez, Baltasar Álamos de Barrientos. Uscito dal carcere da poco, egli dedicò a Filippo III appena salito al trono un *Discurso Politico* in cui passava in rassegna i grandi problemi della Monarchia e le loro possibili soluzioni[180]. In via preliminare, giustificò così il proprio intervento negli «arcana imperii» dopo tanti anni di lontananza dalle fonti prime del potere e dell'informazione politica: «Y aunque tambien en esto habré de errar, por no saber mas de tales materias que como uno del pueblo … valdréme de lo comun y publico a todos, y que como tal ha llegado a mis oidos, por estar en la plaza comun del mundo, en que de todo se habla y de todo se discurre»[181].

Don Baltasar esagerava alquanto, ma non creava *ex nihilo* un coinvolgimento diffuso e concentrico nelle questioni principali all'ordine del giorno attestato da fonti svariate: dai trattati e storie di teologi come Mariana e Sigüenza ai discorsi-libelli del segretario Iñigo Ibañez de Santa Cruz; dall'ampio dibattito sul ruolo del Valido alle prime satire e pasquini anti lermisti; dalla sortita di fray Agustin Salucio contro gli *estatutos de limpieza* agli atti parlamentari che ne attestano l'impatto[182]. Poche volte si era discusso tanto e tanto apertamente di problemi delicati.

Fra questi, già nel 1598, il *Discurso Politico* includeva anche la stabilità del mosaico italiano. Sui suoi tasselli egli riversava il proprio pessimismo tacitiano[183] coniugato ad una avversione politica radicata per l'Italia e ad una competenza solida di indoli naturali e configurazioni umorali:

Y con esto se junta que como el cuerpo humano, sujeto de suyo a enfermedades, esta en mucho periglo de que, llena de mal humor, no le acabe del todo la

de gobierno en la década de 1590, «Studia Historica», 17, 1997, pp. 11-36. Importante anche il saggio di F. Bouza Alvarez, *Servidumbres de la soberana grandeza. Criticar al rey en la Corte de Felipe II,* in A. Alvar (ed.), *Imágenes Historicas de Felipe II,* Alcalà de Henares 2002, pp. 140-79.

[180] *Vide supra,* nota 13.

[181] *Discurso,* cit., p. 7.

[182] Per brevità rinvio al mio *La Española Inglesa di Cervantes* e alla bibliografia ivi citata.

[183] Sul tacitismo di Álamos de Barrientos, e più in generale sulle fonti e i caratteri della sua cultura politica, si veda l'importante prefazione di J.A. Fernandez de Santamaria a B. Álamos de Barrientos, *Aforismos al Tacito español,* Madrid 1997.

primera enfermedad que le diere, y que despertare … aquella abundancia de malos humores … asi Italia, sugeta a guerras por los muchos potentados que en si encierra,… todos ambiciosos y con codicia de la propia grandeza, se puede temer que…procure tenerla, alimentandola sus naturales por su codicia y ambicion, como ya han hecho … en tiempo de nuestros abuelos, que fueron la causa principal de meter en revuelta el mundo[184].

La metafora del corpo malato si addiceva bene ad un gruppo umano che i difetti – «ambicion», «codicia» – avevano frazionato in molte entità politiche, tutte megalomani, tramutandolo così in causa sempre potenziale e in passato effettiva di guerre europee rovinose. Secondo Álamos de Barrientos era impossibile fidarsi di una collettività che, al di sopra di quel frazionamento, manifestava un'univoca affinità morale con le donne da marciapiede: «(In Italia) gustarán de qualquiera por librarse de nuestro Imperio, y aun cuando bien piensen no salir con ello, gustará, como mala mujer, de ser recuestada de muchos para mayor interes y provecho suyo»[185].

Il *Discurso,* con le considerazioni sull'Italia intera che trasmetteva, non dovette giungere «a la plaza del mundo», ma certo circolò anche al di fuori dell'ambito elitario a cui era stato destinato. Sommaia lo lesse a Salamanca nel 1605[186], e la sua presenza in varie biblioteche, spagnole e non, attesta una più che cospicua notorietà.

Più che considerarne il contenuto, analogo a quello delle fonti sin qui utilizzate, importa soffermarsi sulla percezione di Álamos de Barrientos dell'importanza del mito dell'antica Roma, il cui ridimensionamento divenne importante ai fini di una legittimazione dotta delle elaborazioni polemiche sull'Italia.

Secondo don Baltasar, «l'Italia e i suoi principi liberi» «no tienen perdida la memoria de la antigua monarquia de su Roma, a quien siempre aspiran, y del sobervio imperio del Francés ya estan olvidados»[187].

A suo avviso, la memoria storica serviva ai governanti indipendenti e all'Italia – termine qui indicativo di sentimenti comuni al di sopra di ruoli istituzionali e della pluralità statuale – quale alimento non solo e non tanto di concrete velleità antispagnole, ma di una smania di primato non sopita. E non si trattava solo di un'ennesima manifestazione

[184] *Discurso,* cit., p. 11.

[185] *Ibid.*

[186] *Diario de un Estudiante,* cit., p. 473.

[187] *Discurso,* cit., p. 11.

patologica trascurabile, giacché la immemore disponibilità italiana alle sollecitazioni francesi poteva renderla pericolosa.

Il possessivo «su» attestava con chiarezza l'intenzione di Álamos di definire una interiorizzazione di Roma in cui sfumature proprietarie vagamente maniacali si coniugavano alla rincorsa di un'identità storica alta, in grado di compensare l'appannamento del presente. Con questa notazione sull'utilizzazione politico-ideologica del passato egli metteva a fuoco, sia pure in termini polemici, un problema importante: quel passato costituiva un ostacolo non facilmente liquidabile sulla via della squalifica di un carattere italiano unico e sostanzialmente atemporale. Gli italo-romani avevano unificato la penisola, l'avevano fatta padrona del mondo, Spagna compresa, e nel primo Seicento erano spesso ritenuti modelli di virtù etiche e civiche diametralmente opposte ai vizi dei loro successori del presente. Ma l'ampia rivisitazione patriottica dell'antichità iberica allora in atto fornì argomenti utili a saltare l'ostacolo con la messa in discussione di tale esemplarità.

VIII. *La* Leyenda Negra *della tirannide romana*

Un segnale eloquente di umori anti latini già ben vivi lo aveva fornito, all'altezza del 1580, la *Numancia* di Cervantes. Reduce da Lepanto, dalla prigionia ad Algeri e imbevuto di un orgoglio castigliano belligerante, non ancora reso complesso e prospettico dalle delusioni, disavventure e riflessioni successive, egli celebrò il valore dei connazionali antichi, che avevano saputo difendere a lungo la città contro un esercito formidabile guidato dal generale più famoso di Roma. Il Duero, ammirato e partecipe, aveva profetato la loro rivincita: al tempo di un Imperatore più grande di quelli romani, i discendenti dei numantini avrebbero saccheggiato l'Urbe per poi tornare ad umiliarla poco dopo una seconda volta.

Mi sono interrogato altrove sul possibile significato politico dei versi in cui il Connestabile di Borbone e il Duca d'Alba, puntualmente evocati, divenivano strumenti d'una nemesi iberica capace di operare al di sopra dei secoli per colpire gli eredi viventi di un'arroganza antica[188]. Qui mi preme unicamente sottolineare il rapporto immediato che Cervantes instaurava fra la storia cinquecentesca e quella numantina. Infatti il suo tentativo di attualizzare una vicenda antica in chiave anti romana,

[188] Olivari, *Fra trono e opinione,* cit., pp. 235-6.

a prescindere dall'esito letterario più o meno apprezzabile, dava voce particolarmente chiara a sentimenti e processi culturali in atto che traevano origine da moventi profondi e svariati: spirito di competizione colta fra antico valore italico e spagnolo, questo moralmente superiore se pur sfortunato; rivendicazione di una preistoria della capacità bellica iberica che la sottraesse alla peculiarità di circostanze recenti per farne un dato di fatto caratteriale e metastorico; ricerca di presagi remoti di un destino di grandezza iscritto da sempre nella mente divina… Quali che fossero le inflessioni della rivisitazione dell'antichità, di solito convergevano nell'affermazione di uno spirito identitario che aveva saputo non piegarsi alla pressione imperiale, ma se mai, secondo alcuni, penetrare l'Impero e ispanizzarlo. La politica recente in tali peregrinazioni antiquarie poteva affiorare in termini espliciti, come nella *Numancia,* o magari costituire un sottofondo adombrato, ma per lo più una propria voce la aveva. E, di solito, non parlava a favore dell'Italia del presente: l'erosione dello splendore de «su Roma» inevitabilmente o quasi conferiva spessore temporale e premesse storiche alla riprovazione dei difetti degli italiani viventi. Talvolta questa funzionalità degli studi latini alle polemiche in corso non copre lo sforzo intellettuale autentico retrostante ai testi. È questo, fra diversi altri, il caso del trattato composto dal Doctor Bernardo Aldrete *Del origen y principio de la lengua Castellana o Romance que oi se usa en España,* uscito a Roma nel 1606[189]. L'autore, canonico di Cordoba vissuto a lungo all'ombra della Curia Pontificia, muoveva dalla dimostrazione di un assunto di cui era fermamente convinto: il castigliano derivava dal latino, non da antichissimi idiomi più o meno iberici che egli, con apprezzabile serietà di studioso e di storico, consigliava a quanti li propugnavano di lasciare all'oscurità che li avvolgeva[190]. Ma a questa premessa non seguiva una inequivocabile rivendicazione di romanità per le origini della lingua e della civiltà spagnola. A suo avviso infatti il latino non era solo, o non era tanto, l'idioma del «piccolo Lazio»[191] poi diffuso ovunque dalla forza dell'Urbe.

Come altri elementi integranti la grandezza del mondo romano, la sua lingua era in primo e principale luogo uno strumento precostituito

[189] *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que se usa en España. Por el Doctor Bernardo Aldrete Canonigo en la Sancta Iglesia de Cordoba. Dirigido al Rey Catholico Don Felippe III deste nombre nuestro Señor.* Romae MDCVI. Utilizzo l'edizione reprint recente, Valladolid, Maxtor, 2002.

[190] *Ibid.,* pp. 227 sgg. *Prologo,* 1c.

[191] *Ibid.,* p. 54.

dalla Provvidenza alla predicazione mondiale del Vangelo, che solo gli spagnoli avrebbero saputo portare a compimento[192]. Lingua latina e Roma storica non dovevano dunque essere sovrapposte: l'una stava all'altra come l'universale e provvidenziale al contingente e temporale. Una volta instaurata e dotata di contorni ben marcati questa dialettica, la via alle valutazioni critiche della capitale del mondo pagano era aperta, ed era un termine pesante come tirannide a compendiarne il senso.

Dominata la penisola con incessanti guerre contro i vicini – ed ecco, sia pure con discrezione, la conferma della caratteriale aggressività reciproca italiana –[193], i romani avevano esteso alla Gallia e alla Spagna un potere puntellato dalle armi, da una innegabile capacità di governo politico e, ogni volta che serviva, da una spietata durezza, che più volte si era abbattuta drammaticamente sull'Iberia. Aldrete dedicava l'intero suo ventunesimo capitolo alla rievocazione dei «grandes estragos que los Romanos hizieron en España, i lo mucho que los naturales padecian, quando se hazia una colonia»[194]. A dare il primo segnale inequivocabile della loro plurisecolare oppressione era stato Catone Censorino, che «en un dia arraso por tierra todos los muros de las ciudades»[195]. La «injusticia»[196] commessa ai danni di Numanzia trovava così un contesto esplicativo nella sistematica volontà di debellare, umiliandole, le città iberiche. Poi erano giunti i tempi di Cesare, e più di un milione di Galli e di Spagnoli avevano pagato con la vita le sue continue guerre contro le popolazioni gelose della loro libertà[197]. Ma, oltre alle guerre, erano state la ricerca dei metalli preziosi e le colonie a causare le sofferenze peggiori. In un paragrafo aperto dall'evocazione degli Indigeni del Nuovo Mondo «consumidos» dalla «codicia» spagnola[198] – dunque tutt'altro che privo di accenti autocritici – Aldrete compiva una descrizione drammatica della vita dei lavoratori coatti nell'Iberia delle miniere. Molti «por muchos meses no vian el dia», e spesso «hundiendose la tierra, perdiendo la vita tenian la sepultura … La tierra que cavaban sacavan en ombros a escuras de noche i de dia…». Quando dovevano

[192] *Ibid., Prologo,* 1b, pp. 33, 145, 147.

[193] *Ibid.,* p. 54.

[194] *Ibid.,* pp. 131 sgg.

[195] *Ibid.,* p. 132.

[196] *Ibid.,* p. 298: «La injusticia que los Romanos le hicieron la confiessa Floro».

[197] *Ibid.,* p. 132.

[198] *Ibid.,* p. 133.

scavare sui dirupi, trascorrevano intere giornate «colgados los hombres con cuerdas, espectaculo horrendo i temeroso»[199].

Il paragone con l'America dimostrava l'assunto della tirannide romana suggerendo che gli iberici erano stati ridotti alla più letale delle forme di schiavitù, quella figlia della febbre dell'oro[200]. I castigliani la conoscevano bene, e alcuni non senza un disagio tutt'altro che di facciata. Ma, a prescindere da colpe recenti peraltro puntualmente citate, se Roma aveva fatto di loro degli Indios, non solo diventavano legittimi sentimenti di ostilità e di rivalsa, ma si poteva dubitare del valore della sua «civilitas» tanto inalberato dagli italiani: le ricchezze che estorceva non servivano ad espandere il cristianesimo, ed erano dunque prive dell'alone provvidenziale che comunque, in qualche misura, giustificava la Spagna, anche se non sempre gli spagnoli.

Al tempo dei romani sull'Iberia incombevano anche la pratica degli spostamenti di popolazione da una regione all'altra – «gran mudança fue esta de gente, passandola de una region a otra»[201] –, nonché l'insediamento di coloni italici in terre abitate dai nativi. Secondo Aldrete, questa non era stata una vessazione meno pesante delle altre. Gli iberici dovevano cedere i campi e le case in cui erano nati «a los nuevos pobladores … sin contradicion, ni replica … miserable espectaculo, sin causa, ni razon, el que aier se vido rico, y hacendado, oi pobre, mendigo, obligado a salir de su tierra»[202]. Una prevedibile citazione dall'egloga prima di Virgilio giungeva a confermare tutto il peso di tale ulteriore forma di iniquità. Ma queste frasi non rimandavano solo al poeta. Come poco prima a proposito delle miniere, i lettori di Las Casas avrebbero potuto scorgere l'ombra degli *encomenderos* alle spalle dei «curadores» romani incaricati di dirigere le spogliazioni[203]. L'insistenza sui riferimenti americani, spia di una coscienza critica non proclive alla reticenza e alla faziosità che l'argomento spesso induceva, mirava a ribadire la squalifica di Roma agli occhi dei castigliani che invece condividevano l'imbarazzo morale di Aldrete. Proprio in quel momento l'ʻencomiendaʼ stava conoscendo un nuovo sussulto di fama a causa dell'aspirazione dei titolari alla sua perpetuità, nonché alle re-

[199] *Ibid.,* pp. 133-4.

[200] *Ibid.,* p. 134. La sola speranza, spesso frustrata, di trovare l'oro, poteva indurre a non esitare di fronte a «travagli» d'ogni genere per sé e per gli obbligati a cercarlo.

[201] *Ibid.*

[202] *Ibid.,* p. 136.

[203] *Ibid.,* pp. 135-6.

azioni prudenti ma decise di chi intendeva contrastarli[204]. La consapevolezza dei danni che aveva provocato, rinnovata dai loro argomenti, interagiva con l'umanesimo cristiano a cui in quegli anni ridavano voce Pedro de Valencia, fray Lucas de Alaejos e altri intellettuali e religiosi, spesso discepoli di Arias Montano. Echi di tendenze simili emergono dalla trattazione che Aldrete dedica al problema dei *moriscos*, pacata e velatamente autocritica, per la cui soluzione proponeva uno sforzo di integrazione antitetico alle misure di espulsione da più parti ventilate già nel 1606[205]. Muovendo da coordinate analoghe, egli delineava il profilo d'una «Leyenda Negra» antica in cui gli spagnoli non erano carnefici, ma vittime. Ricerca di attenuanti in un passato di identiche angherie subite? In ogni caso, i romani avevano preceduto i castigliani nella lunga galleria dei colpevoli di una febbre dell'oro che aveva stravolto i limiti morali e il senso di umanità di tutti i popoli che l'avevano contratta. Non erano però stati, come loro, primi attori del disegno divino di cristianizzazione del mondo, quello che, fra l'altro, aveva reso davvero universale la lingua latina[206]. Era l'assenza di questo elemento a configurare una sentenza di condanna a loro carico più univoca e pesante di quella che comunque colpiva non la Spagna, ma i suoi *conquistadores.* La ricerca delle scansioni del disegno divino stesso era il filo conduttore a cui solitamente Aldrete si atteneva, ed era il suo dipanarsi a definire gradi di colpevolezza o ragioni di apprezzamento modulati dalla diversità di ruoli che i popoli in esso avevano assunto. Ai romani era toccato fungere da strumenti inconsapevoli della predisposizione del futuro cristiano. Tale pura strumentalità non solo li posponeva agli spagnoli, ma consentiva di dissociare il valore degli antefatti della storia ecclesiastica, da loro involontariamente plasmati, dalle ombre che si addensavano su quella contingente dell'Italia antica. Dal suo cuore erano stati concepiti ed emanati gli ordini del Senato intesi a costituire in Spagna e altrove una dominazione tanto iniqua da esser distrutta, con l'assenso della Provvidenza, dalle invasioni barbariche agevolate dal rancore dei popoli oppressi[207]. Era così crollato l'involucro transitorio della Chiesa antica, e la persistente ubicazione del suo vertice a Roma, a riprova di una netta scissione di sorti fra cristianesimo e Italia,

[204] Fra i sostenitori della perpetuità Álamos de Barrientos, *Discurso,* cit., p. 99. Si veda al riguardo Olivari, *Fra trono e opinione,* cit., pp. 62-4.

