

La collana Asintoti si propone di esplorare i legami complessi tra storia, cultura e ordinamento istituzionale, promuovendo riflessioni critiche e interdisciplinari sulle dinamiche della società contemporanea. Il nome richiama l'idea di avvicinamento progressivo alla conoscenza dei fenomeni, suggerendo una prospettiva attenta ai confini del sapere.

Asintoti accoglie testi innovativi che integrano strumenti analitici da storia, diritto, antropologia, etnografia e scienze sociali, privilegiando opere didattiche, scientifiche e divulgative capaci di stimolare il dialogo tra accademia e società. La collana favorisce lavori che assumano una prospettiva dialettica, indagando le tensioni tra potere e soggettività, continuità e rottura, passato e presente. Le narrazioni storiche sono lette come risultati di interazioni complesse, negoziazioni e reinterpretazioni, strumento vivo per capire la contemporaneità.

Un tratto distintivo di Asintoti è l'internazionalità: testi in italiano, spagnolo e inglese, per favorire il confronto tra tradizioni accademiche diverse e la circolazione globale delle idee. La pluralità linguistica e disciplinare riflette l'impegno a superare confini culturali e nazionali, offrendo strumenti per analizzare i processi sociali, culturali e istituzionali in prospettiva comparativa. A tal scopo la collana vuole stimolare la collaborazione di studiosi lettori interessati a un proficuo confronto.

«Nella prospettiva della storia applicata, i principi giuridici e le teorie della legittimità diventano strumenti per comprendere come il potere si giustifichi storicamente e si traduca in pratiche concrete di governo. Essi definiscono i confini tra ciò che è ritenuto giusto, necessario o "vitale" e ciò che è escluso, marginale, punibile» (Lara Semboloni) ...

«Per Augusto Del Noce, l'elisse dell'autorità - intesa come legame tra l'uomo e l'invisibile - genera il disordine dei totalitarismi moderni; quando l'autorità si confonde con il potere e si nega come principio di legittimità, ogni dissenso diventa colpa e la libertà stessa rischia di trasformarsi in tirannia» (Francesco Zini) ...

Dopo la conquista militare degli spagnoli, Cortés chiese all'imperatore Carlos V di aumentare il numero di frati nella Nuova Spagna, principalmente dell'Ordine dei Frati Minori e dell'Ordine dei Frati Predicatori, al fine di convertire le popolazioni indigene, suggerendo al sovrano di ordinare ai frati di costruire dei monasteri ...» (Manuel Edoardo Valiente Quevedo) ...

«La Chiesa, depositaria e regolatrice del sapere, svolge un ruolo duplice: da un lato promosse l'insegnamento e l'evangelizzazione; dall'altro, istituì un rigoroso sistema di controllo sulla circolazione della conoscenza. Fin dai primi anni della colonizzazione, l'educazione fu subordinata all'autorità ecclesiastica, e le biblioteche - spazi di accumulo di testi e di potere - furono concepite come meccanismi per filtrare il sapere ammesso e reprimere quello dissidente. Nel vasto progetto coloniale della Nuova Spagna, il sapere occupò un ruolo centrale nella legittimazione del potere e nella configurazione dell'ordine sociale» (Pablo Avilés Flores) ...

«Il potere adesso si occupa sempre di più della vita, ma anche è disposto ad uccidere in nome della vita. Si è passati, dice Foucault, da un processo di dominazione, in cui si avvertiva ancora il rumore della guerra, a una sorta di "totalitarismo" strisciante, in cui ormai i nemici interni dello Stato vanno omologati, addomesticati, persuasi, soprattutto a lavorare e a produrre sempre di più» (Stefano Berni).

In copertina: Tanchidtilan, capitale dell'Impero azteco.

€ 27,00



6 Armando Siciliano Editore

tra Storia, Scienza e Cultura

L'Autorità Legittima: nell'epoca moderna tra teoria e pratica

a cura di
Lara Semboloni - Francesco Zini

con Manuel Edoardo Valiente Quevedo - Pablo Avilés Flores - Stefano Berni



"Collana Asintoti"
Comitato
scientifico internazionale

Marcello Mollica
Antropologia
(Univ. Messina)

Lara Semboloni
Storia e Istituzioni delle Americhe
(Univ. Siena)

Chiara Adorisio
Antropologia filosofica
e Filosofia morale
(Univ. La Sapienza, Roma)

Mario Bolognari
Discipline Democritianthropologiche
(ex Univ. Messina)

James Cook Dingley
Sociologia generale e Sociologia politica
(Queen's Univ. Belfast)

Andrea Francioni
Storia delle Relazioni Internazionali,
Asia - (Univ. Siena)

Giuseppe Restifo,
Storia Moderna
(ex Univ. Messina)

Armando Siciliano
editore



Armando Siciliano Editore



Tutte le pubblicazioni dell'
Armando Siciliano Editore,
per libera scelta aziendale,
non vengono date in distribuzione
alla società Amazon
non ritenendola adatta
alla promozione dei nostri testi
né in Italia né all'estero

Collana **Asintoti**

diretta da

Marcello Mollica e Lara Semboloni

n. 9

L'Autorità Legittima: nell'epoca moderna tra teoria e pratica

a cura di:

Lara Semboloni - Francesco Zini

con:

Manuel Eduardo Valiente Quevedo - Pablo Avilés Flores - Stefano Berni

Armando Siciliano Editore

La pubblicazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo specifico dell'Università degli Studi di Siena per il supporto all'*open access* e a fondi del Dipartimento di Studi di Scienze Politiche e Internazionali.

Copyright © 2025 Armando Siciliano Editore - Messina
www.armandosicilianoeditore.it
info@armandosicilianoeditore.it

**Sul senso dell'autorità legittima oggi:
una riflessione tra memoria e pensiero**

Nel contesto odierno, il termine “autorità” ha perso gran parte della sua risonanza nobile e simbolica, venendo frequentemente confuso con il concetto di “potere” o, al suo opposto, con quello di arbitrio. In un'epoca segnata dalla crisi di fiducia nelle istituzioni - politiche, religiose, culturali - risulta quanto mai urgente interrogarsi sulla legittimità dell'autorità.

Ma cosa intendiamo esattamente con il termine “autorità legittima”? Si tratta di una questione di natura giuridica, teologico-politica, o esclusivamente filosofica?

Questo volume, esito di un lavoro collettivo che attraversa discipline differenti - dalla filosofia politica alla storia delle istituzioni, dalla teologia alla storia culturale - si propone di indagare proprio tale interrogativo: che cosa conferisce legittimità all'autorità e come tale legittimità si è evoluta storicamente nel pensiero e nelle prassi politiche dell'età moderna?

L'importanza di questo volume risiede nella sua capacità di evidenziare come teoria e prassi politica, lungi dall'essere entità separate, si alimentino reciprocamente in una dinamica osmotica che conferisce struttura all'ordine politico moderno. Il confronto serrato tra riflessione concettuale e prassi istituzionali mette in risalto un nodo centrale: la dimensione religiosa, e in particolare il ruolo della Chiesa, non può essere considerata un aspetto marginale, ma rappresenta una lente imprescindibile per comprendere le trasformazioni politiche della modernità.

Come sottolinea Prodi¹ la sacralità del potere e la tensione tra foro interno e foro esterno sono gli elementi fondanti di una nuova forma di *governance* basata sul controllo delle coscienze. Allo stesso modo, i contributi che si rifanno ai lavori di Prosperi² e Firpo³ mettono in luce la centralità dell'eretico e della devianza religiosa come strumenti di definizione e consolidamento del potere ecclesiastico-politico. In questa prospettiva, gli autori non si limitano a reinterpretare la tradizione, ma interrogano la matrice religiosa dell'ordine moderno, mostrando come la teologia diventi diritto, il diritto si trasformi in istituzione e l'istituzione disciplini le anime. Senza questa chiave di lettura, come suggerisce Quantin, ogni tentativo di comprensione risulterebbe parziale, incapace di cogliere la complessità di un periodo in cui la salvezza dell'anima coincideva con il governo del corpo sociale.

Il lavoro descritto, che esplora il rapporto tra controllo del sapere e legittimazione dell'autorità nell'età moderna, offre anche una prospettiva interessante per comprendere le dinamiche attuali. Il tema centrale - l'uso del sapere come strumento di dominio e controllo -

(1) Prodi espone il nesso tra sacralità del potere, giuramento e costruzione dell'autorità moderna. Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, il Mulino, Bologna 1992. La distinzione e la tensione tra foro interno e foro esterno come fondamento della *governance* moderna l'autore la tratta in: Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000.

(2) Adriano Prospero mostra come la Chiesa abbia esercitato un controllo capillare sulle coscienze, trasformando il foro interno in strumento politico e giuridico. Esplora il concetto di "foro interno" e il potere degli inquisitori come strumento di controllo delle coscienze. Adriano Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 15-32, 181-230.

(3) Massimo Firpo mostra come sia indispensabile per approfondire il legame tra controllo del sapere, censura e autorità ecclesiastica. Massimo Firpo - Danilo Marcatto, a cura di, *Inquisizione romana e censura libraria. Gli indici dei libri proibiti e la loro storia (XVI-XIX secolo)*, il Mulino, Bologna 2021.

(4) Quantin discute il ruolo della patristica nella costruzione dell'ortodossia moderna e nella legittimazione teologico-politica dell'autorità. Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1999, pp. 17-34 e 231-264.

trova numerosi parallelismi con le sfide contemporanee, in cui la gestione della conoscenza è ancora un elemento cruciale nella legittimazione dell'autorità. Nel periodo coloniale, come evidenziato nel testo, la Chiesa, attraverso il controllo delle biblioteche e la censura, stabiliva una gerarchia del sapere che limitava le voci dissidenti, consolidando così la legittimità dell'autorità religiosa e politica. Questo processo faceva parte di una strategia complessa, volta non solo a mantenere il potere, ma anche a giustificarlo e rafforzarlo, attraverso una gestione centralizzata e selettiva delle informazioni.

Un contributo particolarmente rilevante mostra come, nel contesto della colonizzazione del Messico nel XVI secolo, lo spazio architettonico abbia assunto un ruolo cruciale nell'organizzazione dell'autorità e nella strutturazione di un nuovo ordine spirituale e politico. Gli ordini mendicanti - francescani, domenicani e agostiniani - furono protagonisti attivi non solo dell'evangelizzazione, ma anche della fondazione urbana e della definizione di un linguaggio architettonico funzionale al controllo, alla conversione e alla comunicazione tra il mondo europeo e quello indigeno. Attraverso la costruzione di chiese, conventi e spazi liturgici, si impose simbolicamente una nuova gerarchia sacro-civile, che riorganizzava il territorio e ridefiniva i riferimenti spirituali delle comunità locali.

L'architettura divenne così uno strumento efficace di potere, capace di incarnare visivamente l'autorità religiosa e politica, e di mediare tra pratiche pastorali e logiche di dominio.

Un aspetto significativo che emerge dal testo è il paradosso insito nel controllo del sapere: pur mirato a rafforzare il potere, esso genera inevitabilmente spazi di resistenza e trasformazione. Le biblioteche, pur essendo strumenti di controllo, si rivelano anche luoghi di emancipazione e diffusione di idee alternative. La stessa stampa, pur regolata dall'Inquisizione e da rigidi controlli, ha contribuito a espandere l'alfabetizzazione e a favorire la circolazione di idee nuove. Questo gioco tra sorveglianza e apertura costituisce un fenomeno ricorrente che trova analogie anche nel contesto contemporaneo.

Oggi, infatti, sebbene l'accesso al sapere sia ampiamente aumentato grazie alle tecnologie digitali, i meccanismi di controllo e censura non sono scomparsi, ma si sono evoluti in forme nuove. Il controllo dei *media*, delle informazioni digitali e il potere esercitato sulle piattaforme di *social media* sono esempi di come il sapere continui a essere uno strumento di dominio. La diffusione di "*fake news*" e la manipolazione delle informazioni sono fenomeni che rispecchiano un moderno processo di legittimazione autoritaria, in cui l'informazione non solo è controllata, ma anche distorta per rafforzare determinati poteri politici ed economici.

Inoltre, il tema della resistenza al controllo del sapere, che nel periodo coloniale si esprimeva attraverso biblioteche private e collezioni di intellettuali dissidenti, ha un parallelo nei movimenti moderni per la libertà di informazione, l'accesso universale all'educazione e la difesa della libertà di espressione. Le iniziative per una maggiore apertura e democratizzazione del sapere, così come le forme di protesta contro la censura e il controllo delle informazioni, sono espressioni di una lotta che continua ancora oggi.

Possiamo affermare che questo lavoro offre una riflessione sulla storicità del controllo del sapere come strumento di legittimazione dell'autorità, invitando al contempo a riflettere sulle analogie con il presente, in cui la gestione della conoscenza gioca un ruolo fondamentale nelle dinamiche politiche, sociali e culturali. L'approfondimento storico e teorico non solo arricchisce la nostra comprensione del passato, ma fornisce anche strumenti utili per analizzare le sfide moderne legate alla legittimazione del potere e alla gestione dell'informazione.

Lara Semboloni e Francesco Zini

Francesco Zini

**I volti dell'autorità legittima:
tratti teorici della visione cristiano cattolica**

Abstract

Questo saggio vuole affrontare il tema dell'autorità legittima analizzando alcuni temi essenziali per comprendere sul piano filosofico-politico la visione del pensiero cristiano sull'autorità politica. In particolare, si esamineranno alcuni fondamenti teorici e le giustificazioni etiche dell'autorità legittima, mettendo in evidenza le linee filosofiche che sottostanno alle dinamiche del potere ed evidenziando in una breve ricostruzione storico-filosofica il dialogo continuo tra la tensione teologica del pensiero cattolico e la giustificazione dell'autorità politica.

Abstract

This essay aims to address the theme of legitimate authority by analyzing some essential themes to understand the vision of Christian thought on political authority on a political philosophical level. In particular, some theoretical foundations and ethical justifications of legitimate authority will be examined, highlighting the philosophical lines underlying the dynamics of power and highlighting in a brief historical-philosophical reconstruction the continuous dialogue between the theological tension of Catholic thought and the justification of political authority.

*Nada te turbe,
nada te espante:
todo se pasa.
Dios no se muda.
La paciencia
todo lo alcanza;
quien a Dios tiene
nada le falta.
Sólo Dios basta¹.*

(1) Teresa D'Avila, "Poesia 9", scritto autografo rinvenuto nel suo breviario del 1582 in Jesús Castellano Cervera, OCD, "Cristo e i dialoghi della speranza", in *Studi, Rivista di Vita Spirituale*, 59 (4/2005), p. 463. In questa glossa ad una *Lettera a Suor Maria Battista*, priora di Valladolid (2 novembre 1576), Santa Teresa d'Avila, Dottore della Chiesa, si schiude e si rivela un senso profondo della giustificazione dell'obbedienza cristiana che si fonda sull'*autorità del comandamento dell'amore*: parafrasando il nulla ti turbi, nulla ti spaventi, tutto passa, solo Dio non cambia, in cui la "pazienza ottiene tutto". La lettura cristiana della storia permette un pensiero lungo sull'interpretazione degli avvenimenti storici e dei fatti, andando a costituire un criterio di giudizio e una nuova *recta ratio* cristiana che risemantizza ogni elemento del reale: per chi ha Dio non manca di nulla, solo Dio basta. In questo senso il desiderio ultimo sia vedere Dio, il timore, perderlo, il dolore, non possederlo.

1. Teorie sul fondamento religioso dell'autorità

Il termine dell'autorità dal latino *auctoritas*, si può assimilare al significato legittimità del potere di qualcuno su qualcun altro. Si ha l'autorità o si è autorevoli verso qualcun altro per cui implica una relazione intersoggettiva. In particolare, l'autorità implica un potere legittimo di qualcuno su qualcun altro “di fare o non fare qualcosa”, in questo senso implica la decisione di imporre comandi o divieti². Nell'ambito giuridico e politico, l'autorità indica la posizione di chi è investito di poteri e funzioni di *governance* o di rappresentanza istituzionale e la cui forza è basata da un lato sulla sintesi dell'*imperium* (volere con la legge), dall'altro sul riconoscimento pubblico della forza stessa (*potestas*). Il significato latino di *auctoritas* può derivare da *augeo*, accrescere, prosperare, aumentare proprio come l'insieme di qualità o di una istituzione o di una singola persona alle quali gli individui si assoggettano in modo volontario per realizzare determinati scopi comuni³. Entrambi i significati richiamano una semantica del “rico-

(2) Per le questioni filosofico giuridiche su autorità e potere si rimanda a Francesco D'Agostino, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Giappichelli, Torino 2005; Laura Palazzani, *La filosofia per il diritto. Teorie, concetti, applicazioni*, Giappichelli Torino 2022.

(3) Per la complessità semantica del termine di autorità e del suo principio si veda Pierre Carlier, “La nozione di ἀρχή nella *Politica* di Aristotele”, in *Paru dans Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali: atti del convegno internazionale di storia Greca*, Torino 2002, a cura di Silvio Cataldi, Fonti e Studi di Storia Antica 13, Ed. dell'Orso, Alessandria 2004, p. 393: «Uno dei sensi più comuni della parola ἀρχή è quello di “potere”, “autorità”. Però, dall'inizio del primo capitolo del primo libro della *Politica*, Aristotele insiste sul fatto che c'è una differenza specifica fra autorità politica da una parte e tutti gli altri tipi di autorità dall'altra parte. “Quanti credono che l'uomo politico, il re, il capofamiglia e il padrone siano lo stesso non dicono giusto” (I, 1, 1252 a 79). Per Aristotele, è un errore pensare che la differenza fra questi ἄρχοντες consista in una differenza di numero e non di natura. Riguardo all'uomo politico e al re, si immagina spesso che chi esercita l'autorità da sé è re e che chi è a vicenda governante e governato è uomo politico, ma per Aristotele questa differenza non è la differenza fondamentale. A questo punto, il filosofo non spiega in che cosa consiste la differenza specifica fra ἀρχή πολιτική e tutte le altre, ma l'opposizione può essere dedotta dall'insieme del primo libro della *Politica*». Si veda anche Silvia Gastaldi, “A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del *kyrion* nella *Politica* di Aristotele”, in *Teoria politica*, 8, 2018, pp. 63-79.

noscimento” pubblico a un potere “in grado de decidere” per gli altri. Il problema della giustificazione e del riconoscimento di questa legittimità costituisce il fondamento dell’autorità stessa «a cui alcuni soggetti che ne riconoscono la legittimità si assoggettano al suo esercizio del potere autoritativo»⁴.

Nell’ambito della dimensione religiosa nell’ambito del fondamento ontofenomenologico dell’autorità politica legittima si inseriscono e si concentrano numerose *questio* relative alla giustificazione dell’esercizio del potere e della giurisdizione; in questo senso la definizione di autorità politica è intrinsecamente legata a concetti teologici e morali che riflettono la comprensione della relazione tra la dimensione divina, l’individuo e la comunità politica. Storicamente la dottrina sociale della Chiesa (DSC) ha sviluppato una riflessione complessa e molto argomentata sulla relazione profonda tra potere, giurisdizione, autorità e legittimità politica, attingendo dalla teologia e dalla filosofia morale, come ricorda Francesco Viola:

Solo Dio ha autorità senza specificazioni e in tutta la sua pienezza, Tuttavia, le concezioni tradizionali, specie quelle appartenenti al pensiero antico e medievale, tendono ad estendere il più possibile l’ambito d’azione del portatore di autorità in considerazione della sua competenza riguardo ai fini ultimi della vita umana. Quanto più l’autorità umana è simile a quella divina, tanto più è vera autorità, anche se non si dimentica La profonda differenza tra l’una e l’altra⁵.

(4) Francesco D’Agostino, *Il diritto come problema teologico*, Giappichelli, Torino 1992 p. 230; la seconda edizione ha il seguente titolo: *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia e teologia del diritto*, Giappichelli, Torino 1995², p. 270; terza edizione riveduta e ampliata, Giappichelli, Torino 1997³, p. 317; oltre l’attualità filosofico-politica di Sergio Cotta, un invito alla lettura dei suoi scritti storico-politici: Sergio Cotta, *Scritti storico-politici*, a cura di Marco Stefano Birtolo, Davide Galimberti, Angela Landolfi, Achille Zarlenga; Francesco D’Agostino, *Parole di Giustizia*, Giappichelli, Torino 2006; Germinello Preterossi, *Autorità*, il Mulino, Bologna 2002; Roberto Gatti - Luca Alici, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti*, Scholé, Brescia 2018.

(5) Francesco Viola, *Concezioni dell’autorità e teorie del diritto*, Japadre, L’Aquila 1982, p. 17; si veda anche Gustav Kalinowski, “Le bien, la morde et la justice”, in *Archives*

La teoria dell'utopia sul piano filosofico giuridico rimanda numerose questioni sovrapposte. Per Raz l'autorità si definisce in base al tipo di azioni che è capace di compiere. La categoria generale, a cui tali azioni appartengono, è quella delle azioni che hanno il fine di guidare comportamenti, cioè quella della ragion pratica. Esse guidano il comportamento, fornendo ragioni che giustificano il compimento di una determinata azione. Le ragioni si distinguono per la loro forza: alcune ragioni sono più forti di altre. Nel caso di conflitto le più forti prevalgono sulle più deboli. Il conflitto tra le ragioni presuppone che esse si trovino sullo stesso piano. Non tutte le ragioni operative però appartengono allo stesso livello. Raz distingue tra ragioni di prim'ordine (*first-order reasons*) e ragioni di secondo ordine (*second-order reasons*) come ogni ragione di agire per una ragione o di trattenersi dall'agire per una ragione⁶. L'asimmetria è un carattere necessario, non è tuttavia sufficiente a distinguere la relazione di autorità da altre relazioni intersoggettive⁷. In linea generale il concetto di autorità indica innanzi tutto e in primo luogo una relazione. Infatti, l'autorità si concreta in una situazione prammatica, che si instaura almeno tra due soggetti nei confronti di una determinata attività. Si tratta dunque di una relazione ternaria, che ha due poli soggettivi e un polo oggettivo. I due soggetti entrano in quella particolare relazione che è chiamata "autorità", proprio in ragione di una preliminare relazione che essi hanno nei con-

de Philosophie du droit, Paris 1966; oltre a François Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, editoriale, Pion, Paris 1969².

(6) Cfr. Richard E. Flathman, *The Practice of Political Authority. Authority and Authoritative*, Chicago University Press, Chicago 1980, p. 19; Wilhelm Emmanuel De Ketteler, *Liberté, Autorité, Eglise. Considérations sur les grands problèmes de notre époque*, trad. fr. di P. Bélet, Parigi 1862.

(7) Per la questione filosofico giuridica si vedano: Francesco D'Agostino, *Giustizia. Elementi per una teoria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006; Aldo Schiavello, "Autorità legittima e diritto nel pensiero di Joseph Raz", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, rivista fondata da Giovanni Tarello, 2/2004, pp. 363-384, come il rimando all'opera di Joseph Raz, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford University Press, Oxford 2009.

fronti di un determinato settore dell'azione umana (ad esempio, un esperto è il soggetto attivo di una relazione di autorità nei confronti di tutti coloro, soggetti passivi, che non sono esperti in quel determinato settore e debbono realizzare azioni che appartengono ad esso). Sul piano teologico spirituale l'autorità spirituale cattolica è rappresentata principalmente dal Santo Padre, che è anche il Vescovo di Roma ed essendo il successore di San Pietro e come "vicario di Cristo" ha il primato su tutti i vescovi e fedeli cattolici: oltre al Papa, condividono l'autorità spirituale sui *Cristifideles* nella Chiesa i Vescovi di ciascuna Diocesi insieme ai singoli sacerdoti che collaborano con i vescovi nella guida delle parrocchie e nell'amministrazione dei sacramenti⁸.

Sul piano religioso il fondamento dell'autorità ha un connotato teologico poiché il complesso di valori, principi, norme, organizzazione che determinino i vari aspetti dell'autorità, direttamente o indirettamente sono ispirati dalla dimensione divina⁹. La prima questione concerne il fondamento religioso dell'autorità politica poiché nel pensiero cattolico, l'autorità politica trova la sua radice essenzialmente nella prospettiva teologica della *voluntas Dei*, come sancito dalle Sacre Scritture e dalla tradizione cristiana: ogni autorità "deriva da Dio", che ha *creato e ordinato* il mondo secondo la Sua volontà¹⁰. Questo aspetto fondativo assoluto potrebbe costituire un principio teocratico e si potrebbe giustificare secondo un principio di adeguazione o sottomissione dell'autorità politica alla *lex divina*¹¹. Una tale impostazione cau-

(8) Diaconi che assistono i sacerdoti e svolgono compiti pastorali e di servizio, a livello di governo della Chiesa, il Collegio dei Cardinali, il Sinodo dei Vescovi e la Curia Romana supportano il Papa nelle decisioni dottrinali e pastorali.

(9) Esortazione Apostolica Post-Sinodale, *Christifideles laici* di Sua Santità Giovanni Paolo II su Vocazione e Missione dei Laici nella Chiesa e nel Mondo, 1988.

(10) Cfr. Michal Bochenski, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Herder, Freiburg 1974, p. 23. Oltre a John Laird, "The Conception of Authority", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXXIV, 1934, pp. 87-100.

(11) Sul presupposto cognitivista della conoscibilità morale del bene come sottolineato dalla Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, 2004, n. 57: «Gli esseri umani occupano un posto unico nel-

sale sarebbe anche teleologico finalistica e si affermerebbe inizialmente secondo una prospettiva formalistica di adesione a ogni forma di autorità politica, purché fondata o orientata alla realizzazione della giustizia divina (*ordo temporalis*), al di là del contenuti di giustizia sostanziale, come si potrebbe evincere da *Romani* 13:1-2: «Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori, poiché non c'è autorità che non venga da Dio; le autorità che esistono sono state da lui stabilite». Da questa impostazione volontaristica si passa (con l'affermarsi della presenza sociale cristiana) alla questione dell'obbedienza all'autorità politica romana¹² che costituisce una prova esistenziale di adesione e determina tensioni radicali con il tragico fenomeno dei martiri cristiani che si rifiutavano di espletare il giuramento alla divinità dell'Imperatore e costituì un prima forma di testimonianza e di resilienza per l'affermazione di un "unico e vero Dio", con la piena adesione al dettato normativo divino (*lex divina*)¹³. In una seconda fase, dopo l'Editto di Milano in cui nel gennaio del 313 l'imperatore d'Occidente Costantino e Licinio Imperatore d'Oriente concordano a Milano, capitale della parte occidentale dell'Impero, una linea comune riconoscendo il cristianesimo come *religio licita* e vengono restituiti i beni confiscati alla Chiesa con la c.d. donazione di Costantino, si supera definitivamente la questione dei *lapsi*, i "caduti" cristiani che sotto la minaccia delle persecuzioni e del martirio compivano atti di adorazione verso gli dèi pagani. Da questo momento storico inizia a porsi la questione della giustizia sostanziale dell'autorità politica cristiana, con ulteriori tensioni storiche concernenti

l'universo in accordo con il piano divino: godono del privilegio di partecipare al governo divino della creazione visibile [...] Poiché la posizione dell'uomo come dominatore è di fatto una partecipazione al governo divino della creazione, ne parliamo qui come di una forma di servizio».