[205] Aldrete, *Del origen,* cit., p. 86.

[206] *Ibid.,* p. 3.

[207] *Ibid.,* pp. 155-6.

non aveva impedito la perdita definitiva di forza e di grandezza che da allora aveva segnato la storia di questa.

L'alone più che altro cupo che Roma proiettava sul suo sviluppo, di cui la «Leyenda Negra» della schiavitù iberica antica era elemento centrale, poteva legittimare intenti molteplici, anche al di là di quelli dichiarati di Aldrete e della portata effettiva della sua opera.

L'altra «Leyenda Negra», quella antispagnola, aveva trovato in Italia uno dei centri di diffusione più precoci e importanti. La tirannide dei *conquistadores,* o degli spagnoli *tout court,* grazie alle stamperie veneziane era penetrata nelle biblioteche e nei discorsi politici quasi consueti in ogni parte della penisola[208]. Nel primo Seicento libellisti come Tassoni la usavano come arma abituale negli attacchi alla Monarchia.

Il trattato del canonico di Cordoba, come la *Numancia* di Cervantes ed altre rivisitazioni del martirio dell'antica Iberia, potevano mettere in discussione i titoli con cui i conclamati eredi di Roma – «de su Roma» – pretendevano di tradurre la tirannide spagnola sul banco degli imputati. Quella tirannide era una loro vocazione antica, e nei limiti in cui una debolezza ormai congenita lo consentiva, i comportamenti che continuavano ad assumere suonavano a conferma piena della sua persistenza. La revisione del passato romano serviva così ad accreditare le imputazioni mosse ai suoi eredi e a deligittimare le loro intenzioni polemiche.

Conclusioni

Fra la fine del Cinquecento e il primo Seicento, la «Leyenda Negra» dei romani in Spagna poté dunque sostenere l'accusa di propensione alla tirannide rivolta agli italiani viventi o recenti, estendendone gli effetti e potenziandone l'efficacia con la legittimazione fornita dall'*auctoritas* del passato remoto. Si è visto come di tale accusa sia il confutatore di Tassoni sia Suárez de Figueroa facessero largo uso, ma non si trattava, nemmeno in questo caso, di un argomento adatto solo a polemiche letterarie o libellistiche. A conferma dell'osmosi fra piani diversi del mondo politico più volte riscontrata, il pensiero diplomatico ufficiale sull'Italia l'aveva fatta propria da tempo. Nel 1591, quando il Conte di Olivares stava per concludere la sua ambasciata presso la Curia Roma-

[208] R. García Cárcel, *La Leyenda Negra, Historia y Opinion,* Madrid 1998 (3), pp. 29-34, 107-10.

na, qualcuno a lui vicino aveva composto una *Relación de los humores de Italia* che dovette circolare tanto da approdare anche alla Biblioteca di un Colegio Mayor salamantino[209]. L'estensore, a proposito della tirannide peninsulare, usava il tono di chi espone realtà constatate e notorie. Dopo aver richiamato le innumerevoli piccole signorie feudali disperse nelle valli appenniniche, così descriveva la gestione del potere propria dei loro titolari: «y quanto menores son estos son mayores tiranos porque como les falta la fuerza para executar sus apetitos y los vasallos que tienen no so gente noble ni muy rica aprovechanse de la fuerza y violenzia para cumplir sus voluntades … se haria grandissimo servicio a Dios en dar superior a estos…»[210].

La cattiva abitudine di «aprovecharse de la fuerza y violenzia» accomunava dunque i romani di Aldrete e gli italiani giudicati dagli ambasciatori. Certo, una grande differenza esisteva: ai primi non mancava la capacità di «excutar sus apetitos», né erano «menores». Ma il sistematico abuso della loro grandezza li aveva condannati ad una rovina politica e militare i cui esiti finali erano ancora visibili. Come Agostino aveva insegnato, i disegni e i procedimenti della giustizia divina potevano essere occulti, ma a posteriori i loro effetti sulla storia apparivano chiari.

Il brano del diplomatico trasmetteva un'immagine di miseria morale: «aprovecharse de la fuerza» con i deboli costituiva un comportamento squalificante secondo il giudizio e la sensibilità comuni. Era un'immagine sostanzialmente omogenea a quella concordemente trasmessa dalle altre fonti che ho considerato, ed era dunque condivisa da sguardi, stili intellettuali e registri culturali diversamente orientati e configurati. Come si è visto, fra misfatti antichi e colpe recenti costruiva un solido ponte la rivisitazione dei risvolti oscuri della grandezza romana, che al tempo stesso ridimensionava il mito d'un passato italico luminoso. Tale saldatura avvallava anche una diagnosi pessimistica del carattere italiano, che essa rendeva identificabile sulla base di alcuni tratti ricorrenti nonostante il trascorrere dei secoli e il sopraggiunto

[209] *Relación de los humores de Italia en general y del Papa y Cardenales y de algunos Prelados y Varones que no son vasallos de S.M^d^. y el humor de cada Cardenal en particular assi de los que lo eran quando el Conde de Olivares salio de Roma como de los que se han hecho despues porque de solo uno hay que no tengo noticia.* Biblioteca Universitaria de Salamanca, *Manuscritos,* Ms. 2123, ff. 116v sgg.

[210] *Ibid.,* f. 129.

frazionamento politico della penisola. Questo era un'altra costante, che Roma aveva potuto solo interrompere tiranneggiando i suoi vicini.

Ho tentato di ricostruire alcuni percorsi e cause di tale marcato e polemico pessimismo nei confronti degli italiani, che si affermò in termini perentori durante il regno di Filippo III. Certo non si trattò d'una tendenza incontrastata: ho ricordato Cervantes, a cui forse gli italiani che aveva conosciuto piacevano più dei distruttori di Numanzia, e si potrebbero moltiplicare gli esempi di atteggiamenti più positivi o magari più sfumati come, a tratti, quello dello stesso Suárez de Figueroa o di Lope de Vega. Ma non di rado anche ai riconoscimenti di capacità creativa, artistica, di accortezza e valore personale si accompagnava qualche riserva più o meno esplicita. Agli occhi degli osservatori castigliani, che per lo più le riconoscevano apertamente, tali doti non giungevano a delineare profili collettivi corrispondenti, e lo stesso sottofondo umorale e attitudinale che le produceva poteva derivare in difetti inquietanti. Così la «subtileza» dei politici, degli scrittori, dei teologi più prestigiosi giungeva a prendere corpo anche nei fini usurai genovesi, negli ingegnosi ladri napoletani, nei curiali romani ambigui che occorreva controllare strettamente[211], e, al termine del percorso negativo, si stagliavano sovente i profili di Machiavelli e dei suoi seguaci. Per di più la frontiera fra la virtù e il suo contrario in Italia poteva essere facilmente permeabile: lo attestava persino il caso del Cardinale Baronio, venerabile e ammirato[212], che però non esitava a usare la sua straordinaria dottrina per corrodere le basi storiche e giurisdizionali del potere della Monarchia, nonché quelle di alcuni titoli d'onore e di antichità particolarmente sonanti della Chiesa Spagnola[213].

Senz'altro le vicende politiche del primo Seicento contribuirono in misura cospicua a radicalizzare tono e contenuto dei giudizi, ad accentuare il senso di distacco e di stanchezza che i sempre nuovi problemi della penisola suscitavano nell'opinione iberica. Secondo l'anonimo anti Tassoni, la Spagna, senza un secolo di oneri e usure italiani, avrebbe potuto contare su di una ricchezza incalcolabile: «no sabeys que si

[211] Pastor, *Storia dei Papi,* vol. XI, Roma 1942 (2), pp. 182-3.

[212] Cfr. *supra,* p. 406, l'ammirazione di Novoa. Condivisa da Aldrete, *Del Origen,* cit., p. 410, e da numerosi altri intellettuali spagnoli, ferma restando l'ostilità ufficiale e ideologica nei suoi confronti.

[213] Le sortite antispagnole della sua revisione storica del Medioevo sono ben note. Sulle perplessità relative alle lamine del Sacromonte cfr. A. Prosperi, *L'Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della Monarchia Spagnola,* «Studi Storici», 2, 2006, p. 495.

España no conociera a Italia, ni los Italianos a España, que todas las calles de nuestras ciudades pudieran estar empedradas con doblones?»[214]. Penso che queste valutazioni, per quanto palesemente unilaterali e di parte, riflettessero sentimenti diffusi. Quando, dopo la pacificazione nel Nord Europa, i contribuenti castigliani avrebbero potuto sperare in un sollievo a lungo invocato, ecco che le crisi italiane imponevano di nuovo alla Corona costose mobilitazioni di risorse e di eserciti. Certo la realtà non era così univoca né semplice, ma le reazioni di insofferenza dell'anonimo poterono trasformarsi in convinzioni radicate, a giudicare dalla varietà delle fonti che le riecheggiano. L'amarezza di Suárez de Figueroa per l'ingratitudine italiana non può essere disgiunta dalla percezione di un sacrificio pesante e continuo non corrisposto. D'altronde all'immagine di un rapporto ingiustamente sbilanciato a favore dell'Italia concorrevano anche voci italiane particolarmente lucide: fu il napoletano Serra, economista di riconosciuto spessore, a sostenere che il Re non prelevava danaro da Napoli, ma al contrario ogni anno dotava il Viceregno del quantitativo necessario al funzionamento dei suoi meccanismi basilari.

Un'opinione castigliana incipiente, sollecitata da più voci e da più strumenti che concordavano nel segnalare il ruolo negativo dell'Italia, fu senz'altro disposta a trasformare anche in pregiudizi e stereotipi i propri atteggiamenti diffusi e in qualche misura preesistenti. Ma a prescindere dagli esiti finali del processo, i discorsi anti italiani del primo Seicento sono comunque significativi di un rapporto fra fatti, notizie, giudizi e rappresentazioni che connota le dimensioni della politica moderna. Ne costituiscono, a mio avviso, un'esemplificazione concreta ben ricostruibile.

L'italiano «furbo», opportunista, fazioso, patologicamente individualista, se possibile prevaricatore etc. certo non si profilò per la prima volta agli occhi degli castigliani con la crisi dell'Interdetto o quella della Savoia, né fu quello il solo italiano allora visto e percepito. Ma, in quel periodo, i fatti della politica, le dinamiche della cultura, l'osmosi fra i diversi protagonisti dell'una e dell'altra, la più ampia e sistematica circolazione delle informazioni conferirono a questo stereotipo una credibilità particolare, destinata a durare a lungo, nonché a qualche rinascita non remota.

[214] *Respuesta,* cit., f. 68v.

Note su di una *relación de sucesos* barcellonese del primo Seicento

Mi scuso perché non mi atterrò totalmente al testo presentato mesi fa, che riproduceva sostanzialmente il contenuto di una pubblicazione precedente. Ho preferito proporvi l'esito di una ricerca incipiente relativa alle *relaciones,* e in particolare ad una.

Ma prima, devo rivolgere a chi mi ha invitato un ringraziamento sincero, assolutamente non rituale: io non mi ritengo affatto uno specialista in questo genere di letteratura, e sono certo che alcuni giorni di lavoro comune con chi invece lo è potranno rendere più consapevole e consistente il mio approccio al tema.

Delle *relaciones* sinora mi sono avvalso in quanto fonti indispensabili a ricostruire un insieme più ampio di dinamiche informative, politiche e culturali. Un insieme che, tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, consentì, secondo la pregnante definizione di M. Infelise, «la masiva emergencia publica de la discusión politica»[1]: un fenomeno ben percepibile dalla Venezia dell'Interdetto alla Londra di Giacomo I e alla Madrid percorsa dai versi sull'esecuzione di don Rodrigo Calderón…

Personalmente, sono propenso a scorgere in tale «masiva emergencia» un sintomo di un'incipiente opinione pubblica, ma di questo argomento oggi mi guarderò bene dal parlare. Nella prospettiva a cui ho accennato, delle *relaciones* e comunque della 'letteratura informativa' sinora ho considerato soprattutto i nessi con altri generi propri dell'insieme ampio a cui ho fatto riferimento, seguendo in questa scelta un percorso ormai delineato da studi autorevoli.

Per limitarmi ad un solo esempio, già nel 2008 A. Redondo sottolineava la «plasticidad» di alcune *relaciones* che ben si prestavano a sviluppi in ambiti testuali ad esse eterogenei (come la storia e il racconto)[2].

[1] M. Infelise, *Disimulo e información en los origenes del periodismo,* in R. Chartier y C. Espejo (eds.), *La aparición del periodismo en Europa,* Marcial Pons, Madrid 2012, pp. 159-76.

[2] A. Redondo, *Relación y crónica, Relación y "novela corta". El texto en plena tras-*

Di tali osmosi, mi hanno colpito soprattutto quelle tra la cultura della notizia manifestata da *avisos* e *relaciones* e la satira politica, ben percepibili nei versi del Conte di Villamediana[3]: «Soy correo, pues nuevas doy», così egli presentava al lettore la natura anche informativa della funzione sociale che rivendicava alle proprie invettive.

Al protogiornalismo coevo lo connetteva anche la stretta dipendenza dall'attualità, condizione ineliminabile dell'efficacia della satira. Naturalmente però quelle del Conte non erano *nuevas,* ma *contranuevas:* suo intento era svelare i retroscena dei fatti che citava in modo da denunciare gli abusi e l'arroganza dei potenti che li avevano prodotti. Così il Conte glossava in questo modo la notizia del bando dalla Corte del predicatore reale Pedrosa: «Un ladrón y un perverso echaron a Pedrosa / porque el les dice en prosa / lo que yo les canto en verso». Autori della cacciata, erano stati il Duca di Lerma e d. Rodrigo Calderón, che tutti i lettori abituali di Villamediana certo identificavano immediatamente dietro ai due epiteti. Aveva armato loro la mano l'intento di mettere a tacere verità scomode denunciate dal religioso che, a modo suo, anche il Conte non cessava di divulgare. Una sorta di *koiné* delle voci di opposizione dunque. Notizia, rivelazione del suo retroscena, significato della notizia stessa affidato a una spiegazione breve e incisiva: questi appaiono gli elementi costitutivi del 'giornalismo satirico' di Villamediana. Tale nesso stretto tra satira e informazione non sfuggì ai contemporanei, tanto che la parola *nuevas* compare. Talvolta nel titolo delle poesie, apposto probabilmente dai copisti.

Nel primo Seicento, la cultura della notizia era dunque riuscita a penetrare anche nel lessico abituale – *dar nuevas, correo* – e nella sensibilità intellettuale tipici di un genere di poesia, sia pure particolare come la satira.

Anche la *relación* di cui intendo occuparmi oggi costituisce un buon esempio di osmosi fra un testo destinato in primo luogo all'informazione e generi letterari più altolocati nella percezione comune del primo Seicento, come la poesia di ispirazione religiosa e i sermoni. In questo caso si tratta tutt'altro che di satira dunque – salvo che per il ricordato stretto legame con l'attualità – a riprova della portata ampia e del citato sconfinamento in altri ambiti degli strumenti dell'informazione. Au-

formación, in Id., *Revisitando las culturas del Siglo de Oro,* Universidad de Salamanca, Salamanca 2007, pp. 201-216.

[3] Su Villamediana rinvio al mio *Avisos, pasquines y rumores,* Cátedra, Madrid 2014, pp. 412-19.

tore della *Relación,* dedicata alle feste barcellonesi per la canonizzazione di Raymundo de Peñafort (1601), è il poligrafo domenicano Jaime Rebullosa, all'epoca priore del convento di Balaguer, noto soprattutto come traduttore delle *Relationi universali* di Giovanni Botero[4].

Prima di esaminare il testo però vi sottopongo alcune considerazioni relative al mio metodo di lettura e agli intenti che perseguo.

Sono propenso ad un'analisi ravvicinata soprattutto del contenuto dei singoli testi – *relaciones* o *avisos* – allo scopo di coglierne le potenzialità semantiche, mentre solo in un secondo tempo considero altri aspetti, come la suddivisione per temi, le tipologie testuali, gli elementi quantitativi, la periodicità… Detto sia per inciso, a proposito di quest'ultima concordo pienamente con la relativizzazione e adeguamento del significato del termine proposti recentemente dai proff. Espejo e Baena[5].

A mio parere, la lettura ravvicinata a cui ho fatto riferimento implica, in primo luogo, la considerazione del lessico e dei caratteri stilistici del testo. Il protogiornalismo appare infatti indisgiungibile da forme di scrittura peculiari destinate alla trasmissione delle notizie.

Per tentare di chiarire ciò che penso della questione, rifletto separatamente su *avisos* e *relaciones.*

I primi, come è ben noto, impongono ai redattori una prosa tutta intessuta di fatti e funzionale ai fatti, esito anche dell'apparente obliterazione o quasi di ogni protagonismo dei redattori stessi, sia per quanto riguarda interpretazioni e ampi commenti che eventuali ambizioni letterarie. Mi sembra interessante che questo stile immediato, spoglio, lineare, che definirei anti barocco, si accrediti nello stesso periodo dell'affermazione della sensibilità barocca. Non intendo qui riflettere su questo argomento di estremo interesse, ma solo sottoline-

[4] J. Rebullosa, O.P., *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad de Barcelona se han hecho a la canonización de su hijo San Ramon de Peñafort…,* en la Emprenta de Iayme Cendrat, Barcelona MDCI. Il testo, più volte citato da diversi autori, è stato considerato soprattutto da H. Ettinghausen, *De la noticia a la prensa (San Raimundo de Peñafort, Barcelona 1601),* in *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO),* Münster 20-24 de julio de 1999, pp. 409-502 (Centro Virtual Cervantes) e da X. Torres Sans, *La ciutat dels sants: Barcelona y la historiografia de lo Controreforma,* «Barcelona quaderns d'història», 2, 2014, pp. 88-94.

[5] C. Espejo y F. Baena, *Los orígenes del periodismo en España: una revisión metodólogica,* in J. Garcia López, S. Boadas (eds.), *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna,* Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra 2015, pp. 29-40.

are l'importanza di una simile peculiarità formale che, distinguendo nettamente l'*aviso* dalle altre espressioni letterarie coeve, ne definisce il canone stilistico specifico. Era questo, in primo luogo, a qualificare e delimitare l'ambito proprio dell'informazione agli occhi dei cultori della notizia. È ben noto che tale stile in Spagna non nacque dal nulla fra Cinque e Seicento. Esso si ispirò a modelli stranieri – colgo l'occasione per ricordare come anche a tale proposito l'approccio comparatista riveli la sua efficacia[6] – e senz'altro anche ad alcuni tipi di scrittura precedenti. Ma al riguardo riconosco la mia incompetenza, limitandomi a citare il saggio brillante in cui Francisco Márquez Villanueva esplorò talune propensioni 'giornalistiche' proprie di certa prosa di Fray Antonio de Guevara[7].

Il discorso sulle *relaciones* è senz'altro più complesso. In esse infatti il conclamato impegno alla sola considerazione della *verdad* dei fatti in realtà consentiva un rilievo non trascurabile sia alle propensioni letterarie dell'autore, sia ai suoi interventi personali di carattere contenutistico. Tuttavia il rapporto fra questi elementi e la pura e semplice *verdad,* fra informazione in senso stretto ed evocazione degli eventi ideologicamente e stilisticamente elaborata, non sempre era privo di tensioni, a riprova di un processo di definizione delle regole del genere ancora in atto. La *relación* che intendo considerare esemplifica chiaramente tale convivenza problematica fra esigenze non omogenee. Infatti sin dal prologo Rebullosa avvertiva il lettore di un'alternativa tra stili diversi che lo aveva più volte reso perplesso nel corso del lavoro:

> Que si bien la corriente del gusto en lo que yva escriviendo, se a llevado algunas pocas vezes la pluma tras si, con adornos, y ponderaciones, casi sin advertirlo: el temor de ofender a la verdad … confiesso me ha traydo tan acovardado, que recelo no ayan nacido de su preñez mil sequedades en el desadorno de la narración[8].

[6] H. Ettinghausen, *Relaciones internacionales: las relaciones de sucesos, un fenómeno paneuropeo,* in J. Garcia López, S. Boadas (eds.), *Las relaciones de sucesos,* pp. 13-27; J. Diaz Noci, *La circulación de noticias en la España del Barroco,* in R. Chartier y C. Espejo (eds.), *La aparición del periodismo,* pp. 207-243.

[7] F. Márquez Villanueva, *Nuevas de Corte. Fray Antonio de Guevara periodista de Carlos V*, in *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa,* Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Carlos V y Felipe II, Madrid 2001, vol. II, pp. 13-28.

[8] Rebullosa, *Relación,* p. 3v.

Il frate dunque riteneva necessario, in via preliminare, procedere ad una autogiustificazione per alcune libertà – poche e quasi involontarie – che aveva ritenuto lecite, contravvenendo così ai canoni propri della esposizione della *verdad,* della rilevanza dei quali era evidentemente consapevole. Sono proprio espressioni quali *algunas pocas vezes* e *casi sin advertirlo* a porre in luce una sorta di senso di colpa per deroghe che dovevano dunque apparirgli tutt'altro che irrilevanti. Ma questo spazio concesso al proprio ego di letterato e di commentatore degli eventi non aveva mai menomato il rispetto per quella *verdad,* si affrettava a precisare Rebullosa, riferendosi col termine alla ricostruzione assolutamente obiettiva e lineare degli eventi stessi.

La parola *verdad* evocava anche la prossimità del testo alla convenzione fondante di un genere 'nobile' (allora) come la storiografia, dal quale però lo distinguevano vari elementi: l'estrema attualità dei fatti narrati; la mancata indagine sulle loro cause profonde e sui loro protagonisti; l'intento prevalentemente informativo che escludeva la ricostruzione di ampi scenari del passato. Una *verdad* dunque protogiornalistica, diversa e più dimessa di quella che nello stesso periodo invocavano in termini solenni gli storici. E tuttavia pur sempre una *verdad,* che in quanto tale imponeva, proprio come quella storica, assoluto rispetto, nonché scelte stilistiche adeguate. Nel riferirsi a queste, Rebullosa lasciava trasparire la frustrazione di un letterato costretto a rinunciare al proprio 'gusto' per adeguarsi ad uno stile *desadorno,* caratterizzato da una sgradevole *sequedad.* Erano dunque questi i caratteri da lui percepiti come normativi della prosa 'informativa', che rinviano chiaramente allo stile degli *avisos.* Però il frate evidentemente riteneva che anche quello delle *relaciones* dovesse riprodurre lo stesso sacrificio della forma elegante e delle idee personali, o, in altri termini, il ridimensionamento del narratore a vantaggio della rappresentazione di una sorta di autoevidenza immediata degli eventi esposti. Era dunque questo il cardine della prosa propria dell'informazione secondo Rebullosa, diversa e autonoma da quella che si proponeva di soddisfare il senso estetico o di plasmare gli orientamenti ideologici o religiosi. Tale scopo era certo legittimo anche nell'ambito dell'informazione, ma soprattutto tramite la selezione ed esposizione mirata dei fatti. Tuttavia il frate, come ho ricordato, pur giudicando queste regole tanto importanti da doversi scusare per la loro trasgressione, non rinunciava del tutto né alle proprie ambizioni stilistiche né a messaggi ideologici di varia natura: denunce dei mali della società catalana; detestazioni dell'eresia che infestava la vicina Francia; considerazioni sulla santità in generale e su quella di Raymundo de Peñafort in particolare. Al-

tre trasgressioni ricorrenti erano ispirate da un patriottismo catalano incontenibile, che Rebullosa ammetteva ma di cui si giustificava: «el amor de mi patria ha hecho correr la pluma hasta aqui sin advertirlo, perdónese esta breve digresión pues la disculpa es tan legitima y ella de corrida»[9]. Solo la brevità e l'amor di patria dunque potevano rendere veniale quello che comunque era da ritenersi un peccato. Questa dialettica continua tra regole e violazione, indica chiaramente un cantiere di definizione stilistica del genere in piena attività.

ln altre occasioni Rebullosa, per soddisfare le proprie aspirazioni di informatore-pedagogo senza violare personalmente quelle regole, le aggirava ricorrendo ai sermoni che riproduceva integralmente. Durante le feste, sui pulpiti di Barcellona si erano succeduti predicatori prestigiosi, fra cui buona parte dei vescovi catalani, ed il frate, anche per arricchire e variare la struttura e il contenuto della *Relación,* utilizzava i testi ancora manoscritti delle prediche fornitegli dagli oratori.

È questa una peculiarità sulla quale occorre soffermarsi. Se infatti l'inserimento di singoli sermoni all'interno di alcune *relaciones* certo non stupisce[10], il domenicano ne cita integralmente ben sette, facendone così una componente primaria della struttura dell'opera, un vero e proprio elemento caratterizzante. È facile capire, in primo luogo, come un simile procedimento dovette accrescere il successo anche commerciale della *Relación*. I sermoni, alcuni dei quali brillanti e incisivi, erano stati tenuti da poco in piazze e chiese gremite di ascoltatori, e certo molti di loro, soprattutto ecclesiastici, dovettero profittare della possibilità di procurarsene i testi anche in previsione di una eventuale riutilizzazione. Di solito a soddisfare questa esigenza erano voluminosi sermonari a stampa o copie manoscritte, ma il volumetto di Rebullosa consentiva di ovviare agli inconvenienti di ambedue: il prezzo talvolta cospicuo degli uni e la difficoltà di procmarsi le altre per chi non intratteneva rapporti col predicatore e col suo ambiente. Inoltre non c'è dubbio che l'opera di Rebullosa, non a caso scritta in castigliano, poté trasformare la predicazione barcellonese in evento non solo cittadino. Tale sovrapposizione tra strumenti di comunicazione eterogenei, come la *Relación* e il sermone, appare comunque importante, giacché

[9] *Ibid.*

[10] Cfr. p. es. G. Andrés, *Relaciones extensas de fiestas públicas: itinerario de un 'género' (Valencia,* S *XVII)*, in S. López Poza, N. Peña Sueiro (eds.), *La fiesta,* Sociedad de Cultura Valle-Inclán, Ferrol 1999, pp. 11-18, p. 13 in particolare.

ambedue in questo modo poterono accrescere la portata dei rispettivi messaggi.

Anche gli *avisos* furono coinvolti da una dinamica simile. Infatti informavano talvolta su prediche particolarmente significative, mentre i predicatori a loro volta se ne servivano per i propri sermoni. Tipico è il caso di quelli successivi alla vittoria di Lepanto, che riecheggiavano puntualmente le notizie trasmesse dai dispacci-avvisi dei diplomatici. Poteva anche accadere che tale uso omiletico degli strumenti di informazione provocasse inconvenienti sgradevoli. Così a Roma nel 1590 il governatore Rusticucci, allarmato per la comparsa di alcuni ritratti di Enrico di Navarra in piazza Navona, emanò un editto in cui ordinava ai predicatori «che non trattino nelle lor prediche di reparti e avvisi»[11]. Si era infatti convinto che le notizie dalla Francia da essi trasmesse avessero suscitato un indebito interesse per il personaggio. Appare comunque lecito ipotizzare che tale misura eccezionale dovette colpire una prassi sino a quel momento normalmente in voga, tanto che era stato ritenuto necessario interromperla con un provvedimento *ad hoc*. Sempre a proposito di incidenti e sinergie, in Spagna gli *avisos* talvolta. informavano, non senza qualche cautela, sulle sanzioni che avevano colpito i religiosi troppo critici, assicurando loro così una non trascurabile notorietà[12]. Episodi simili documentano lo spirito critico nei confronti dei vertici del potere che poté manifestarsi ripetutamente durante il regno di Filippo III[13].

Anche Rebullosa, tramite i sermoni citati oppure anche con commenti propri, nella *Relación* non rinunciò a denunciare talune colpe delle élites politiche e sociali catalane che gli apparivano particolarmente gravi. Così, dopo aver ricordato la processione organizzata dai servitori di Barcellona e i loro vizi consueti, ne attribuiva la colpa

[11] M.A. Visceglia, *Politica internazionale, fazioni e partiti nella Curia Romana del tardo Cinquecento,* «Rivista Storica Italiana», III (2015), pp. 721-769. Il testo in questione p. 758 n. 115.

[12] Cfr. p. es. G. Gascón de Torquemada, *Gacetas y Nuevas de la Corte de España del año 1600 en adelante,* Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, Madrid 1991, p. 45: «A los 24 mandò SM[d] retirar a la villa de Caravaca al Padre Federico de la Compania de Jesus, la qual por ser cosa tan savida en el Reino la escrivo en esta gaceta». Da notare il riferimento alla notorietà quale ragione legittimante la divulgazione di un delicato *caso de Corte*.

[13] Olivari, *Avisos, pasquines…*, pp. 236-255.

a la ociosa libertad de las casas donde se crian … plegue a Dios no tenga occasion este Reyno para con lagrimas desir, son ellas las Academias donde cursan sus estudios los ladrones, los salteadores y los perniciosos y escandalosos bandoleros tan famosos en infamia[14].

Nel crescendo finale di una prosa modellata sull'oratoria, il frate, in un testo a stampa, denunciava così, nel più esplicito dei modi le connivenze nobiliari con il banditismo allora in atto in Catalogna. Erano infatti i nobili i datori di lavoro più importanti della servitù domestica della quale aveva parlato all'inizio, e per denunciare il comportamento di molti di loro non esitava a servirsi di espressioni forti, come l'equiparazione delle loro case ad «Academias de ladrones». Certo in Catalogna non erano un segreto per nessuno le relazioni organiche fra banditi e non pochi casati nobiliari, o comunque potenti, ma il significato di una denuncia a mezzo stampa appare del tutto evidente. Non c'è dubbio che molti signori catalani non dovettero gradire simili definizioni ed equiparazioni.

Scorrendo i sermoni riprodotti da Rebullosa, si colgono altre manifestazioni di una sensibilità critica pronta alla censura, per esempio, di talune pratiche finanziarie largamente diffuse fra il ceto mercantile barcellonese. Così in una predica del vescovo della città rivolta ai mercanti non mancavano espressioni sdegnate. Dopo averli accusati di praticare «los engaños, robos … que vosotros sabeys», aveva concluso affermando che a molti di loro – non tutti, aveva precisato – ben si addicevano i termini «fur et latro»[15].

I ricchi mercanti di Barcellona costituivano un gruppo sociale potente, i cui membri certo non avevano apprezzato di veder lavare i propri innegabili panni sporchi con tanta pubblicità. Ancora una volta dunque la *Relación* potenziava l'impatto della denuncia dura di un settore altolocato della società, assicurando la possibilità di conoscerne le malefatte anche lontano dalla realtà.

Naturalmente la portata politica degli spunti che ho considerato non deve essere sopravvalutata, ma nemmeno troppo ridimensionata: sappiamo quanto simili censure impressionavano il pubblico più popolare[16]. Per di più le autolimitazioni della predicazione critica so-

[14] Rebullosa, *Relación,* pp. 110v-111r.

[15] *Ibid.,* p. 3 l 8r.

[16] Lo riferisce, fra gli altri, il gesuita P. de León. Cfr. Olivari, *Avisos, pasquines*…, p. 193.

litamente praticate dagli oratori, che evitavano di coinvolgere i vertici istituzionali e gli assetti sociali, potevano rivelarsi assai friabili nei momenti di tensione acuta: le rivolte catalana e portoghese avrebbero dimostrato la facilità con cui i pulpiti potevano trasformarsi in tribune.

Alla base sia delle critiche contenute e delimitate, sia dei loro sviluppi più radicali, vi era l'antica concezione della *christiana libertas* o 'santa libertà', che imponeva ai prelati di censurare anche imperatori e re, se colpevoli di abusi e peccati particolarmente gravi[17]. Nella *Relación,* Rebullosa a tale concezione si rifaceva esplicitamente. Dopo un accenno fugace ad un presunto miracolo di San Raymundo, sul quale tornerò, ne forniva questo commento: «lo admirable en el no fue el venir sobre las olas, sino el aver tenido pecho y valor para desavenirse con el Rey para no desavenirse con Dios»[18].

Questa invocazione della 'santa libertà' e del 'pecho y valor' che la consentivano, agli inizi del Seicento poteva rappresentare qualcosa di diverso da un'espressione retorica. Di lì a poco a Madrid sarebbe apparso un *pasquin* graffiante: «un Rey insipiente, un Duque insolente y un Confessor absolvente traen perdida toda la gente»[19]. Il testo, un prodotto degli umori anti lermisti ancora sommessi ma tenaci che circolavano a Corte, attesta come la compiacenza di un ecclesiastico di alto rango, che ignorava la *christiana libertas,* fosse al centro dell'attenzione di ambienti politici più o meno altolocati. Qualche loro esponente non aveva esitato a rendere pubbliche le proprie convinzioni al riguardo, e così l'imperativo di «desavenirse con el Rey», se necessario, era giunto sino ai madrileni comuni che di solito si aggiravano nei pressi dell'Alcazar, sulle cui porte il *pasquin* era stato affisso. Le *relaciones* potevano avere vita lunga nelle raccolte dei *curiosos* collezionisti di *nuevos* e, dopo la comparsa del manifesto notturno madrileno, essi ebbero l'occasione di verificare l'attualità dell'auspicio di un clero non transigente con le colpe dei re. Ma anche prima e dopo quella comparsa, le circostanze tali da richiamare il valore della *christiana libertas* non erano e non sarebbero mancate: in una monarchia nel cui governo

[17] Cfr. M. Olivari, *Entre el trono y la opinión,* Junta de Castilla y León, Valladolid 2004, pp. 89-90, e la bibliografia ivi citata.

[18] Rebullosa, *Relación*, p. 136.