(12) Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Presentazione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2013; Manlio Simonetti (a cura di), *L'affermazione del cristianesimo*, Rcs, Milano 2015; Enrico Nurelli, *La nascita del cristianesimo*, il Mulino, Bologna 2018.

(13) Roberto Nardin (a cura di), "Lateranum (2013)", vol. 1, in «*Ecclesia mater et magistra*». *Tra lex orandi ed ecclesiae ordo*, Lateran University Press, Roma 2016.

la legittimità dell'autorità politica, del processo decisionale e dell'elezione delle cariche ecclesiastiche. In questa fase per comprendere la dinamica della prospettiva storico situazionistica intorno al concetto di autorità va integrata e interpretata all'interno di un giudizio sostanziale sul senso stesso dell'autorità. In principio e sul piano teologico l'autorità è "votata e finalizzata" alla sola realizzazione della *salus animarum*, in second'ordine e sul piano strettamente politico e sociale alla realizzazione del bene comune all'interno di una società giusta. In questo senso il potere nell'*auctoritas* politica va essenzialmente attribuito alla formula fondativa dell'autorità politica che veniva esercitata *in nomine Dei*, integrandolo ad esempio con il fondamento della statuzione statale del regno monarchico¹⁴. L'autorità civile dovrebbe governare non con una forza autoreferenziale (con il rischio permanente della violenza continua e della sopraffazione dei sudditi) cercando di trovare la sua "legittimazione" universalmente riconosciuta e soprattutto "pubblica" in un rimando al fondamento teocratico, l'autorità è esercitata "in nome e per conto" di Dio, e in ultima analisi, con e per un potere concesso direttamente dalla *voluntas Dei* stessa attraverso un'indiretta legittimazione ecclesiastica¹⁵.

Il fenomeno storico della richiesta di incoronazione da parte delle diverse case regnanti con l'intervento e la partecipazione del Pontefice nel corso dei secoli può essere letto proprio attraverso una continua necessità di *legittimazione* del fondamento teologico all'autorità civile. In questo senso il potere si riferisce alla capacità nel raggiungere de-

(14) Si pensi alla concessione paternalistica dello Statuto Albertino, lo Statuto fondamentale della monarchia di Savoia del 1848 Carlo Alberto, *Per la Grazia di Dio Re di Sardegna, di Cipro e di Gerusalemme* [...], https://www.quirinale.it/allegati_statici/costituzione/Statutoalbertino.pdf.

(15) Da questo punto di vista potrebbe rilevare la distinzione classica tra il potere, quando il soggetto più debole ubbidisce a prescindere dalle forme di stato e di governo e l'autorità quando il soggetto debole riconosce il fondamento del potere (giustizia) dell'attore sociale potente. Tre forme già viste di legittimazione del potere. Tale tipologia è costituita dal potere tradizionale, dal potere carismatico e dal potere razionale-legale.

terminati scopi (prospettiva teleologica) mentre il concetto di autorità comprende sia la legittimazione, che la giustificazione e il diritto di esercitare quel potere.

Nella prospettiva cattolica un fondamento teocratico dell'autorità politica sembrerebbe fondarsi proprio su un'autorità politica che dovrebbe essere un riflesso dell'autorità religiosa che media e interpreta la dimensione divina sull'intera sfera storico temporale, esplicitando esteriormente il favore e la presenza divina nell'operare tra *gubernaculum* e *iurisdictio* per il perseguimento del bene comune¹⁶.

In questo senso la dottrina politica si nutre di due distinte forme di potere che si esercitano su entrambi gli ambiti in modo complementare: da un lato il potere spirituale rappresentato dalla istituzione religiosa, che ha il compito di guidare i fedeli nel cammino di salvezza, attraverso la predicazione della fede, i sacramenti e l'insegnamento morale¹⁷. Dall'altro il potere temporale o civile (secolare) esercitato dal governo e dalle autorità politiche, che ha il compito di regolare gli aspetti materiali della vita "terrena", garantendo la giustizia, la pace e il benessere della comunità politica¹⁸. In una prospettiva cattolica il potere temporale si nutre della dimensione spirituale per "attuare meglio" le finalità intrinseche alla *governance* dei problemi materiali. Questa dialettica secolare e spirituale costituirà la linfa vitale del fondamento dell'autorità, di volta in volta protesa a trovare un nuovo equilibrio¹⁹.

(16) Henry de Bracton (1216-1268) distingue fra la sfera del *gubernaculum* e quella della *iurisdictio*: nella prima il re agiva per il bene del paese in base soltanto al suo potere discrezionale di prerogativa e non era sottoposto a nessuno, se non a Dio; nella seconda, nel "dire" la giustizia fra i suoi sudditi, era sottomesso alla legge. Ma qui, in realtà, la *iurisdictio*, più che rappresentare una divisione del potere, costituiva un limite al potere, subordinando il re al diritto.

(17) Antonio Maria Baggio, "Dottrina sociale cristiana, storia, dialettica. Intervista a Jean-Yves Calvez", in *Nuova Umanità*, XXXI (2009/4-5), 184-185, pp. 646-647.

(18) Cfr. Italo Mancini, *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 2000; Michele Cascavilla, *Diritto, giustizia e prassi in Italo Mancini*, Scholè, Brescia 2021.

(19) Francesco D'Agostino, *Ius quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino 2012.

2. *L'autorità come potere al servizio del bene comune*

Nel pensiero cattolico, il potere politico si configura come una forma di responsabilità e non come una pura forma di dominio fondato sulla violenza o sulla forza. Questo connotato fondamentale dell'autorità politica implica un costante riferimento al servizio ai valori assoluti della persona in ogni sua condizione. La giurisdizione è il campo dell'autorità o della competenza che acquisisce un elemento centrale nella concezione dell'autorità politica, come ricorda Viola: «secondo la dottrina cattolica l'obbligo di obbedire alla legge giuridica positiva ha un carattere morale. Ciò implica che in ultima istanza quest'obbligo è fondato in Dio, da cui proviene sia l'ordine della natura sia l'ordine della moralità. Solo Dio può far sorgere obblighi per esseri creati liberi e lo fa mediante leggi»²⁰.

In base alla Dottrina Sociale della Chiesa (DSC), l'autorità politica non esprime mai un potere assoluto a cui i cittadini sudditi devono essenzialmente soggiacere per un'obbedienza sottomessa, ma un servizio costante al bene comune in tutti gli ambiti e nei rapporti sociali interpersonali come sottolineato dalla *Gaudium et Spes* nella parte dedicata alla promozione del bene comune:

(20) Francesco Viola, 1900-2020. *Una storia del diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2021, p. 12. Sulla "Natura e fine della comunità politica" si veda anche *Gaudium et Spes*, 74: «Ma nella comunità politica si riuniscono insieme uomini numerosi e differenti, che legittimamente possono indirizzarsi verso decisioni diverse. Affinché la comunità politica non venga rovinata dal divergere di ciascuno verso a propria opinione, è necessaria un'autorità capace di dirigere le energie di tutti i cittadini verso il bene comune, non in forma meccanica o dispotica, ma prima di tutto come forza morale che si appoggia sulla libertà e sul senso di responsabilità. È dunque evidente che la comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine fissato da Dio, anche se la determinazione dei regimi politici e la designazione dei governanti sono lasciate alla libera decisione dei cittadini. Ne segue parimenti che l'esercizio dell'autorità politica, sia da parte della comunità come tale, sia da parte degli organismi che rappresentano lo Stato, deve sempre svolgersi nell'ambito dell'ordine morale, per il conseguimento del bene comune (ma concepito in forma dinamica), secondo le norme di un ordine giuridico già definito o da definire. Allora i cittadini sono obbligati in coscienza ad obbedire. Da ciò risulta chiaramente la responsabilità, la dignità e l'importanza del ruolo di coloro che governano». Cfr. anche Francesco Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

Dall'interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero deriva che il bene comune - cioè l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente - oggi vieppiù diventa universale, investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano. Pertanto, ogni gruppo deve tener conto dei bisogni e delle legittime aspirazioni degli altri gruppi, anzi del bene comune dell'intera famiglia umana. Contemporaneamente cresce la coscienza dell'eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre perciò che sia reso accessibile all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a sposarsi e a fondare una famiglia con dei figli, il diritto all'educazione, al lavoro, alla reputazione, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso. L'ordine sociale, pertanto, e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, poiché l'ordine delle cose deve essere subordinato all'ordine delle persone e non l'inverso, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. Quell'ordine è da sviluppare sempre più, deve avere per base la verità, realizzarsi nella giustizia, essere vivificato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà. Per raggiungere tale scopo bisogna lavorare al rinnovamento della mentalità e intraprendere profondi mutamenti della società: lo Spirito di Dio, che con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra, è presente a questa evoluzione. Il fermento evangelico suscitò e suscita nel cuore dell'uomo questa irrefrenabile esigenza di dignità²¹.

La *Gaudium et Spes*, uno dei documenti principali del Concilio Vaticano II, sottolinea che il potere politico deve essere orientato alla promozione della dignità umana e alla costruzione di una società giusta ed equa dove ogni persona abbia la possibilità di esercitare i propri

(21) Concilio Ecumenico Vaticano II, *Gaudium et spes*, 26. Cfr. anche Giovanni XXIII, *Encicl. Mater et Magistra*, AAS 53, 1961; Giovanni XXIII, *Encicl. Pacem in terris*, AAS 55, 1963.

diritti di libertà e realizzarsi in un contesto di condivisione sociale delle opportunità e delle risorse²². L'autorità politica in questa prospettiva sostanzialistica non si esercita per un interesse specifico singolo o di gruppo di appartenenza o di interesse (*élite* o *lobby*), ma per il bene di tutti i membri della comunità politica²³.

Quindi se il potere spirituale, esercitato dalla Chiesa, riguarda solo il *Magister Ecclesiae* quindi la salvezza dell'anima (*salus animarum*) e la guida morale²⁴. Il potere temporale, quando sia esercitato dal governo e dalle autorità civili, riguarda l'organizzazione della vita sociale, politica ed economica e la gestione delle risorse. Entrambi sul piano sostanziale (e materiale) dovrebbero realizzare i diritti fondamentali delle persone a tutti i livelli economico e sociale, nazionale e locale, la dottrina sociale dell'autorità politica civile coniuga il "fondamento ontologico" del potere temporale guidato dalla "morale cristiana" con la legittimazione dell'autorità politica orientata al bene comune, alla giustizia e al rispetto della dignità della persona umana. In questo senso, l'autorità politica e il potere di governo attuano il bene del popolo (*laos*)²⁵.

(22) Principio sancito nell' art. 2 della *Costituzione italiana*. Cfr. Salvatore Berlingò - Giuseppe Casuscelli, *Diritto ecclesiastico italiano. I fondamenti. Legge e religione nell'ordinamento e nella società d'oggi*, Giappichelli, Torino 2020.

(23) Guglielmo D'Ockham, *Breve discorso sul governo tirannico*, 1, III, c. 7, trad. di Salerno, Biblioteca Francescana, Milano 2000, p. 139: «Dunque il potere di assegnare cose temporali ad una persona, a più persone o ad un gruppo è stato da Dio al genere umano; e per una ragione del tutto simile è stato dato da Dio, senza intermediazione e la cooperazione dell'uomo, il potere di istituire governatori che hanno giurisdizione temporale, perché la giurisdizione temporale rientra nel novero di quelle cose che sono necessarie e utili a vivere bene e politicamente, secondo la testimonianza di Salomone, che dice: «Senza una guida, il popolo va in rovina» (*Pr* 11,14)».

(24) Piero Pellegrino, "La Salus Animarum", in *Ius Ecclesiae*, 12, n. 2, 2000, pp. 141-151; Carlos. José Errázuriz Mackenna, "La salus animarum tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona", in *Ius Canonicum*, XLIV, n. 87, 2004, pp. 327-341.

(25) Papa Francesco, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 88: AAS 105 (2013), 1057: «Così come alcuni vorrebbero un Cristo puramente spirituale, senza carne e senza croce, si pretendono anche relazioni interpersonali solo mediate da apparecchi sofisticati, da schermi e sistemi che si possano accendere e spegnere a comando. Nel frattempo, il Vangelo ci invita sempre a correre il rischio dell'incontro con il volto del-

La legittima giurisdizione del potere nell'ambito politico implica che ogni autorità legittima ha il diritto di governare in determinati ambiti (leggi, sicurezza, educazione) e sul piano teologico questa autorità politica trova il suo fondamento o la sua *Grund norm* in principi fondamentali che sono valori morali superiori, come la legge naturale e la legge divina²⁶. Nell'ambito della gerarchia delle fonti, di conseguenza, l'autorità politica deve agire in modo che le sue decisioni non violino i diritti fondamentali dell'uomo, che sono considerati inalienabili (come il principio personalistico che mette al centro la persona umana)²⁷.

Il principio fondamentale di questa visione teologico cristiana è sempre l'autorità politica che, pur essendo legittima, opera secondo un principio sostanzialistico e personalistico per il bene comune: può essere moralmente illegittima se si allontana dalla ricerca da un tale criterio di giustizia sostanziale e intrinseca alla dimensione ontofenomenologica della comunità politica, per legiferare con leggi umane positive che si discostano dalle leggi umane naturali e quindi dalle leggi divine²⁸. Se l'autorità politica promuovesse leggi ingiuste o opprimenti, si pensi alle questioni bioetiche sui diritti di inizio della vita, IVG, e sui diritti alla fine vita, eutanasia e suicidio assistito²⁹, o se abusasse del suo potere, i fedeli/cittadini sarebbero "moralmente obbligati" a resistere con forme di disobbedienza civile, obiezione di coscienza o legittima

l'altro, con la sua presenza fisica che interpella, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé» (Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, n. 24: AAS 58 (1966), pp. 1044-1045.

(26) Per una ricostruzione storica del concetto di diritto si veda Paolo Cappellini, *Storia del diritto*, Giappichelli, Torino 2024.

(27) Cfr. *Summa Theologiae* I-I, q. 95, a. 4; Reginaldo M. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, 13, Studio Domenicano, Bologna 2000.

(28) Sulla distinzione tra giusnaturalismo, giuspositivismo vedi Norberto Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011; Norberto Bobbio, *Il giusnaturalismo moderno*, a cura di Tommaso Greco, Giappichelli, Torino 2010.

(29) Sulla regolamentazione legislativa dell'interruzione di volontaria di gravidanza (aborto) e sugli aspetti morali si veda Giovanni Paolo II, *Enciclica Evangelium vitae*, p. 73.

difesa (ovviamente, in modo pacifico, giusto e proporzionato)³⁰. Questa forma di resistenza passiva, del diritto naturale nei confronti del diritto positivo ingiusto (e in questo senso *innaturale*), introdurrebbe anche un fondamento teologico alla pretesa della c.d. teoria della legittimità difesa (intesa sia come disobbedienza civile che come obiezione di coscienza) nei confronti della resistenza all'autorità costituita che legifera leggi positive *contra natura*³¹.

Il concetto di legittimità politica diviene decisivo per il procedimento di adeguazione: la legittimità dell'autorità politica dipende dalla sua adesione alla legge morale naturale, che riflette la *lex divina*. In questo senso la Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) ha tradizionalmente sostenuto che un governo diventa illegittimo anche quando non promuove la giustizia, la pace e la dignità umana. In questo senso Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, ha sottolineato come in una visione oggettivistica il potere dell'autorità politica deve essere esercitato per il bene comune e che la legge giusta "deve servire" sempre per promuovere il bene (fine in sé), *in armonia con la legge naturale*³²:

Questa, infatti, è la migliore forma di governo, quella mista, frutto di una buona mescolanza di monarchia, in quanto una sola persona è a capo; di aristocrazia, in quanto molte persone governano virtuosamente; e di democrazia, cioè di governo del popolo, in quanto i governanti possono essere scelti dal popolo e al popolo spetta la loro elezione³³.

(30) Cfr. Javier Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990; Hans Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965.

(31) Sul diritto naturale si veda Francesco D'Agostino, *Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica*, Giuffrè, Milano 1982; Franco Todescan, *Percorsi contemporanei diritto naturale*, Cedam, Padova 2011; Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino*, cit.

(32) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 93, 3, ad 2. 26. Cfr. anche Id., *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, dove dice testualmente: «*Principibus saecularibus in tantum oboedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit*». I principi del diritto naturale fondano e limitano il diritto positivo. Se non si riconosce questo, diviene allora legittimo resistere all'autorità e in questo senso, come riconosce San Tommaso d'Aquino, «si è tenuti ad obbedire per quanto lo esige l'ordine della giustizia».

(33) L'obbedienza alle leggi dell'ordinamento giuridico formale e statale (e quindi alla

In questo contesto teleologico, la resistenza all'autorità è giustificata quando l'autorità viola i principi fondamentali di giustizia e di moralità. In presenza di leggi immorali o ingiuste la *Gaudium et Spes* ribadisce che i cristiani hanno il diritto e, in certi casi, il dovere di resistere contro i regimi che non rispettano i diritti umani fondamentali o che opprimono la libertà religiosa, non obbedendo alle leggi positivamente e validamente approvate, anche se in vigore³⁴.

In questo senso il potere dell'autorità politica avrebbe sempre una valenza assiologica³⁵, secondo il pensiero cattolico, non è mai neutro, ma intrinsecamente connesso con la moralità, la legittimità di un governo dipende dal fatto che esso rispetti i principi morali universali, come la dignità della persona, la giustizia, carità, la solidarietà e il bene comune³⁶. L'autorità politica deve rinsaldare la relazionalità politica, orientando la sua azione al rispetto della legge morale naturale che a sua volta non ha altro scopo fondamentale che rispecchiare la legge

legge fondamentale) verrà in seguito "proceduralizzato" da Hans Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* [1920], a cura di Agostino Carrino, Giappichelli, Torino 2004, facendo emergere il fondamento positivo (e non naturale) del diritto che implica un accordo "freddo" secondo cui l'autorità politica di uno stato non è logicamente derivabile da un contratto sociale come Hobbes, ma si fonda su un imperativo a priori che costituisce il potere sanzionatorio e coercitivo di una violazione normativa.

(34) Tommaso, il quale afferma che «l'uomo è il più perfetto fra tutti gli esseri terrestri dotati di moto. E la sua operazione naturale propria è l'intellezione», mediante la quale l'uomo astrae dalle cose e «riceve nella mente gli intelligibili in atto» (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 76). Si veda anche D'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 5°.1 e Reginaldo M. Pizzorni, *La Filosofia del Diritto secondo San Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Serie Civis, n. 17, Bologna 2003⁴.

(35) Sergio Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991, p. 221; Id., *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Studium, Roma 2015.

(36) La carità «è molto di più che un sentimentalismo soggettivo, se essa si accompagna all'impegno per la verità [...] Proprio il suo rapporto con la verità favorisce nella carità il suo universalismo e così la preserva dall'essere "relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni" [...] L'apertura alla verità protegge la carità da una falsa fede che resta "priva di respiro umano e universale"» (papa Francesco, *Lettera Enciclica Fratelli tutti* [3 ottobre 2020], n. 184: AAS 112, p. 1034). Si veda anche di Benedetto XVI, *Lettera Enciclica Caritas in veritate* (29 giugno 2009), nn. 3-4: AAS 101 (2009), pp. 642-643.

divina dell'amore interpersonale³⁷. In questo senso il ruolo dell'autorità politica civile non risiede tanto nell'osservanza dogmatica dei precetti esteriori o dogmatici, quanto nella *lex caritatis*³⁸ che sarebbe già intrinsecamente inscritta nel "cuore" dell'uomo e si manifesta dalla nascita alla morte, nel rispetto dei rapporti economici giusti e nel rispetto dei diritti della famiglia e dell'uomo, senza che vanga abbandonato, escluso e scartato nessuno³⁹.

Nel *Defensor Pacis* ("Difensore della Pace") il trattato politico scritto nel 1324 da Marsilio da Padova, uno dei più importanti pensatori politici del Medioevo, si inaugura lo sviluppo del pensiero politico moderno, poiché introduce idee per l'epoca "rivoluzionarie" sulla separazione tra Chiesa e Stato e sull'origine del potere politico⁴⁰. Affrontando i temi della separazione tra la Chiesa e lo Stato, Marsilio sostiene che il potere politico debba appartenere ai sovrani "secolari" e quindi all'autorità civile e non al Pontefice. La sovranità popolare costituisce il governo legittimo che deriva dalla volontà del popolo, non da un'autorità divina. Il ruolo della Chiesa

(37) Riecheggiano le parole di Tolstoj: «Il cristiano si affranca da ogni potere umano per il fatto che egli considera la legge dell'amore, innata in ogni uomo e resa conscia da Cristo, come l'unica guida della vita. Egli non può essere costretto, da qualche pericolo o da qualche minaccia, a commettere un'azione contraria alla sua coscienza [...] Ecco perché il cristiano non può adempiere ai comandamenti della legge esterna, quando non sono d'accordo con la legge divina dell'amore» (Lev Tolstòj, *Il Regno di Dio è in Voi*, Marco Valerio, Torino 2001, p. 217).

(38) Dalle parole di Sant'Agostino si veda l'interessante contributo storiografico di Stefano Sodi, *Cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas. Contributi per una storia della Chiesa in Italia*, Ets, Pisa 2010.

(39) Si pensi il danno alla persona in ambito sanitario come ricordato da papa Francesco, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dalla Commissione Carità e Salute della Conferenza Episcopale Italiana* (10 febbraio 2017): AAS 109 (2017), 242-243: «Se c'è un settore in cui la cultura dello scarto fa vedere con evidenza le sue dolorose conseguenze è proprio quello sanitario. Quando la persona malata non viene messa al centro e considerata nella sua dignità, si ingenerano atteggiamenti che possono portare addirittura a speculare sulle disgrazie altrui. E questo è molto grave! [...] Il modello aziendale in ambito sanitario, se adottato in modo indiscriminato [...] rischia di produrre scarti umani».

(40) Cfr. Franco Todescan - Elvio Ancona (a cura di), *Marsilio da Padova*, Cedam, Padova 2007.

dovrebbe essere quello di occuparsi esclusivamente della sfera spirituale e non interferire nelle questioni politiche. In questo senso Marsilio nel *Defensor Pacis* si schiera con l'imperatore Ludovico IV di Baviera contro papa Giovanni XXII, difendendo la supremazia del potere imperiale. L'opera anticipa concetti di democrazia e costituzionalismo, sostenendo che le leggi devono essere create da rappresentanti eletti e fu considerata eretica dalla Chiesa e condannata, ma influenzò profondamente il pensiero politico successivo, dalla Riforma protestante all'Illuminismo⁴¹.

Questo approccio implica che la dimensione della politica non può essere considerata un dominio separato dalla moralità cristiana. La DSC, pur non proponendo un modello politico specifico, fornisce dei principi morali e teologici che devono guidare l'azione politica e sociale, affermando che il potere politico deve sempre essere esercitato al servizio della giustizia e del bene comune. Anche sul piano della filosofia del diritto non si riconosce una netta separazione tra diritto e la morale proponendo un modello inclusivo non separazionista dove il diritto o è per la giustizia (orale) o perde il significato più profondo divenendo contratto o convenzione⁴².

Nella DSC il pensiero cattolico sull'autorità politica intesa come giurisdizione sovrana di un potere legittimo sul suo popolo esprime tutta la sua *valenza donativa* e teleologica: il fine ultimo appare sempre la giustizia della carità e del bene comune. L'autorità politica svolge sempre una funzione "relativa" alla realizzazione di questi fini (e non è mai

(41) Cfr. Paolo VI, *La società democratica*, Cristianità, Piacenza 1990 (Lettera *Les prochaines assises* del 2 luglio 1963). La questione democratica appare un dato acquisito di forma di governo della comunità politica con una partecipazione e una rappresentanza universale.

(42) Guglielmo d'Ockham, *Dialogus*, 1, 6, 8514, 9-13 «L'imperatore e ogni re temporale riceve il proprio potere di giurisdizione da Dio in certo qual modo mediatamente, poiché secondo l'apostolo Paolo, *Rm 13*: «*non est potestas nisi a Deo*»; mentre ricevono tale potere immediatamente, l'Imperatore dal popolo romano, il re di Francia dal suo popolo, il re d'Inghilterra dal suo, il re di Castiglia dal suo; e così ciascuno riceve dal suo popolo il potere di giurisdizione.

assoluta o autoreferenziale): “serve” la carità e la giustizia. In questo senso la politica è un’attività che crea un’*occasione di servizio* ed ha lo scopo di promuovere il bene comune, la giustizia e la dignità umana in ogni ambito sociale e politico⁴³. Pur riconoscendo la separazione tra il potere spirituale e quello temporale, la DSC sostiene che l’autorità politica deve essere sempre orientata dalla moralità della giustizia e dell’amore e la sollecitudine interpersonale, rispettando i principi della legge naturale e divina che richiedono una società accogliente giusta e solidale.

La legittimità dell’autorità politica dipende dalla sua adesione a questi principi sostanziali di mutuo soccorso e mutuo aiuto e dalla sua capacità di agire in favore del bene di tutti, in particolare dei più vulnerabili. Questo nuovo approccio nei confronti dell’autorità politica lo si evince dal *Nuovo Testamento* in cui le parole di Gesù sul «rendere a Cesare ciò che è di Cesare» (*Matteo*, 22:21): «Si misero a osservare Gesù e gli mandarono delle spie che fingessero di essere giusti per coglierlo in fallo su una sua parola e consegnarlo, così, all’autorità e al potere del governatore. Costoro gli fecero una domanda: «Maestro, noi sappiamo che tu parli e insegni rettamente, e non hai riguardi personali, ma insegna la via di Dio secondo verità: ci è lecito, o no, pagare il tributo a Cesare?». Ma egli, accortosi del loro tranello, disse: «Mostratemi un denaro; di chi porta l’effigie e l’iscrizione?». Ed essi dissero: «Di Cesare». Ed egli a loro: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio». Essi non poterono coglierlo in fallo davanti al popolo; e, meravigliati della sua risposta, “tacquero”»⁴⁴.

Da questo punto di vista l’importanza della separazione tra autorità religiosa e politica rimarca il diverso piano dell’autorità politica in cui la distinzione rimane “verticale” e non orizzontale: Cesare non rappresenta la divinità assoluta, Cesare rimane l’*Imperator* civile, un cittadino

(43) Vedi Reginaldo M. Pizzorni, *Giustizia e carità*, Studio Domenicano, Bologna 1995.

(44) *Lc* 20:20-26; il tributo a Cesare in *Mt* 22:15-22; *Mt* 12:13-17.

dotato di un *imperium* sopra di tutti gli altri cittadini e va considerato e rispettato “come uomo” nelle vicende intra-umane dello stato. Il suo limite al potere civile ha sempre un valore relativo, “contingente”, approssimativo e superficiale (nella categoria dello spazio-tempo), rispetto invece alla dimensione metafisica veritativa *aeterna* dell'autorità religiosa, in cui la sfera divina permane sempre assoluta e pervade interiormente tutte le dimensioni della realtà materiale e spirituale. In *Matteo*, 20:21 si inserisce una visione ontofenomenologica distaccata dall'autorità politica, che rappresenta sempre un potere *transeunte e contingente* strettamente legato e interconnesso a quei tempi in cui governa “un” *Caesar*, a cui si avvicenderà nel tempo storico un'altra autorità proto-storica, mentre la dimensione divina permane nei secoli. Il principio di obbedienza non è funzionale a un'osservanza dei tributi o dei precetti esteriori, ma alla *salus animarum*, alla beatitudine eterna⁴⁵. Le radici bibliche dell'autorità politica sia l'*Antico* che il *Nuovo Testamento* comprendono quindi basi teologiche e morali che si evolvono e si precisano nel tempo evolvendosi nel linguaggio, nella comprensione e nella comunicazione, ma rimangono inalterate nell'adesione personale, “libera” e convinta al valore assoluto dei principi fondamentali⁴⁶.

(45) In San Paolo la visione dell'autorità politica è vista come un ministero di Dio per il bene comune. *Lettera ai Romani*, 13:1-7: «Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio; e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una condanna; infatti, i magistrati non sono da temere per le opere buone, ma per le cattive. Tu, non vuoi temere l'autorità? Fa' il bene e avrai la sua approvazione, perché il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai il male, temi, perché egli non porta la spada invano; infatti, è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione a chi fa il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non soltanto per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza. È anche per questa ragione che voi pagate le imposte, perché essi, che sono costantemente dediti a questa funzione, sono ministri di Dio. Rendete a ciascuno quel che gli è dovuto: l'imposta a chi è dovuta l'imposta, la tassa a chi la tassa; il timore a chi il timore; l'onore a chi l'onore».

(46) Cfr. Giuseppe Toniolo, “Il concetto cristiano della democrazia”, in *Rivista internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, vol. XVI, fasc. 55, luglio 1897, pp. 325-369.

Come sosterrà Sturzo, l'adesione libera e personale ai doveri contenuti nei precetti cristiani avviene per convinzione autentica e non imposizione formale o esteriore:

Tutti i rapporti umani della vita personale e collettiva, debbono essere sostanziati dall'adesione alla volontà di Dio, come autorità universale, come verità indefettibile, come carità infinita. L'adesione si perfeziona nell'abbandono di sé a Dio. Per l'esercizio di tale virtù si può arrivare allo stato di abbandono [...] L'esercizio di abbandono è un'ascesi, una purificazione: lo stato di abbandono ne è il frutto, la pacificazione mistica. Noi dobbiamo superare quel che la temporalità ci porta di turbamenti, di ansie e di dissipazioni per una serenità extratemporale: il presente spirituale assorbito in Dio. Di fatto: il passato non è più in mano nostra, appartiene alla misericordia di Dio; il futuro è nelle mani della sua provvidenza; nostro è solo il presente: l'atto di amore, di unione, di confidenza in Dio, di adesione alla sua volontà, di attesa della sua venuta, della sua ispirazione, della sua grazia⁴⁷.

Le radici bibliche dell'autorità politica nell'*Antico Testamento* si manifestano come un "riflesso dell'autorità divina" onnipresente⁴⁸. Questo approccio nasce dal principio che il "vero sovrano" supremo dell'universo è il Creatore e che ogni forma di potere umano ha una legittimità derivante da Colui che crea il mondo e tutta la realtà terrena e umana. I testi veterotestamentari mostrano che il potere politico deve essere esercitato per realizzare la giustizia, proteggere i deboli, e mantenere l'ordine sociale. Allo stesso tempo, l'autorità politica è subordinata alla volontà divina ed è destinata a favorire la Sua gloria⁴⁹.

(47) Luigi Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Zanichelli, Bologna 1978, pp. 98-99.

(48) Cfr. 1 *Pietro* 2:13-17: «Siate sottomessi, per amor del Signore, a ogni umana istituzione: al re, come al sovrano; ai governatori, come mandati da lui per punire i malfattori e per dare lode a quelli che fanno il bene. Perché questa è la volontà di Dio: che, facendo il bene, turiate la bocca all'ignoranza degli uomini stolti. Fate questo come uomini liberi, che non si servono della libertà come di un velo per coprire la malizia, ma come servi di Dio. Onorate tutti. Amate i fratelli. Temete Dio. Onorate il re».

(49) Sul piano delle fonti teologiche le radici bibliche dell'autorità politica nell'*Antico Testamento*: l'autorità di Dio sui governanti è strettamente collegata al ruolo dei re e dei

Nella teocrazia storica di Israele, la dimensione ne divina onnipresente si manifesta come sovrano assoluto in un modello paternalistico in cui i giudici, figure carismatiche e ispirate, agivano come intermediari tra Lui e il popolo, guidando Israele secondo la legge divina. La figura più nota di giudice è quella di Sansone, ma anche Gedeone e Debora sono esempi di autorità temporali che riflettono un'autorità che si radica nella volontà divina. Nel libro de *I Giudici* la funzione dei giudici era quella di ristabilire l'ordine quando il popolo si allontanava dalla legge divina (*Giudici* 2:16-19). L'autorità era quindi una risposta alla necessità di seguire la *Torah* e mantenere la giustizia perché il *iudex* ripristina quella simmetria relazionale violata da un abuso di libertà. Con l'istituzione della monarchia, Israele passa da una forma di governo teocratico a una monarchia ereditaria, ma la figura del re non diventa mai un assoluto sovrano indipendente dall'assoluto divino. La richiesta di un Re (1 *Samuele*, 8) è vista come una forma di rifiuto della teocrazia diretta e una forma di "peccato" o ribellione per trasgressione della legge divina e la volontà del popolo deve trovare un riconoscimento nell'istituzione della regalità, il popolo domanda un re come ricorda 1 *Samuele* 8:7: «Non è te che rifiutano, ma me, perché non vogliono che io regni su di loro». Questo passaggio mostra che il re, pur essendo un'autorità politica, deve riconoscere che il suo potere è subordinato alla volontà divina. Dopo la scelta di Saul, e successivamente di Davide, il re viene visto come un vicario di Dio, un "unto" che esercita il potere in suo nome, con la responsabilità di amministrare la giustizia e la pace.

La figura del re ideale è quella di un pastore che guida il popolo (*Salmo* 23), sempre orientato al bene comune secondo la legge divina così emerge la figura dell'autorità de *Il buon pastore* del *Salmo* 23, di Davide: «Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla; su pascoli erbosi

giudici come strumenti di Dio. Il concetto di "giustizia" e "legge" come fondamento del potere politico è presente sia nel *Deuteronomio* che nell'*Esodo*. Nei *Proverbi* 24:21-22 si afferma: «Figlio mio, temi il Signore e il re, e non mischiarti con gli uomini turbolenti; la loro rovina sopraggiungerà improvvisa, e chi sa la triste fine dei loro anni?».

mi fa riposare ad acque tranquille mi conduce. Mi rinfranca, mi guida per il giusto cammino, per amore del suo nome. Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché tu sei con me. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza. Davanti a me tu prepari una mensa sotto gli occhi dei miei nemici; cospargi di olio il mio capo. Il mio calice trabocca. Felicità e grazia mi saranno compagne tutti i giorni della mia vita, e abiterò nella casa del Signore per lunghissimi anni». Successivamente sarà la legge il fondamento dell'autorità politica la *Legge di Mosè (Torah)* è il fondamento della giustizia in Israele. Il re è chiamato a governare secondo le prescrizioni contenute nel *Pentateuco*, in particolare i Dieci Comandamenti e le leggi civili e rituali. Il concetto di giustizia in Israele è legato al mantenimento della volontà di Dio come norma suprema, così si stabilisce chiaramente che il re deve essere devoto alla legge divina e agire in conformità ad essa come si afferma nel passo del *Deuteronomio*:

Quando salirai al trono del regno, ti farai copiare questa legge in un libro, da un sacerdote. Avrà con sé questo libro per leggerlo ogni giorno della sua vita, affinché impari a temere il Signore, a osservare tutte le parole di questa legge⁵⁰.

Questo passo evidenzia che l'autorità del re è vincolata dalla legge divina, e non può essere esercitata senza rispetto per la *Torah*. L'autorità politica deve dunque essere orientata a difendere la giustizia e la verità divina, a tutela del popolo. Con il *Nuovo Testamento* la visione cristiana dell'autorità politica si evolve: se nell'*Antico Testamento* l'autorità politica era vista come derivante direttamente da Dio attraverso la sua legge e le dieci tavole, nel *Nuovo Testamento* la dimensione politica è distinta dalla sfera religiosa, pur mantenendo una relazione di inveroamento e in questo senso di ascolto (e subordinazione) alla volontà divina. Con l'avvento del cristianesimo non si promuove più un'ideologia politica specifica, ma fornisce di volta in volta i principi morali per orientare l'azione

(50) *Deuteronomio*, 17:18-20.

politica specifica nelle forme di stato (monarchia o repubblica) e di governo che storicamente si manifestano. Con il cristianesimo l'autorità politica acquisisce una sua autonomia necessaria introducendo quel principio di separazione tra dimensione statale e dimensione religiosa che sarà il presupposto del principio di laicità occidentale: riconoscere l'esistenza di un'autorità terrena legittima, che ha il diritto di riscuotere le tasse e regolare la vita civile, allo stesso tempo sottolinea la differenza sostanziale con l'autorità di divina che si manifesta a un livello superiore e richiede osservanza, impegno e dedizione.

In questo contesto, l'autorità politica acquisisce a livello orizzontale una sfera di competenza separata, mentre a livello verticale istituisce una seria responsabilità morale (e spirituale) che ogni cristiano ha verso la dimensione religiosa e non può essere contraddetta dalle scelte dell'autorità politica. San Paolo, nelle sue lettere, ribadisce che l'autorità politica ha una legittimità divina, poiché ogni potere su questa terra proviene da Dio. In particolare, nella *Lettera ai Romani* (13:1-7): «Ogni persona sia sottomessa alle autorità superiori, poiché non c'è autorità se non da Dio; quelle che esistono sono state disposte da Dio. Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio, e quelli che vi si oppongono si attireranno la condanna»⁵¹. San Paolo stabilisce che l'autorità politica deve essere rispettata, non solo perché è necessaria per l'ordine sociale, ma anche perché è stata ordinata da Dio. Tuttavia, Paolo precisa che l'autorità politica non è assoluta, poiché può avere un'origine solamente umana frutto della violenza o del potere e quindi ogni autorità politica dovrebbe essere esercitata con giustizia, per il bene comune. La sua visione è che il governante è “servo di Dio” per il bene della società, come “ministri di giustizia” (*Romani* 13:4). La responsabilità morale è dei governanti, anche se San Paolo ribadisce l'obbedienza all'autorità, non si tratta di un'autorità politica che possa essere esercitata in modo oppressivo o immorale.

(51) *Romani*, 13:1-2.

I governanti sono chiamati a servire il bene comune, e il cristiano ha il diritto di resistere a un'autorità che violi i principi morali fondamentali, come la giustizia e la verità. Questo principio si sviluppa ulteriormente nel pensiero cristiano, che porta alla legittimazione della resistenza contro i governi ingiusti (vedi il concetto di "dissenso giusto" nelle successive riflessioni della dottrina sociale cattolica) e, come ricorda Viola: «La questione della determinazione del bene comune chiama in causa il diritto, che è una delle condizioni necessarie per il fiorire delle persone. Se è moralmente obbligatorio per le persone partecipare ai beni fondamentali, e il diritto ne è una condizione necessaria, allora vi sarà un obbligo morale, presuntivo e generale, di obbedire al diritto, cioè obbedire ai dettami dell'autorità legittima. Infatti, il fine del bene comune richiede, in assenza dell'unanimità, la presenza di un'autorità che lo determini»⁵².

Le radici bibliche dell'autorità politica sono fondamentali per comprendere la visione cattolica del potere e della politica. Se nell'*Antico Testamento* l'autorità politica viene concepita come una derivazione diretta della volontà divina, nel *Nuovo Testamento* la dimensione politica assume una dimensione più autonoma e "separata" dal fondamento religioso, pur rimanendo sottomessa alla sovranità di Dio. In questo senso il cristianesimo del *Nuovo Testamento* non promuove una teocrazia assoluta o dogmatica e la dimensione politica deve rispettare entrambe le istanze della giustizia divina e operare per il bene comune e la giustizia, riconoscendo innanzitutto i diritti umani fondamentali delle persone oltre i criteri di appartenenza ruolo sociale o cittadinanza⁵³. Tertulliano (155-240) pur essendo un acceso critico del potere imperiale romano, riconosce il valore dell'autorità temporale come strumento

(52) Francesco Viola, 1900-2020. *Una storia del diritto naturale*, cit., p. 144. Cfr. anche René Guenon, *Autorità spirituale e potere temporale*, Luni, Milano 1973.

(53) Agostino prende dallo stoicismo la distinzione fondamentale del diritto in legge eterna (la legge divina), legge naturale (il diritto posto dalla natura) e legge temporale (la legge dell'uomo), ma è convinto che tra le tre leggi prevalga quella eterna.

di ordine e stabilità sociale. Tuttavia, è molto critico nei confronti dell'idolatria e della persecuzione cristiana da parte dell'Impero Romano, sia nelle opere *Ad nationes* (*Ai pagani*) che *Apologeticum* (*Apologetico*). Il pensiero dei Padri della Chiesa sull'autorità politica si fonda su una concezione che vede il potere come legittimato da Dio, ma esercitato per il bene comune e sotto la guida della giustizia divina. La distinzione tra autorità temporale e spirituale è cruciale, ma entrambe devono operare in sintonia per promuovere una società giusta e ordinata. Sebbene riconoscano la necessità di un potere civile, i Padri della Chiesa pongono l'accento sul fatto che il potere politico deve essere al servizio della giustizia e della verità divina⁵⁴.

Il Medioevo rappresenta un periodo cruciale nella storia del pensiero politico cristiano, caratterizzato da un intreccio complesso e a volte conflittuale tra potere spirituale e potere temporale. Il pensiero medievale, in particolare quello sviluppato da pensatori come Agostino e Tommaso d'Aquino, ha modellato profondamente la concezione cristiana del potere temporale, basandosi sull'idea che la politica e l'autorità temporale non fossero indipendenti dalla volontà di Dio. Tuttavia, nel corso dei secoli medievali, questa relazione tra autorità politica e religiosa si complicò, dando vita a una riflessione più articolata sulla legittimità, i limiti e le modalità di esercizio del potere terreno. Il potere temporale e quello spirituale erano visti come due ambiti distinti ma interdipendenti. La Chiesa cattolica rivendicava il primato sul potere spirituale, ma anche il controllo su questioni politiche e sociali. La concezione di una "teocrazia" come un sistema di governo in cui il potere spirituale e temporale sono uniti nella sottomissione a un'autorità divina costituisce una forza per esercitare l'autorità universale. In questo senso l'autorità politica acquisisce un nuovo significato con la c.d. *teoria delle due spade* di Gelasio I nel V secolo con una posizione apparentemente opposta a quella conciliativa di Aurelio Agostino

(54) Cfr. Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004.

in cui il potere politico è diverso da quello religioso; il primo è subordinato al secondo: la politica ha una legittimazione divina, il Pontefice (*Pontifex*) rappresenta l'unico ponte esistente tra cielo e terra. Questa interpretazione non chiarisce, tuttavia, il rapporto tra politica e religione come fenomeni derivanti da Dio, né se il potere politico debba essere subordinato a quello religioso solo in ambito spirituale. Sta di fatto che le questioni aperte da Gelasio daranno vita al cd. agostinismo politico, cioè a una teoria dell'equilibrio tra potere politico e spirituale sulla base di un assorbimento del diritto positivo (e laico) in quello ecclesiale⁵⁵. L'obiettivo implicito in queste teorie è di proclamare la piena autonomia di Roma da Bisanzio e verrà pienamente conseguito nella *Donazione di Costantino* (337). Con questo atto l'imperatore, convertitosi al cristianesimo in punto di morte, dona al Pontefice, Roma, le province italiane e il diadema imperiale, favorendo in questo modo, il formarsi di un vero e proprio Stato della Chiesa. Questo processo di *temporalizzazione* della Istituzione ecclesiastica si inserisce nel più generale progetto di inquadrare i vescovi nel sistema feudale e, dunque, di porli in relazione di subordinazione rispetto all'Imperatore. In questo contesto emerge la figura autorevole di Gregorio VII il cui *Dictatus Papae* costituisce la *magna charta* del cattolicesimo romano e della concezione teocratica (e curialista) del potere. In particolare, Gregorio VII, da una parte proclama l'autorità assoluta del Pontefice, al quale attribuisce la facoltà di deporre l'Imperatore (concezione teocratica); dall'altra teorizza la successione petrina: come quello di Pietro da Gesù, il potere del Pontefice deriva direttamente da Dio e si differenzia da quello dell'Imperatore, che vale solo per la vita terrena. Alle teorie di Gregorio VII che aprono una radicale frattura tra Chiesa

(55) L'agostinismo politico rimase la dottrina politica di riferimento nel mondo cristiano medievale almeno sino agli ultimi anni del XIII secolo. La crisi dell'agostinismo politico quale strumento di propaganda per la teocrazia papale si può far incominciare con la separazione, introdotta nel dibattito filosofico da Marsilio da Padova e Occam nel XIV secolo, fra autorità politica e morale cristiana.

cattolica e gli stati nazionali reagiscono i cd. «imperialisti» i quali, sulla base di considerazioni mutate dal diritto romano, tendono a delegittimare l'autorità personale del Pontefice a vantaggio di Dio stesso. In altre parole, il popolo non dovrebbe obbedire al Pontefice, ma direttamente a Dio nell'ambito della coscienza individuale e nel rispetto del potere politico dell'Imperatore. Scopo degli «imperialisti», tra i quali deve essere annoverato il giureconsulto Pietro Crasso da Ravenna, è quello di rafforzare il principio di laicità del diritto positivo (come autonomo) e resistere, in questo modo, alle crescenti ingerenze del diritto canonico sulla vita dei fedeli appartenenti alla comunità dei cristiani⁵⁶.

Con la caduta dell'Impero romano (476 d.C.) e la nascita del Sacro romano impero con Carlo Magno (800 d.C.) si assiste a un evento determinante per l'evoluzione del pensiero politico che segna la fine dell'età antica e l'inizio del Medioevo modificando la concezione del rapporto Chiesa e Impero e ad una trasformazione della legittimazione dell'autorità politica dal lato puramente simbolico formale a uno sostanziale che riguarda i contenuti del governo e dell'istituzione civile⁵⁷. In questo senso solo successivamente con San Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* il concetto di legge naturale come fondamento dell'autorità politica diviene la “legittimazione sostanziale” del potere politico non solo come derivante da Dio, ma come potere esercitato dai governanti per il bene comune e la giustizia. In questo periodo storico emerge la teoresi della “legge positiva” in relazione alla legge naturale. Già i Padri della Chiesa avevano sottolineato la doppia giurisdizione che distingue l'autorità spirituale della Chiesa di Roma dall'autorità tempo-

(56) Sulla nascita del concetto di laicità e della divisione dei poteri si vedano gli studi di Giuseppe Dalla Torre (a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007 e di Franco Todescan, *Radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Cedam, Padova 2014.

(57) Cfr. Giovanni Minnucci, “Diritto Canonico, Diritto Civile e Teologia: sulle tracce della tradizione giuridica europea”, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 2024/2 - (XCVII), pp. 120-125, per una ricognizione precisa della storia del diritto in epoca comunale e medievale si veda l'insuperato testo di Mario Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, il Mulino, Bologna 1994 e Id., *Storia del diritto nell'Europa moderna e contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2012.

rale dello Stato, soprattutto Sant'Agostino (354-430) in *De Civitate Dei* (*La Città di Dio*), che vive in un periodo di profonde trasformazioni politiche, in particolare dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente nel 476⁵⁸. La sua riflessione sull'autorità politica si inserisce in un contesto di crisi e di disillusione riguardo alla politica terrena. Agostino propone una visione dualistica della storia umana, che distingue tra due "città": la *Città di Dio* è costituita da tutti coloro che vivono secondo la volontà di Dio, cercando la giustizia, la pace e la verità, mentre la *Città terrena* è rappresentata da coloro che vivono secondo gli interessi "egoistici", lontano dalla giustizia divina inseguendo impulsi, desideri, vizi e pulsioni con ogni forma di concupiscenza. Sebbene le due città si intreccino e si influenzino reciprocamente nel mondo terreno, sono destinate a scopi diversi in base alla concezione del genere umano:

«Il genere umano l'abbiamo diviso in due generi, l'uno formato da coloro che vivono secondo l'uomo, l'altro da coloro che vivono secondo Dio [...] Noi troviamo nella città terrena due modelli, l'uno che attesta la propria presenza, l'altro che per mezzo della sua presenza è simbolo della città celeste. La natura corrotta per il peccato genera perciò i cittadini della città terrena, mentre la grazia che libera la natura dal peccato genera i cittadini della città celeste; i primi sono detti vasi di collera, i secondi vasi di misericordia⁵⁹.

(58) In questo ambito si rimanda ai notevoli contributi di Henri-Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, J. Vrin, Paris 1955; Eamon Duffy, *La grande storia dei papi*, Mondadori, Milano 2006; Avery Cardinal Dulles, "The Indirect Mission of the Church to Politics", in *Villanova Law Review*, 52, n. 2, 2007, pp. 241-252; Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin, Paris 1931; Carol Harrison, "Augustine", in Philip Esler (ed.), *The Early Christian World*, Taylor & Francis, London 2000, pp. 1205-1227; Matthew Adam Keil, *Concordia as an historiographical principle in Sallust and Augustine*, ETD Collection for Fordham University, New York 2015; Belchior Monteiro Lima Neto - Caroline da Silva Soares, "O Agostinismo Político como discurso", in *Revista Ágora*, 14, 2011, pp. 1-20; Domenico Marafioti (a cura di), *Sant'Agostino: "La città di Dio"*, Mondadori, Milano 2011; Quentin P. Taylor, "St. Augustine and political thought: a revisionist review", in *Augustiniana*, 48, 1998, pp. 287-303.

(59) Agostino d'Ippona, *La città di Dio*, 1. XV, trad. L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 46.

In Sant'Agostino la distinzione tra la "Città di Dio" e la "Città terrena" rappresenta due ordini politici differenti, connessi tra di loro: la città di Dio è la città dell'uomo che si realizza nei momenti in cui si compie la giustizia intesa come *unicuique suum tribuere* (dare a ciascuno il suo), anche sul piano della giustizia distributiva e commutativa: l'autorità politica costituisce un mezzo necessario per mantenere la pace e l'ordine, in vista della salvezza ultraterrena.

Nella *Città di Dio* la dimensione spirituale, che si fonda sulla fede in Cristo, rimane superiore a quella politica e temporale della mera giustizia materiale, mentre nella *Città terrena* il potere politico, l'ambizione, il successo e la forza appaiono necessari per mantenere l'ordine e la giustizia nel mondo, senza che questa dimensione materiale abbia necessariamente un valore metafisico riconosciuto. L'autorità politica, civile terrena, diviene strumento di giustizia sociale e per Agostino rimane indispensabile per il bene comune e insiste che il potere temporale, pur legittimato da Dio, è limitato nella sua portata, come affermerà anche Sturzo in seguito nella sua costante opera di proselitismo:

Non c'è periodo della storia nel quale non si trovino tradizioni, usi, istituti in contrasto con il principio di solidarietà naturale e con le leggi fondamentali della morale, o nel quale le tendenze al male non abbiano una comune e larga concretizzazione. Le varie forme di autorità nei nuclei sociali hanno il compito di colpire il male che si esteriorizza e di limitare il debordamento delle passioni, formando leggi sane e intervenendo con sanzioni opportune. E per quanto spesso gli uomini posti in autorità siano anch'essi personalmente colpevoli e abusino del potere dato loro per bene sociale, pure nel complesso l'organizzazione in società è, in quanto tale, una diga al prevalere del male sia con le leggi penali, sia con le leggi preventive, sia con l'appoggio dell'autorità paterna e materna, col favore alle opere educative, morali, caritative, religiose. Quando, ciò nonostante, le leggi non sono buone o ne manca l'applicazione, i ricchi sono più favoriti che i poveri, la collusione degli uomini al potere con i malvagi, con i malversatori e i corruttori si generalizza, le rivolte demagogiche e le guerre ingiuste insanguinano i paesi e i regni, dando le prove che il male si aggrava e che la società fa cattiva rotta. Ma anche quando

gli ordinamenti sono umanamente buoni e le autorità non mancano di fare il proprio dovere, sempre s'insinua nel complesso sociale quel senso d'orgoglio e di fasto, quella *superbia vitae* che è occasionata dal potere e dalle ricchezze e che, insieme a tutto il complesso di male oggettivato e socialmente fecondato, costituisce quello che è detto il *mondo*⁶⁰.

Il governante viene visto da Agostino come un “servo” di Dio, poiché l'autorità politica deve essere esercitata per promuovere la giustizia e l'ordine mondano, riflesso di quello divino. Allo stesso tempo sebbene il potere politico sia destinato a governare le cose terrene, non è mai esente dalla legge divina poiché: «La pace è l'opera della giustizia» (*Isaia* 32:17). Agostino sottolinea che la giustizia costituisce il fine ultimo di ogni potere e che la vera pace può essere raggiunta solo quando l'autorità politica promuove il bene comune “giusto”, nel rispetto dei principi divini. Nonostante questa visione “positiva” della necessità di un'autorità terrena, Agostino rimane anche critico nei confronti dei poteri politici che perseguono scopi “egoistici” autoreferenziali, poiché questi sono privi di giustizia e non rispondono al progetto divino. Quindi il fondamento della filosofia politica agostiniana risiede in una concezione in cui l'autorità politica e l'autorità religiosa sono distinte, ma entrambe sono necessarie per la buona *governance* (intesa come gestione delle cose terrene). L'autorità spirituale della Chiesa ha la missione di guidare le anime verso la salvezza, mentre l'autorità temporale si occupa dell'ordine civile. Le due autorità non devono entrare in conflitto, ma collaborare per promuovere la giustizia e la pace⁶¹.

4. *La lex naturalis come fondamento dell'autorità politica*

La figura centrale nel pensiero cristiano sull'autorità politica è certamente Tommaso d'Aquino (1225-1274) dottore della Chiesa: con

(60) Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, cit., pp. 153-154.

(61) Franco Todescan, “Il “giusnaturalismo di Sant'Agostino”, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVI, 1, 2014, pp. 546-558.

la sua concezione dell'autorità politica è fortemente influenzata dalla filosofia aristotelica⁶². La sua riflessione sull'autorità politica è contenuta principalmente nella *Summa Theologiae*⁶³. Secondo *Divus Thomas* la legge naturale costituisce il principale fondamento dell'autorità politica. Infatti la *lex naturalis* inscritta nel "cuore dell'uomo" (foro interno) da Dio, sta alla base della giustizia e dell'autorità politica. La legge naturale guida, e "dovrebbe guidare" sempre, l'azione umana verso il bene, e ogni autorità politica legittima deve conformarsi ad essa. Secondo Tommaso, l'autorità politica non è separata da quella morale e religiosa, ma deve essere esercitata nel rispetto dei principi morali universali contenuti nella *lex divina*⁶⁴.