[19] Riproduce il testo J. de Sepùlveda. *Historia de varios sucessos y de las cosas notables que han acaecido en España y otras naciones desde el año de 1584 al de 1603,* ed. J. Zarco Cuevas, lmprenta Helénica, Madrid 1924, p. 317.

il direttore della coscienza regia aveva tanta parte[20], ai malcontenti poteva spesso apparire lecito coinvolgerlo nelle proprie recriminazioni.

Ma gli accenni al problema dei rapporti fra il clero e i potenti e la denuncia delle opacità delle élites barcellonesi non costituivano il centro della *Relación,* in buona parte dedicata alla divulgazione di notizie e messaggi di natura propriamente religiosa. Un *magister* domenicano come Rebullosa non avrebbe saputo rinunciare ad una sorta di cattedra di carta stampata: anche questo dunque poteva essere una *relación* del primo Seicento.

Due sono i livelli nei quali si articola il suo impegno di pedagogo della Chiesa post tridentina: la descrizione e spiegazione dei riti e devozioni collettive che si erano succeduti nei giorni dei festeggiamenti; la divulgazione semplice – tipica di un domenicano che ben conosceva la sensibilità e preparazione religiosa differenziate dei fedeli – di alcuni postulati del magistero controriformista. Fra questi naturalmente spiccava il culto dei santi, negato dagli eretici anche nella vicina Francia. Era certo tale prossimità del pericolo – accresciuto dalla presenza in Catalogna degli immigrati francesi, alcuni dei quali perseguiti dall'Inquisizione per calvinismo[21] – ad infondere alle pagine di Rebullosa un duro carattere controversistico evocatore della belligeranza religiosa in atto. Così dopo aver sottolineato come le grandi feste barcellonesi in onore di un santo significassero di per sé la 'confusione' dell'eresia, egli ricorreva all'artiglieria pesante dell'arsenale retorico post tridentino. Mentre gli eretici vilipendevano i corpi dei santi, Dio aveva fornito

> ocasión con un santo catalán a toda Cataluña para que pudiesse mostrar al mundo, avia sido poca parte la infección de sus vecinos para dañarla, y que en su fe, devocion, respecto a la Iglesia y a sus Santos, tiene toda España en esta inclita Ciudad y Reyno una invencible puerta y firme muralla para estorvar la entrada a todo el munda que se le atreva[22].

La Catalogna bastione dell'ortodossia spagnola dunque: un'immagine in cui l'acceso patriottismo di Rebullosa, sul quale tornerò, si coniugava agevolmente colla belligeranza controriformista[23].

---

[20] L. Martinez Peñas, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen,* UCM Editorial Complutense, Madrid, 2007, pp. 359-431 (sui confessori di Filippo III).

[21] E. Fort i Cogul, *Calalunya i la Inquisició,* Aedos, Barcelona 1973, pp. 234-238.

[22] Rebullosa, *Relación,* pp. 58v-59r.

[23] Secondo X. Torres Sans si verificò «la confluència simultània entre patriotisme local i llenguatge religiós». *La ciutat dels sants*…, p. 78.

Ma non mi soffermo su tali proclami, alquanto banali, per privilegiare invece un altro aspetto della didattica religiosa di Rebullosa: il contenimento post tridentino, particolarmente congeniale all'intellettualismo domenicano[24], del culto dei santi improntato a racconti apocrifi e ad un sovrabbondante *miraglerismo*. Si ricorderà come il frate evocasse rapidamente, senza narrarlo, il miracoloso viaggio di San Raimundo sulle acque a bordo del proprio mantello, successivo ad un duro contrasto col Re. Per di più, ne aveva parlato malvolentieri, solo per non deludere le aspettative del pubblico: «ya veo que me estais culpando de que tardo en discurrir un rato sobre el miraglo de la mar»[25]. Per evitare di descriverlo, si era occupato solo dell'insegnamento che dal miracolo si doveva trarre, la *christiana libertas*. In questo modo egli obliterava la componente narrativa sensazionalistica del presunto miracolo. Tuttavia si guardava bene dal rendere esplicite le ragioni della propria reticenza: un esempio di equilibrismo fra senso critico irrinunciabile e consapevolezza ecclesiale di come fosse meglio non procedere con la scure nel contenimento di pratiche e leggende pie diffuse[26].

Alcuni brani del sermone del vescovo di Barcellona, citato per esteso, confermano come la messa in atto di questo filtro costituisse uno degli elementi non secondari del magistero controriformistico in Catalogna[27].

Il prelato però, meno prudente del domenicano, non esitava ad av-

[24] Scriveva Melchor Cano: «È comunque certo che chi scrive storia ecclesiastica con invenzioni e menzogne non può essere uomo buono e sincero e tutto il suo racconto conduce al lucro e all'errore…». Id., *L'autorità della storia profana*, ed. A. Biondi, Giappichelli, Torino 1973.

[25] Rebullosa, *Relación,* pp. 110v-111r.

[26] D. Moreno, *Magical Lives: Daily Practices and Intellectual Discourse. Enchanted Catatonia during the Early Modern Era,* in K.A. Edward (ed.). *Everyday Magic in Early Modern Europe,* Ashgate, Burlington 2015, pp. 11- 34; A. Prosperi, *Madonne di città e madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post tridentina,* ora in *Eresie e devozioni. La religione italiana in Età Moderna,* Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, vol. III, pp. 29-52; A. Redondo, *La réligion populaire espagnole au XVI^e^ siècle: un terrain d'affrontement?,* in *Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos,* Casa de Velazquez-Universidad Complutense Madrid 1986, pp. 329-369.

[27] A proposito del quale cfr. H. Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII.* Siglo Veintiuno editores, Madrid 1998: M. Gelabertó, *La palabra del predicador Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII),* Milenio, Lleida 2005.

valersi di un'ironia evidente, deviando l'attenzione del pubblico dal miracolo ad un tema di sicuro successo come l'avversione municipalistica dei barcellonesi per i maiorchini: «no se que tiene este miraglo de la mar que basta los mallorqines nos ha hecho amables». Così, oltre agli zoppi e agli altri malati, guariti dal Santo, anche gli isolani sarebbero stati miracolati[28]. Il miracolo, aggirato dal frate, dal vescovo veniva dunque ridotto a motivo di considerazioni ironiche destinate a vivacizzare un sermone denso di riferimenti culturali e teologici. Ma nemmeno lui sfidava la sensibilità dei devoti dichiarando apertamente la narrazione apocrifa e inattendibile. Un altro esempio di prudenza dunque: il *miraglerismo* più sensazionalista poteva essere avversato come superstizione da talune élites del clero, ma era rischioso sfrondare troppo una pianta il cui tronco – la fede nei miracoli compiuti mediante i santi – costituiva un elemento importante del bagaglio dottrinale cattolico. Del resto era solo la Chiesa a decidere quali rami della pianta si dovevano conservare, come Rebullosa non mancava di ricordare[29].

La *Relación* però, nonostante gli intenti dell'autore, e proprio grazie alle strategie retoriche sue e del vescovo, consente di constatare la vitalità della sensibilità religiosa propensa al *miraglerismo*. Del resto questa non è che una conferma d'una presenza ben nota, considerata da diversi studiosi. Mi limito a citare Teófanes Egido, che ha dedicato pagine fini alla trasformazione abituale dello straordinario in ordinario, sulla quale il *miraglerismo* stesso poggiava[30]: una tendenza diffusa, tutt'altro che solo popolare. Il suo affiorare in un testo dedicato alla santità di Raymundo de Peñafort mi sembra particolarmente interessante perché consente di intravvedere come, accanto al santo delle celebrazioni ufficiali, a tratti ne facesse capolino uno alquanto diverso. Questo, stando a Rebullosa, non mancava di sostenitori tenaci e pronti ad interloquire[31]. La fisionomia religiosa e intellettuale del personaggio forse in parte può spiegare questa non sovrapponibilità dei due santi. Il Raymundo santificato dalla Chiesa era stato un canonista erudito, protagonista dell'avvio dell'Inquisizione in Catalogna; consigliere

[28] Rebullosa, *Relación,* pp. 316r.

[29] *Ibid*., p. 132r.

[30] T. Egido, *Religiosidad popular y taumaturgia del Barroco (los miraglos de la monja de Carriòn)*, in *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, vol. III/1, Diputación, Palencia, 1990, pp. 11-39.

[31] Rebullosa, *Relación,* pp. 136r.

influente di Papi e Re, uomo duro e inflessibile. A un santo così non si adattava bene un racconto come quello che i lettori di Rebullosa speravano di trovare nella *Relación.* La capacità di solcare le acque miracolosamente, analoga a quello di Cristo, proiettava Raymundo in una dimensione magico-narrativa ed in una *imitatio Christi* immediata e totale, non in sintonia col profilo di inquisitore erudito e potente che ho descritto.

Protagonista di una vicenda tanto eccentrica e fiabesca non era stato dunque un eccentrico per eccellenza come San Francesco, né un personaggio da 'Legenda Aurea'. Una raffigurazione non univoca dunque? Spero che lo studio di altre fonti mi consentirà di chiarire il problema. Eviterei comunque il ricorso, sempre problematico, ad una religiosità popolare autonoma: se, alcuni anni dopo, un intellettuale raffinato come Espinel dimostrò reverente ammirazione per il miracolo, evidentemente la fede in esso non allignava solo fra gli incolti[32]. In questa sede, mi limito a constatare un'alta marea del *miraglerismo* barocco che coinvolgeva molti fedeli nonostante l'orientamento di taluni quadri ecclesiastici.

La *Relación* spazia dunque fra aspetti e contenuti. diversi della cultura religiosa del periodo: divulgazione di concetti teologici di controversie dottrinali, definizioni e apologie della santità. Senza contare le analisi critiche della realtà barcellonese, ispirate ad una concezione battagliera dell'etica cattolica. Ma, come ricordavo, nel testo vi è anche molto altro. Non stupisce che per trattare tanti argomenti al domenicano fossero necessarie quasi cinquecento pagine a stampa, se pur di formato piccolo, e che egli dovesse mettere a punto una struttura compositiva articolata una sorta di contenitore unico di elementi eterogenei. Tali dimensioni e complessità rendono l'opera di Rebullosa analoga alle «relaciónes festivas en forma de libro» studiate da Sagrario López Poza[33]. In ogni caso, pur sempre di *relación* si tratta: l'informazione minuziosa ne costituisce senz'altro il filo conduttore.

Informare su di una festa religiosa e civica durata più settimane, per un autore accurato come Rebullosa, significava anche dar compiuto conto degli elementi che avrebbero consentito al lettore di constatarne direttamente la grandiosità e la ricchezza di nuclei costitutivi, messaggi

[32] V. Espinel, *Vita dello scudiero Marcos de Obregón,* ed. F. Cappelli, ETS, Pisa 2011, p. 311.

[33] S. López Poza, *Peculiaridades de las relaciones festivas en forma de libro,* in Id. y N. Pena Sueiro (eds), *La fiesta,* pp. 213-222; Andrés, *Relaciones extensas.*

e registri. In primo piano vi era la cultura brillante degli oratori che si erano succeduti sui pulpiti. Ma non potevano mancare lo spiccato carattere di festa popolare e cittadina assunto dall'evento, né le iniziative dei poeti locali che avevano celebrato il santo con le loro composizioni. Alla riproduzione di queste il frate dedicava buona parte del testo, integrando i versi in catalano, castigliano e latino con brevi precisazioni 'giornalistiche' che indicavano il luogo in cui essi erano stati affissi e i premi eventualmente vinti nelle competizioni. A suo dire, persino il 'volgo' aveva apprezzato quelle poesie[34].

Così la *Relación*, oltre che del sermonario, assumeva i tratti di una raccolta di testi in versi intesa a dimostrare il talento letterario catalano[35]. Anche le *justas* poetiche talvolta erano oggetto di resoconti specifici, e questo sistematico inserimento dava luogo quasi ad una *relación* nella *relación,* rendendone ulteriormente complessa la struttura. Tanto rilievo attribuito alla poesia pone in risalto il profilo di un letterato appassionato, che convive in un equilibrio talvolta non facile col teologo e col protogiornalista.

L'inserimento di sermoni e poesie mirava anche alla dimostrazione della qualità alta della vita religiosa e intellettuale barcellonese. La descrizione minuziosa di spettacoli, luminarie, processioni, corredata da puntuali accenni al pubblico, proiettava la *laudatio urbis* su tutti i livelli della gerarchia sociale cittadina. Così, nel ricordare come persino i *limpia pozos* si fossero recati in processione a riverire il corpo del santo, Rebullosa osservava: «hasta en la infima plebe movió Dios los corazones en esta occasión»[36]. La devozione dei barcellonesi più umili si inseriva dunque armoniosamente in un culto assolutamente interclassista.

Nell'evocazione degli spettacoli, le tradizioni della cultura festiva locale affioravano continuamente: i giganti sui trampoli, l'aquila della città, musiche e danze di strada, sfide e tornei tra i membri delle élites nobiliari e cittadine travestiti da «caballeros andantes»[37]. A questi la *Relación* riservava citazioni encomiastiche e precise, che avrebbero protratto nel tempo i brevi momenti di gloria da loro vissuti durante le feste: un procedimento ed una finalità frequenti nelle *relaciones* di

[34] Rebullosa, *Relación,* p. 89r.

[35] Ha ben studiato questo aspetto Ettinghausen, *De la noticia a la prensa*.

[36] Rebullosa, *Relación,* p. 91r. La pregnanza del brano non è sfuggita a Torres Sans, *La ciudad dels sants*.

[37] *Ibid*., p. 271r.

simili eventi[38] che senz'altro fruttavano agli autori solide e concrete gratitudini.

Accanto a numerosi magnati, anche le istituzioni cittadine e catalane godevano di un'attenzione privilegiata. Se i membri del *Concejo de Ciento* a Rebullosa apparivano «Inclitos Senadores, ornamento i gloria de este vittorioso suelo»[39], quelli della Diputatión non erano da meno: «cuyas grandezas no saben anivelarse por la regla ordinaria»[40]. Anche gli inquisitori avevano voluto rendere omaggio ad un santo tanto di loro pertinenza. Rebullosa però, con discrezione, lasciava intendere come essi per lo più avessero evitato di inserirsi nelle manifestazioni collettive. Così avevano organizzato una processione riservata solo ai giudici, commissari, familiari, dipendenti e clienti vari del tribunale; una messa solenne cantata da uno di loro «con assistente y Ministros, todos comissarios del Tribunal», con predica di un consultor[41]. Per di più il tutto, precisava con evidente puntiglio il domenicano, in un giorno 'scelto da loro', non dai registi consueti delle celebrazioni[42]. Anche la festa notturna nel palazzo del tribunale era stata «particular», riservata al personale inquisitoriale e al suo seguito. Non devono essere sottovalutati questi riferimenti, peraltro discreti, all'atteggiamento tipico di un corpo separato dalla società urbana, che non perdeva occasione per ribadire pubblicamente tale propria caratteristica.

La menzione del tribunale estendeva comunque l'ambito dei riferimenti istituzionali alle autorità non cittadine e non catalane, ma emanazione della Corona. Le diverse citazioni elogiative del Viceré e quella – fugace – del Re corredavano il coinvolgimento dei vertici della Monarchia nelle celebrazioni del Santo: una prova della loro valenza non limitabile all'ambito locale.

Ma questa inclusione non deve obliterare i destinatari degli intenti celebrativi più convinti di Rebullosa: la Chiesa cittadina – e in modo particolare l'Ordine Domenicano –, ma anche la devozione, l'ortodossia, la munificenza, la reverenza per il Santo e la santità del popolo catalano, dei suoi governanti e delle sue élites sociali e culturali. Il trionfo

[38] Ha colto con acume tali procedimenti e finalità J.I. Iglesias Rodríguez, *Natalicio ducal y fasto publico: una empresa portuense en la Hispanic Societv neoyorquina*, «Revista de Historia de Puerto», n. 45 (2010), pp. 77-108.

[39] Rebullosa, *Relación,* p. 2r.

[40] *Ibid*., p. 233r.

[41] *Ibid*., pp. 301v-302r.

[42] *Ibid*., p. 301r.

di Raimundo era stato dunque, non solo, ma in primo luogo, un trionfo catalano del quale i domenicani erano stati i maggiori artefici. Nella *relación,* le loro molteplici iniziative e il loro protagonismo, costantemente ribadito durante le feste, assumevano un forte risalto.

Così *fray* Jaime ricordava come i confratelli, temendo illecite appropriazioni e sgradite compartecipazioni, avessero a lungo rifiutato di esporre il corpo del Santo nella grande processione conclusiva[43]. Tale controllo esclusivo evidentemente dai domenicani era ritenuto il simbolo della loro egemonia sull'intera festa, oltre che un motivo di orgoglio e di un prestigio tale da innalzare il loro ordine al di sopra di ogni altro.

I superiori di Rebullosa, nell'intento di protrarre la risonanza di quelle giornate, non solo avevano commissionato la *Relación* a lui, ma gli avevano anche fornito un collaboratore che lui stesso definiva prezioso:

> Con la industria y diligencia, que el padre fray Gaspar Vicens … a tenido en recoger memoriales y apuntos por menudo, quanto a passado en las famosas fiestas … è podido ordenar esta relación[44].