Nella *Summa Theologiae* (I, 2, *quaestio* 91), Tommaso scrive che la legge naturale si configura come «partecipazione alla *lex aeterna*» dell'essere razionale. La legge naturale può essere compendiata in un solo precetto generalissimo da cui discendono tutti gli altri, *bene faciendum, male vitandum* (fa il bene ed evita il male). Tutti i precetti particolari (casuistica) derivano da questo principio assoluto o per deduzione logico sillogistica o per applicazione negli specifici casi concreti. Questo insieme di *leggi particolari* costituisce la legge umana (*lex humanitus posita*). La legge umana diviene il diritto positivo e secondo Tommaso, deriva dalla legge naturale in due modi o per deduzione,

(62) Jacques Maritain, *Tommaso d'Aquino. Il dottore angelico*, Cantagalli, Siena 2006.

(63) Cfr. Sergio Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, pp. 19-21; Guido Fassò, *Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano. Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Giuffrè, Milano 1964; Id., *La legge della ragione*, il Mulino, Bologna 1964, oltre al fondamentale Francesco Cavalla, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale. I. La ricerca della Verità come fondamento del pensiero giuridico-politico di Sant'Agostino*, Cedam, Padova 1974.

(64) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, *Dich. Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), n. 3: AAS 58 (1966), 931: «Norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con sapienza e amore ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'essere umano della sua legge, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile verità». Cfr. anche Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 16: AAS 58 (1966), 1037.

per *modum conclusionum*; o per specificazione di norme più generali, per *modum determinationis*. Nel primo caso si fa riferimento allo *ius gentium*, il diritto delle genti; nel secondo caso si fa riferimento allo *ius civile*, il diritto civile mentre la *lex divina* è rappresentata dalla Rivelazione delle Sacre scritture. Quindi se le leggi umane discordano dalla legge naturale *non erit lex, sed legis corruptio*⁶⁵.

Per Tommaso secondo la formula *omne agens agit inquantum est actu*, ogni agente agisce in quanto è in atto così ogni forma di potere umano è legittima nella misura in cui “si conforma” alla *lex divina*. Nella distinzione tra i tre tipi di legge è la *lex aeterna* che deriva dalla volontà divina a sgretolare l'intero ordine dell'universo. La *lex naturalis* che Dio ha inserito intrinsecamente nella stessa natura umana può essere sempre conosciuta tramite la ragione (cognitivismo etico). La legge positiva scritta, che include le leggi civili e religiose, deve essere “in armonia” e conforme con la legge naturale e divina⁶⁶.

In questa prospettiva gerarchica Tommaso definisce il sovrano civile come il “rappresentante di Dio” e il suo potere deve essere utilizzato per promuovere il bene comune. Il governante dovrebbe rappresentare il “ministro di Dio” e il suo ruolo si configura come un servitore della giustizia e della pace, non di governare per il proprio interesse personale ed egoistico. In particolare, il potere del sovrano non è mai assoluto poiché rimane vincolato dalla legge divina e dalla legge naturale. La giustizia (del sovrano) consiste nella virtù di dare a ciascuno il suo (*unicuique tribuere*) e il potere pubblico deve garantirlo. Tommaso

(65) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, q. 90, 95. Che la legislazione umana debba avere dei limiti, ce lo ricorda San Tommaso, facendo appello alla retta ragione: «La legislazione umana non riveste il carattere di legge se non nella misura in cui si conforma alla retta ragione; da ciò è evidente che essa trae la sua forza dalla legge eterna. Nella misura in cui si allontanasse dalla ragione, la si dovrebbe dichiarare ingiusta, perché non realizzerebbe il concetto di legge: sarebbe piuttosto una forma di violenza».

(66) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 1, resp.: «L'esistenza separata dal corpo non è conforme alla sua natura [...] Quindi l'anima è unita al corpo per avere un'esistenza e un'operazione conforme alla sua natura».

ritiene che la legge umana, o positiva, abbia la sua legittimità solo se rispetta la legge naturale e se orientata al bene comune. Un governo che non rispetta i diritti fondamentali e la dignità dell'uomo potrebbe quindi essere considerato illegittimo⁶⁷.

In questo senso e secondo un'applicazione sillogistica Tommaso riconosce il diritto alla resistenza contro un'autorità che abusi del proprio potere che contravvengano alla legge naturale. Sebbene il cristiano sia chiamato a obbedire ai legittimi sovrani, se il potere temporale viola la giustizia e l'ordine divino, i cittadini possono opporsi⁶⁸.

Nel pensiero cristiano medievale, la Chiesa cattolica e lo Stato erano concepiti come due sfere distinte di potere, ma entrambe provenienti da Dio. L'autorità spirituale dell'Istituzione ecclesiastica era intesa come la guida del popolo verso la salvezza, mentre il potere temporale era visto come necessario per mantenere l'ordine e la giustizia sulla terra. La celebre dottrina delle "due spade" di papa Bonifacio VIII nel 1302, espressa nella Bolla *Unam Sanctam*, sintetizza questa visione: «In questa Chiesa ecclesiastica è una sola spada, la spirituale; quella temporale è nelle mani dei re e dei cavalieri, ma deve essere usata per il servizio della Chiesa». In sostanza, Bonifacio VIII sosteneva che, sebbene i sovrani fossero legittimati a governare con il potere temporale, la loro legittima autorità necessitava dell'approvazione della Chiesa e doveva essere utilizzata per servire il bene spirituale dei cristiani. La supremazia del Pontefice era così intesa come un principio fondamentale e costitutivo dell'*auctoritas* temporale e solo il Pontefice, attraverso il potere spirituale, aveva il diritto di influenzare e governare gli aspetti temporali della vita umana. Solo la Chiesa era l'unica legittima portatrice dell'autorità divina sulla terra e il Pontefice come

(67) Sul punto si veda Pietro Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, a cura di Fulvio Tessitore, Liguori, Napoli 2000.

(68) Lo stesso Sant'Ireneo di Lione (130-202) sottolinea l'importanza della giustizia divina come fondamento di ogni potere legittimo. La sua teologia implica una visione dell'autorità politica come una realtà subordinata a Dio, la cui funzione principale è quella di garantire l'ordine e la pace.

“Vicario di Cristo”, costituiva il rappresentante diretto del *verbum Dei*. Questo concetto, che emerge particolarmente con papa Gregorio VII nel XI secolo, giustificava l’idea che il Pontefice avesse il diritto di governare anche sugli imperatori e sui re, con un’autorità che si estendeva sulla loro politica: il potere del Pontefice non era solo spirituale, ma anche politico, come custode e interprete della legge divina e la sua autorità era considerata superiore a quella di ogni altro sovrano temporale. Con il conflitto delle investiture (1075-1122) si assistette a uno degli episodi più emblematici del Medioevo in cui la lotta tra il potere spirituale e quello temporale giunse a un punto di rottura. Questo conflitto riguardava il diritto di nominare vescovi e abati, una prerogativa che i sovrani tentavano di esercitare contro l’Istituzione ecclesiastica, che pretendeva invece tale diritto esclusivo. L’esito di questa lotta fu la “Pace di Worms” (1122), che sancì un compromesso, stabilendo che solo il Pontefice avrebbe avuto il diritto di nominare i vescovi e gli abati, ma che il sovrano avrebbe potuto esercitare un ruolo simbolico nella cerimonia di investitura. Questo accordo rifletteva la tensione tra il potere temporale e quello spirituale, riconoscendo in parte, la supremazia della istituzione ecclesiastica su alcuni aspetti della politica. Il pensiero scolastico medievale, che univa la filosofia aristotelica e la teologia cristiana, fu determinante nel delineare la concezione cristiana dell’autorità politica e San Tommaso d’Aquino nella *Summa Theologiae* offre una limpida e sistematica visione “equilibrata” del potere temporale e della sua relazione con il potere spirituale influenzando la dottrina politica cattolica per molti secoli avvenire⁶⁹. San Tommaso d’Aquino sostiene che ogni forma di governo legittima si basa su una legge naturale, che è inscritta da Dio nella natura umana e che può essere conosciuta attraverso la ragione. La legge naturale è il fondamento per la giustizia e per l’esercizio legittimo dell’autorità politica. Per Tommaso, il potere temporale ha una funzione sociale essenziale:

(69) Cfr. Santiago Ramirez, *La dottrina politica di san Tommaso*, a cura di: Giovanni Franchi - Paolo Fornari, Nuova Cultura, Roma 2023.

quella di mantenere l'ordine, la pace e la giustizia interpersonale: «La legge naturale è la partecipazione alla legge eterna nella creatura razionale»⁷⁰. Il potere temporale, secondo Tommaso, deve essere subordinato alla legge divina in cui ogni governo legittimo è, quindi, una forma di ordine stabilito da Dio, ma con un'indipendenza relativa rispetto alla Istituzione ecclesiastica. San Tommaso, pur riconoscendo la necessità di un'autorità civile per l'ordine e il bene comune, rimarca che ogni sovrano deve esercitare il proprio potere in conformità alla legge naturale. Il governante è visto come un *ministerium* di Dio, un servitore della giustizia e della pace, che deve sempre agire per il bene comune e non per il proprio interesse⁷¹. Il governante rappresenta il «ministro di Dio per il bene comune», secondo Tommaso, e il potere politico deve essere esercitato in modo giusto: se un governante abusa del proprio potere, diventa illegittimo agli occhi di Dio e della legge naturale. Per Tommaso, la Chiesa e lo Stato sono due realtà distinte, ma entrambe provengono da Dio: mentre la Chiesa si occupa della salvezza dell'anima e dell'educazione spirituale, lo Stato si occupa della giustizia civile e dell'ordine pubblico. L'autorità temporale non è subordinata a quella spirituale in senso assoluto, ma le due autorità devono cooperare per il bene comune. Per Tommaso il potere temporale deve essere subordinato al bene spirituale; quindi, anche se riconosce l'indipendenza dei due poteri, egli afferma che il fine ultimo del potere temporale è sempre il bene dell'anima e il rispetto della legge divina⁷².

(70) Sugli sviluppi e sull'attualizzazione del concetto di natura e giusnaturalismo si vedano Laura Palazzani, «La natura di fronte al tecnomorfismo: la voce della bioetica», in *Rivista di filosofia del diritto*, 1/2023, pp. 39-50; Gianluca Sadun Bordoni, «Giusnaturalismo e naturalismo giuridico», in *Rivista di filosofia del diritto*, 1/2023, pp. 51-60.

(71) Cfr. Fulvio Di Blasi, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Ets, Pisa 2000.

(72) Nell'essere umano, Dio: «ha scolpito la sua immagine e somiglianza (cfr. *Gn* 1,26), conferendogli una dignità incomparabile [...] In effetti, al di là dei diritti che l'uomo acquista col proprio lavoro, esistono diritti che non sono il corrispettivo di nessuna opera da lui prestata, ma che derivano dall'essenziale sua dignità di persona» (Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus* [1° maggio 1991], n. 11: AAS 83 [1991], p. 807).

La tensione tra il potere Pontefice e quello imperiale fu un tema centrale, che trovò la sua espressione nel rapporto tra il Pontefice e l'Impero. Il Sacro Romano Impero, *Sacrum Imperium* nacque come una continua negoziazione tra le autorità spirituali e quelle temporali. La dimensione imperiale del re-imperatore viene vista in via delegata come l'i personificazione del vicario di Dio sulla terra, da Lui incaricato di mantenere l'ordine e la pace nel mondo. Tuttavia, in questa concezione compromissoria l'Imperatore non era completamente indipendente dalla Istituzione ecclesiastica e i vari imperatori cercavano spesso di ottenere il riconoscimento della loro autorità dal Papa, e questo approccio si traduceva in una reciproca lotta di potere, come dimostra il conflitto delle investiture. La necessaria investitura del Pontefice serviva a rafforzare l'autorità imperiale e costituiva un compromesso tra Papa e Impero in cui l'Imperatore rappresentava la sovranità sul mondo temporale, e il Pontefice come il custode dell'autorità divina⁷³. In questo contesto, ogni potere temporale legittimo veniva visto come derivato dalla consacrazione ecclesiale che suggellava e incastonava quel potere all'interno di una fonte autoritativa superiore, quella divina. Il potere temporale e quello spirituale erano visti come due ambiti distinti ma interdipendenti e il Papa rivendicava il primato universale del potere spirituale su quello temporale con il controllo su questioni politiche e sociali. La concezione di una "teocrazia" per un sistema di governo in cui il potere spirituale e temporale sono uniti sotto l'autorità divina si profilava per lo Stato Pontificio (poi Stato della Chiesa) costituito dall'insieme dei territori su cui la Santa Sede esercitò il proprio potere temporale dal 756 al 1870. La forma di Stato era la monarchia assolutista d'ispirazione religiosa (*ierocrazia*) rappresentata dal Papa, che esercitava la sua giurisdizione con pieni poteri. Nella dottrina delle due spade del pontefice Bonifacio VIII nel 1302, espressa nella Bolla

(73) Cfr. Peter H. Wilson, *Il Sacro Romano Impero. Storia di un millennio europeo*, Il Saggiatore, Milano 2017.

Unam Sanctam, sintetizza questa visione: «In questa Chiesa è una sola spada, la spirituale; quella temporale è nelle mani dei re e dei cavalieri, ma deve essere usata per il servizio della Chiesa»⁷⁴. La Chiesa e lo Stato erano concepiti come due sfere distinte di potere, ma entrambe provenienti da Dio. L'autorità spirituale della Istituzione ecclesiastica era intesa come la guida del popolo verso la salvezza, mentre il potere temporale era visto come necessario per mantenere l'ordine e la giustizia sulla terra. Bonifacio VIII sosteneva quindi la supremazia o, meglio, la primazia, del potere ecclesiastico su quello laico, sancendo di fatto una teocrazia in cui sebbene i sovrani fossero legittimati a governare il mondo terreno (il potere temporale), il loro potere derivava dalla Istituzione ecclesiastica, e doveva essere utilizzato per servire il bene spirituale dei cristiani. La supremazia del Pontefice era così intesa come un principio fondamentale, in cui il Pontefice aveva non solo il potere spirituale, ma anche il diritto di influenzare e governare gli aspetti temporali della vita umana. In quest'epoca così travagliata e convulsa e in particolare durante il Medioevo, la Chiesa sosteneva di essere l'unica legittima portatrice dell'autorità divina sulla terra e il Pontefice era visto come il Vicario di Cristo, il rappresentante diretto di Dio. Questo concetto, che emerge particolarmente con Gregorio VII eletto Papa nel 1073, avviò un sostanziale programma di riforma della Istituzione ecclesiastica: con il *Dictatus papae* (1075-1076) affermò la superiorità del papato su ogni autorità temporale, e nel concilio del 1075 si pose come campione della *libertas Ecclesiae* e della concezione teocratica, con ciò entrando in aperto conflitto con il re di Germania Enrico IV e aprendo un periodo noto come "lotta per le investiture", giustificava l'idea che il Pontefice avesse il diritto di governare anche sugli imperatori e sui re, con un'autorità che si estendeva anche sulla politica. Il potere del Pontefice non era solo spirituale, ma anche politico,

(74) Vedi Carlo Castiglioni, *Storia dei papi*, vol. II, *Da Bonifacio VIII a Pio XII*, Utet, Torino 1945.

come custode e interprete della legge divina e la sua autorità era considerata superiore a quella di ogni altro sovrano temporale⁷⁵.

Come abbiamo già osservato Tommaso d'Aquino sostiene che ogni forma legittima di governo si basa su una *lex naturalis*, che è inscritta da Dio nella natura umana e che può essere conosciuta attraverso la ragione. La legge naturale è il fondamento per la giustizia e per l'esercizio legittimo dell'autorità politica. Per Tommaso, il potere temporale ha una funzione sociale essenziale: mantenere l'ordine, la pace e la giustizia tra gli uomini: «La legge naturale è la partecipazione alla legge eterna nella creatura razionale». Quindi il potere temporale, secondo Tommaso, deve essere subordinato alla legge divina. Ogni governo legittimo manifesta una forma di ordine stabilito da Dio, ma con un'indipendenza relativa rispetto alla Chiesa, infatti Tommaso, pur riconoscendo la necessità di un'autorità civile per l'ordine e il bene comune, rimarca che ogni sovrano deve esercitare il proprio potere in conformità alla legge naturale. Il governante è visto come un *ministerium* di Dio, un servitore della giustizia e della pace, che deve sempre agire per il bene comune e non per il proprio interesse; secondo Tommaso: «Il governante è il ministro di Dio per il bene comune», il potere politico deve essere esercitato in modo giusto, e se un governante abusa del proprio potere, diventa illegittimo agli occhi di Dio e della legge naturale. Per Tommaso, la Chiesa e lo Stato rappresentano due realtà distinte, ma entrambe provengono *sostanzialmente* da Dio; mentre l'Istituzione ecclesiastica si occupa della salvezza dell'anima e dell'educazione spirituale, lo Stato

(75) Il conflitto delle investiture (1075-1122) è uno degli episodi più emblematici del Medioevo in cui la lotta tra il potere spirituale e quello temporale giunse a un punto di rottura. Questo conflitto riguardava il diritto di nominare vescovi e abati, una prerogativa che i sovrani tentavano di esercitare contro la Chiesa, che pretendeva invece tale diritto. L'esito di questa lotta fu la "Pace di Worms" (1122), che sancì un compromesso, stabilendo che solo il Pontefice avrebbe avuto il diritto di nominare i vescovi e gli abati, ma che il sovrano avrebbe potuto esercitare un ruolo simbolico nella cerimonia di investitura. Questo accordo rifletteva la tensione tra il potere temporale e quello spirituale, ma riconosceva, almeno in parte, la supremazia della Chiesa su alcuni aspetti della politica.

si occupa della giustizia civile e dell'ordine pubblico. L'autorità temporale non è subordinata a quella spirituale in senso assoluto, ma le due autorità devono cooperare per il bene comune, poiché il potere temporale dovrebbe essere subordinato al bene spirituale, anche se Tommaso riconosce l'indipendenza dei due poteri, egli afferma che il fine ultimo (teleologico) del potere temporale permane sempre il bene dell'anima (*salus animarum*) e il rispetto della legge divina. La tensione tra il potere del Pontefice e quello imperiale fu un tema centrale, che trovò la sua espressione nel rapporto tra il Papa e l'Impero. In questo senso il Sacro Romano Impero, *Sacrum Imperium*, nacque come una continua negoziazione tra le autorità spirituali e quelle temporali, in cui l'Imperatore diviene l'incaricato (da Dio) di mantenere l'ordine e la pace nel mondo. Tuttavia, questa concezione non significava che l'Imperatore fosse completamente indipendente dalla Chiesa: i vari imperatori cercavano spesso di ottenere il riconoscimento del fondamento della loro autorità dal Pontefice, e questo approccio si traduceva in una reciproca lotta di potere, come dimostra il conflitto delle investiture. Il compromesso tra papato e impero che emerse dalla lotta per le investiture e dal successivo sviluppo della Chiesa medievale vedeva l'Imperatore come il sovrano del mondo temporale, ma il Pontefice come il custode dell'autorità divina. In questo contesto, ogni potere temporale legittimo veniva visto come derivato dalla Istituzione ecclesiastica, che esercitava un'influenza predominante sulla politica e sul governo. La concezione cristiana medievale del potere temporale rifletteva un delicato equilibrio tra la necessità di governare il mondo terreno e la subordinazione di ogni potere umano alla volontà divina. Sebbene la Chiesa cercasse di esercitare una supremazia spirituale e politica, il pensiero medievale, in particolare attraverso la filosofia scolastica di Tommaso d'Aquino, sottolineava la legittimità e l'importanza del potere temporale, a condizione che fosse esercitato in conformità con la legge naturale e in vista del bene comune. La tensione tra i poteri temporale e spirituale, pur essendo una costante della storia medievale, non impedì la cooperazione

tra i due, che si presentavano come due realtà distinte ma complementari nell'ordine stabilito da Dio⁷⁶. Con l'arrivo della modernità, il pensiero politico cattolico si evolve poiché si definisce un percorso politico razionalista, che tende alla separazione delle sfere di influenza, reclamando l'autonomia della politica e la non necessaria presenza di una fondazione assoluta. Questo capitolo dovrebbe esplorare i principali sviluppi nel pensiero politico cattolico dopo la fine del Medioevo. La modernità segna una svolta decisiva nella riflessione sull'autorità politica nel pensiero cattolico, un periodo caratterizzato da profonde trasformazioni sociali, culturali e politici, che vanno dal Rinascimento fino alla fine del XVIII secolo. In questo periodo, l'emergere di nuove teorie politiche e filosofiche, la crescita dello Stato moderno, la secolarizzazione della vita pubblica e l'affermazione dei principi della rivoluzione scientifica e dell'Illuminismo modificarono radicalmente il modo in cui veniva concepita l'autorità politica, sia dal punto di vista teorico che pratico. In tale contesto, la Istituzione ecclesiastica cattolica si trovò a dover rispondere alle nuove sfide poste dai cambiamenti nella società e nelle strutture di potere⁷⁷. Nel *Leviatan* (1651), Hobbes concepisce l'autorità come l'insieme delle prerogative sociali e giuridiche che permettono l'esercizio del potere attraverso un *pactum subjectionis*, un contratto sociale che genera un *pactum unionis* a livello sociale e politico. Per superare lo stato di guerra naturale tra gli uomini e garantire la pace sociale, egli qualifica l'autorità politica come sovranità, ossia un'autorità di natura razionale e convenzionale che si pone come controllo incondizionato delle istituzioni statali sulla società. L'autorità politica diventa sinonimo di un potere legittimo personificato dallo Stato che agisce attraverso leggi universalmente valide (*auctoritas, non veritas facit legem*). Contro l'assolutismo hobbesiano, il pensiero liberale di

(76) Cfr. Michel Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986.

(77) Sulla questione del fondamento filosofico del diritto naturale e dell'autorità legittima si veda Francesco D'Agostino, *Normatività e natura. Introduzione ad una lettura critica del diritto naturale*, Torre, Catania 1986.

Locke pone le basi della visione costituzionale laica dell'autorità con i principi di libertà e di uguaglianza formali, in quanto diritti originari e naturali dell'uomo, che condizionano l'esercizio dell'autorità e ne costituiscono il fondamento, mentre nel *Contratto sociale* (1762) Rousseau teorizza un'autorità politica come emanazione della "volontà generale"⁷⁸.

Per quanto concerne il pensiero politico cattolico del periodo moderno si caratterizza per un tentativo di conciliare la tradizione cristiana con i nuovi sviluppi sociali e politici, nonché per la riflessione sul rapporto tra potere temporale e potere spirituale⁷⁹. L'inizio della modernità coincide con la nascita della "Riforma protestante" (1517), che comportò una frattura religiosa radicale all'interno del cristianesimo, mettendo in discussione non solo l'autorità spirituale della Chiesa cattolica romana, così pure le fondamentali stesse dell'ordine politico cristiano. La Chiesa rispose alla Riforma luterana con la Controriforma, avviando un processo di riflessione teologica e politica che cercava di riaffermare l'autorità Pontefice e la centralità del Pontefice nel mantenere l'unità del mondo cristiano. Nel contesto della Controriforma, pensatori come il cardinale Roberto Bellarmino e il pensatore Francisco Suárez cercarono di contrastare le teorie politiche emergenti che enfatizzavano il potere sovrano e la separazione tra la Istituzione ecclesiastica e lo Stato. La reazione cattolica al Luteranesimo e alle sue teorie sulla giustificazione

(78) Dimitri D'Andrea, "Hobbes e la politica dei moderni", in Barbara Henry - Anna Loretoni - Alberto Pirni - Marco Solinas (a cura di), *Filosofia politica*, Mondadori, Milano 2020, p. 72: «Siccome l'obbedienza umana alle leggi di natura è sempre imperfetta, se Dio la esigesse come condizione per accedere al regno dei cieli, nessun essere umano si salverebbe. Ed è appunto qui che entra in gioco la fede. La fede compensa l'inevitabile disubbidienza umana, è ciò che per grazia è piaciuto a Dio di accettare in sostituzione di un'obbedienza necessariamente deficitaria, colmando così il divario tra l'obbedienza dovuta e l'obbedienza possibile. Le condizioni per essere accolte nel regno dei cieli consistono per Hobbes nel massimo sforzo di obbedire e nella vera fede. L'ineliminabilità della fede dalle condizioni per la salvezza, rischia, tuttavia, di vanificare lo sforzo hobbesiano di neutralizzare il potenziale polemogeno del cristianesimo attraverso la trasfigurazione religiosa dell'obbedienza, e di riaprire un terreno di controversie e conflitti ancora più radicale: quello della vera fede».

(79) Cfr. Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2017.

per sola fede e sul rifiuto dell'autorità Pontefice si tradusse in una difesa vigorosa dell'idea che la Istituzione ecclesiastica fosse la custode dell'ordine divino, anche in ambito temporale⁸⁰.

Il cardinale Bellarmino (1542-1621), uno dei più noti teologi della Controriforma, scrisse ampiamente sulla relazione tra potere politico e potere spirituale. In risposta alle tesi di Jean Bodin e agli sviluppi della monarchia assoluta, Bellarmino sostenne che il potere temporale dei sovrani era un potere ricevuto da Dio, ma che dovesse essere sottoposto alla legge di Dio (*lex divina*) e all'autorità della Chiesa. Il sovrano, per Bellarmino, non era un'autorità assoluta: il suo potere era limitato dalla legge naturale e dalla legge divina, e doveva servire al bene comune, che è sempre in relazione con la verità religiosa. Il potere del sovrano non è assoluto, ma subordinato alla legge divina, quindi Bellarmino criticò quindi le teorie del potere assoluto dei monarchi che cominciavano a diffondersi (in particolare Jean Bodin), riaffermando la centralità del Pontefice nel determinare le leggi che regolano la giustizia e l'ordine della sfera umana⁸¹. Il cardinale sviluppò anche una

(80) Per Hobbes sarebbe stato impensabile che i firmatari del contratto sociale originario potessero affrancarsi dal loro sovrano, il quale è formalmente attore della loro autorità, ma, di fatto, ha in sé il potere decisionale dello stato in quanto legittimato dal popolo, che perde il potere di revoca proprio perché senza il sovrano esso non potrebbe più esistere.

(81) Per approfondire il pensiero di Locke si veda sempre Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit.

(82) Quest'uso è molto diffuso tra i sostenitori della concezione formale dell'autorità. Ad esempio, Kelsen afferma: «Questa è l'autorità della legge, al di sopra delle persone singole che sono comandate o che comandano. L'idea che la forza vincolante promana non già da qualche essere umano che comanda, ma dal "comando" impersonale e anonimo, in quanto tale, è espressa nelle famose parole «*non sub homine, sed sub lege*» (Hans Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. di Sergio Cotta e Giuseppino Treves, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 36. Per altri riferimenti v. Gaetano Carcaterra, *La forza costitutiva delle norme*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 78-79. Il rimando va ad Aristotele, *Politica*, 1287 a; 1292 a. Questo uso è diffuso anche fra i sostenitori della concezione sostanzialistica, come Aristotele che afferma che è più giusto che governi la legge che non qualsiasi cittadino. In realtà, però, il sistema giuridico non è il portatore di autorità, ma il fondamento dell'autorità costituita, cioè la ragione per cui un essere personale sotto certi aspetti può dirsi fornito di autorità nei confronti di altre persone. Il sistema giuridico funge

teoria riguardo al diritto di resistenza contro i governi illegittimi, ossia il diritto di opporsi a quei sovrani che avessero agito contro la legge divina, un concetto che avrebbe avuto grande influenza nelle dispute politiche europee dei secoli successivi⁸². Proprio con Francisco Suárez (1548-1617), teologo spagnolo della scuola gesuita, venne approfondita la questione del diritto naturale (*lex naturale* e *lex divina*) e della legittimità del potere politico. Suárez, come Bellarmino, nelle due opere più importanti dal punto di vista politico, il *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1613), *Defensio fidei catholicae contra anglicanae sectae errores* (1614) difese l'idea che il potere del sovrano fosse *derivato* da Dio e integrò questo concetto con la teoria del contratto sociale, che avrebbe avuto una notevole influenza sui filosofi politici moderni. Secondo Suárez il contratto sociale era il fondamento del potere temporale e i governanti ottenevano la loro autorità dal consenso dei governati, anche se questo potere non poteva mai essere assoluto, in quanto ogni autorità era subordinata alla legge naturale e divina⁸³. Suárez, pur accettando l'esistenza di una monarchia forte, riteneva che tale potere dovesse essere *limitato* dalla legge morale e dai diritti naturali delle persone. In seguito, questo approccio all'autorità e alla legittimazione del potere all'interno della teologia cattolica fu messo in discussione dalla riforma protestante: fin dall'inizio con la pubblicazione delle 95 tesi di Martin Lutero del 1517, nel criticare la pratica corrotta delle indulgenze, metteva in discussione (minandola dall'interno) l'autorità spirituale e temporale del Pontefice,

così da sistema di riferimento fra il soggetto normatore e il destinatario dell'obbligo, non solo nel senso che i ruoli di sovraordinato e subordinato sono assegnati in riferimento al sistema o secondo il sistema, ma anche nel senso che l'autorità normativa agisce per mezzo del sistema e sul sistema giuridico e sociale.

(83) Sui pensatori della Controriforma, si vedano Ottavio De Bertolis - Franco Todescan (a cura di), *Francisco Suárez*, Cedam, Padova 2013; Ilaria Acquaviva, *Metafisica modale e ontologia degli enti realmente possibili in Francisco Suárez*, Stamen, Roma 2020; Cintia Faraco, "Il concetto di *lex* come vincolo politico nel *Tractatus de legibus* di Francisco Suárez", in *Rivista online di Filosofia*, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino 2018.

avendo conseguenze dirette sull'ordine politico e sociale in Europa⁸⁴. Le ragioni e le cause della Riforma furono molteplici e complesse: innanzitutto le accuse di corruzione e abusi all'interno della Chiesa come la compravendita delle indulgenze fece emergere la rivalità tra potere temporale e spirituale con i sovrani europei. L'aumento dell'alfabetizzazione e la diffusione della stampa, con la pubblicazione delle tesi di Lutero, permisero la diffusione del protestantesimo suscitando intensi dibattiti teologici e politici sui temi come la salvezza, la fede, mettendo implicitamente in discussione l'autorità interpretativa del Magistero ecclesiastico sulle Sacre Scritture, contribuendo alla crescita di una visione individualistica e facendo emergere una progressiva libertà di "critica sociale" dell'operato della Chiesa di Roma⁸⁵. La teologia di Lutero e della riforma protestante rifiutava l'autorità del Pontefice, riconoscendo che solo la *Sacra Scrittura* (la *Bibbia*) fosse l'unica fonte dell'autorità religiosa e la salvezza si ottenesse per *sola Fide*, senza l'intermediazione delle autorità ecclesiastiche delle opere o delle indulgenze (come nel caso delle perdonanze e dei Giubilei)⁸⁶. Le principali dottrine proposte da Lutero e dai suoi seguaci possono essere riassunte come le *solea*: la prima è la *sola Scriptura* in cui la Bibbia rimane l'unica fonte di autorità religiosa, contrariamente alla tradizione della Istituzione ecclesiastica che considerava le scritture sacre insieme alla tradizione orale. Per Lutero vale il principio della *sola Fide* per cui la salvezza si ottiene solo *per fede in Dio* e non per le opere, ponendo l'accento sulla grazia divina; mentre il principio della *sola Gratia* in cui la salvezza è un dono gratuito di Dio, non un merito umano, e quindi la grazia divina appare *pre-determinante* per la giustificazione del peccatore.

(84) Per una ricostruzione biografica del fondatore Lutero si veda: Mario Dal Bello, *Lutero. L'uomo della rivoluzione*, Città Nuova, Roma 2017.

(85) La comprensione e la portata del protestantesimo sul piano politico sociale porteranno alla nascita dell'individualismo si veda: Gabriella Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, il Mulino, Bologna 2013.

(86) Per l'inquadramento storico cf. Emanuele Fiume, *Il protestantesimo. Un'introduzione*, Claudiana, Torino 2006.

Infine col principio del *solus Christus* unico mediatore tra Dio e l'uomo, e la Chiesa non ha potere di intervenire in questo rapporto. Il principio del *solus Deo Gloria* in cui la gloria spetta solo a Dio, contrastando l'idea che l'uomo o la Chiesa possano partecipare in modo attivo all'opera di salvezza. Lutero, inoltre, tradusse la *Bibbia* in tedesco, rendendola accessibile a un pubblico più ampio e alimentando la diffusione delle sue idee⁸⁷. La Riforma provocò enormi tensioni politiche e sociali, tra cui: la Guerra dei Trent'anni (1618-1648), che coinvolse la maggior parte dei Paesi europei e fu in parte motivata dalle divisioni religiose, provocando inoltre la nascita del pluralismo religioso in Europa, con la creazione di Stati che adottarono il protestantesimo come religione ufficiale e altri che rimasero fedeli alla Chiesa cattolica. Alla secolarizzazione crescente delle strutture politiche, con la progressiva riduzione dell'influenza della Chiesa sulla vita politica, si rispose con il movimento della Controriforma e il Concilio di Trento (1545-1563): convocato dal pontefice Paolo III, il Concilio si svolse in tre fasi (1545-1547, 1551-1552, 1562-1563) ed ebbe come scopo quello di confermare i dogmi cattolici e correggere gli abusi che avevano alimentato la critica dei riformatori. Tra le principali decisioni del Concilio di Trento si riaffermò che la *Sacra Scrittura* doveva essere affiancata dalla tradizione della Chiesa e dall'interpretazione autentica del Magistero: a differenza della dottrina protestante della salvezza per la "sola fede", il Concilio ribadì che la salvezza si ottiene *per la fede e le opere*, unendo quindi la grazia divina alle azioni umane e la rilevanza delle opere. Il Concilio riaffermò la

(87) L'Impatto della Riforma portò alla nascita delle Chiese protestanti, le più importanti delle quali furono: il Luteranesimo, fondato da Martin Lutero; il Calvinismo, che si sviluppò con Giovanni Calvino, particolarmente diffuso nei Paesi Bassi, in Scozia e in alcune zone della Francia; l'Anglicanesimo, che ebbe origine con la separazione della Chiesa d'Inghilterra da Roma, sotto Enrico VIII. In questo contesto anticattolico Blaise Pascal (1623-1662) cercò di rispondere all'affermazione della razionalità e della scienza, sottolineando il ruolo della fede e della rivelazione divina come fondamento dell'autorità politica e sociale. Pascal, nei suoi *Pensieri*, difendeva la necessità di rimanere fedeli alla tradizione cristiana anche di fronte alla crescente influenza della ragione e della filosofia laica.

necessità dei sette sacramenti e condannano la dottrina protestante sul libero arbitrio. Infine, furono introdotte nuove regole per garantire la morale del clero, riducendo gli abusi, migliorando la preparazione teologica e aumentando la disciplina. Una delle risposte più significative della Controriforma fu l'emergere dell'Ordine dei Gesuiti, fondato da Ignazio di Loyola nel 1540. I Gesuiti si distinsero per la loro azione educativa, l'evangelizzazione in Asia, Africa e nelle Americhe, e la difesa delle dottrine cattoliche. La Bolla Pontificiae *Regimini militantis ecclesiae* di papa Paolo III (1540) stabilì un fronte comune contro le eresie, a questa seguì l'*Indice* dei libri proibiti (1564) istituito da papa Pio V per controllare la diffusione delle idee protestanti che mettevano a rischio l'ortodossia cattolica⁸⁸. La centralità della Chiesa come autorità suprema e la difesa dell'ordine politico e religioso contro i movimenti liberali e laicisti furono la cifra del pontificato di Pio IX (Giovanni Maria Mastai-Ferretti, 1792-1878) che segna un periodo cruciale nella storia della Istituzione ecclesiastica cattolica, non solo per la sua durata (dal 1846 al 1878). Uno degli aspetti più significativi del suo pontificato fu l'insegnamento sulla *infallibilità* dogmatica del Pontefice, una dottrina che fu solennemente definita dal Concilio Vaticano I (1869-1870)⁸⁹. Il pensiero di Pio IX si inserisce in un periodo di grande trasformazione caratterizzato dalla crescente secolarizzazione della società, dall'affermarsi del liberalismo politico (e del nazionalismo), e soprattutto dalla nascita di nuove ideologie politiche e sociali, come il socialismo e il comunismo, che mettevano in discussione i fondamenti dell'ordine politico e religioso. Il pontificato di Pio IX si sviluppò in questo periodo storico sociale di

(88) In questo periodo stoico così convulso in un contesto sostanzialmente anticlericale, a cui farà seguito la grande Rivoluzione francese del 1789 e dalla nascita dell'illuminismo, il 17 marzo del 1814 Napoleone rilasciò Pio VII. Il 24 maggio, dopo cinque anni di prigionia, il Papa entrava trionfalmente a Roma, dove sarebbe morto nel 1823. Bonaparte, quando nel 1809 le truppe francesi invasero Roma, il pontefice fu arrestato e incarcerato in Francia fino al 1814.

(89) Il contesto storico viene ben inquadrato da Giuseppe Battelli, *Società, Stato e Chiesa in Italia. Dal tardo Settecento a oggi*, Carocci, Roma 2014.

grandi turbolenze politiche e sociali in cui le conseguenze della Rivoluzione francese del 1789 condizionarono tutti gli eventi successivi, poiché aveva posto le basi per una riforma radicale dell'autorità temporale dei Papi, mentre le guerre napoleoniche avevano ridotto drasticamente i possedimenti territoriali della Chiesa con le numerose soppressioni ecclesiastiche e degli ordini religiosi e i relativi espropri dei beni. In Italia la fine del potere temporale della Chiesa, culminata con la presa di Roma nel 1870 da parte del Regno d'Italia, segnò una delle fasi più difficili e drammatiche della storia della Chiesa: in questo contesto difficile e avverso, Pio IX cercò di preservare e difendere l'autorità della Chiesa sia sul piano spirituale che su quello temporale, opponendosi a qualsiasi tentativo di secolarizzazione del potere⁹⁰. Il suo pontificato rimane dunque segnato e caratterizzato da una difesa della tradizione cattolica opponendosi alla crisi ingenerata dal modernismo all'interno del cristianesimo. In particolare, si oppose fermamente alla crescente influenza delle idee liberali sulla laicità e alla separazione tra Chiesa e Stato, tentando di conservare la funzione di guida spirituale (e politica), criticandole dottrine razionalistiche che cercavano di ridurre la religione a una questione di coscienza interiore, intima e privata, privandola del suo carattere divino e della sua inevitabile rilevanza pubblica. Ciò includeva anche la sua resistenza nei confronti delle ideologie illuministe e delle teorie che separavano la religione dalla verità universale. La dichiarazione dell'infallibilità del Pontefice nel Concilio Vaticano I (1869-1870), che sotto la presidenza di Pio IX definì il dogma dell'infallibilità del Papa quando parla *ex cathedra*, fu solennemente proclamata il 18 luglio 1870 con la costituzione dogmatica "*Pastor Aeternus*" in cui la formula dogmatica precisa:

Perciò Noi, mantenendoci fedeli alla tradizione ricevuta dai primordi della fede cristiana, per la gloria di Dio nostro Salvatore, per

(90) Per una ricostruzione accurata sulla figura del pontefice cfr. Roberto De Mattei, *Pio IX e la rivoluzione italiana*, Cantagalli, Siena 2012.

l'esaltazione della religione Cattolica e per la salvezza dei popoli cristiani, con l'approvazione del sacro Concilio proclamiamo e definiamo dogma rivelato da Dio che il Romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando esercita il suo supremo ufficio di Pastore e di Dottore di tutti i cristiani, e in forza del suo supremo potere Apostolico definisce una dottrina circa la fede e i costumi, vincola tutta la Chiesa, per la divina assistenza a lui promessa nella persona del beato Pietro, gode di quell'infallibilità con cui il divino Redentore volle fosse corredata la sua Chiesa nel definire la dottrina intorno alla fede e ai costumi: pertanto tali definizioni del Romano Pontefice sono immutabili per se stesse, e non per il consenso della Chiesa⁹¹.

In un'epoca segnata dal pluralismo religioso e dal crescente relativismo, Pio IX e i suoi sostenitori volevano garantire che la custodia della "verità" cristiana, in materia di fede e morale, non fosse soggetta a "opinioni mutevoli" o a influenze esterne progressiste, resistendo alla minaccia del c.d. modernismo⁹². Solo con le encicliche di Leone XIII come la *Rerum Novarum* (1891) si inaugurò una stagione di confronto sui contenuti dell'autorità politica svolgendo un ruolo propulsivo di promozione del bene della persona in ogni ambito compreso quello lavorativo della giustizia sociale e sul ruolo dell'autorità politica nella protezione dei diritti dei lavoratori e sulla dottrina sociale cattolica:

2. Norme e limiti del diritto d'intervento. 28. Non è giusto, come abbiamo detto, che il cittadino e la famiglia siano assorbiti dallo Stato: è giusto invece che si lasci all'uno e all'altra tanta indipendenza di operare quanta se ne può, salvo il bene comune e gli altrui diritti. Tuttavia, i governanti debbono tutelare la società e le sue parti. La società, perché la tutela di questa fu da natura commessa al sommo potere, tanto che la salute pubblica non è solo legge suprema, ma unica e totale ragione della pubblica autorità; le parti, poi, perché filosofia e Vangelo si accordano a insegnare che il governo è istituito da natura non a beneficio dei

(91) Costituzione Dogmatica *Pastor Aeternus* del Sommo Pontefice Pio IX, Roma 1870. Si veda anche l'Enciclica *Syllabus Errorum* (1864).

(92) Sul fenomeno del modernismo si veda Giovanni Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma 2012.

governanti, bensì dei governati. E perché il potere politico viene da Dio ed è una certa quale partecipazione della divina sovranità, deve amministrarsi sull'esempio di questa, che con paterna cura provvede non meno alle particolari creature che a tutto l'universo. Se dunque alla società o a qualche sua parte è stato recato o sovrasta un danno che non si possa in altro modo riparare o impedire, si rende necessario l'intervento dello Stato⁹³.

Il pensiero politico cattolico, oltre che la forma teologica astratta, assume anche i connotati di un concreto intervento nella prassi politica. Dopo la stagione dominata dall'intransigenza di Pio IX nei confronti del Regno d'Italia, con l'Enciclica *Rerum Novarum*, Leone XIII rende l'Istituzione ecclesiastica più attenta e vicina alla questione sociale⁹⁴. Sostenuta dal neotomismo, la visione della questione sociale si attualizza e manifesta la necessità di conciliare il diritto alla proprietà privata con le necessità e le ragioni dei lavoratori salariati. Con la *Rerum Novarum* si avvia anche il processo che stimolava la creazione di associazioni "intermedie" di cittadini che assumono funzioni che lo Stato non è in grado di assolvere, con conseguenze importanti per lo sviluppo della società civile, attraverso lo sviluppo dei principi della sussidiarietà orizzontale e verticale⁹⁵.

(93) S.S. Leone XIII, Lettera Enciclica *Rerum Novarum*, Roma 1891. Seguirà una stagione successiva delle c.d. Encicliche sociali come *Quadragesimo Anno* (Quarantesimo Anno), Pio XI, 1931; la *Pacem in Terris* (Pace in Terra), Giovanni XXIII, 1963; la *Populorum Progressio* (Sviluppo dei Popoli), Paolo VI, 1967, *Laborem Exercens* (Sul Lavoro umano), Giovanni Paolo II, 1981, *Sollicitudo Rei Socialis* (La sollecitudine sociale della Chiesa), Giovanni Paolo II, 1987; *Deus Caritas Est* (Dio è amore), Benedetto XVI, 2005; *Caritas in Veritate* (Carità nella Verità), Benedetto XVI, 2009.

(94) L'espressione Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) fu coniata nel 1941 da papa Pio XII, ed è stata poi sistematicamente utilizzata, salvo una breve parentesi, dai pontefici successivi. Leone XIII preferiva parlare di filosofia cristiana e Pio XI di dottrina sociale ed economica.

(95) Si vedano gli studi rosminiani di Markus Krienke, *Ripensare il diritto naturale e la dignità umana. Tradizione e attualità di due topoi etico-giuridici*, Giappichelli, Torino 2020.

6. *La nascita del popolarismo*

Uno dei fondatori del popolarismo può essere considerato il presbitero Antonio Rosmini (Rovereto 1797 - Stresa, 1 luglio 1855), la cui riflessione ruota intorno alla centralità della persona, come fondamento di ogni ordine sociale⁹⁶. Questa visione ha influenzato il pensiero popolare cristiano, che mette al centro la dignità delle persone e la necessità di strutture sociali e politiche rispettino il loro percorso di consapevolezza e maturazione politica e sociale come ricorderà in seguito anche Tolstoj:

Non vi è nulla di più dannoso per gli uomini del pensare che le cause della loro situazione miserabile non risiedano in loro stessi, ma in condizioni esterne. Basta che un uomo o una società di uomini si figurino che il male che essi patiscono derivi da circostanze esterne a loro e impieghino la propria attenzione e le proprie forze a mutare queste circostanze esterne, che il male non farà che aumentare [...] Per raggiungere il vero bene, l'uomo deve preoccuparsi di cambiare sé stesso⁹⁷.

Il principio di responsabilità personale e di “sussidiarietà” orizzontale e verticale si fanno strada nella riflessione di Rosmini, sebbene il concetto sia stato sviluppato più tardi nella dottrina sociale della Chiesa, anticipando l'idea che l'autorità centrale debba intervenire solo quando le comunità locali non sono in grado di provvedere autonomamente ai propri bisogni. Questo principio è cruciale per il popolarismo sturziano; Rosmini insisteva sull'importanza di un ordine sociale basato sulla giustizia, dove l'economia e la politica servono il bene comune e la giustizia sociale, concetti che sono centrali anche nel popolarismo. Inoltre critica il centralismo statale, poiché sospetta dell'accentramento eccessivo

(96) Per collocare la nascita del popolarismo nell'alveo liberale si veda Flavio Felice, *Popolarismo liberale, Le parole e i concetti*, Scholé, Brescia 2021; Dario Antiseri - Michael Novak - Robert Sirico - Flavio Felice (a cura di), *Cattolicesimo, liberalismo globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

(97) Tolstoj, “Al popolo lavoratore”, in *Scritti politici per la liberazione nonviolenta dei popoli*, Sankara, Roma 2005, p. 10.

del potere nello Stato, un aspetto che lo avvicina al pensiero popolare federalista, che enfatizza il ruolo delle comunità e delle associazioni intermedie della società civile come via per la perfezione sociale che rispecchi un "ordine divino"⁹⁸. Rosmini vedeva l'educazione come strumento essenziale per lo sviluppo della persona e dei suoi diritti di libertà e della società, promuovendo un'idea *forte* del popolarismo di promuovere una cittadinanza attiva e consapevole. Il legame tra il popolarismo e Rosmini risiede nella condivisione di una visione antropologica cristiana e di un ideale di giustizia sociale⁹⁹. Come vedremo mentre il popolarismo si concretizza in una prassi politica specifica, le idee di Rosmini forniscono un fondamento filosofico e teologico che ha contribuito alla formazione del pensiero sociale cattolico, di cui il popolarismo rappresenta una manifestazione storica che incarna tutte le altre dimensioni sociali¹⁰⁰. Anche sul piano giuridico la sostanza del

(98) Si vedano gli studi di Samuele Francesco Tadini, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, prefazione di Markus Krienke - Ferdinando Luigi Marcolungo, Vita e Pensiero, Milano 2015; Giuseppe Capograssi, "Il diritto secondo Rosmini", in *Opere*, vol. IV, Giuffrè, Milano 1959, pp. 331-347.

(99) Antonio Rosmini, *Il principio della morale*, a cura di Giovanni Gentile, Laterza, Bari 1914.

(100) Il rapporto dei cattolici italiani con il fascismo, infine, è multiforme e va da una radicale eversione (come nel caso di Sturzo che andrà in esilio dopo una prima esperienza di governo e di collaborazione) a un accordo "strategico" nel caso del rinnovato corporativismo cattolico che cresce e si sviluppa dopo gli accordi dei Patti Lateranensi, siglati fra Mussolini e il cardinal Gasparri dell' 11 febbraio 1929, che misero realisticamente fine alla "questione romana", legata agli ultimi aspetti del potere temporale della Chiesa e dello Stato della Città del Vaticano. Tanto per Rosmini quanto per la coscienza individuale, il senso di responsabilità e il limite morale, politico e istituzionale al potere sono i principi costitutivi del modello democratico-rappresentativo. Questi sono gli antidoti che valgono ancora oggi, ovvero oggi sono validi più che mai, contro la pretesa dei "pieni poteri", della discrezionalità e dell'arbitrio. Il corporativismo moderno si è poi articolato in due filoni principali: quello cattolico, per il quale le corporazioni avrebbero dovuto rappresentare, potenzialmente, una forma non istituzionalizzata legata al solidarismo cattolico; quello fascista, nel quale, al contrario, le corporazioni agiscono come associazioni professionali strettamente dipendenti dallo Stato, tanto da poter essere utilizzate come strumento di controllo politico del regime. Il corporativismo e la Carta del Lavoro furono "sbandierati" dal fascismo come "terza via" nei rapporti tra datori di lavoro e operai, in

basilare principio rosminiano, mai riducibile a mera formula, della persona come il “diritto sussistente” e quindi inviolabile, aiuta a riconoscere nella persona il principio di ogni altro diritto e l'intangibilità della vita umana in ogni sua forma¹⁰¹.

In questo senso la tradizione politica cattolica nell'Italia moderna si fonda essenzialmente intorno al pensiero spiritualista di Antonio Rosmini, insieme alla tradizione neoguelfa, da sempre sensibile alle radici medievali e sostenitrice dell'importanza delle comunità intermedie della società civile. Il neoguelfismo si manifesta come un movimento culturale che si rifaceva all'idea del guelfismo, che sosteneva il ruolo della Chiesa cattolica e del Pontefice come elemento di coesione spirituale e politica nella società. Nel contesto moderno, il neoguelfismo cercava di integrare questa visione con le aspirazioni nazionali e con la lotta per l'Unità d'Italia¹⁰². Il termine “neo-guelfismo” è associato principalmente a Vincenzo Gioberti, filosofo e politico italiano, che nel suo libro *Del Primato morale e civile degli Italiani* (1843) promosse l'idea di un'Italia unita sotto una confederazione di stati guidata dal Pontefice. Questo modello avrebbe rispettato l'autonomia dei vari stati italiani, evitando l'annessione forzata, ma al tempo stesso avrebbe creato una struttura federale con il Pontefice come guida morale e politica. Le caratteristiche principali di queste teorie politiche attribuite al fenomeno del neoguelfismo sull'autorità religiosa e civile enfatizzavano l'importanza della Istituzione ecclesiastica cattolica come centro spirituale e morale per un'Italia unificata¹⁰³. Tra l'altro l'opposizione al centralismo

alternativa al capitalismo e al comunismo. Per la dottrina fascista l'interesse superiore della nazione e l'intervento dello Stato avrebbero risolto il dissidio tra le classi e pacificato la società.

(101) Su questo aspetto della filosofia rosminiana si veda M. Cascavilla, *Colpa e infelicità. Giustizia e pena in Rosmini*, Giappichelli, Torino 1995.

(102) Cfr. Pietro Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Studium, Roma 1962.

(103) Per una ricostruzione storica del diritto naturale si veda Francesco Viola, *1900-2020. Una storia del diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2021.

monarchico contrastava le visioni centralizzatrici come quelle sostenute dai Savoia e dai neo-ghibellini, che preferivano una soluzione laica e monarchica per l'unificazione italiana¹⁰⁴. A difesa e tutela dei valori morali e culturali si proponeva di fondare l'unificazione su valori spirituali e culturali, piuttosto che puramente politici o militari, cercando un compromesso moderato tra le aspirazioni nazionali e l'ordine tradizionale rappresentato dalla Chiesa¹⁰⁵. Il neo-guelfismo perse progressivamente rilevanza con l'evolversi del processo di unificazione italiana, che prese una direzione più pragmatica e secolarizzata, guidata dal Regno di Sardegna sotto i Savoia. Eventi come la "presa di Roma" nel 1870, che segnò la fine e il declino definitivo del potere temporale dello Stato Pontificio, consolidarono il modello laico e monarchico dell'Italia unita, relegando il neo-guelfismo a una posizione marginale. Nonostante il suo declino politico, il neoguelfismo ha lasciato un'impronta nella cultura italiana esercitando una notevole influenza culturale sui dibattiti in relazione tra l'istituzione ecclesiastica e lo Stato e alimentando un dialogo sulle basi morali dell'identità italiana¹⁰⁶.

(104) Cfr. John M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di Francesco Viola, Giappichelli, Torino 1996.

(105) Danilo Castellano, *Diritto, diritto naturale, ordinamento giuridico*, Cedam, Padova 2002.

(106) In particolare, Giuseppe Toniolo (1845-1918) tende a conciliare il cattolicesimo sociale con una visione organicistica e corporativa della società che mira al conseguimento del bene comune e che consente una graduale ascesa dei ceti più bassi della società. La questione della lotta alla povertà e all'analfabetismo pone la questione sociale al centro della sua riflessione con il riconoscimento delle istanze di uguaglianza e di accesso all'effettivo esercizio dei diritti umani fondamentali. Tutte queste esperienze e riflessioni pongono al centro i diritti della persona con il riconoscimento della sua sacralità in ogni condizione si trovi. Questo contenuto personalista innerva tutta la riflessione della teologia politica cattolica e un ulteriore elemento di novità sarà introdotto dalla figura Romolo Murri (1870-1944) il quale abbandona la corrente visione tomista per inaugurare una linea di pensiero neo-cattolica, denominata "democrazia cristiana", i cui punti di forza sono l'alleanza fra Chiesa e proletariato e delle classi popolari in cui il riconoscimento dello Stato come istituzione storicamente necessaria per mediare i conflitti sociali si fonda sulla rivalutazione della democrazia come forma di governo in grado di rendere possibile l'assunzione di responsabilità di governo da parte di chi gestisce il potere (cfr. Romolo Murri,

Il celebre passo di Toniolo riassume questa posizione:

«Ma poiché al conseguimento di un bene comune, necessario ed imperato, il dovere di contribuirvi incombe ai singoli in proporzione della capacità o delle attitudini rispettive, e si dispiega od esercita verso gli altri in proporzione del bisogno di essere soccorsi, così tale ordine sociale si esplica e si attua mediante la gerarchia dei doveri, i quali pertanto rispetto al fine stesso sociale maggiormente gravano le classi superiori e maggiormente rifluiscono a beneficio delle classi inferiori. In questo ordine sociale gerarchico, rivolto alla tutela ed all'aiuto reciproco nell'asseguitamento del bene comune, chi più può più deve, chi meno può più riceve. Ecco l'essenza della democrazia¹⁰⁷.