Mi sono occupato altrove della figura di *fray* Vicens, copista e collezionista instancabile di *relaciones, avisos,* documenti ufficiali, memoriali, lettere di personaggi rilevanti dal contenuto politico e religioso: un vero e proprio artefice della cultura dell'informazione nella Catalogna del primo Seicento. Il riconoscimento dei suoi meriti da parte di Rebullosa consente di cogliere in una dimensione prospettica i diversi momenti e livelli dell'elaborazione del testo: alla base vi erano stati i «memoriales y apuntos» di Vicens, materiali grezzi che poi *fray* Jaime aveva disposto in un'organica struttura argomentativa composita e rielaborata con la sua esperienza di scrittore. Proprio la comune propensione alla cultura dell'informazione aveva unificato gli sforzi di due figure fra loro assai diverse per propensioni intellettuali, ruoli e fama. Il risultato era stato una *relación* che dà la misura delle potenzialità acquisite da quella cultura e ne pone in luce i criteri, i processi di definizione, le connessioni con altri generi letterari nonché la natura molteplice dei suoi possibili contenuti.

---

[43] *Ibid.*, pp. 45 sgg.

[44] *Ibid.*, p. 4v.

Un anarchico alla Normale scuola di prestigio ed eccellenza

Sono entrato alla Scuola Normale Superiore di Pisa all'età di 18 anni, nell'anno accademico 1967.

L'idea era quella di laurearmi in Storia, materia che mi ha sempre appassionato, fin dagli anni del liceo, e a cui poi mi sono dedicato anche professionalmente. Infatti, dal lontano 1976 sino al 2015 ho insegnato Storia Moderna e Storia Contemporanea, prima in Normale e poi in Università, alla facoltà di lingue.

Molti sono gli studenti che da un ampio bacino geografico regionale e non solo, vengono qui per frequentare l'Università. Pisa, come molte altre in Italia, è una *città universitaria,* con tutto il carico di ricchezza, contraddizioni e criticità che questo significa. Ma a Pisa, oltre all'Università, c'è la Scuola Normale che, per la sua storia, il peso culturale ed economico e il ruolo che gioca nella relazione con la città, rende l'esperienza degli studi per il conseguimento del diploma di laurea, abbastanza particolare e diversa da quella che può essere vissuta in altri luoghi.

Per quanto mi riguarda, studiare la Storia era ciò che volevo, ma due parole sulla Scuola Normale, e la prospettiva che poteva fornire, possono contribuire a gettare una luce sullo scenario e a rendere conto del clima in cui le cose di quegli anni sono accadute.

La Normale, il collegio universitario di Pisa che Napoleone Bonaparte ha fondato sul profilo dell'analoga istituzione francese, aveva allora al suo interno due *classi* di concorso: la *classe di scienze,* che accompagnava alla laurea e perfezionava biologi, matematici, fisici e chimici, e la *classe di lettere* per gli umanisti. Storia, filosofia, italianistica, lingue antiche e moderne. È qui che mi sono iscritto io. Esistevano, come branche aggiunte ma esterne (anche fisicamente erano corpi separati dal palazzo della Carovana, quantunque contigui, giacché affacciavano sulla stessa piazza dei Cavalieri), il collegio medico giuridico e il collegio Pacinotti per la formazione degli ingegneri. La struttura, la modalità di accesso e le regole di funzionamento erano le stesse che per noi. Agli occhi del mondo eravamo tutti Normalisti alla pari, ma da dentro erano chiaramente percepibili i distinguo e gli orgogli di appartenenze

che alimentavano qualche rivalità. Del resto il prospero, prestigioso e dinamico "Sant'Anna", da dove credete che venga? Personalmente non ho mai nutrito alcuna simpatia per ogni forma di corporativismo, la mia precoce vocazione anarchica me lo impediva, e a ogni manifestazione di quel particolare tipo di separatezza ho sempre guardato con grande diffidenza. L'essere normalista, però, arricchiva l'identità di universitario di un'ulteriore sfaccettatura che aveva il suo peso specifico nell'approccio allo studio, alle relazioni dentro e fuori il collegio e a quella che oggi potrebbe essere definita, a buon titolo, la percezione della propria *mission*.

La selezione, che premiava sicuramente il merito senza altra forma di discriminazione, era molto rigorosa in tutti i settori, sia in Normale, sia negli altri collegi. Come oggi non era facile entrarci ed era arduo rimanerci. Ci volevano una preparazione solida della scuola secondaria, il superamento di un esame d'accesso piuttosto difficile e una chiara vocazione allo studio e al lavoro intellettuale.

L'istituzione, unica nel suo genere in tutta Italia, vantava una lunga tradizione di scuola di alta formazione. Per la Normale erano passati Enrico Fermi, Carlo Azeglio Ciampi e il premio Nobel Carlo Rubbia, per citare solo tre tra decine di personalità illustri che hanno fatto la storia dell'Italia e, se ci pensate, alcuni ministri del recente governo Letta, compreso lui, sono usciti dal Sant'Anna. Insomma, questa *aura* di prestigio del collegio è sempre stata ben presente tanto ai dirigenti e ai docenti dell'Istituzione, quanto agli studenti che erano stati così in gamba da entrarci. Con le sue ricche biblioteche, i suoi corsi di approfondimento, i *tutors,* le conferenze di rilevanti esponenti della cultura internazionale, gli esami interni obbligatori, complementari alla formazione universitaria, il vincolo di una media dei voti molto alta, condizioni di comfort per i frequentanti impensabili per gli altri studenti (ampiezza relativa delle camere, qualità della mensa, etc.) la Normale garantiva un livello di eccellenza di condizioni formative, che non aveva uguali ed era universalmente riconosciuto. Non è forse casuale che alcune linee guida delle idee dei primi documenti sfornati in quegli anni dal Movimento, fossero per lo più maturate nella mente di chi si era formato lì dentro. Avevano avuto materiale diretto di riflessione, per così dire, di prima mano.

Pensate che oltre a vitto e alloggio, agli studenti veniva fornito un *grant* mensile, certo non molto di più di un *argent de poche* come lo chiamano in Francia ma, per quanto simbolico, era più assimilabile all'idea di un salario che a quello della mancetta settimanale elargita a capriccio dispotico (od obiettiva disponibilità economica) delle

famiglie di provenienza. Era concesso a tutti, di *default.* Era la prova provata del riconoscimento che lo studio era il tuo lavoro, nel quale l'istituzione investiva anche se la *resa* in termini economici sarebbe venuta dopo e non come ritorno di denaro diretto a chi te lo aveva dato, ma come ricaduta benefica sulla Nazione, di cui lì dentro si formavano i quadri.

Io venivo da Genova, dove fin dai tempi del liceo classico simpatizzavo per gli anarchici. Frequentavo la Federazione Anarchica Italiana all'epoca in cui l'acronimo FAI era da tutti conosciuto come la sigla di questa formazione politica. A Genova conoscevo Massimo D'Alema, eravamo coetanei e tra noi, sui banchi di scuola, è nato un legame che, sebbene passato nel tempo attraverso molte *burrasche,* dovute ai profondi e frequenti dissensi politici, non è mai cessato.

In Normale entrammo nello stesso anno, che poi era quello in cui entrò tra gli altri anche Fabio Mussi, con cui stringemmo rapidamente un'amicizia che, nel caso di Massimo, divenne ben presto sodalizio politico. Il vento del rinnovamento si faceva già sentire forte, tanto all'università con le frequenti occupazioni, quanto dentro alla Scuola Normale dove la generazione dei Sofri, Cazzaniga, Umberto Carpi, etc., che ci aveva preceduto, si era fatta promotrice di istanze radicali di rinnovamento.

Un documento fondamentale del movimento studentesco di quegli anni sono le Tesi della Sapienza, elaborate appunto nei locali occupati dell'edificio di via Curtatone e Montanara, che ospitava all'epoca la facoltà di Giurisprudenza. Le Tesi, siglate da rappresentanti di diverse facoltà a livello nazionale, uscite nel febbraio del 1967 con il titolo "Progetto di Tesi del sindacato studentesco", per la città di Pisa annoveravano tra i firmatari, rappresentanti delle assemblee studentesche di Lettere e Fisica.

Cosa voleva dire essere un anarchico negli anni cruciali della formazione? Beh, per esempio, che diffidavo di atteggiamenti corporativistici, quali il sentirsi in qualche misura "corpo scelto" e non avevo alcuna attrazione per il Potere; sentivo invece forte la spinta all'egualitarismo. Questa spinta ha poi guidato anche la lunga pratica come docente, nel senso che mi sono sempre sforzato di trattare i miei studenti in modo assolutamente paritario, senza alcuna discriminazione. Lo scarso amore nei confronti del Potere mi ha indotto a rimanere fuori dalla politica accademica rinunciando in questo modo all'iter completo della carriera universitaria. Dopo il triennio di dottorato, nel 1976 ho vinto il concorso da ricercatore in Normale e poi dal 2000 al 2015, anno in cui mi sono pensionato, sono stato professore associato.

Ma questa è la cronaca di ieri, torniamo invece agli anni della contestazione. Dopo aver conseguito la laurea in Storia contemporanea, con una tesi sull'anarchismo spagnolo nella clandestinità dopo la guerra civile, ho fatto il servizio militare. Anche il mondo dei giovani di leva di quegli anni non somigliava affatto al presente: i sessantottini e gli anarchici in particolare, erano sorvegliati da vicino, diciamo a scopo preventivo. Io sono stato, come soldato semplice, nel corpo degli alpini: ho prestato servizio in val di Susa, dove ero "conducente mulo", nel senso che me la vedevo proprio con i muli, bestie notoriamente recalcitranti, non facilissime da trattare, riuscite a immaginare? Soprattutto i primi mesi, prima di prenderci la mano, sono stati un periodo di apprendimento molto duro. Il fatto è che a chi era segnalato come persona di idee sovversive e rivoluzionarie, le armi in mano, ovviamente, non venivano messe volentieri. E non c'è dubbio che le nostre e le mie aspirazioni fossero radicali. E i radicali di sinistra, ci insegna la Storia, sono comunque una ristretta anche se spesso qualificata minoranza. Voglio dire che non eravamo poi così tanti, anche se non era esattamente quella la percezione. Intendiamoci: il Movimento era di massa, con le sue partecipate assemblee e i suoi cortei affollati, ma l'avanguardia era necessariamente un nucleo assai più ristretto.

Nella stessa Scuola Normale, per esempio, c'era un discreto numero di studenti che si limitava a studiare sodo, poco attratti da agitazioni, elaborazioni di teorie e realizzazioni di pratiche orientate al cambiamento. Poi, naturalmente, c'era il nutrito drappello di chi, condividendo idee e proposte, partecipava ai momenti clou collettivi (assemblee in cui dovevano essere prese decisioni o manifestazioni di piazza nelle quali essere tanti era importante); infine (o in testa, dipende da come si guarda), c'eravamo noi, che facevamo dell'impegno politico una pratica costante e a tempo pieno. Con Massimo, Fabio, Paolo Viola, Rina Gagliardi e qualcun altro (comunque non oltre il 15% se vogliamo quantificare) appartenevano sicuramente a questa "minoranza della minoranza". Peraltro, al nostro interno, il confronto dialettico era vivace quanto appassionato, visto che eravamo su posizioni diverse, a volte del tutto inconciliabili. E la direzione della Normale? Beh, l'atteggiamento era improntato a una generale tolleranza e comprensione. Non fraintendete: il patto implicito era fondato sul senso dell'onore, e le regole andavano rispettate. Per stare lì dentro dovevi essere meritevole: la media dei voti degli esami sostenuti dentro al collegio e nell'università non doveva essere inferiore al ventisette (trentesimi), non si poteva prendere un voto sotto il ventiquattro, bisognava rispettare il calendario degli esami e laurearsi nei tempi previsti dal ciclo

di studi intrapreso, sennò, semplicemente, ti buttavano fuori. Niente deroghe. Alcuni di noi hanno preparato esami in carcere, per qualcuno la commissione di esame si è addirittura riunita in carcere. E quindi l'orientamento dei dirigenti della Scuola era quello di facilitare il nostro impegno.

Ecco, a questo proposito, mi viene in mente un aneddoto che rende il clima di quegli anni e illustra cosa intendo con l'aggettivo *burrascoso,* quando parlo dell'aspro dissenso politico che ha caratterizzato certe fasi della mia relazione con Massimo D'Alema.

Era il maggio del '71, all'epoca la maggiore età era ancora a ventun anni, non diciotto come sancito dalla riforma che passò subito dopo. Il mio compleanno è il 2 giugno e quell'anno diventai maggiorenne in prigione.

Oggetto di un acceso dibattito all'interno del Movimento in tutte le sue variegate componenti, la lotta degli universitari si era saldata con la protesta di fasce di popolazione cittadina che vivevano in condizione di estrema povertà. In particolare c'era stata una manifestazione di sfrattati, che si erano accampati sul Ponte di Mezzo, reclamando il diritto a un alloggio decoroso per le numerose famiglie che si erano ritrovate letteralmente per strada.

La prima sera la Polizia fronteggiò i dimostranti, supportati da molti di noi, arrivati ad esprimere la loro solidarietà, ma non intervenne. La seconda sera invece caricò e fece la retata. Fui arrestato insieme a Francesco Procopio, un netturbino calabrese, di qualche anno più grande di me, molto noto e attivo nel Movimento. In quell'occasione il Pci decise di condannare i dimostranti e se ne uscì con un manifesto che titolava a caratteri cubitali "I provocatori del Gioco del Ponte".

Allora presi carta e penna e scrissi a Massimo – che per me rappresentava il contatto più diretto con quel partito – una lettera indignata e molto polemica, che aveva una chiusa pervasa da un sarcasmo sferzante, qualcosa del tipo *"ti saluta dal carcere un provocatore"*.

Comunque Massimo non è qualcuno che si sottragga allo scontro e mi rispose prontamente in modo altrettanto aspro: *"stai tranquillo che uscirai presto, perché i bischeri come te ai padroni fanno più comodo fuori che dentro!"*.

Prima della fine di luglio ero fuori, e in seguito avemmo modo di ricucire quello come altri strappi, perché il legame di stima e amicizia era più forte e oggi, quasi cinquanta anni dopo, posso sorriderne.

Cattive notizie? Le necrologie negli *Avisos* madrileni del primo Seicento

1. Non intendo riconsiderare la percezione della morte propria dell'età moderna, né in particolare della sensibilità barocca.

Di «ossessiva attenzione per la morte» ha parlato di recente Felipe Pereda (2017: 18), e mi limito ad accogliere questa valutazione verificandone tutt'al più l'aderenza alle indicazioni che mi sembrano emergere da alcuni *Avisos* madrileni del 1607, 1608 e 1609[1].

In primo luogo però ritengo necessario riflettere brevemente sull'equazione morte-cattiva notizia, nel Seicento ormai stabilita da un uso comune antico. È evidente come l'espressione stessa «cattiva notizia» implichi ampi margini di relativismo e di soggettività: cattiva per chi? Meno banale mi sembra la questione della validità o meno dell'equazione stessa in relazione alle informazioni concernenti la morte di singoli o di interi gruppi umani. Non considero qui le tradizioni ascetiche cristiane, che attenuavano o addirittura invertivano le valenze negative dei decessi trasformandoli in liberazione e inizio d'una vita migliore. Mi limito ad una prospettiva esclusivamente terrena.

È noto che i grandi conflitti politici e religiosi nell'età moderna e ben oltre più volte trasformarono la morte altrui in motivo di vera e propria festa. Per non moltiplicare gli esempi, ricordo solo le manifestazioni, ufficiali e non, di esultanza per la strage di San Bartolomeo a Roma e in altre città cattoliche; nonché l'ondata di gioia che coinvolse molti centri del Mediterraneo cristiano all'indomani di Lepanto, e non solo per la vittoria in sé. In questa occasione infatti rimatori più o meno popolareggianti trasmisero al loro eterogeneo pubblico il proprio entusiasmo per le migliaia di turchi diventati «pasto per i pesci», mentre la retorica ufficiale dei sermoni riecheggiava puntualmente quei sentimenti, se pur in termini di solito un po' meno radicali. Ma nel corso di tali celebrazioni si levarono qua e là anche voci dissonanti, di cui è importante dar conto in quanto espressione di una sorta di

[1] Archivio di Stato di Genova, Archivio Segreto, 2427, *Avvisi*. Da questa collezione traggo tutti i brani che cito, segnalando in nota quelli privi di datazione nel testo.

riserva mentale, relativa proprio alla liceità di violare le regole antiche che imponevano di non gioire mai della morte di altri uomini. Così un poeta dialettale veneziano raffigurava una madre natura accorata per la perdita di tanti figli, se pur turchi (Olivari, 2005: 286). Il suo era appena un accenno, ma sufficiente a suggerire un richiamo forte all'unità del genere umano, e quindi all'impossibilità di gioire per la fine di chicchessia, anche nemico.

In quel momento i versi adombravano una norma morale clamorosamente smentita dalle feste in corso, dunque un dover essere solo teorico, ma evidentemente non rimuovibile dal patrimonio dei valori largamente accettati. L'entusiasmo per le stragi doveva dunque esser ritenuto una eccezione possibile ad una regola in sé valida?

Storicamente, il rapporto tra regole e eccezione è quanto mai complesso (Ginzburg 2018), e comunque la persistente enunciazione delle prime indica qualche imbarazzo nell'acconsentire alle seconde: uno stato d'animo non privo di ambiguità o un disagio contenuto ma non tacitabile, come quello del poeta veneziano.