Scopo simile viene perseguito anche da don Luigi Sturzo (1871-1959) che si allontana dalle polemiche suscitate dal modernismo per rivendicare la possibilità da parte dei cattolici di interagire con le strutture democratiche dello Stato, al fine di tutelare l'autonomia della personalità individuale, la libertà dell'iniziativa privata, la superiorità dell'individuo e della sua libertà di coscienza nei confronti delle istituzioni. Il popolarismo straziano si manifesta come una corrente di pensiero e un'azione politica che enfatizza il ruolo del "popolo" come protagonista

La Rerum novarum e Leone XIII, Quattroventi, Urbino 1991). Il cattolicesimo democratico di Murri dà vita nel 1905 alla Lega democratica nazionale che rivendica una sostanziale autonomia e laicità rispetto all'orientamento filoclericale di vicinanza allo Stato Vaticano. Le tendenze del "Modernismo", cioè di quella concezione maturata in Francia che si proponeva di conciliare i dettami della Chiesa cattolica con i risultati del pensiero moderno e illuminista, viene incarnata dal presbitero Ernesto Bonaiuti (1881-1946) che interpreta il messaggio cristiano come una forma di socialismo cristiano dotato di valore tanto politico quanto religioso all'interno del quale le speranze di rinnovamento sociale si identificano con la pienezza del sentimento religioso.

(107) Giuseppe Toniolo, *Il concetto cristiano della democrazia*, Coletti, Roma 1945, pp. 28-29.

(108) Giuseppe Toniolo, che ha dato avvio a questa iniziativa nel 1907, affermava che la democrazia si può definire «quell'ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nell'ultimo risultato a prevalente vantaggio delle classi inferiori» (Giuseppe Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, I, Città del Vaticano 1949, p. 29).

della società, in particolare nel contesto sociale e politico¹⁰⁸. Sturzo fonda il Partito Popolare Italiano nel 1919, proponendo una politica ispirata ai valori cristiani e volta a promuovere la giustizia sociale, la solidarietà e la partecipazione democratica. Sturzo¹⁰⁹ diviene una figura centrale nella storia politica italiana, soprattutto perché il suo contributo al popolarismo fonda una corrente di pensiero politico che ha posto le basi per la Democrazia Cristiana (DC) e il coinvolgimento dei cattolici nella politica¹¹⁰. Il caltagironese Sturzo fu una figura chiave per comprendere il fenomeno dell'impegno dei cattolici in politica superando il *non expedit*¹¹¹. Ordinato sacerdote nel 1894, presto si dedicò anche all'impegno politico, convinto che i cattolici dovessero partecipare attivamente alla vita pubblica: infatti con la fondazione del Partito Popolare Italiano (PPI) del 1919, creò un partito cattolico, "laico", ispirato ai principi della dottrina sociale della Chiesa (DSC) e aperto anche ai non credenti:

(109) Luigi Sturzo fu tra gli artefici del primo movimento democratico cristiano, con l' "Appello ai Liberi e forti" il 18 gennaio 1919 fondò il Partito popolare italiano. Con l'avvento del fascismo fu costretto all'esilio prima a Londra poi a New York, dove elaborò alcuni testi importanti di sociologia storicistica e di diritto internazionale. Rientrato in Italia nel settembre 1946 si dedicò a un'intensa attività saggistica e pubblicistica. Nel 1952 venne nominato senatore a vita da Luigi Einaudi, morì a Roma l'8 agosto 1959. Di Sturzo si segnalano i testi fondamentali come: *La vera vita* (1947); *La Croce di Costantino*. *Primi scritti politici e pagine inedite sull'azione cattolica e sulle autonomie comunali* (1958); *Mezzogiorno e classe dirigente. Scritti sulla questione meridionale dalle prime battaglie politiche siciliane al ritorno dall'esilio*, a cura di Gabriele De Rosa (1985).

(110) Cfr. Luigi Sturzo, *Servire non servirsi. La prima regola del buon politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

(111) Con Benedetto XV nel 1919 si vedano gli studi di: Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1955; Cesare Marongiu Buonaiuti, *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, Giuffrè, Milano 1971; Saretta Marotta, "Il non expedit", in Alberto Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato (1861-2011)*, vol. 1, Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani), Roma 2011, pp. 215-235; Saretta Marotta, "L'evoluzione del dibattito sul «non expedit» all'interno della Curia romana tra il 1860 e il 1889", in *Rivista di «storia della Chiesa in Italia»*, n. 1, 2014, pp. 95-164; Filippo Tamburini, "Il non expedit negli atti della Penitenzieria apostolica", in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, vol. 41, 1987, pp. 128-151; Saretta Marotta, "L'agonia del non expedit", in Giovanni Cavagnini - Giulia Grossi (a cura di), *Benedetto XV. Pontefice Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*, opera diretta da A. Melloni, il Mulino, Bologna 2017, pp. 667-679.

Il popolarismo - egli scriveva - è democratico, ma differisce dalla democrazia liberale perché nega il sistema individualista e accentratore dello Stato e vuole lo Stato organico e decentrato; è liberale (nel senso sano della parola) perché si basa sulle libertà civili e politiche, che afferma uguali per tutti, senza monopoli di partiti e senza persecuzioni di religione, di razza e di classe; è sociale nel senso di una riforma a fondo del regime capitalista attuale, ma si distacca dal socialismo perché ammette la proprietà privata, pur rivendicandone la funzione sociale; afferma il suo carattere cristiano, perché non vi può oggi essere etica e civiltà che non sia cristiana. Il popolarismo era l'antitesi dello Stato totalitario; nacque nell'immediato dopoguerra, perché si presentava che la crisi più grave era la crisi dello Stato, il quale andava verso le concezioni totalitarie¹¹².

Dopo la fase convulsa del '22-23, a causa del fascismo, Sturzo fu costretto a lasciare l'Italia nel 1924 e visse in esilio fino al 1946; rientrato, continuò a impegnarsi nel dibattito politico. I principi fondamentali del suo popolarismo costituiscono una filosofia politica che promuove la centralità della persona umana, posta quindi al "centro" della società e della politica, con diritti e doveri inviolabili con la sua dignità, libertà e responsabilità individuale. Inoltre, rafforza il principio di Sussidiarietà orizzontale e verticale: lo Stato non deve sostituirsi alla società civile o alle comunità locali, ma piuttosto sostenerle nei loro bisogni in una dialettica costruttiva e migliorativa, favorendo un decentramento dei poteri per promuovere l'autonomia locale in una logica non solo federale, ma solidale. Il popolarismo respinge sia l'autoritarismo che il totalitarismo promuovendo la democrazia e il pluralismo rafforzando il sistema democratico rappresentativo, con rispetto e tolleranza per il pluralismo politico e culturale; inoltre il popolarismo promuove una visione di economia sociale di mercato in cui l'economia deve servire il bene comune, combinando il libero mercato con il terzo settore, il mondo del volontariato e delle associazioni con delle politiche sociali che riducano le disuguaglianze, promuovendo il fenomeno cooperativo

(112) Sturzo, *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, vol. II, cit., p. 168.

come mutuo aiuto che consente di sostenere il credito e l'assistenza in una dinamica contingente ed efficiente; in questo senso il pensiero politico di Sturzo sarà contrario sia al liberismo assoluto che al collettivismo centralista¹¹³. Il popolarismo mira a costruire una società giusta, in cui le risorse siano distribuite equamente e i più deboli siano protetti: la solidarietà sociale costituisce un valore centrale. Ancora oggi, i principi del popolarismo sono considerati attuali panorama politico europeo attraverso i partiti di ispirazione cristiano-democratica in ambiti come la politica sociale, l'ecologia integrale e il federalismo europeo¹¹⁴.

7. *Prima la persona*

La cultura cattolica francese si rivela molto critica nei confronti degli sviluppi del capitalismo individualista e si mostra sempre molto attenta al valore della persona nella sua dimensione relazionale, sociale e comunitaria. Questi tratti sono evidenti in quella corrente maturata a ridosso degli anni '30, detta del "personalismo", il cui principale esponente è Emmanuel Mounier (1905-1950) che vuole affermare il valore assoluto della persona di fronte all'oppressione delle strutture statali, tentando di conciliare l'istanza individualistica (nel senso del valore centrale del singolo soggetto in relazione) con quella più fortemente comunitaria (in senso esistenzialista) che anima tanto la concezione cristiana (quanto quella collettivista)¹¹⁵. In questo senso individualismo e collettivismo dovrebbero essere superati liberando la persona dalla concezione materialistica¹¹⁶:

(113) Gabriele De Rosa (a cura di), *Luigi Sturzo e La democrazia europea*, Laterza, Roma-Bari 1990; Id., *Il Partito Popolare Italiano*, Laterza, Roma Bari 1968; Id., *Sturzo*, Utet, Torino 1977.

(114) Cfr. Flavio Felice, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé, Brescia 2021.

(115) Per l'impronta esistenzialista del suo pensiero si veda Emmanuel Mounier, *Introduction aux Existentialismes*, Le Mono, Paris 2021.

(116) Questa prospettiva del cattolicesimo con la sintesi della dimensione sociale e

Il problema cruciale per il personalismo è quello che riguarda la legittimità del potere esercitato dall'uomo sull'uomo, e che sembra in contrasto col rapporto interpersonale, rapporto della persona con l'autorità del potere politico legittimo¹¹⁷.

Alla persona come identità formata e come coscienza impegnata nel mondo è sempre connaturato il bisogno di un "tu", di altro da sé che aiuta a confrontarsi e ad evolversi nel proprio limite in un continuo esercizio relazionale. Questa relazione figura la dimensione inter-relazionale come quella civile, delle associazioni, di una comunità intermedia tra Stato e cittadino che consente un «rapporto con l'altro da sé»¹¹⁸. Senza il tu, l'io non è persona, protagonista della relazione, diviene oggetto della natura giustapposto ad altri oggetti. Proprio per questo è necessario, sul piano strettamente politico, sviluppare una concezione personalista del potere che miri a riconoscere i diritti fondamentali dell'uomo e della donna quali garanzie contro la minaccia di ogni totalitarismo senza limiti. Per questo il potere dello Stato deve rispettare sia i centri di potere costituiti a livello locale che la magistratura, che deve essere autonoma, indipendente per farsi garante del rispetto dei diritti della persona. Il personalismo di Mounier è stato poi sviluppato dalla nuova concezione della cristianità incentrata sulla persona proposta da Jacques Maritain (1882-1972): con l'*umanesimo integrale* Maritain pone il cristiano di fronte ad una sfida decisiva, ovvero la distinzione tra individuo e persona¹¹⁹.

liberale trova le radici già nel pensiero di Rosmini e nel suo personalismo ontologico e relazionale. Cfr Mario Cioffi, "Rosmini nostro contemporaneo", in AA. VV. *Una Profezia per la Chiesa. Antonio Rosmini verso il Vaticano II*, Faria, Panzano in Chianti 2009, pp. 195-225.

(117) Si vedano Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, Ave, Roma 2004, p. 150; Id., *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 2022; Id., *L'anticapitalismo*, Ursae Coeli, Roma 2021; cfr. Nunzio Bombaci, *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, Armando Siciliano, Messina 1999.

(118) Sul punto cfr. Alessandro Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1954; Massimo Tringali, *L'obbligazione politica in Alessandro Passerin d'Entrèves*, Pensa, Lecce 2006; Mancini, *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993.

(119) Si veda Vittorio Possenti, *Incontrare l'esistenza. Jacques Maritain e la metafisica*, Studium, Roma 2023.

Mentre il primo riflette la determinazione solo “quantitativa” dell’io seguendo un principio empirico e materiale, il secondo si riferisce alla *sussistenza dell’anima*, cioè alla parte spirituale dell’io:

La persona umana ha dei diritti per il fatto stesso che è persona: un tutto signore di sé stesso e dei suoi atti; e che per conseguenza non è soltanto un mezzo, ma un fine, un fine che deve essere trattato come tale. La dignità della persona umana: questa espressione non vuole dire nulla se non significa che, per legge naturale, la persona ha il diritto di essere rispettata, è soggetto di diritto e possiede dei diritti. Vi sono cose che sono dovute all’uomo per il fatto stesso che è uomo¹²⁰.

Questa distinzione ci fa comprendere la storia del mondo moderno nell’ottica della scissione individuo-persona per dare vita a un nuovo umanesimo integrale, al cui centro si trovi non solo l’uomo (come individuo), ma anche la relazione che lega l’uomo e Dio¹²¹. Così, mentre per Mounier l’individuo sembra dissolversi nella materialità della sua esistenza, in Maritain la persona ha una funzione decisiva e propulsiva nella società politica. Questa differenza si riflette sul piano politico: mentre Mounier si concentra a rilevare i limiti della democrazia, Maritain ne sottolinea il valore per la realizzazione dell’umanesimo politico¹²².

10 *Libertà e dialogo con la modernità*

Dopo la fine del conflitto bellico della Seconda Guerra Mondiale, con la ricostruzione dell’Italia, si avverte l’esigenza di dare un riferimento popolare alle istanze sociali della rinascita politica e sociale. Con Alcide de Gasperi nasce l’esigenza di dare al paese una proposta politica a vocazione maggioritaria con il partito della Democrazia Cristiana:

(120) Jacques Maritain, *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 60; si veda Id., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2022.

(121) Gennaro Giuseppe Curcio - Roberto Papini (a cura di), *Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II*, Studium, Roma 2016.

(122) Francesco D’Agostino, *Il peso politico della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

Una democrazia rappresentativa, espressione del suffragio universale, fondata sulla uguaglianza dei diritti e dei doveri e animata dallo spirito di fraternità, che è fermento vitale della civiltà cristiana, questo deve essere il regime di domani¹²³.

Assieme alle ideologie nazionaliste del pensiero cattolico nei primi anni del XX secolo comincia a prendere piede quel processo di sintesi del moderno liberalismo che afferma l'importanza dei diritti umani e politici e di esigenze egualitarie e partecipative a una struttura politica statale non autoritaria che si approssima al modello politico-ideologico che oggi si definisce democrazia¹²⁴. Il liberalismo cattolico appare un movimento che cerca di conciliare i principî del liberalismo, come la libertà individuale, i diritti umani e la democrazia, con i valori e gli insegnamenti della Chiesa cattolica. Questo approccio si è sviluppato specialmente nell'era moderna, quando il cattolicesimo ha iniziato a rispondere alle sfide poste dalla modernità, dall'industrializzazione e dai movimenti politico-sociali¹²⁵.

Le caratteristiche principali del liberalismo cattolico includono sia la libertà di coscienza che serve a promuovere il rispetto per la libertà di pensiero e di fede, sostenendo che ogni individuo ha il diritto di seguire la propria coscienza; sia la difesa e la promozione dei diritti umani, per sostenere che i diritti umani sono fondamentali e che devono essere garantiti a tutti, inquadrandoli nel contesto della dignità

(123) Alcide De Gasperi, *Idee sulla democrazia cristiana*, Cinque Lune, Roma 1974, p. 19; Id., *Lo scudo e la croce. L'impegno dei cattolici in politica*, Historica, Roma 2024; Pier Luigi Ballini, *De Gasperi. Un disegno e un impegno di governo della Repubblica*, Studium, Roma 2024; Giuseppe Tognon, *L'attualità di De Gasperi. Lezioni di storia e di politica 2004-2024*, il Mulino, Bologna 2024; Piero Viotto, *De Gasperi e Maritain. Una proposta politica*, Armando, Roma 2013.

(124) Cfr. Maria Baggio, "The Forgotten Principle: Fraternity in Its Public Dimension", in *CARITAS. Journal of Dialogue and Culture*, vol. 2, article 8, 2013, pp. 35-52.

(125) Per esaminare i fondamenti cattolici del liberalismo democratico, sottolineando l'importanza portanza della dignità umana e dei diritti civili nell'insegnamento sociale della Chiesa. Cfr. Flavio Felice, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2020.

umana riconosciuta dalla istituzione ecclesiastica; inoltre il populismo politico propugna un sistema politico democratico che favorisca la partecipazione attiva dei cittadini¹²⁶. La giustizia sociale riconosce l'importanza della giustizia sociale e dell'attenzione ai più poveri e vulnerabili, un principio che è centrale nella dottrina sociale della Chiesa, col dialogo con la modernità si impegna in un dialogo costruttivo con la cultura moderna, cercando un punto di equilibrio tra fede e ragione.

Il Concilio Vaticano II (1962-1965) segna una svolta importante nella visione aperta al mondo del rapporto tra istituzione ecclesiastica, autorità politica e religione, rappresentando uno degli eventi più significativi della storia della Chiesa nel XX secolo. Convocato da papa Giovanni XXIII e successivamente proseguito sotto Paolo VI, il Concilio Vaticano II ha avuto un impatto notevole sull'approccio positivo nelle relazioni con il mondo moderno, la società, la politica e le altre religioni. La portata storica dell'evento conciliare non riguarda solo modernizzazione quanto l'accettazione delle sfide poste dalle trasformazioni sociali del mondo contemporaneo, senza rinunciare alla tradizione e al Magistero ecclesiastico. L'apertura alla modernità e il *rinnovamento del dialogo con il mondo* sono una delle caratteristiche principali del Concilio Vaticano II, in particolare in relazione ai cambiamenti sociali e politici che avevano caratterizzato il XX secolo, come le guerre mondiali, la decolonizzazione, la guerra fredda e l'emergere della società tecno-industriale¹²⁷. L'Istituzione ecclesiastica, pur mantenendo la sua dottrina immutabile, ha cercato di rinnovare il proprio "approccio" verso la modernità: con La *Gaudium et Spes* (Costituzione pastorale sulla Chiesa

(126) In questo senso riecheggiano le parole del mahatma Gandhi sulla partecipazione politica non violenta: «L'errore che si commette più frequentemente è di pensare che l'unico mezzo di cambiamento della società sia politico, mentre il vero cambiamento deve essere culturale (nel modo di pensare, nella visione dell'uomo) nella società civile, altrimenti si continua a credere nel potere della forza» (Gandhi, *Antiche come le montagne*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 230).

(127) Per la ricostruzione storica si veda Giuseppe Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna 2012.

nel mondo contemporaneo) è uno dei documenti più rilevanti per quanto riguarda la modernizzazione della dottrina politica cattolica. In questo documento il Concilio Vaticano II sottolinea come i problemi del mondo coinvolgono tutti i *christifideles*, la vita ecclesiale e costituiscono un invito ai cattolici a impegnarsi attivamente nelle questioni politiche, sociali ed economiche. La relazione tra la sfera interiore fede e quella esteriore della politica sociale sono intersecate: la fede non può e non deve essere separata dalla vita politica e sociale. Lo stesso magistero ecclesiale la Istituzione ecclesiastica si pone come una guida morale, ma riconosce l'importanza della libertà religiosa e della separazione tra Stato e Chiesa¹²⁸. Il documento sancisce l'idea che la Chiesa non si deve coinvolgere direttamente nella politica quotidiana, ma può fornire un orientamento morale su questioni politiche e sociali. Uno degli aspetti più innovativi del Concilio Vaticano II è stata la promulgazione della *Dignitatis Humanae*, la dichiarazione sulla libertà religiosa, che ha avuto un'importanza fondamentale nel rivedere il rapporto tra la Chiesa e lo Stato. Questo documento ha sancito il diritto di ogni persona a cercare la verità religiosa e a praticare liberamente la propria fede. Per quanto riguarda la politica, questa dottrina ha avuto un impatto profondo, specialmente nei paesi dove i regimi autoritari o le dittature religiose avevano limitato la libertà religiosa; che è intesa non solo come una libertà individuale, ma come un valore universale che deve essere rispettato nelle leggi civili. Questo approccio segnò un abbandono delle posizioni precedenti, che giustificavano l'uso della forza per diffondere o preservare la fede cattolica. Il concetto di sovranità popolare e il rispetto per la dignità della persona costituiscono i riferimenti ineliminabili per la dottrina politica cattolica ha conosciuto una profonda evoluzione con il Concilio Vaticano II. Nei documenti conciliari, in particolare in *Gaudium et Spes* e in altre dichiarazioni, emerge il concetto di sovranità popolare. Tuttavia, si ribadisce che il potere politico deve essere esercitato per il

(128) Per una ricostruzione storica dei rapporti si veda Francesco Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, il Mulino, Bologna 1974.

bene comune e in rispetto alla dignità della persona umana. La dignità umana diventa un tema centrale della riflessione politica del ruolo della Chiesa: ogni individuo, creato a immagine di Dio, ha diritti inalienabili che devono essere rispettati in ogni contesto politico e sociale¹²⁹. Questo approccio ha orientato la Chiesa verso la promozione dei diritti umani, della giustizia sociale e del dialogo tra i popoli. L'impegno Sociale e l'orientamento verso la giustizia sociale. Un altro tema centrale emerso dal Concilio è l'impegno della Chiesa per la giustizia sociale che ha una responsabilità nell'affrontare le disuguaglianze sociali ed economiche, promuovendo un ordine politico ed economico che favorisca i più poveri e vulnerabili. Il Concilio ha posto l'accento sulla necessità di "combattere" la povertà e l'ingiustizia, promuovendo una distribuzione più equa delle risorse. Sebbene non si siano proposti modelli politici specifici, in cui la dottrina sociale della Chiesa ha rinnovato il suo impegno a favore di un mondo più giusto e fraterno. Come sottolinea papa Francesco:

La fraternità fa fiorire i rapporti sociali, e d'altra parte il prendersi cura gli uni degli altri richiede il coraggio di pensarsi come popolo. Ci vuole coraggio per pensarsi come popolo e non come io o il mio clan, la mia famiglia, i miei amici. Purtroppo, questa categoria - "popolo" - spesso è male interpretata e, «potrebbe portare a eliminare la parola stessa "democrazia" ("governo del popolo)". Ciò nonostante, per affermare che la società è di più della mera somma degli individui, è necessario il termine "popolo", che non è populismo. No, è un'altra cosa: il popolo. In effetti, «è molto difficile progettare qualcosa di grande a lungo termine se non si ottiene che diventi un sogno collettivo»¹³⁰.

Un altro aspetto fondamentale del Concilio è stato l'impegno verso l'ecumenismo e il dialogo interreligioso.

(129) Cfr. Agostino d'Ippona, *De Genesi ad litteram*, libri duodecim, III, 20, 30: PL 34, 292: «L'uomo è fatto a immagine di Dio in relazione alla facoltà per cui è superiore agli animali privi di ragione. Orbene, questa facoltà è proprio la ragione o mente o intelligenza o con qualunque altro nome voglia chiamarsi questa facoltà».

(130) Papa Francesco, Lettera Enciclica *Fratelli tutti*, p. 157, si veda anche p. 110.

Il Concilio Vaticano II ha cercato di superare le divisioni tra cristiani e di aprire la Chiesa cattolica al dialogo con le altre religioni, in particolare con l'ebraismo e l'Islam¹³¹. Questa apertura ha avuto delle implicazioni anche sul piano politico, in quanto ha incentivato un clima di tolleranza e cooperazione tra le diverse tradizioni religiose, specialmente in contesti politici e sociali pluralisti. Inoltre, dopo il Concilio, la Chiesa ha continuato a riflettere e a sviluppare la sua dottrina sociale, anche alla luce dei cambiamenti sociali e politici globali con le Encicliche papali come la *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II (1991) e la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (2009) che hanno proseguito la riflessione sulla giustizia sociale, sull'economia globale, sulla dignità umana e sulla solidarietà umana. Il Concilio Vaticano II ha rappresentato un momento di grande rinnovamento per la Chiesa anche dal punto di vista della sua dottrina politica, poiché ha “aperto la Chiesa al mondo”, cercando di integrarla nelle sfide politiche, sociali ed economiche del tempo: la promozione della libertà religiosa, la sovranità popolare, la povertà, la giustizia sociale e il dialogo inter-religioso sono stati alcuni dei temi chiave che hanno contribuito a una visione più inclusiva, umanista e orientata verso il bene comune nelle questioni politiche, senza mai rinunciare agli insegnamenti fondamentali del cristianesimo. Nella *Gaudium et Spes* (1965) si sottolinea l'impegno per il bene comune e la dignità della persona umana, con la partecipazione attiva dei laici alla vita politica e sociale. Nella *Dignitatis Humanae* (1965) la libertà religiosa come diritto fondamentale, che include il diritto di partecipare alla vita politica in modo indipendente e autonomo dalle istituzioni ecclesiastiche. Soprattutto con Giovanni Paolo II. Giovanni Paolo II è stato uno dei più influenti papi del XX secolo e ha sviluppato un pensiero politico che rifletteva un

(131) Cfr. in materia, Renato Algeri - Roberto Catalano - Andrea Mandonico, *Le ragioni del dialogo. Possiamo dirci cristiani se escludiamo dal nostro orizzonte chi non lo è?*, Armando Siciliano, Messina 2022.

equilibrio tra l'autorità spirituale della Chiesa e la libertà dei singoli e delle nazioni. Con la *Centesimus Annus* (1991): il pontificato di Giovanni Paolo II e la sua analisi delle nuove dinamiche politiche post-guerra fredda, con particolare attenzione alla libertà, alla solidarietà e alla giustizia sociale col rifiuto del totalitarismo, la difesa della dignità umana e la promozione della pace come obiettivi centrali. Per il movimento democristiano, nato e sviluppatosi nel XX secolo, l'autorità, nel pensiero e nel contesto del movimento politico democratico cristiano (DC), è spesso vista non solo come un principio necessario per garantire l'ordine sociale, ma anche come uno strumento per promuovere il bene comune. In questa prospettiva per i democratici cristiani, l'autorità deriva da Dio (visione teologica della cristianità), ma "si realizza" attraverso le istituzioni umane. Questo legame implica che il potere non è mai assoluto, ma deve sempre rispondere a un'etica di responsabilità e giustizia¹³². In questo senso l'autorità non è vista come dominio o imposizione, ma come servizio alla comunità. Questo principio è ispirato al messaggio evangelico, che sottolinea il valore della *leadership* come vocazione al bene degli altri. Nella visione democristiana, lo Stato ha il compito di garantire condizioni di giustizia, solidarietà e sussidiarietà, senza sostituirsi alle iniziative individuali e comunitarie. L'autorità statale deve quindi rispettare la dignità della persona.