Non ambiguità quanto vera e propria duplicità misero in luce le reazioni spagnole alla notizia dell'uccisione di Enrico IV nel 1610. Mentre a Corte e altrove venivano allestite solenni esequie funebri e si moltiplicavano le manifestazioni ufficiali di cordoglio (Cabrera de Cordoba 1997: 407), tutti sapevano del sollievo – non lontano dalla gioia – provato dalle élites politiche della Monarchia per la morte di chi impersonava un grave pericolo per la Spagna. Ma tali sentimenti rimasero confinati all'ambito della più stretta ufficiosità. Erano gli stessi cardini ideologici della vita politica europea ad esigere il lutto ufficiale per l'assassinio d'un sovrano legittimo ad opera di un suddito inevitabilmente scellerato, un 'parricida'. In questo caso ufficiosità ed ufficialità divennero dunque gli ambiti d'una doppia verità, certo diversa dall'imbarazzo del poeta veneziano esitante fra gioia spontanea e richiamo persistente della coscienza. Comune è però la riaffermazione d'un sistema normativo in palese contrasto con i sentimenti reali che, nella Spagna del 1610, si tradusse nell'ostentazione di un dover essere della politica pubblica opposto al suo essere effettivo.

Fu questa una tensione non visibile ma ben percepibile nell'atteggiamento spagnolo, che non sfuggì ai diplomatici e agli osservatori più competenti. Gioire per il decesso altrui era dunque possibile o addirittura frequente, ma, al fondo, l'equazione morte/cattiva notizia non perdeva mai del tutto il proprio carattere di riferimento obbligato.

Enrico IV era un grande nemico della Spagna, ma non fu solo lui morendo a suscitare sollievo, quanto meno in taluni settori della socie-

tà politica. Persino a Filippo II infatti, stando a non poche fonti, toccò questa sorte. Così J.I. Gutiérrez Nieto ha potuto correttamente definire «sensacion de descanso» la reazione prodotta dalla «noticia largo tiempo deseada» della sua morte (Gutiérrez Nieto 1998: 167; Bouza 2000: 141-179). Naturalmente chi provava simili sentimenti dovette relegarli al proprio intimo o a conversazioni strettamente confidenziali, salvo però qualche eccezione. Fray José de Sigüenza per esempio, se pur con le debite cautele, non rinunciò a ricordare l'impazienza con cui aveva atteso l'avvento al trono di Filippo III, ovviamente possibile solo dopo la morte del padre (Olivari 2014: 63). Eppure egli aveva dedicato alla fine del vecchio re pagine vibranti di *pietas* commossa e di ammirazione. Evidentemente il Sigüenza spiritualista, profondamente sensibile alla maestà di un'agonia e d'una morte cristiana esemplari, non era sovrapponibile al Sigüenza osservatore critico della realtà politica. Anche in questo caso dunque una reazione non univoca né priva di qualche ambiguità. Simili atteggiamenti furono comunque occultati da celebrazioni funebri prolungate e particolarmente imponenti. Come per Enrico IV – e a differenza del dopo San Bartolomeo e del dopo Lepanto – nella sfera pubblica fu il dover essere a prevalere, ovvero la percezione della morte quale «mala nueva» per eccellenza. Ma non mancarono i commenti poco entusiasti nemmeno di fronte all'esibizione faraonica di tanto lutto: è ben nota l'ironia disincantata di Cervantes. Cristiano esigente, profondamente permeato dal significato esistenziale ed ultraterreno della morte e dal rispetto della sua maestà, egli tuttavia non si astenne da una presa di distanza da quel lutto, sulla quale – come nel caso di Sigüenza – dovettero influire soprattutto ragioni politiche. A suo avviso, evidentemente, alla grandiosità del tumulo non corrispondeva quella di un regno non privo di ombre. Senza citare note vicende personali e non, è possibile che il vecchio prigioniero di Algeri ricordasse soprattutto il re che, pur avendo tra le mani le chiavi delle carceri ove erano rinchiusi migliaia di cristiani, aveva rinunciato ad aprirle[2].

Non erano dunque solo i grandi conflitti fra religioni, confessioni, grandi potenze a poter modificare, o complicare, la percezione tradizionale della morte. Anche le tensioni politiche interne alle società, con la loro scia di frustrazioni e spirito di rivalsa, talvolta determinavano tale esito. Del resto anche la storia recente offre innumerevoli ben

[2] Il riferimento ovviamente è alla *Epístola a Mateo Vázquez*, su cui cfr. Sánchez Molero 2010.

noti esempi d'una simile dinamica che, come si vedrà, trova conferma anche in uno degli *Avisos* del primo Seicento che sto per considerare.

Se poi dalla sfera politica si passa agli ambiti personali della vita quotidiana, i casi di non corrispondenza fra morte e lutto autentico si potrebbero moltiplicare. Basti pensare alla tenacia e all'intensità degli odi suscitati da rivalità d'affari, d'amore, di piccolo potere locale… tali da non venir meno neppure con la fine della persona invisa, o magari neppure davanti alla prospettiva di concorrere a determinarla. Fu questo tipo di tensioni la causa di non poche condanne alla pena capitale inflitte dall'Inquisizione, specie nei primi decenni della sua attività. Ma è questo un tema che andrebbe indagato su fonti assai diverse dagli *Avisos,* ai quali intendo limitarmi.

Mi sembra comunque probabile che per lo più la soddisfazione per la fine altrui in casi simili non dovette essere espressa a voce stentorea per il timore di incorrere in una riprovazione sociale dal peso non sottovalutabile. Come osservava un cantastorie di fine Ottocento narrando l'esecuzione dell'anarchico Sante Caserio e le manifestazioni di entusiasmo che l'avevano accompagnata, quella volta i francesi avevano dato prova di essere «gente tiranna, vile e senza cuor, ché non è gioia l'altrui dolor». Si è visto come questa regola fosse spesso derogata, ma quasi mai totalmente rimossa. La immemoriale durata – ferme restando le eccezioni – di tale quantomeno apparente rispetto per i defunti, anche senza ricorrere al fondamentale contributo dell'antropologia e degli studi sul lutto per coglierne le radici profonde, attesta comunque di per sé la vitalità dell'equazione morte-cattiva notizia, di cui analizzo ora alcune attestazioni nella Spagna del primo Seicento.

2. Gli *Avisos* di Madrid, che considero, risalenti in gran parte al triennio 1607-1609[3], dimostrano la traduzione in termini anche 'protogiornalistici' dei sentimenti ispirati dai morti, a partire dalla solidarietà per i loro congiunti. Preciso che 'termini protogiornalistici' significa innanzitutto concisione estrema, semplicità e chiarezza di linguaggio, ostentata obiettività che rifuggono da digressioni concettuali, effusioni sentimentali, lunghi commenti dei redattori. I loro interventi personali non mancano, ma sono ridotti a poche parole, non frequenti, quasi soverchiati dall'esposizione apparentemente obiettiva dei fatti di cui si vogliono informare i lettori. Tale immissione della morte negli *Avisos* seicenteschi non è banale: anche di recente era diffusa la con-

[3] *Vide supra,* nota 1.

vinzione che i necrologi apparissero per la prima volta nella stampa quotidiana ottocentesca e novecentesca europea e americana (Petrucci 1995: 61).

Tenterò in breve di chiarire le ragioni della loro comparsa nel primo Seicento. Nel periodo precedente, per quanto ne so, le fonti informative di natura diplomatica o paradiplomatica e le *relaciones* spesso trattavano di decessi, ma a proposito di figure di assoluto rilievo nella vita politica o religiosa. Un esempio tipico, ben studiato da Emilio Sola (2009), sono i testi che comunicano e rielaborano la tragica fine del figlio di Solimano, ucciso dal padre: un protagonista primario questo dei decenni centrali del secolo, circondato dal consueto alone di esotismo, dispotismo e crudeltà turchi che ben si prestavano agli sviluppi letterari.

Nulla del genere negli *Avisos.* Nessuna pretesa letteraria e, per quanto riguarda le morti di cui s'informa, l'attenzione si sposta a figure di rilievo sociale alto o medio-alto, ma non eccelso, e di solito dai ruoli sociali e pubblici più o meno importanti, non però primari. Al di sotto di tale livello i redattori non si spingevano, e nei testi si cercherebbero invano nomi di *letrados* di modesto rango, di appartenenti alla piccola nobiltà, al grande commento o alle professioni liberali, per non parlare di popolani. Appaiono invece perlopiù aristocratici titolati, specie i più connessi con- la Corte, Prelati, Presidenti dei Consigli e dei grandi tribunali, o anche individui di modesto rilievo che per qualche ragione erano stati al centro dell'attenzione.

Trova dunque conferma la nota massima di Vovelle «non c'è nulla di più ineguale della morte» nell'Età Moderna (Petrucci 1995: XVI). Rispetto al periodo anteriore, l'allargamento mi sembra comunque significativo. Del resto, che io ricordi, se si prescinde dall'egualitarismo funebre dell'antichità cristiana, solo le memorie famigliari toscane avevano privilegiato membri dei ceti mercantili e borghesi, ma la Firenze basso medievale ovviamente era ben lontana dalla Castiglia del Seicento.

Per quanto riguarda l'insieme di circostanze che possono spiegare la comparsa dei necrologi a questa data, ritengo che il libro di Petrucci fornisca indicazioni importanti su alcune premesse culturali e sociali di cui occorre tener conto. In primo luogo, la crescente diffusione che la «morte scritta» aveva conosciuto nel secondo Cinquecento, divenendo un «prodotto letterario di generale interesse» (Petrucci 1995: 118). Un esempio chiaro e vicino nel tempo agli *Avisos* è fornito dalle raccolte di sermoni funebri, di cui alcune avevano ottenuto successi editoriali notevoli, come quella che riuniva i testi composti dai più pre-

stigiosi predicatori del momento in occasione delle esequie di Filippo II *(Sermones funerales,* MDXCIX).

Petrucci ricorda poi «la presenza continua dell'elemento mortuario nella vita quotidiana delle città barocche: libri, opuscoli, fogli volanti, sepolcri monumentali» (Petrucci 1995: 120). Da ultimo, ma non meno importante, «lo scivolamento dell'interesse per i temi della morte in interesse diretto per i morti, per i cadaveri». A suo avviso tale propensione acquisì tratti di «quasi morbosità, ostentato patetismo, forme esasperate di ascetismo pubblicamente esibito» (Petrucci 1995: 120).

Echi del primo elemento affiorano ripetutamente negli *Avisos,* nelle frequenti citazioni di monumenti funebri, esequie solenni, trasporti di salme, talvolta per lunghe distanze. Anche l'attenzione per i singoli corpi appare cospicua, attestata dalla evocazione consueta delle modalità specifiche della morte, delle malattie che ne erano state causa, delle sofferenze che l'avevano preceduta. Al contrario, non ho ravvisato tracce consistenti degli spunti «morbosi e patetici» indicati da Petrucci, peraltro notoriamente presenti in molte manifestazioni letterarie e artistiche dell'epoca. Questa singolarità può essere spiegata sia con i canoni e condizionamenti propri dello stile 'giornalistico', sia con i tratti della sensibilità religiosa delineati dai testi, ben lontana da ogni pathos ascetico esasperato. Del resto quando brevità e sobrietà sono regole cogenti, non c'è posto per esternazioni di sensibilità particolari da parte degli autori.

3. Qualche riflessione più specifica deve essere riservata alla *pietas* nei confronti della morte propria dei redattori, a partire dallo spazio e quindi dall'importanza ad essa concesso nell'economia complessiva dei singoli *Avisos.* Si ricorderà la citata «ossessiva attenzione per la morte» affermata da Pereda. Indubbiamente in ognuno degli *Avisos* che considero appaiono puntualmente defunti, ricordati in testi dalle dimensioni più o meno limitate a seconda della loro importanza sociale. Non di rado ne vengono indicati di seguito più di uno, in modo da riempire uno spazio redazionale specifico: una specie di rubrica che conferma l'importanza attribuita al tema dal protogiornalismo incipiente, che tuttavia a mio avviso non deve essere sopravvalutata. Infatti le dimensioni dei necrologi non uguagliano quelle delle notizie politiche, né essi compaiono mai agli inizi degli *Avisos* – la loro prima pagina –, ma di solito al centro o anche verso la fine. Importanza della fine della vita terrena e dell'inizio di quella eterna dunque sì, ma «ossessiva attenzione» in questo caso mi parrebbe eccessivo.

Il messaggio propriamente religioso trasmesso s'incentra soprattutto sui sacramenti, in particolare la confessione dei moribondi, in piena

sintonia con la pastorale post-tridentina. Tuttavia, la categoricità di tale obbligo appare non certo ridimensionata, ma sdrammatizzata da un atteggiamento fiducioso nella misericordia divina, disposta a salvare, in certi casi, anche chi non aveva potuto confessarsi. Così ricordando il Conte di Gelves, morto di un'apoplessia imprevedibile, il redattore esprime la fiducia che «Dios le haya perdonado sus pecados» (*Avisos de Madrid* de 21/9/1608). È noto che il decesso improvviso, senza confessione, costituì un'eventualità profondamente inquietante per la spiritualità dell'epoca. Il tema era declinato secondo una certa varietà di accenti, ma di regola a prevalere era un cupo pessimismo, nonostante l'impossibilità di stabilire limiti alla Provvidenza. La posizione del redattore appare invece ispirata ad una notevole serenità. Alla base d'un simile atteggiamento vi è senz'altro l'intento consolatorio rivolto soprattutto, ma non solo, ai congiunti del defunto. Gli *Avisos* si proponevano infatti di manifestare loro vicinanza nel lutto, dissuadendo nel contempo i lettori dalle visioni di un aldilà quanto mai arduo da raggiungere, tipiche della omiletica più ridondante nell'insistenza sul rigore della giustizia divina e l'indispensabilità della mediazione ecclesiastica.

L'adesione ad una spiritualità lontana da posizioni estreme ed eccessi retorici è suggerita anche dall'estrema parsimonia con cui si tratta delle virtù cristiane dei defunti, in palese contrasto con gli elogi funebri barocchi. Anzi, perlopiù tali virtù non compaiono affatto, assumendo un rilievo significativo solo a proposito di pochi personaggi evidentemente selezionati con attenzione. Privilegiata in modo particolare appare la Contessa di Villamediana: «Era una honrada señora que era un espejo de virtud y caridad y ha sido gran pérdida para los pobres y su casa. Téngala Dios en su gloria que piadosamente se puede creer la goza pues también la procuro merecer» (*Avisos de Madrid* de 1/9/1607).

Etica personale, famigliare e soprattutto carità per i poveri definiscono i tratti salienti di questo profilo spirituale esemplare, con alcune omissioni che non sarebbero dispiaciute agli erasmiani del secolo precedente né ai loro tardivi epigoni del primo Seicento (Domínguez Ortiz 1955): nulla a proposito di pratiche ascetiche e devozionali, frequentazione assidua dei riti e dei sacramenti, ottemperanza rigorosa ai ministri della Chiesa… Evidentemente tutto ciò al redattore non sembrava altrettanto importante della morale e della carità. Tuttavia egli nelle parole conclusive non rinunciava ad un richiamo preciso alla dottrina cattolica dei meriti, il cui chiaro intento pedagogico conferma la sensibilità alla funzione sociale dell'informazione.

A mio parere un simile atteggiamento indica una dimensione della vita religiosa nel regno di Filippo III non del tutto corrispondente alla sua immagine tradizionale. Ne sono tratti prevalenti, all'interno di una conclamata ortodossia, la pacatezza ed una discreta notazione essenzialistica qui implicita nel primato esclusivo dell'etica e della carità. Certo tali caratteristiche sono in parte riconducibili, anche in questo caso, alla sobrietà imposta dal genere, che però poté corrispondere senza forzature alla sensibilità religiosa che ho richiamato, come anche la linearità e visibile immediatezza delle espressioni suggeriscono. Nell'insieme, la presenza del discorso propriamente religioso risulta cospicua, ma non soverchiante, ed è comunque più contenuta di quella delle notizie relative alla vita pubblica.

4. In queste affiora spesso la volontà dei redattori di utilizzare i necrologi con finalità precise, riconducibili sia alle vicende in atto nei palazzi del potere madrileni sia alla celebrazione di singoli magnati e lignaggi e alla pubblicizzazione dei loro legami col vertice della monarchia.

I testi appaiono dunque funzionali a quella che Vernant definì «politica della morte»: un insieme di procedimenti e strategie «che ogni gruppo sociale per affermarsi coi suoi tratti specifici, per durare nel tempo nelle sue strutture e nei suoi orientamenti, deve instaurare e gestire con continuità secondo regole che gli sono proprie» (Petrucci 1995: XIV).

I redattori erano ben consapevoli di tali esigenze, e si adoperavano sistematicamente per soddisfarle. La continua evocazione precisa dei sepolcri di famiglia, per esempio, ben si presta a dimostrare l'opulenza e il prestigio dei casati nobiliari, la fondatezza della loro aspirazione alla fama postuma, alla continuità del potere e dello *status* ben al di là della morte dei singoli. Vengono così recepiti alcuni tratti peculiari della cultura e della sensibilità aristocratica; convalidati da notizie puntuali che ne documentano la concreta operatività. Infatti i sepolcri all'interno di chiese e conventi esprimono con eloquenza sia «i tratti specifici» del ceto sia il valore e «la continuità delle regole che gli sono proprie».