La Democrazia Cristiana (DC), come movimento politico, ha avuto un ruolo cruciale in diversi Paesi, soprattutto in Europa, nel promuovere una visione dell'autorità bilanciata dalla partecipazione democratica e dai valori cristiani. La DC cercava di coniugare i principi della democrazia con l'etica cristiana. Questo significava riconoscere la centralità della persona, il valore della partecipazione politica e il rispetto per i diritti fondamentali. La DC ha sempre sostenuto che la

(132) Per l'analisi della crisi e della risposta cristiana Italo Mancini, *L'Ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990; Danilo Breschi, *Ciò che è vivo e ciò che è morto del Dio cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021.

libertà individuale deve essere bilanciata ed equilibrata dall'autorità necessaria a garantire la convivenza pacifica e il bene comune. Questo equilibrio è stato fondamentale nel disegno delle istituzioni democratiche e nel promuovere un sistema di *welfare* inclusivo. Inoltre, la DC si è opposta fermamente ai regimi totalitari poiché la loro visione dell'autorità era incompatibile con l'autoritarismo, che negava la dignità della persona e i valori cristiani di solidarietà e giustizia. In Italia la Democrazia Cristiana italiana (fondamentale nel dopoguerra) ha guidato la ricostruzione del Paese, promuovendo una visione di autorità fondata sulla Costituzione, sul pluralismo e sul dialogo con altre forze politiche. In Germania il partito democristiano tedesco (CDU) ha enfatizzato il principio di sussidiarietà, limitando il potere centrale e favorendo la partecipazione delle comunità locali. Nonostante i principi dichiarati, la pratica politica della DC è stata talvolta criticata per l'eccesso di centralizzazione: alcuni hanno visto nella DC un modo per accentrare il potere attraverso una rete capillare di controllo politico. Compromessi e casi specifici di corruzione: in certi momenti, la DC è stata accusata di compromettere i suoi principi in nome del pragmatismo politico. In sintesi, autorità e Democrazia Cristiana rappresentano una tensione tra il riconoscimento di un ordine necessario per il bene comune e la salvaguardia della libertà individuale, guidata dai principi etici cristiani¹³³.

(133) Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti "l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica", in cui la Congregazione per la Dottrina della Fede, sentito anche il parere del Pontificio Consiglio per i Laici, ha ritenuto opportuno pubblicare la presente *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*. La Nota è indirizzata ai Vescovi della Chiesa Cattolica e, in special modo, ai politici cattolici e a tutti i fedeli laici chiamati alla partecipazione della vita pubblica e politica nelle società democratiche.

Conclusione: autorità, democrazia e il relativismo bioetico

In conclusione, il principio di autorità consente alla democrazia di risemantizzare il suo valore: *auctoritas* in Latino deriva dal verbo *augeo*, *augere* che significa aumentare, accrescere, ma anche elevare, conferire “autenticità”. Dunque, un soggetto che ha l'*auctoritas* è una persona che si è elevata o è stata elevata sulle altre, grazie alle capacità e competenze che ha manifestato di possedere nei diversi ambiti in cui si articola la società, come ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

si chiama autorità il titolo in forza del quale delle persone o delle istituzioni promulgano leggi e danno ordini a degli uomini e si aspettano obbedienza da parte loro¹³⁴.

Papa Francesco, in relazione all'autorità politica, pone particolare attenzione alla sua visione della giustizia sociale e della politica mondiale soprattutto con l'enciclica *Fratelli Tutti* (2020), in cui sono presenti riflessioni sulla fraternità e sull'unità, con un forte accento sulla politica come servizio per la comunità globale. Papa Francesco vede la politica come una vocazione al servizio dell'altro, promuovendo un impegno politico che rispetti la dignità umana e la giustizia sociale¹³⁵. L'Istituzione ecclesiastica non implica uno specifico modello di forma di stato o di governo, ma ciascuno, sia in modo diverso, deve concorrere alla realizzazione del bene legittimo di ogni rispettiva nazione e dunque: «I regimi la cui natura è contraria alla legge naturale, all'ordine pubblico e ai fondamentali diritti delle persone, non possono realizzare il bene comune delle nazioni alle quali essi si sono imposti»¹³⁶. Per bene comune si deve intendere: «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di rag-

(134) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 1898.

(135) Le encicliche sociali hanno un valore assoluto nel magistero integrandosi con il significato da attribuire alla società politica e all'impegno dei cattolici in politica come affermato da Leone XIII, *Rerum Novarum*; Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*; papa Francesco, *Fratelli Tutti*.

(136) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, §§ 1901 ss.

giungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente»¹³⁷. Gli elementi essenziali che concorrono alla determinazione del bene comune sono rappresentati dal rispetto della persona in quanto tale e richiede che siano sviluppate tutte le condizioni d'esercizio delle libertà naturali, quali il diritto di agire secondo il retto dettato della propria coscienza, la salvaguardia della vita privata e la giusta libertà anche in campo religioso. Il bene comune richiede il benessere sociale, il che significa che le autorità politiche devono garantire alla società ciò di cui v'è bisogno per condurre una vita dignitosa come la casa, il vitto, l'abbigliamento, la salute, il lavoro, l'educazione e la cultura: tutti bisogni racchiusi nella realizzazione universale del bene comune come strumento di pace e progresso sociale¹³⁸. Un giudizio ancora più esplicito ed articolato sulla democrazia è contenuto nell'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II, laddove si dice che la Chiesa: «apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno»¹³⁹. Inoltre, si afferma che un'autentica democrazia è possibile soltanto sulla base di una retta concezione della persona umana ed esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone umane sia della "soggettività" della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità. Come sottolineato da

(137) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 1906.

(138) Oltre alla dimensione dell'impegno sociale permane sempre la radicalità evangelica (e metafisica) dell'impegno cattolico per una trasformazione della società, come ricorda Tolstoj sulla questione del perdono: «La prima cosa che mi colpì, quando compresi il precetto della non resistenza al male nel suo autentico significato, fu che non solo i tribunali umani non derivano da tale precetto, ma ne sono l'esatto contrario e che Cristo li avrebbe ripudiati. Cristo dice: non opponete resistenza al malvagio. Lo scopo dei tribunali è opporre resistenza al malvagio. Cristo prescrive: rendere bene per il male. I tribunali rendono male per male. Cristo dice: perdonare non una volta, non sette volte, ma all'infinito. Amare i nemici. Fare del bene a quelli che odiano. I tribunali non perdonano, ma puniscono, non fanno del bene, ma del male a quelli che definiscono nemici della società» (Leone Tolstòj, *La mia fede*, Giorgio Mondadori, Milano 1989, p. 4).

(139) *Centesimus annus*, § 46.

Paolo VI che: «La società democratica suppone una società di persone libere, uguali in dignità e che godono di diritti fondamentalmente uguali, che sono coscienti della loro personalità, dei loro doveri e dei loro diritti nel rispetto della libertà altrui»¹⁴⁰. Un abuso e un eccesso di libertà (come la trasformazione dei desideri in diritti) può degenerare in ogni momento in assemblearismo dove la mera forza irrazionale di una minoranza capace di imporsi, può sempre prevalere sulla maggioranza silenziosa. Già nella *polis* greca il termine virtuoso di *politeia* si opponeva a quello della caotica democrazia, ricorda Platone nella *Repubblica* come l'abuso di libertà, diventa levatrice della tirannide:

Quando una città democratica, assetata di libertà, viene ad essere retta da cattivi coppiieri, si ubriaca di libertà pura oltre il dovuto e perseguita i suoi governanti, a meno che non siano del tutto remissivi e non concedano molta libertà. E ricopre di insulti coloro che si mostrano obbedienti alle autorità, trattandoli come uomini di nessun valore, mentre elogia e onora in privato e in pubblico i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti. L'anarchia penetra anche nelle case private e un padre si abitua a diventare simile al figlio e a temere i propri figli che, pur di essere liberi, non hanno né rispetto né timore dei genitori; un meteco si eguaglia a un cittadino e un cittadino a un meteco e lo stesso vale per uno straniero. In una tale situazione un maestro ha paura degli allievi e li lusinga, mentre gli allievi fanno poco conto dei maestri. Insomma, i giovani si mettono alla pari dei più anziani e li contestano a parole e a fatti, mentre i vecchi, abbassandosi al livello dei giovani, si riempiono di facezie e smancerie, imitando i giovani per non sembrare spiacevoli e dispotici. La somma di tutti questi elementi messi insieme fa sì che, se ai cittadini si prospetta un minimo di sudditanza, essi si indignano e non lo sopportano, facendosi beffe delle leggi scritte e non scritte. Stante questa situazione, è chiaro che dall'estrema libertà non può che svilupparsi la schiavitù più grave e più feroce, ossia la tirannide¹⁴¹.

(140) Paolo VI, *La società democratica. Lettera "Les prochain assises"*, Cristianità, Piacenza 1990, p. 2.

(141) *Repubblica*, libro VIII, pp. 562 ss.

Il rischio che permane nell'assolutismo di Stato consiste infatti nell'erroneo principio che l'autorità dello Stato è illimitata e che di fronte ad essa «non è ammesso alcun appello a una legge superiore e moralmente obbligante». In questo senso la Dottrina sociale (DSC) individua uno dei rischi maggiori per le attuali democrazie nel relativismo etico che induce a ritenere inesistente un criterio oggettivo e universale per stabilire il fondamento e la corretta gerarchia dei valori, citando proprio la *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II:

Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità e aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima, la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia¹⁴².

La democrazia può diventare totalitaria producendo uno stato etico al contrario, in cui ogni valore diventa disvalore a seconda delle circostanze storiche, esprimendo una dittatura del relativismo (etico e giuridico), come ricordava Benedetto XVI nel 2006 in un discorso rivolto ai congressisti del Partito Popolare Europeo (PPE) in riferimento alla vita, alla famiglia e all'educazione. L'espressione è dell'allora cardinale Joseph Ratzinger che la utilizzò durante l'omelia della Messa "*Pro eligendo pontifice*" il 18 aprile 2005: «Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»¹⁴³. Già il Magistero

(142) Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850. 12.

(143) Cfr. Luca Del Pozzo, *Filosofia cristiana e politica in Augusto Del Noce*, Pagine, Roma 2019.

di Giovanni Paolo II nell'*Evangelium vitae* ci ricorda come la democrazia è fondamentalmente un mezzo relativo:

un ordinamento e, come tale, uno strumento e non un fine. Il suo carattere "morale" non è automatico, ma dipende dalla conformità alla legge morale a cui, come ogni altro comportamento umano, deve sottostare; dipende, cioè, dalla moralità dei fini che persegue e dei mezzi di cui si serve¹⁴⁴.

Quando dunque il "sistema "democratico degenera in "dittatura del relativismo", il problema delle leggi ingiuste e delle minoranze "attive". Se già nella democrazia "sistema" occorre essere attenti e partecipi per evitare degenerazioni, tanto più vi è la necessità, si potrebbe dire l'obbligo, per i cristiani di vigilare e manifestare contro ogni forma di dittatura ideologica della democrazia. In questo senso Giovanni Paolo II nell'*Evangelium vitae*, appare perentorio quando afferma che gli uomini "moralmente retti", se sono chiamati a collaborare ad azioni moralmente cattive, "hanno l'obbligo di rifiutarsi".

Nel suo lungo pontificato Giovanni Paolo II aveva ben presente il problema e infatti nell'enciclica ribadisce che l'obiezione è non solo un dovere, ma anche un diritto umano basilare che, proprio perché tale, la stessa legge civile deve riconoscere e proteggere: perciò chi ricorre all'obiezione di coscienza deve essere salvaguardato non solo da sanzioni penali, ma anche da qualsiasi danno sul piano legale, disciplinare, economico e professionale. In questo senso il ribaltamento del significato più vero e profondo del termine *auctoritas* consiste nell'attribuirgli il significato di potere, che però i classici definivano con altro termine, *potestas*, come sottolinea Del Noce le conseguenze filosofiche della confusione tra autorità e potere sono incalcolabili, richiamando a tal proposito il pensiero di Renè Guénon, sintetizzando così il suo pensiero:

(144) Giovanni Paolo II, Enciclica *Evangelium vitae*, 70: AAS 87 (1995) 482.

Per Guénon la crisi del mondo moderno è essenzialmente crisi metafisica. La negazione dell'autorità non è un momento o una conseguenza del razionalismo; è, invece, una sua condizione, come rifiuto di un ordine sovrumano e di una facoltà di conoscenza superiore alla ragione individuale. Per cui il termine "potere" evoca nell'uomo moderno soprattutto l'idea di una forza materiale, che lo sovrasta e lo opprime; «... al contrario l'autorità spirituale interiore per essenza, non si afferma che di per sé stessa, indipendentemente da ogni appoggio sensibile»¹⁴⁵.

Di questa definizione di autorità, che Del Noce giudicava tra le più efficaci, egli accoglieva in particolare la differenza di piano tra i due concetti: il potere afferisce al mondo materiale ed è esemplificato dal rapporto tra servo e padrone, mentre l'autorità è legata alla sfera dell'interiorità e quindi «il problema delle autorità è di fatto rapporto tra l'uomo e l'invisibile». Da questo punto di vista secondo Del Noce l'eclisse dell'autorità porta con sé i germi del totalitarismo, un autoritarismo fondato sul disordine della dissoluzione: poiché il fondamento dei totalitarismi è la negazione dell'universalità della ragione, per cui ogni opposizione non esprimerebbe istanze razionali, ma nasconderebbe interessi di classe o di razza. Se si riflette sul rapporto tra autorità ed evidenza, si vede che la negazione delle due nozioni non può portare che alla persecuzione di chi dissente. Il totalitarismo è il risultato, quindi della negazione dell'autorità, prima ancora che della libertà. Il rischio che l'autorità politica devii in autoritarismo può e permane sempre presente anche nelle democrazie con la cd. tirannia della libertà, che può instaurare una grave crisi di significato, generando una forma di declino di una società completamente secolarizzata.

(145) Augusto Del Noce, *Autorità*, introduzione di Massimo Brai, Treccani, Roma 2024, p. 18; si vedano anche Luciano Lanna, *Attraversare La modernità. Il pensiero inattuale di Augusto Del Noce*, con prefazione di Giacomo Marramao, Cantagalli, Siena 2024; Augusto Del Noce, *Filosofia politica e «cultura dei valori»*. *Scritti su Il Tempo (1975-1990)*, a cura di Marco Brignone, Gangemi, Roma 2020; Id., *L'epoca della secolarizzazione e altri saggi storici, politici e filosofici*, a cura di Giuseppe Buttà, Gangemi, Roma 2024; Id., *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2024.

Bibliografia

- Acquaviva Ilaria, "Metafisica modale e ontologia degli enti realmente possibili" in *Francisco Suárez*, Stamen, Roma 2020, p. o pp.
- Alberigo Giuseppe, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna 2012
- Alici Luca, *La città di Dio*, trad. di L. Alici, cit., p.46.
- Ancona Elvio (a cura di), *Marsilio da Padova*, Cedam, Padova 2007.
- Antiseri Dario, Michael Novak, Robert Sirico, (a cura di) Flavio Felice, *Cattolicesimo, liberalismo globalizzazione*, Rubbettino, luogo e anno di pubblicazione
- Arquillière, Henri-Xavier, *L'Augustinisme politique : essai sur La formation des théories politiques du Moyen Âge*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1955.
- Augusto del Noce, *L'epoca della secolarizzazione e altri saggi storici, politici e filosofici*, Giuseppe Buttà (Curatore) Gangemi Editore, 2024
- Baggio, Antonio Maria, "The Forgotten Principle: Fraternity in Its Public Dimension", in "CARITAS. Journal of Dialogue and Culture", Vol. 2 (2013), n° 2, Article 8, pp. 35-52
- Baggio, Antonio Maria, "Dottrina sociale cristiana, storia, dialettica. Intervista a Jean-Yves Calvez", in "Nuova Umanità", XXXI (2009/4-5), pp.184-185, pp. 647-6.
- Baggio, Antonio Maria. "Dottrina sociale cristiana, storia, dialettica. Intervista a Jean-Yves Calvez", in "Nuova Umanità", XXXI (2009/4-5), pp.184-185, pp. 647-6?
- Ballini, Pier Luigi, De Gasperi. Un disegno e un impegno di governo della Repubblica, luogo di pubblicazione 2024
- Battelli, Giuseppe, *Società, Stato e Chiesa in Italia. Dal tardo Settecento a oggi*, Carocci, luogo di pubblicazione 2014
- Berlingò, Salvatore, Casuscelli, Giuseppe, *Diritto ecclesiastico italiano. I fondamenti. Legge e religione nell'ordinamento e nella società d'oggi*, Giappichelli, Torino 2020.
- Bobbio, Norberto (a cura di Tommaso Greco). *Il giusnaturalismo moderno*,

- Giappichelli, Torino 2010.
- Bobbio, Norberto, (a cura di) Tommaso Greco, *Il giusnaturalismo moderno*, Giappichelli, Torino 2010, p. o pp.
- Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari [anno].
- Bobbo, Norberto. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari.
- Bochenski, Michal. *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg 1974, p.23.
- Bourricaud, François, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, editoriale, II ed., Paris 1969.
- Bourricaud, François. *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, II ed., Paris 1969.
- Breschi Danilo, Flavio Felice, *Ciò che è vivo e ciò che è morto del Dio cristiano*, Rubbettino, luogo di pubblicazione 2021
- Capograssi, Giuseppe “Il diritto secondo Rosmini”, in “Opere”, Giuffrè, vol. IV, Milano 1959
- Cappellini, Paolo. *Storia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2024.
- Carlier, Pierre. “La nozione di $\alpha\rho\chi\eta$ nella Politica di Aristotele”, in “Paru dans Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali: atti del convegno internazionale di storia Greca”, Silvio Cataldi dir., *Fonti e Studi di Storia Antica* 13, Ed. dell'Orso, Alessandria 2004, p.393.
- Carlo Jemolo Arturo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1955
- Cascavilla, Michele, *Diritto, giustizia e prassi in Italo Mancini, Scholè*, [luogo di pubblicazione] 2021.
- Cascavilla, Michele. *Diritto, giustizia e prassi in Italo Mancini, Scholè*, [luogo di pubblicazione] 2021.
- Castellano Cervera, Jesús, “Cristo e i dialoghi della speranza”, in “Studi, Rivista di Vita Spirituale”, 59 (4/2005), p.463.
- Castellano Cervera Jesús, OCD, “Cristo e i dialoghi della speranza” in “Studi,

- Rivista di Vita Spirituale", 59 (4/2005), p.463.
- Castellano Danilo, Diritto, diritto naturale, ordinamento giuridico, Cedam, Padova 2002
- Castiglioni, Carlo, Storia dei papi. Vol. II: da Bonifacio VIII a Pio XII, UTET, 1945.
- Cataldi, Silvio, (dir.), Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali: atti del convegno internazionale di storia Greca, Torino 2002, Ed. dell'Orso, Alessandria 2004, p.393.
- Cioffi Mario, "Rosmini nostro contemporaneo", in AA. VV., "Una Profezia per la Chiesa. Antonio Rosmini verso il Vaticano II", Edizioni Faria, Panzano in Chianti 2009
- Costituzione Dogmatica Pastor Aeternus, Del Sommo Pontefice, Pio IX, Roma 1870
- Cotta Gabriella, La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità, il Mulino, Bologna, 2013
- Cotta, Sergio, Giustificazione e obbligatorietà delle norme, Studium, Roma 2015 (Giuffrè, Milano).
- Cotta, Sergio, Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica, Giuffrè, Milano 1991, p.221.
- Cotta, Sergio, La città politica di S. Agostino, cit., luogo e anno di pubblicazione, pp. 19-21.
- Cotta, Sergio. Scritti storico-politici, a cura di Marco Stefano Birtolo, Davide Galimberti, Angela Landolfi, Achille Zarlenga.
- Curcio Gennaro Giuseppe (Curatore), Roberto Papini (Curatore), Jacques Maritain e il Concilio Vaticano II, Studium, luogo di pubblicazione 2016
- D'Agostino Francesco, Il peso politico della Chiesa, San Paolo, luogo di pubblicazione 2008
- D'Agostino, Francesco, Diritto e secolarizzazione. Pagine di filosofia giuridica e politica, Giuffrè, Milano 1982.
- D'Agostino, Francesco, Giustizia. Elementi per una teoria, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.
- D'Agostino, Francesco, Il diritto come problema teologico, Giappichelli, Torino 1992, p.230; 2° edizione, col titolo Il diritto come problema teologico ed altri

- saggi di filosofia e teologia del diritto, Giappichelli, Torino 1995, p.270; 3° edizione riveduta e ampliata, Giappichelli, Torino 1997, p.317.
- D'Agostino, Francesco, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Giappichelli, Torino 2005.
- D'Agostino, Francesco, *Parole di Giustizia*, Giappichelli, Torino 2006.
- D'Aquino, Tommaso d', *Summa contra Gentiles*, II, 76.
- D'Aquino, Tommaso d', *Summa Theologiae*, II – II, q. 104.
- D'Aquino, Tommaso d', *Summa Theologiae*, I-I, q. 95, a. 4.
- D'Aquino, Tommaso d', *Summa Theologiae*, I-II, q.5° .1.
- D'Aquino, Tommaso d', *Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 90, 95.
- D'Aquino Tommaso, *Summa Theologiae*, I – II, q. 93, 3, ad 2.
- D'Avila Teresa, “Poesia 9”, scritto autografo rinvenuto nel suo breviario del 1582, in Jesús Castellano Cervera, OCD, “Cristo e i dialoghi della speranza”, in “Studi, Rivista di Vita Spirituale”, 59 (4/2005), p.463.
- D'Ippona Agostino, *De Genesi ad litteram*, libri duodecim, III, 20, 30: PL 34, 292
- D'Agostino, Francesco, *Ius quia justum. Lezioni di filosofia del diritto e della religione*, Giappichelli, Torino 2012.
- Dal Bello Mario, *Lutero. L'uomo della rivoluzione*, Città Nuova, [luogo di pubblicazione] 2017, p. o pp.
- Dalla Torre Giuseppe (a cura di), *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007, p. o pp.
- De Gasperi Alcide, *Idee sulla democrazia cristiana*, Roma 1974
- De Gasperi Alcide, *Lo scudo e La croce. L'impegno dei cattolici in politica*, luogo di pubblicazione 2024
- De Ketteler Wilhelm Emmanuel, *Liberté, Authority, Eglise. Considérations sur les grands problèmes de notre époque*, trad. fr., di P. Bélet, Parigi 1862.
- De Mattei Roberto, *Pio IX e la rivoluzione italiana*, Cantagalli, Siena 2012
- De Rosa Gabriele (a cura di), *Luigi Sturzo e La democrazia europea*, Laterza, Roma-Bari 1990
- Del Noce Augusto *Autorità*, Treccani, luogo di pubblicazione 2024

- Del Noce Augusto, *Filosofia politica e «cultura dei valori»*. Scritti su «Il Tempo» (1975-1990), Marco Brignone (Curatore), Gangemi Editore, 2020
- Del Noce Augusto, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 2024
- Del Pozzo Luca, *Filosofia cristiana e politica* in Augusto Del Noce, Roma, 2019
- D'Entrèves, Passerin Alessandro, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, luogo di pubblicazione 1954
- Di Blasi Fulvio, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Edizioni ETS, [luogo di pubblicazione] 2000.
- Duffy Eamon, *La grande storia dei papi*, Mondadori, Milano 2006, p. o pp.
- Dulles, Avery Cardinal, "The Indirect Mission of the Church to Politics", *Villanova Law Review*, 52, n. 2, 2007, pp. 241-252.
- Enciclica *Syllabus Errorum* (1864)
- Errázuriz Mackenna, Carlos José, "La salus animarum tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona" in "Ius Canonicum", XLIV, N. 87, 2004, pp. 141-151.
- Étienne, Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1931.
- Faraco, Cintia, "Il concetto di lex come vincolo politico nel *Tractatus de legibus*" di Francisco Suárez, rivista online di Filosofia, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo 2018.
- Fassò, Guido, *La legge della ragione*, editore, Bologna 1964, p. o pp.
- Fassò, Guido, *S. Agostino e il giusnaturalismo cristiano*, editore, [luogo di pubblicazione] 1964, p. o pp.
- Felice Flavio, *I limiti del popolo. Democrazia e autorità politica nel pensiero di Luigi Sturzo*, Rubbettino, luogo di pubblicazione 2020
- Felice Flavio, *Popolarismo liberale. Le parole e i concetti*, Scholé, luogo di pubblicazione 2021
- Finnis, M. John (a cura di Francesco Viola), *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996
- Fiume Emanuele, *Il protestantesimo. Un'introduzione*, Claudiana, luogo di pubblicazione 2006
- Flathman, Richard E., *The Practice of Political Authority. Authority and*

- Authoritative, editore, Chicago, p.19.
- Gandhi, Antiche come le montagne, Ed. Comunità, Milano 1963
- Gastaldi, Silvia, "A chi deve appartenere l'autorità suprema nella città? Il problema del kyriion nella Politica di Aristotele", in "Teoria politica", 8, 2018, pp.63-79.
- Gatti, Roberto, Alici, Luca, Filosofia politica. Gli autori, i concetti, [luogo di pubblicazione].
- Guenon, René, Autorità spirituale e potere temporale, Milano 1973.
- Harrison, Carol, "Augustine", in Philip Esler (a cura di), "The Early Christian World", Taylor & Francis, Londra 2000, pp.1205-1227.
- Hervada, Javier, Introduzione critica al diritto naturale, Giuffrè, [luogo di pubblicazione] 1990, p. o pp.
- Kalinowski, Gustav. "Le bien, la morale et la justice", in "Archives de Philosophie du droit", 1966.
- Keil, Matthew Adam, Concordia as an historiographical principle in Sallust and Augustine, ETD Collection for Fordham University, New York 2015, p. o pp.
- Kelsen, Hans, Essenza e valore della democrazia (1920), a cura di Agostino Carrino, Giappichelli, Torino 2004.
- Kelsen, Hans, Teoria generale del diritto e dello Stato, trad. di Sergio Cotta e Giuseppino Treves, editore, Milano 1963, p.36.
- Krienke, Markus, Ripensare il diritto naturale e La dignità umana. Tradizione e attualità di due topoi etico-giuridici, Giappichelli, Torino 2020
- Laird, John, "The Conception of Authority", in "Proceedings of the Aristotelian Society", XXXIV, 1934.
- Lanna Luciano, Attraversare La modernità. Il pensiero inattuale di Augusto Del Noce, (con prefazione di G. Marramao), editoriale, luogo di pubblicazione, anno
- Lima Neto Belchior Monteiro, Soares da Silva Caroline, "O Agostinismo Político como discurso", in "Revista Ágora", 14, 2011, pp. 1-20.
- Lisi, Maria, La giustizia e il diritto tra le stelle, [luogo di pubblicazione] 1997.
- Mancini Italo, Come leggere Maritain, Morcelliana, Brescia 1993

- Mancini Italo, *L'Ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990
- Mancini, Italo. *Filosofia della prassi*, Morcelliana, [luogo di pubblicazione] 2000.
- Marafioti, Domenico, (a cura di), *Sant'Agostino: "La città di Dio"*, Mondadori, Milano 2011.
- Maritain, Jacques, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano 1977
- Maritain, Jacques, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2022
- Maritain, Jacques, *Tommaso D'Aquino. Il dottore angelico*, Cantagalli, [luogo di pubblicazione] 2006.
- Marongiu Buonaiuti Marongiu Cesare, *Non expedit. Storia di una politica (1866-1919)*, Giuffrè, Milano 1971
- Marotta, Saretta, "Il non expedit", in Alberto Melloni (a cura di), "Cristiani d'Italia. Chiese, società, stato (1861-2011)", vol. 1 Istituto della Enciclopedia Italiana (Treccani), Roma 2011
- Marotta, Saretta, "L'agonia del non expedit", in G. Cavagnini e G. Grossi (a cura di), "Benedetto XV. Pontefice Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»", il Mulino, Bologna 2017
- Marotta, Saretta, "L'evoluzione del dibattito sul «non expedit» all'interno della Curia romana tra il 1860 e il 1889", in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", n.1, 2014
- Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico, Presentazione di Giovanni Reale*, Bompiani, Milano 2013.
- Moreschini, Claudio. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico, Presentazione di Giovanni Reale*, Bompiani, Milano 2013.
- Mounier Emmanuel, *Il personalismo*, AVE, luogo di pubblicazione 2004
- Mounier Emmanuel, *Introduction aux Existentialismes*, Editions Le Mono, luogo di pubblicazione 2021
- Mounier Emmanuel, *L'anticapitalismo*, Ursae Coeli, luogo di pubblicazione 2021
- Mounier Emmanuel, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, luogo di pubblicazione 2022