La descrizione delle tombe e dei rituali funebri dei *letrados* d'alto rango non sembra diversa da quella riservata ai titolati, se non per la peculiare composizione dei funerali. A questi partecipavano loro pari grado e subalterni, ma non nobili dei maggiori casati, se non nel caso del Presidente del Consiglio di Castiglia, a cui intervennero anche i «Grandes» (*Avisos de Madrid* de 2/8/1608). Il loro orgoglioso spirito

di casta, causa del senso di superiorità nei confronti dei *letrados* e delle conseguenti tensioni, dovette dunque cedere davanti alla più alta carica giudiziaria del Regno.

Ma i testi non riecheggiano solo i criteri ispiratori generali della «politica della morte» propri delle élites castigliane. Essi infatti forniscono anche notizie concrete relative ai loro rapporti interni, al diverso potere e prestigio dei clan, che la maggiore o minore vicinanza al trono concorrevano in buona parte a definire. Significativo di tale impostazione politica è il resoconto delle onoranze funebri della Duchessa di Frías, moglie del Connestabile di Castiglia.

Dopo aver indicato la cappella funebre destinata ad accoglierla, il redattore procedeva ad una rassegna precisa delle visite di cordoglio che si erano succedute: «Este día por la mañana le visitó el duque de Lerma con quien estuvo mas de dos horas, y a la tarde hizo lo proprio el duque de Cea y le dio el pésame de parte de Su Magestad» (*Avisos de Madrid* de 18/3/1608).

Il Valido in persona alla mattina, al pomeriggio suo figlio, incaricato di trasmettere le personali condoglianze del Re: nessun'altra famiglia considerata nei necrologi che utilizzo appare oggetto di attenzioni tanto altolocate. I Fernández de Velasco apparivano dunque ubicati al vertice della gerarchia dei lignaggi, e i lettori erano tacitamente invitati a prenderne buona nota. Alcuni particolari accrescono l'interesse della notizia.

Il casato del Connestabile non era uno dei più strettamente legati a Lerma: sarebbe stato difficile ai membri di una delle famiglie più *encumbradas* dalla storia e dalle tradizioni castigliane sottostare senza malumori all'egemonia dell'esponente d'un clan ritenuto nettamente più modesto, la cui 'grandezza' e opulenza risalivano solo a pochi anni addietro. Per di più il Connestabile di recente aveva dato prova d'un protagonismo personale che al Valido non poteva piacere, non trattandosi d'un suo satellite (Olivari 2014: 324). In questo caso quindi l'*Aviso* recepiva non gli umori del «dietro le quinte», ma l'ufficialità cortigiana sancita da un protocollo che imponeva anche al Re e ai Ministri l'ottemperanza a regole inderogabili: sarebbe parsa inconcepibile la loro mancata attestazione pubblica di rispetto per una famiglia dal rango simile. Inoltre il Connestabile pochi anni prima aveva reso alla Monarchia un servizio prezioso conducendo a buon fine le trattative con l'Inghilterra. La narrazione della morte e dei suoi rituali svolse così una funzione politica polivalente: consacrazione di valori sociali fondamentali; conferma di una benevolenza regia elargita in ragione di meriti storici e recenti, non delle preferenze di chicchessia né degli

umori cortigiani; ostentazione dell'armonia dei rapporti tra Corona e Grandi. Inoltre, per il Duca di Lerma e il figlio, le condoglianze forse poterono servire da segnale di volontà di un consolidamento dei rapporti, o quantomeno di prevenirne deterioramenti.

I lettori degli *Avisos* spesso appartenevano al pubblico della politica qualificato, e molti di loro certo sapevano leggere dietro le righe delle brevi notizie come questa. Occorre sottolineare tale potenzialità: gli *Avisos* potevano suggerire più di quanto scrivevano.

Un'altra funzione politica che essi svolgevano regolarmente, all'interno dei necrologi, era riferire le voci relative ai probabili successori alle alte cariche rimaste vacanti per la morte dei titolari. Era questo un compito a cui i redattori si dedicavano con particolare impegno, tanto che non di rado la lista dei presunti candidati occupava più spazio delle notizie relative al defunto e alle modalità del decesso. Così il 21 settembre 1608 l'annuncio della fine del Cardinale Xavierre, confessore del Re, veniva liquidato con poche parole, mentre più circostanziato era il testo riservato agli eventuali detentori futuri della carica: «A quien harán confesor de Su Magestad no se sabe cierto, si bien se discurre en el maèstro Aliaga confesor del duque de Lerma, aunque dicen también lo sera el padre fray Francisco de la Cueva dominico hermano del duque de Albuquerque».

Con apprezzabile scrupolo professionale, il redattore distingueva sin dall'inizio fra notizie 'certe' e voci circolanti – «dicen» –: *rumores* in fin dei conti, dei quali tuttavia egli dava conto con puntiglio. Tale scelta era senz'altro dovuta alla consapevolezza della curiosità appassionata che le nomine alle alte cariche suscitavano in un pubblico assai ampio e socialmente eterogeneo. Non è infrequente infatti che le fonti trasmettano le immagini di una «plebe» che «rumia por las calles» quelle promozioni, o di «un pueblo que hace presidentes y arzobispos por istantes» (Olivari 2014: 14; Bouza 2002: 173). Ovvio è poi l'interesse dei possibili designati, dei loro amici e clienti, o di spettatori comunque qualificati per rango e funzioni sensibili al richiamo che l'elargizione della grazia regia e i giochi di potere suscitavano sempre.

Non bisogna sottovalutare questa diffusa passione per le nomine, effetto e causa al tempo stesso dell'immanenza delle articolazioni dello Stato nella vita quotidiana e quindi nei discorsi comuni di molti spagnoli. Per loro il passatempo di pronosticare prossime ascese costituiva un legame non teorico ma ben concreto con la vita di Corte. Anche soddisfacendo simili esigenze i redattori stabilivano una connessione con il pubblico curioso delle vicende del regno, nucleo costitutivo di un'opinione pubblica incipiente (Olivari 2014) a cui essi fornivano lo

strumento primario dell'informazione contribuendo così al suo consolidamento e articolazione. Conoscendone a fondo gusti e tendenze riuscivano, in qualche misura, ad adempiere a questa funzione classica del giornalismo.

Tale loro capacità si alimentava anche di un atteggiamento non sempre ossequiente nei confronti dei governanti, certo sommesso e non sistematico ma nemmeno troppo infrequente. Questa propensione a mio parere smentisce, almeno in parte, la visione tradizionale di un'informazione protomoderna dedita solo a sollecitare il consenso dei sudditi per il potere e a celebrarne i fasti. Ho richiamato altrove la comparsa negli *Avisos* di notizie sgradevoli per il Duca di Lerma, tali invece da sollecitare l'attenzione interessata di chi ne criticava l'eccessivo potere.

Nell'impossibilità di esprimersi esplicitamente, in casi simili i redattori ricorrevano ad un particolare criterio selettivo delle notizie, privilegiando fatti di importanza anche modesta su cui magari non si sarebbero soffermati se non avessero coinvolto, o almeno rasentato, il Valido (Olivari 2014: 270-271). Il necrologio dedicato a Íñigo Ibáñez de Santa Cruz il 6 giugno 1609 mi sembra corrispondere a questa strategia. Il morto non era un personaggio altolocato come quelli che gli *Avisos* erano soliti ricordare, ma senz'altro decisamente scomodo per il Duca, il cui nome compariva puntualmente nel testo: «A los 9 deste murió el secretario del duque de Lerma, Íñigo Ibáñez de Santa Cruz, con que acabó sus pretensiones». Come ho osservato all'inizio, in questo caso erano le opacità della politica cortigiana a causare la rimozione totale del lutto; anzi, sembra di cogliere nella penna del redattore qualcosa di simile ad un 'finalmente' per la scomparsa d'un intrigante irrequieto. Don Íñigo non era nuovo agli onori delle cronache. Autore di un libello duramente critico nei confronti di Filippo II, era stato salvato dalle prevedibili conseguenze grazie all'intervento di Lerma, come sempre pronto a difendere le sue «hechuras». Poco dopo, coerente con la propria conclamata vocazione di fustigatore della fama e dei ruoli preminenti che riteneva immeritati, egli aveva scelto come bersaglio d'un altro pamphlet don Rodrigo Calderón, il discusso ma allora potentissimo *factotum* del Valido. Questa volta Lerma non aveva potuto esporsi nella difesa del detrattore del proprio principale confidente e quindi, indirettamente, di lui stesso. Ma evidentemente sussistevano ragioni cogenti che lo dissuadevano dall'abbandonarlo al suo destino. Aveva così preso tempo, acconsentendo sì all'avvio d'un rigoroso procedimento penale, ma evitando l'esecuzione della sentenza e propiziando il successivo insabbiamento del caso. García Cárcel ha individuato con finezza tali concessioni tattiche di Lerma agli umori

critici più intensi seguite da discrete mosse difensive delle figure a lui più vicine quando le acque si erano calmate (García Cárcel 2005: 291). Non potevano dunque sussistere dubbi: il pamphlettista morto, inviso alla Madrid ufficiale, era indissolubilmente legato al Duca, ed il redattore non perdeva l'occasione di ribadirlo precisandone le mansioni di suo segretario. Di esse tutti erano al corrente, tanto che non sarebbe stato indispensabile ricordarle, ma quella carica serviva a sottolineare come il rapporto di Lerma con don Íñigo non fosse stato accidentale né superficiale. Già a suo tempo, questa circostanza era stata causa di non lieve imbarazzo ai piani più alti del potere. Per di più dopo di allora il clamoroso scandalo di Pedro Franqueza e Ramírez de Prado – due figure anch'esse prossime al Duca – era giunto a potenziare i rilievi diffusi relativi alla scarsa accortezza – come minimo – con cui egli sceglieva i propri collaboratori[4]. Con un «necrologio» non indispensabile e preciso, il redattore poteva dunque rafforzare l'impatto di sgradevoli vicende recenti con il ricordo di una ormai quasi superata.

5. Qualche tempo dopo, nel luglio 1620, il Duca di Lerma e il suo casato furono ancora oggetto dell'attenzione dei redattori. In quel periodo Madrid era inondata dai commenti relativi all'imminente matrimonio del Duca stesso – ormai ex Valido – con la Contessa di Valencia. Per varie ragioni, queste nozze erano duramente osteggiate dal figlio, il Duca di Cea: «sobre elio han tenido disgusto padre e hijo, de manera que obligó al padre a salirse de Aranda». La notizia non era trascurabile: l'uomo sino a poco prima più potente della Spagna cacciato di casa dal suo stesso figlio per una storia sentimentale senile, oltre che pericolosa per il patrimonio familiare.

Decisamente, la cronaca di Corte poteva essere quanto mai indiscreta, come si vedrà anche dagli esempi successivi. Un'indiscrezione che certo corrispondeva ai gusti di un pubblico avido di scandali altolocati, un po' come quello delle Pasquinate romane, ed in ogni caso essa appare elemento basilare anche del protogiomalismo madrileno. Certo sino a due anni prima un simile trafiletto sarebbe stato impensabile. Ma nel 1618 Lerma e il suo clan erano stati allontanati dalla Corte, e il redattore così poteva cogliere un'occasione per soddisfare il tipo di pubblica curiosità che ho ricordato. Agendo così, egli non contribuiva certo a delineare un vertice della società castigliana ideale ed esemplare, ponendo al contrario a disposizione dei lettori ottime ragioni

[4] Sullo scandalo cfr. García García 1999.

per criticarlo. Anche in questo caso dunque gli *Avisos* non appaiono strumenti di costruzione del consenso incondizionato per il potere nobiliare egemone in Castiglia.

Il testo citato non si configura come necrologio, tuttavia una morte vi svolge un ruolo importante. Infatti una delle ragioni che rendevano problematico il matrimonio ventilato era la parentela stretta tra la futura sposa e la defunta moglie del Duca, a causa della quale – precisava il redattore – egli si stava adoperando per ottenere una dispensa da Roma. I morti continuavano dunque a pesare sulle strategie ed i comportamenti dei vivi – vedovi, figli, ambienti familiari, e gli *Avisos* offrono conferma frequente di tale loro immanenza nelle dinamiche esistenziali di gruppi e individui.

Anche in altri casi la vistosa indiscrezione professionale induceva i redattori ad introdurre il pubblico nei retroscena di situazioni familiari riservate. Così il 2 agosto 1608 *l'Aviso* dava notizia del decesso della nipotina del Connestabile, di 5 anni, «que le, ha lastimado mucho porque queda su casa sin heredero». Tuttavia non tutte le speranze erano cadute, giacché la Duchessa sua moglie «tiene ya tres faltas». Dietro ad una informazione come questa, occorre scorgere le voci sparse da domestiche e domestici o le confidenze di congiunti particolarmente sensibili all'importanza del problema, che il redattore non esitava a rendere pubbliche. Anche la morte di una bambina – per la quale non veniva spesa neppure una parola di compianto – poteva dunque attivare un tessuto di relazioni, un brusio di voci che danno bene conto della trasformazione dell'attesa normale di un parto in evento cortigiano al centro d'una viva attenzione. Ed era stata la piccola morta ad innescare una tale dinamica, che non avrebbe certo avuto luogo, o non in quei termini, se la minaccia della mancanza di eredi da lei causata non fosse sopraggiunta ad attribuire un'importanza primaria alla gravidanza della Duchessa. Un'importanza tale da autorizzare anche il rendiconto dell'interruzione d'un ciclo mestruale.

In un'altra occasione, una fugace allusione dell'*Aviso* attirava l'attenzione del lettore su di un altro tipo di importanza protratta nel tempo dei decessi: i suoi prevedibili, durevoli effetti negativi su di un casato il cui erede non stava dando prova di capacità gestionali e di comportamento irreprensibile. Fu il conte di Villamediana, padre del poeta, ad ispirare tali considerazioni adombrate da una breve frase: «téngale Dios en su gloria que ha hecho gran falta en su casa». I lettori avveduti furono senz'altro in grado di scorgere il profilo del figlio quale causa della «gran falta», evidentemente non omologabile a quelle provocate di solito dai decessi, non considerate dai necrologi. In questo caso la

morte avrebbe dunque ipotecato le sorti del casato, modificandone la situazione presente e futura.

Più ovvie appaiono le conseguenze dei decessi sulla situazione economica degli eredi, e anche a tale proposito gli *Avisos* non esitavano a rendere trasparenti le mura dei palazzi nobiliari castigliani. Così il 21 settembre 1608 il redattore precisava che il defunto Conte di Miranda aveva designato la moglie quale «Señora y governadora de todo», mentre al figlio la Contessa non avrebbe dovuto corrispondere più di 4.000 ducati di alimenti. Una cifra non altissima, visti lo status e il tenor di vita del giovane, a cui la limitata fiducia del padre morto avrebbe impedito a lungo la disponibilità della ricchezza familiare. Ecco un'altra indiscrezione, questa volta di probabile prima fonte notarile, che ribadisce la propensione a svelare dettagli veicolati da dicerie d'ogni genere purché abbastanza idonei a suscitare altre dicerie e commenti: una precoce identificazione fra giornalismo e curiosità indiscreta.

Seguendone la scia, si coglie il passaggio dei necrologi dalla cronaca politica a quelle familiari senza soluzioni di continuità. Questo non stupisce, in una società in cui le vicende nobiliari anche private erano ritenute parte della vita pubblica.

Un'altra continuità che emerge dal testo dei necrologi è tra i defunti e la vita dei loro parenti. In un senso o nell'altro, essi continuano ad incidere sul loro presente e sul loro futuro, ad essere in qualche modo attivi, tanto che le morti si trasformano in occasioni per parlare della vita dei vivi. Una simile conclusione, non me lo nascondo, in certe fasi della vita può anche sembrare consolatoria, o magari preoccupante.

6. Sin dalle origini del giornalismo, i necrologi ne vennero dunque ritenuti una componente essenziale. Al fine primario di ricordare brevemente la figura dei morti e le circostanze dei decessi, essi, come si è visto, ne associarono indissolubilmente altri: sollecitare la curiosità dei lettori anche per questa sezione degli *Avisos* con indiscrezioni di varia natura; di tanto in tanto, operare come caute voci critiche dei Ministri e potenti; aggiornare sulle previsioni relative ai candidati alle alte cariche della Monarchia – un altro aspetto del legame stretto fra il passato dei morti e il presente e il futuro che ritengo la ragione prima, il sostrato vero della comparsa dei necrologi. Un legame antico, o meglio immemoriale, certo, che però solo nel primo Seicento divenne causa di annunci periodici regolari all'interno di testi destinati ad informare su tutti gli eventi significativi.

L'attenzione dei redattori era riservata soprattutto agli esponenti della nobiltà, con una scelta che può essere indizio del rinnovato pro-

tagonismo pubblico aristocratico successivo alla morte di Filippo IL Sappiamo però che i lettori degli *Avisos* non erano solo titolati e *letrados* d'alto rango, ma erano caratterizzati da una notevole eterogeneità: diplomatici d'ogni paese; studenti e docenti universitari[5]; uomini di cultura con gli occhi bene aperti sul presente che talvolta li conservavano o li commentavano nei loro scritti[6]. La puntuale riproposizione dei necrologi in ogni *Aviso* attesta che per tutti costoro le circostanze concrete dei decessi costituivano un motivo di interesse, notizie attese perché ritenute oggetto d'un'attenzione doverosa da parte dei redattori e della società.

Naturalmente, oltre al resto, i necrologi dovevano anche dar voce al lutto che le morti avevano provocato. Tale aspetto, di regola contenuto, emerge in modo differenziato a seconda dei singoli defunti, e lo stesso si può dire dei loro elogi. Quelli vibranti – della Contessa di Villamediana, per esempio – non sono frequenti, tanto che si direbbero dovuti ad un gradimento sociale univoco e particolare di cui i redattori si facevano portavoci.

Le funzioni di un necrologio del primo Seicento potevano dunque essere molteplici.

Bibliografia

Archivio di Stato di Genova, Archivio Segreto, 2427, *Avvisi.*

Aviso de Madrid de 21/9/1608; 1/9/1607; 2/8/1608; 18/3/1608.

Bouza, Fernando, *Servidumbres de la soberana grandeza: criticar al rey en la Corte de Felipe II,* in Alfredo Alvar Ezquerra (ed.), *Imagenes históricas de Felipe II,* Centro de Estudios Cervantinos, Madrid 2000, pp. 141-179.

–, *Corre Manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro,*Marcial Pons, Madrid 2002.

Cabrera de Córdoba, Luis, *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614*, Junta de Castilla y León, Valladolid 1997.

Domínguez Ortiz, Antonio, *Citas tardías de Erasmo,* in «Revista de Filologia Española», 39 (1955), pp. 344-350.

García Cárcel, Ricardo, *Prefacio* a Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones,* Junta de Castilla y León, Valladolid 1997.

–, *Felipe II y los historiadores del Siglo XVII,* in AA.VV., *Homenaje al Pro-*

[5] Per l'Università di Salamanca, Haley 1977, *passim.*

[6] P. es. il domenicano catalano Vicens, Olivari 2014: 151-156.

fesor Ángel Rodriguez Sánchez, Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, pp. 285-316.

García García, Bernardo José, *Pedro Franqueza, secretario de si mismo. Proceso a una privanza y primera crisis del valimiento de Lerma (1607-1609),* in «Annali di Storia Moderna e Contemporana», 5 (1999), pp. 21-42.

Ginzburg, Carlo *Nondimanco. Machiavelli, Pascal,* Adelphi, Milano 2018.

Haley, George (ed.), *Diario de un estudiante de Salamanca,* Universidad de Salamança, Salamanca 1997.

Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio, *Castilla en el filo de una coyuntura critica: el arbitrismo economico,* in AA.VV., *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del Siglo XVI,* Sociedad Estatal Lisboa '98, Lisboa 1998, Tomo IV, pp. 167-186.

Olivari, Michele, *Avisos, Pasquines y Rumores. Los comienzos de la opinión publica en la Espana del Siglo XVII*, Catedra, Madrid 2014.

–, *Lepanto e il mito di don Giovanni d'Austria nell'opinione pubblica cattolica,* in Maurilio Guasco e Angelo Torre (ed.), *Pio V nella società e nella politica del suo tempo,* il Mulino, Bologna 2005, pp. 277-320.

Pereda, Felipe, *Crimen e Ilusión,* Marcial Pons, Madrid 2017.

Petrucci, Armando, *Le scritture ultime,* Einaudi, Torino 1995.

Sánchez Molero, José Luis Gonzalo, *La Epístola a Mateo Vázquez: historia de una polémica literaria en torno a Cervantes,* Biblioteca de Estudios Cervantinos, Alcalá dè Henares 2010.

Sola, Emilio, *Avisos de là muerte del hijo de Solimán I (1553-1563); la muerte de Mustafá y del Corcovado (1553-1554),* in Patrick Bégrand (ed), *Representaciones de la alteridad,* Actas del V Congreso Internacional SIERS, Université de Franche Compté, Besançon 2009, pp. 335-352.

Bibliografia di Michele Olivari

a cura della redazione della Biblioteca F. Serantini

1971

La crisi dell'anarchismo spagnolo dopo la guerra civile, tesi di laurea, Università degli Studi di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, relatore professor Mario Mirri, a.a. 1970-71.

1972

[Recensione a] Tellez, Antonio: *La guerriglia urbana in Spagna: Sabaté*, Ragusa, La Fiaccola, 1972, «CIRA bulletin», Lausanne, 24, avril 1972, p. 31 [nello stesso numero del bollettino appare la notizia della ricerca in corso di Michele Olivari sulla crisi dell'anarchismo spagnolo dopo la guerra civile].

1973

Pensiero e azione politica di Camillo Berneri, tesi di perfezionamento in Studi storici, Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia, relatori professor Mario Mirri e professor Giorgio Rovida, a.a. 1972-73.

1974

Osservazioni sul libro di Cerrito [*Il ruolo dell'organizzazione anarchica*, Pistoia, RL, 1973], «CIRA Bulletin», Lausanne, 28, septembre 1974, pp. 7-8.

1976

Aspetti e problemi del dibattito interno al movimento anarchico catalano nel periodo iniziale della guerra civile (luglio-dicembre 1936), «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 6/4, 1976, pp. 1235-62.

1980

Anarcosindacalismo e lotta di classe in Catalogna (1911-1914), «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 10/1, 1980, pp. 283-305.

Movimento operaio in Spagna, in *Il mondo contemporaneo. Storia d'Europa*, a cura di B. Bongiovanni, G. C. Jocteau, N. Tranfaglia, t. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 642-659.

1982

L'azione politica di Camillo Berneri nella guerra civile spagnola, «Critica storica», 19/2, 1982, pp. 214-42.

1983

Fuente Ovejuna *e il pensiero politico spagnolo del primo Seicento*, «Rivista Storica Italiana», 95/2, 1983, pp. 332-49.

Regionalismo catalano, Stato e padronato fra il 1898 e il 1917, prefazione di G. Rovida, Milano, F. Angeli, 1983.

1984

I Gesuiti e la clandestinità: la prima missione della Compagnia in Irlanda, «Dimensioni», 31, 1984, pp. 45-53.

1985

Alcune questioni di storia della società castigliana nel basso medioevo, «Società e Storia», 29, 1985, pp. 627-47.

1986

Lettura 'politica' dei resoconti missionari di Pedro de León, gesuita andaluso: 1580-1620, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 22/3, 1986, pp. 475-91.

Note sui rapporti tra ebrei e cattolici nel Cinquecento, «Quaderni Storici», n.s., XXI., 63/3, dicembre 1986, pp. 951-70.

[Recensione a] Michele Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985, «Critica Storica», 23/1, 1986, pp. 152-6.

1987

Fra Andalusia, Castiglia e Napoli: nascita e percorso di un'eresia 'giudaica', «Rivista Storica Italiana», 99/1, 1987, pp. 147-80.

1988

A proposito di Inquisizione spagnola, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, 24/ 2, 1988, pp. 331-46.

Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti: Atti del VI congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 4-6 novembre

1986), a cura di M. Luzzati, M. Olivari e A. Veronese, Roma, Carucci, 1988 (Testi e studi; 6).

La Historia de la Orden de San Jerónimo *del padre Sigüenza: fra spiritualismo e controriforma*, «Critica Storica/Bollettino A.S.E.», 25/4, 1988, pp. 547-86.

Senso della possibilità e osservazione della realtà in Erasmo politico, «Intersezioni», 8/3, 1988, pp. 455-75.

1991

Presentazione, in M. Luzzati, M. Olivari, *Dalla corte al ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento, Y. Hayim Yerushalmi*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 5-12.

1993

La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento: osservazioni e variazioni su di un grande tema storiografico, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 29/1, 1993, pp. 175-233.

1994

Inquisizione spagnola ed ebraismo, in *L'inquisizione e gli ebrei in Italia*, a cura di M. Luzzati, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 35-46.

1998

Momenti del cattolicesimo italiano e spagnolo in età moderna, «Società e Storia», 81, 1998, pp. 619-33.

1999

Hernando de Talavera i un tractat inèdit de Diego Ramírez de Villaescusa: notes sobre un afer político-religiós entre el Quatre-cents i el Cinc-cents, «Manuscrits. Revista d'història moderna», 17, 1999, pp. 39-56.

Una propaggine italiana del sebastianismo portoghese: variazioni intorno a un vecchio saggio e ad un libro recente, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. IV, 4/2, 1999, pp. 499-517.

2000

Milenarismo y política a fines del quinientos: notas sobre algunos complotos y conyuras en la monarquía hispanica in *En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia: undécimas jornadas de estudios históricos organizadas por el Departamento de historia medieval, moderna y contemporánea*, Edición a cargo de Ángel Vaca Lorenzo, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000 pp. 137-60.

Note sul sebastianismo portoghese al tempo di Filippo II, «Studi Storici», 2, 2000, pp. 451-70.

2001

Cultura politica castigliana: Portogallo e impero tra Cinquecento e Seicento, «Rivista Storica Italiana», 113, 2001, II, pp. 369-96.

Fra geografia e apocalisse: Pedro Fernández de Quirós e la scoperta dell'"Australia dello Spirito Santo", in *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2001, pp. 253-81.

Le facce diverse di Melchor Cano, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. Prosperi, M. Donattini e G.P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 149-76.

The Spanish perception of Italian Political Reality: 16th and 17th Centuries in *Nations and Nationalities in Historical Perspective*, edited by G. Hálfdanarson and A. K. Isaacs, Pisa, Plus, 2001, pp. 209-22.

2002

Fra trono e opinione: la vita politica castigliana nel Cinque e Seicento, Venezia, Marsilio, 2002.

Geografi e geografie fra Italia e Spagna nella prima età moderna, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. IV, 7/1, 2002, pp. 153-202.

[Recensione a] *Historia Civitatense*, a cura di Angel Barrios García e Iñaki Martìn Viso, Salamanca, Diocesis de Ciudad Rodrigo, 2001 «Società e storia», 25/97, luglio-settembre 2002, pp. 606-7.

2003

Utopiani, brahamani e Incas: note su geografia utopica e tolleranza nel Cinquecento, in *Vivir el Siglo de Oro. Poder cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez,* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003 pp. 243-83.

2004

Entre el trono y la opinion: la vida politica castellana en los siglos 16 y 17, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2004.

2005

Considerazioni sulle premesse della storiografia italiana sulla controriforma e sul disciplinamento sociale, in E. Serrano Martín, A.L. Cortés Peña, J.L. Betrán Moya (eds.), *Discurso religioso y Contrarreforma,* Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, pp. 101-40.

Lepanto e il mito di Don Giovanni d'Austria nell'opinione pubblica cattolica, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco e A. Torre, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 277-320 (relazione presentata al convegno tenuto a Bosco Marengo nel 2004).

2006

La española-inglesa di Cervantes e i luoghi comuni della belligeranza ideologica castigliana cinquecentesca: antefatti e premesse di una revisione radicale, in *Guerre di religione sulle scene del Cinque-Seicento*, XXIX convegno internazionale (Roma, 6-9 ottobre 2005), a cura di M. Chiabò e F. Doglio; Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, Roma, Torre D'Orfeo, 2006, pp. 219-55.

Libro del famoso Marco Polo veneciano. Edición en facsímile de la impresa en Logroño por Miguel de Eguía (1529), publicada… por el Instituto Biblioteca Hispánica del Centro Internacional de Investigación de la Lengua (Fundación San Millán de la Cogolla), en colaboración con el Instituto de Historia del Libro y de la Lectura; bajo la dirección de Pedro M. Cátedra, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2006.

Vol. 1: *Facsímile*.

Vol. 2: *Estudios* de Juan Gil, M. Olivari, L. Battaglia & P. M. Cátedra; Edición crítica e introducción de J. M. Valero.

(M. Olivari, *Geógrafos y geografía entre Italia y España a principios de la Edad Moderna*, pp. 45-106).

2007

La marquesa del Valle: un caso de protagonismo político femenino en la España del Felipe III, «Historia social», 57, dossier: *Religiosidad femenina y sociabiulidad barroca*, 2007, pp. 99-126.

La scienza del conforto del gesuita catalano Pere Gil, in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a cura e con introduzione di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 257-75.

Le relazioni italo-spagnole nel Seicento: fatti, stereotipi, discorsi critici (Parte I), «Rivista di filologia e letterature ispaniche», 10, 2007, pp. 163-98.

2008

Intervista su Franco Serantini (primavera 2002) in *S'era tutti sovversivi. Dedicato a Franco Serantini*, un film di G. Verde in C. Stajano, *Il sovversivo. Vita e morte dell'anarchico Serantini*, Pisa-Milano, BFS edizioni-A rivista anarchica, 2008.

Introduzione a A. García Simón, *Il tramonto dell'imperatore: Carlo V a Yuste*, prologo di F. Checa, traduzione di S. Simonatti, Pisa, ETS, 2008, pp. 11-26 [traduzione di *El ocaso del emperador*].

Le relazioni italo-spagnole nel Seicento: fatti, stereotipi, discorsi critici (Parte II), «Rivista di filologia e letterature ispaniche», 11, 2008, pp. 153-82.

2010

A. Prosperi, *Cause perse: un diario civile*, a cura di M. Battini e M. Olivari, Torino, Einaudi, 2010.

2011

Tensiones religiosas hispano-romanas durante el reinado de Felipe II (1598-1621), «Historia antropología y fuentes orales – Atrapar la modernidad», 46, 2011, pp. 91-110.

2012

Espacios privados y espacios públicos en la dinámica de la comunicación protomoderna, in M. Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Adaba, 2012, pp. 377-86.

Historiografia religiosa y conflicto ideologico en la España de principios del Siglo XVII, in Á. Atienza López, *Iglesia memorable. Crónicas historias escritos… a mayor gloria. Siglos XVI-XVII,* Madrid, Silex Ediciones, 2012, pp. 99-116.

Los discursos festivos en Barcelona tras la batalla de Lépanto: alcance e implicacciones de un gran acontecimiento sentimental, «Historia social», 74, dossier: *Fiestas y poder en la monarquía de los Austrias*, 2012, pp. 145-66.

2014

Avisos, pasquines y rumores: los comienzos de la opinión pública en la España del siglo 17, traducción de C. Caranci y R. García, Madrid, Cátedra, 2014.

2017

Note su di una Relación de sucesos *barcellonese del primo Seicento,* in G. Ciappelli y V. Nieder (eds.), *La invención de las noticias: las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI- XVIII),* Trento, Università degli Studi di Trento, 2017, pp. 89-105.

2018

Campanella y el Islam, in S. Pastore y M. García Arenal (eds.), *Visiones imperiales y profecía: Roma, España, Nuevo Mundo,* Madrid, Abada, 2018, pp. 295-325.

Un anarchico alla Normale scuola di prestigio ed eccellenza, in *Il mio '68. Storie raccontate dai protagonisti tra Pisa e Livorno*, a cura di S. Fraddanni, Livorno, Books and Company, 2018, pp. 163-7.

2019

Cattive notizie? Le necrologie negli Avisos *madrileni del primo Seicento,* in V. Nieder y N. Pena Sueiro (eds.), *Malas noticias y noticias falsas. Estudio y edición de relaciones de sucesos (siglos XVI-XVII),* Trento, Università degli Studi di Trento, 2019, pp. 17 -37.

Una experiencia importante: del estudio de Marc Bloch a la búsqueda de sus huellas, in D. Moreno y M. Peña Díaz (eds.), *Diálogos con la Historia: Ricardo García Cárcel y el oficio de historiador*, Madrid, Cátedra, 2019, pp. 33-46.

2020

Vita quotidiana, sentimenti e morti. Aspetti della storia dei moriscos, in *La vida cotidiana*, *amor y muerte en el mundo mudéjar y morisco*, Actas [del] XIV Simposio internacional de mudejarismo (Teruel, 5 al 7 de octubre de 2017), Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2020, pp. 7-29.

2021

Le "Buenas Nuevas" negli Avisos madrileni del primo Seicento, in G. Andrés y S.M. Peñasco González (eds.), *Buenas noticias, relaciones de sucesos en los siglo XVI-XVIII: estudios y textos*, Pesaro, Metauro, 2021, pp. 13-30.

Tabula gratulatoria

Antonella Alimento
Franco Angiolini
Marco Battaglia
Michele Battini
Francesco Benigno
Biblioteca Franco Serantini
Fernando Bouza Álvarez
Rosa Candela
Pedro Cardim
Gian Biagio Conte
Cristina Cassina
Filippo Costa
Ettore Cinnella
Massimo D'Alema
Annalisa De Liperi
Isabella De Liperi
Riccardo Di Donato
Giuseppe Di Stefano
Enrico Di Pastena
Lucia Fischer
Carla Forti
Chiara Franceschini
Mercedes García-Arenal
Ricardo García Cárcel
Serena Grazzini
Stefano Grazzini
Elisa Guidi
Anne Katherine Isaacs
Vincenzo Lavenia
Antonietta Maria Longo
Adelisa Malena
Giuseppe Marcocci

Doris Moreno
Kay Neubauer
Maria Luisa Olivari
Arturo Pacini
Stefania Pastore
Manuel Peña Díaz
Adriano Prosperi
Anna Maria Pult Quaglia
Claudio Rolle
Pino Rossi
Pedro Rueda Ramírez
Selena Simonatti
Arnaldo Testi

Finito di stampare nel mese di aprile 2025
presso Digital Team S.r.l. Unipersonale
Via dei Platani, 4
61032 Fano PU