- Murri Romolo, *La Rerum novarum e Leone XIII*, Quattroventi, 1991
- Nardin, Roberto (curatore). "Lateranum (2013)", Vol. 1, in "Ecclesia mater et magistra». Tra lex orandi ed ecclesiae ordo". Lateran University Press 2016.
- Palazzani Laura. *La filosofia per il diritto. Teorie, concetti, applicazioni*, Giappichelli, Torino 2022.
- Papa Francesco, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 88: AAS 105 (2013), 1057.
- Papa Francesco,. *Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. Gaudium et Spes* (7 Dicembre 1965), n. 24: AAS 58 (1966), 1044-1045.
- Pellegrino Piero, "La Salus Animarum", in *Ius Ecclesiae*, 12 N. 2, 2000, pp.141-151.
- Piovani, Pietro, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, F. Tessoro Liguori, Napoli 2000.
- Pizzorni, Reginaldo M., *Giustizia e carità*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, p. o pp.
- Pizzorni, Reginaldo M., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. o pp.
- Possenti Vittorio, *Incontrare l'esistenza. Jacques Maritain e la metafisica*, Studium, luogo di pubblicazione 2023
- Preterossi, Germinello. *Autorità, il Mulino*, Bologna 2002.
- Ramirez, Santiago, *La dottrina politica di san Tommaso*, a cura di Giovanni Franchi, Paolo Fornari, Nuova Cultura, [luogo di pubblicazione] 2023, p. o pp.
- Raz, Joseph, *The Authority of Law*, [luogo di pubblicazione] 2000.
- Rosmini Antonio, *Il principio della morale*, a cura di Giovanni Gentile, Laterza, Bari 1914
- Ruffini Francesco, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, il Mulino, luogo di pubblicazione 1974
- S.S. Leone XIII, *Lettera Enciclica Rerum Novarum*, Roma 1891
- Scoppola Pietro, *Dal neoguelfismo alla Democrazia Cristiana*, Studium, Roma 1962

- Simonetti Manlio. *L'affermazione del cristianesimo*, RCS MediaGroup, Milano 2015.
- Sodi Stefano, *Cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas*. Contributi per una storia della Chiesa in Italia, ETS, Pisa 2010.
- Sturzo Luigi, *Chiesa e Stato*. Studio sociologico-storico, vol. II, Zanichelli, Bologna 1978
- Sturzo Luigi, *La vera vita*. Sociologia del soprannaturale, Zanichelli, Bologna 1978, pp.98-99; pp.153-4
- Sturzo Luigi, *Servire non servirsi*. La prima regola del buon politico, luogo di pubblicazione 2015
- Tadini, Samuele Francesco, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, prefazione Markus Krienke, Ferdinando Luigi Marcolungo, Vita e Pensiero, Milano 2015
- Tamburini Filippo, "Il non expedit negli atti della Penitenzieria apostolica", in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", vol. 41, 1987
- Todescan Franco, "Il "giusnaturalismo di S. Agostino" in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XVI, 1, 2014 pp. 546-558.
- Todescan Franco, *Radici teologiche del giusnaturalismo Laico*, Cedam, Padova 2014, p. o pp.
- Todescan Franco. *Percorsi contemporanei diritto naturale*, Cedam, Padova 2011.
- Tognon Giuseppe, *L'attualità di De Gasperi*. Lezioni di storia e di politica 2004-2024, luogo di pubblicazione 2024
- Tolstòj Lev, *Il Regno di Dio è in Voi*, MarcoValerio Edizioni, Torino 2001, p.217.
- Tolstòj Lev, "Al popolo lavoratore", in "Scritti politici per la liberazione nonviolenta dei popoli", Sankara Edizioni, Roma 2005
- Tolstòj Lev, *La mia fede*, Editoriale Giorgio Mondadori, Milano 1989
- Toniolo Giuseppe, *Democrazia cristiana*. Concetti e indirizzi, I, Città del Vaticano 1949
- Toniolo Giuseppe, *Il concetto cristiano della democrazia*, luogo e anno di pubblicazione
- Tringali, Massimo, *L'obbligazione politica* in Alessandro Passerin d'Entrèves,

Pensa Multimedia, luogo di pubblicazione 2006

Vian Giovanni, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, 2012

Villey Michel, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986, p. o pp.

Viola Francesco, *1900-2020. Una storia del diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2021

Viola, Francesco. *Concezioni dell'autorità e teorie del diritto*, Japadre, L'Aquila 1982, p.17.

Viotto Piero, *De Gasperi e Maritain. Una proposta politica*, Armando, 2013

Wilson Peter H., *Il Sacro Romano Impero. Storia di un millennio europeo*, Il Saggiatore, [luogo di pubblicazione] 2017, p. o pp.

XXIII, Giovanni. *Encicl. Mater et Magistra*, AAS 53, 1961; *Encicl. Pacem in terris*, AAS 55 1963.

Zarlenga, Achille, (a cura di), *Scritti storico-politici*, a cura di Davide Galimberti, Angela Landolfi, Marco Stefano Birtolo, [luogo di pubblicazione] 2000.

I nuovi territori da amministrare

Lara Semboloni

**Le dimensioni dell'Autorità Legittima
nei territori di Ultramar nell'epoca moderna:
il caso novohispano**

Abstract:

Il contributo indaga le dinamiche di legittimazione dell'autorità nei domini ultramarini della monarchia ispanica in età moderna, con particolare riferimento al Vicereame della Nuova Spagna. La legittimità del potere si configura come esito di una negoziazione costante fra principi giuridico-teologici, prassi politico-amministrative e tradizioni locali, in un equilibrio instabile tra centralizzazione monarchica e autonomie territoriali. L'analisi mostra come la modernità politico-giuridica non costituisca un paradigma unitario, bensì un processo plurale e progressivo di ridefinizione delle forme di dominio imperiale. In questo quadro, il ruolo delle istituzioni locali, i dibattiti teologici e giuridici e la tensione tra legittimazione dell'autorità e diritti indigeni emergono come nodi centrali. Lo studio propone quindi una lettura comparativa dei processi di costruzione del potere, che consente di interpretare la Nuova Spagna come laboratorio politico-giuridico dell'impero spagnolo.

Abstract

This paper investigates the dynamics of legitimizing authority in the overseas domains of the Spanish monarchy during the early modern period, with specific focus on the Viceroyalty of New Spain. Legitimacy emerges as the product of constant negotiation among legal-theological principles, political-administrative practices, and local traditions, within a precarious balance between monarchical centralization and territorial autonomies. The analysis demonstrates that political-legal modernity was not a unitary paradigm, but rather a plural and evolving process of redefining imperial forms of domination. Within this framework, the role of local institutions, the theological and legal debates, and the tension between the legitimization of authority and indigenous rights appear as central issues. The study thus interprets New Spain as a political-legal laboratory of the Spanish Empire, where legitimate rule was continuously tested and reformulated.

Introduzione

L'autorità legittima e i processi di legittimazione del potere costituiscono il filo conduttore di questo studio, ponendosi come elementi centrali nella costruzione e nell'esercizio del governo nei territori d'oltremare in epoca moderna. La dialettica tra esperienza storica e forme di governo mostra come la legittimazione dell'autorità non sia un dato assoluto, ma il risultato di un continuo adattamento tra principi giuridico-politici e realtà locali.

Nei secoli definiti "moderni", governare significava innanzitutto garantire la presenza del potere attraverso figure investite di legittimità, capaci di tradurre l'autorità in un'effettiva articolazione amministrativa e politica¹. Il caso novohispano rappresenta un esempio paradigmatico di questa dinamica: il dominio spagnolo nelle Americhe non fu solo un'estensione delle istituzioni metropolitane, ma una costruzione in cui la pratica politica si intrecciava con il diritto, le tradizioni locali e le esigenze della Corona.

La storiografia ha evidenziato come le istituzioni politico-giuridiche non fossero entità statiche, bensì soggette a processi di ridefinizione e negoziazione con gli attori locali². La legittimità dell'autorità spagnola

(1) Nei secoli definiti "moderni", governo è prima di tutto un problema di presenza, di trasmissione attraverso persone investite con legittimità al fine di articolare l'esercizio del potere e rispondere alle sfide nello spazio e nel tempo. Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 2010.

(2) La storiografia mostra come la storia politica è dinamica e inconclusa e le istituzioni politico-giuridiche si definivano e determinavano oltre che dalle norme giuridiche, dalla realtà in cui operavano, in un discorso dialettico che interagiva con l'esperienza storico-politica; alla fine sarà la prassi a costruire e completare le istituzioni operanti nell'ordo. «... il riconoscimento di un assetto costituzionale storicamente dato non è semplicemente riprodotto [in] un contratto originario ma intervengono pattuizioni continue e correzioni più o meno traumatiche verso equilibri di volta in volta raggiunti e modificati ...» (Gianvittorio Signorotto, "Lo stato di Milano in età spagnola. Aggiornamenti e prospettive di ricerca", in Elena Brambilla - Giovanni Muto, *La Lombardia Spagnola*, Unicopli, Milano 1997, pp. 11-27; p. 17).

si fondava sulla coesistenza tra norme giuridiche e contesti specifici, in un equilibrio precario tra il principio gerarchico della sovranità monarchica e le realtà territoriali delle province d'oltremare.

Il concetto stesso di modernità assume in questo scenario una configurazione complessa: non esiste un'unica esperienza della modernità, ma una pluralità di processi che si sviluppano in relazione ai contesti storici e sociali in cui si inscrivono. Se il 1492³ segna un punto di svolta nella visione del mondo, la modernità politico-giuridica non si afferma immediatamente, ma si delinea progressivamente attraverso la tensione tra modelli medievali e nuove forme di organizzazione del potere.

Questo studio analizza le dimensioni dell'autorità legittima nel Vicereame della Nuova Spagna, interrogandosi su come il potere venisse costruito, esercitato e riconosciuto all'interno di un quadro giurisdizionale in continua evoluzione. La relazione tra diritto e politica, il ruolo delle istituzioni locali e l'interazione tra la Corona e le élite coloniali saranno i principali assi di indagine per comprendere le logiche della dominazione spagnola e i processi di legittimazione del governo nelle province ultramarine.

1. Autorità e legittimazione: dalla teoria giuridica alla pratica del governo coloniale

Alcuni studi⁴ permettono una riflessione sull'origine, la maturità e la decadenza degli Stati nazionali nell'interpretazione della forma-

(3) «La storia non segue un unico corso: piuttosto pencola e vacilla, svolta e si avvita su sé stessa, senza mai proseguire a lungo nella stessa direzione [...] di solito i grandi cambiamenti sono innescati da eventi casuali e assolutamente imprevedibili ...», «... il mondo nel 1492 cambiò davvero. Gli eventi di quell'anno iniziarono a modificare l'equilibrio e la distribuzione del potere e della ricchezza attorno al globo ...» (Felipe Fernandez-Armesto, *1492*, Bruno Mondadori, Milano 2011, pp. 261 e 266).

zione e delle caratteristiche della monarchia spagnola in un contesto di storia globale. Formalmente, la Corona Spagnola assume la caratteristica di Impero con l'incoronazione di Carlo I di Gand a Bologna da parte del Papa, un evento che segna una svolta nell'acquisizione di diritti del Re di Spagna. Di conseguenza, l'architettura dell'ordinamento di governo del territorio imperiale si conforma a questo *status* giuridico, in un costante confronto con l'ordinamento storico preesistente.

Marcello Carmagnani sottolinea come l'essenza della monarchia spagnola fosse quella di una monarchia sovranazionale, composta da regni e province con lingue, tradizioni, costumi e ordinamenti amministrativi autonomi, uniti dalla comune religione cattolica e dall'obbedienza a un unico sovrano⁵. Questa struttura "composita" imponeva alla Corona spagnola un continuo bilanciamento tra le tendenze centralizzatrici del re e le spinte autonomiste dei diversi territori. Governare un dominio così vasto e geograficamente frammentato, dalla penisola iberica alle Americhe, richiedeva un sofisticato sistema di

(4) Marcello Carmagnani, "El virrey y la corte virreinal en Nueva España", in Francesca Cantù (ed.), *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Viella, Roma 2008, pp. 65-77; Manuel Rivero Rodríguez, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid 2011; Pedro Cardim - Joan Luís Palos (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid - Frankfurt 2021.

(5) L'essenza della monarchia spagnola «è di essere una monarchia sovranazionale, composta da regni e province di lingue, tradizioni, costumi e ordinamenti politici e amministrativi autonomi, uniti dalla comune religione cattolica e dall'obbedienza allo stesso re: una monarchia composita in cui le tendenze centralizzatrici del re, della corte e dei regi funzionari devono costantemente fare i conti con le tendenze autonomiste dei diversi regni e province. Per la sua conformazione, il governo di una monarchia costituita da regni e province nella penisola iberica, in Italia, nel Nord Europa e in America non fu un'impresa facile» (Carmagnani, *L'Indice* 1996, n. 11, nella recensione all'autore John Elliott, *La Spagna e il suo mondo, 1500-1700*, Einaudi, Torino 1996). «Un tema non nuovo, che l'autore riesamina alla luce di tre nodi sostanziali: l'inesistenza di un "impero spagnolo", ossia di una forma di governo che esercita la sua autorità e dominio sui popoli conquistati; l'interazione tra le parti integranti della monarchia spagnola; il ruolo di articolazione svolto dal monarca e dalla corte [...] L'immagine della monarchia spagnola che emerge da questi saggi è molto diversa da quella convenzionale di una monarchia assoluta».

istituzioni amministrative e giudiziarie, tra cui i *Consejos reales*, le *Audiencias*, i viceré e i governatori.

La scoperta dell'America e l'espansione territoriale posero la Spagna in una posizione di supremazia mondiale nel XVI secolo. Il fenomeno non fu solo territoriale, ma coinvolse anche la cultura, l'economia e il diritto, portando alla nascita di un nuovo "sistema mondo". Tuttavia, la gestione di un impero così vasto poneva interrogativi cruciali sulla sua amministrazione. Oltre alla sostenibilità economica, la religione svolgeva un ruolo fondamentale: la società spagnola era permeata da una profonda spiritualità cattolica, e la legittimità della dominazione sui territori d'oltremare veniva giustificata soprattutto attraverso l'evangelizzazione.

In questo contesto, il diritto fungeva da strumento di regolamentazione della realtà sociale. Seguendo la concezione di Paolo Grossi, il diritto si definisce come l'organizzazione dell'azione giuridica volta a disciplinare la vita quotidiana, basandosi su principi, ideali e valori consolidati attraverso l'esperienza giuridica⁶. Il diritto non era un semplice apparato normativo imposto dall'alto, ma una costruzione dinamica che si sviluppava attraverso la consuetudine, il dibattito dottrinale e l'elaborazione giurisprudenziale, interagendo costantemente con il tessuto sociale e politico.

(6) «Era frecuente la invocación de casos y ejemplos para que sirvieran de orientación en la resolución de los nuevos hechos ... "es que —como decía Setanti— no se juzga bien de las cosas factibles, por sólo el discurso de buena razón: porque muchas veces suele ser la práctica diferente y aun contraria". De ahí la importancia que se le concedía a la experiencia, como vía para acceder al conocimiento de las cosas» (Victor Tau Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de Historia del Derecho, Athenaica, Buenos Aires 1992, p. 64). «La historia del derecho se compone así de una sucesión de experiencias jurídicas discontinuas, que toca al historiador reconstruir en su singularidad, conjugando continuidad y discontinuidad, con buen cuidado de separar el pasado que estudia del presente que vive» (Carlos Garriga, *Historia y derecho, historia del derecho*, in "Istor", año IV, núm. 16, primavera de 2004, México, pp. 3-8). Cfr. José Antonio Maravall, "Empirismo y pensamiento político", in *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid 1984³, pp. 15-38, p. 20.

Nel caso spagnolo, ciò si traduceva in un'interazione complessa tra il diritto comune (*ius commune*)⁷ e i diritti particolari dei vari territori (*iura propria*)⁸. Questi ultimi, anziché essere subordinati in una gerarchia rigida, convivevano⁹ con lo *ius commune* in un equilibrio flessibile che rifletteva la natura composita della monarchia spagnola. Lo *ius commune*, derivato dalla tradizione romanistica e canonica, forniva un linguaggio giuridico comune e strumenti interpretativi unificanti, mentre gli *iura propria*¹⁰ rappresentavano le peculiarità normative e consuetudinarie locali, radicate nella storia e nelle istituzioni dei singoli regni e province. La coesistenza, però,

(7) Il diritto comune si incarnava nella *interpretatio* secondo due dimensioni: la prima sostanzialmente scientifica, quindi prodotto della scienza; e la seconda in cui la scienza non produceva per se stessa ma si sviluppava dalla sua origine con l'aiuto di un testo o testi autorizzati. Il diritto comune ebbe due momenti indivisibili: da un lato la validità rappresentata dal *Corpus iuris civilis* e dal *Corpus iuris canonici*, dall'altro l'effettività risultata dalla costruzione dottrinale. L'interpretazione ebbe la funzione di mediare tra il testo e i fatti, in modo che fu l'elemento creazionale del diritto. *Bartola, como asienta Grossi, afirmaba que el derecho común no tenía carácter normativo sino que éste, se afirma Paolo Grossi*, considera il diritto comune senza carattere normativo; però questo con la *Interpretatio Bartola* coniuga il momento di validità con quello dell'effettività. Sostanzialmente il diritto comune solo contiene una legge di fondo che si credeva fosse emanata da un atto della volontà suprema, definita come diritto divino. Paolo Grossi, *El orden jurídico*, Marcial Pons, Madrid 1996, p. 225.

(8) Nei secoli dell'alto Medioevo si raggrupparono i corpi romani e canonici con la giurisprudenza corrispondente come *ius commune* della cristianità romana all'essere una comunità giuridica che, dopo un lungo processo, era riuscita stabilirsi finalmente con la forza della ragione. Fu condiviso in Europa un diritto nella stessa forma che si professava in una stessa religione. Lo *ius commune* determinò i modi d'incidenza. Mentre che gli *iura propria*, cioè i diritti propri che accompagnavano lo *ius commune* si aggiustavano a questo, rappresentarono i diritti propri di ogni territorio. Senza dubbio, si stabilirono due regole, la prima quella in cui il diritto proprio prevaleva su quello comune; la seconda, referente allo *ius proprium*, che questo fosse interpretato conformemente e secondo lo *ius commune*. Bartolomé Clavero, *Institución histórica del derecho*, Marcial Pons, Madrid 1992, p. 46.

(9) Le relazioni tra questi due diritti sono state di covigenza, dove lo *ius commune* si è mantenuto come punto di riferimento e ha prestato il linguaggio e la tecnica ai diritti più particolari. Lo *ius proprium*, in generale si completò nello *ius commune*. Grossi, *El orden jurídico*, Marcial Pons, Madrid 1996, p. 227.

non era priva di tensioni. Da un lato, la Corona e gli organi centrali di governo - come il *Consejo de Castilla* e le *Audiencias* nei territori coloniali - cercavano di garantire una certa uniformità giuridica, soprattutto nelle materie fondamentali per l'esercizio dell'autorità reale. Dall'altro, i privilegi giuridici locali (*fueros*), le pratiche giudiziarie e le autonomie normative dei diversi territori costituivano un argine alle tendenze accentratrici della monarchia. Il risultato fu un sistema giuridico stratificato, in cui l'applicazione delle norme variava in base al contesto e alla realtà sociale ed economica di ciascun territorio. La peculiare configurazione giuridica si manifestò anche nei domini d'oltremare, dove il diritto indiano (*derecho indiano*) si sviluppò come una sintesi tra le tradizioni giuridiche castigliane e gli ordinamenti presenti nel territorio. Uno degli elementi fondamentali nella costruzione dell'ordinamento giuridico spagnolo era il concetto di "caso"¹¹, derivato dalla tradizione giuridica medievale¹² e centrale nello sviluppo del "diritto indiano". Secondo Sebastián de Covarrubias, il "caso" era l'elemento su cui si fondava la determinazione della legge o del decreto¹³, diventando un principio cardine nella gestione giuridica dell'Impero¹⁴. Dal punto di vista istituzionale, la concezione ierocratica

(10) Gli *iura propria* erano il prodotto di un "ordo", cioè un ordine naturale soggiacente che precedeva e si concretava nei diritti tradizionali. *El ordo era la expresión de una arraigada cosmovisión religiosa. En efecto, esta concepción jurisdiccional del poder político formaba parte de un imaginario dominado por la creencia en un orden divino, por lo tanto, natural e indisponible.* Carlos Garriga, *Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen*, in "Istor", año IV, n. 16, 2004, p. 31 de pp. 13-44. *La primera y más importante fuente del derecho fue el testamento político de Adalberón de León, redactado alrededor del siglo XI. En él se aseveró que las mores (el complejo consuetudinario primitivo en donde se originaron y adquirieron forma los hechos consuetudinarios) pertenecían al ordo a la vez que constituían el ordo.* Grossi, *El orden jurídico*, cit., p. 101.

(11) Il "caso" veniva da una lunga tradizione medievale nella penisola iberica e fu una voce utilizzata largamente durante i secoli XVI e XVII. Anche nella stessa *Política indiana* di Solórzano si ritrova la voce "caso". Cfr. Anzoátegui, *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, cit., pp. 46-47.

(12) Garriga, *Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen*, cit., p. 35.

(13) «Vale suceso que haya acontecido, y así los juristas llaman caso la ocasión o

del potere forniva il quadro teorico per la legittimazione dell'autorità regia. Il sovrano non era solo un governante terreno, ma un monarca il cui potere derivava da Dio e doveva essere esercitato secondo principi di giustizia e pace (*iustitia et pax*)¹⁵. Secondo l'essenza del sistema ierocratico¹⁶ data la superiorità del potere spirituale su quello temporale, si manteneva una netta distinzione tra la titolarità dei

proposición sobre que se funda la determinación de ley o decreto; y en los pleitos lo primero en que se concuerda es en el caso o en el hecho, que es toda una cosa» (Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], Altafulla, Barcelona 1993). Cfr. Anzoátegui, *Casuismo y sistema ...*, cit., p. 46.

(14) Il "caso" si eresse in uno degli elementi generatori del diritto. Il diritto era costruito caso a caso secondo la topica, quale l'arte di trovare e conciliare gli argomenti o l'argomento o punto di vista adeguati a poter trattare gli eventi discutibili. Garriga, *Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen*, cit., p. 35 de pp. 13-44.

(15) Ricordando solo che la definizione giuridica di Impero comportava una visione giuridica di una relazione diretta tra buon governo e pace (*iustitia et pax*). La trattatistica giuridica del medioevo fece in modo che il concetto di *pax cristiana* convergesse con quello d'Impero, facendo sì che l'autorità imperiale si fondasse nell'accettazione pacifica da parte di tutti i fedeli, e ci fosse una diffusione capillare della fede fino ai confini dei territori. Altro elemento, che il concetto d'impero portava con sé, era quello della idea di *Imperium* romano, il quale cercava di eliminare le differenze tra vincitori e vinti creando una nuova identità. L'idea di *iustitia et pax* si ritrova nei documenti che trattano di governo, tra gli esempi quello delle *Istruzioni* di Carlo V a suo figlio Filippo II: «... ante todas cosas, habéis menester determinaros en dos cosas; la una y principal: tener siempre a Dios delante de vuestros ojos, y ofrecedle todos los trabajos y cuidados que habéis de pasar, y sacrificarás estar muy pronto a ellos ... aunque esta virtud de justicia es la que nos sostiene a todos, causando a Nuestro Señor que de tanta misericordia usa con nosotros, usad de ella y mezclad estas dos virtudes ... Al Consejo Real encargaréis conforme a lo que en ellas está contenido, que administren buena justicia y miren mucho por todo lo que tocara a la buena gobernación del Reino ...».

(16) Lara Semboloni, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano y el virrey. Una interpretación", in *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Andrés Lira - Alberto Carrillo - Claudia Ferreira (eds.), El Colegio de Michoacán - El Colegio de México, Zamora, México 2013. Sul tema, Francisco Bertelloni, "Los límites de la política y su compromiso ético en la teoría política medieval", in *Primeras Jornadas Internacionales de Ética "No matarás"*, Facultad de Filosofía, Historia y Letras - Universidad del Salvador, Buenos Aires 17, 18 y 19 de mayo del 2000, <http://www.salvador.edu.ar/urid/publicaciones/revista/bertelloni.htm>; Faria Nuñez - Paulo Henrique, "A importância do pensamento Hierocrático na consolidação da noção de soberania", in *Cuestiones Constitucionales*, num. 12, gennaio-giugno 2005, pp. 160-186.

due poteri. Tuttavia, la Chiesa rivendicava il diritto di intervenire nelle questioni temporali in virtù della cosiddetta “potestà indiretta” in ragione del peccato. Tale dottrina attribuiva alla Chiesa la competenza di pronunciarsi su quegli atti del potere civile che rappresentavano un attacco alla fede cristiana, riservandosi anche la possibilità di proporre soluzioni politiche ritenute corrette. Secondo tale concezione, nei governanti erano presenti elementi come la coscienza reale, la salvezza dell'anima e il castigo divino. Da qui emergeva, grazie a una azione di dominazione legittima, che coloro i quali detenevano la giurisdizione, attuavano secondo i precetti di un ordine politico giusto con concordia, dove gli stessi valori ierocratici componevano l'ordine istituzionale. Il principio confessionale assumeva una forte rilevanza nei territori della corona spagnola. I valori e i principi si traducevano nelle forme di governo degli Asburgo, per questo diviene fondamentale introdurre il passaggio giuridico che vede la monarchia diventare Impero con Carlo di Gand¹⁷.

Con Carlo I, poi V, la monarchia di Castiglia si trasforma formalmente in Impero di fatto e di diritto. L'incoronazione di Carlo I di Gand a Bologna da parte del Papa¹⁸ definisce un differente *status* giuridico ai territori, soprattutto quelli di *Ultramar*. Così afferma Frances Yates:

(17) «Il messaggio globale lanciato da Clemente VII non poteva essere più chiaro: Carlo V avrebbe dovuto seguire le orme dei precedenti imperatori e dei suoi stessi avi combattendo i nemici della Chiesa cattolica ma non i principi cristiani e meno il papa stesso, ponendo cioè la propria spada a servizio del Pontefice. Le immagini classiche, imperiali, vennero qui per la prima volta utilizzate non per celebrare direttamente Carlo V ma per indicare all'Imperatore la retta via da seguire nei rapporti con il papato e, più in generale, con la cristianità». Cfr. nota 11, Lucio Biasiori, “Costantino I”, in *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 3, Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, Roma 2013, pp. 18 e 28.

(18) Carlo I di Gand fu incoronato ad Aquisgrana il 23 ottobre 1520, dopo che l'anno precedente era stato proposto e scelto dai principi della dieta di Augusta (1518) come Re dei romani; Successivamente, dopo il Trattato di Cambrai (1529), Carlo V veniva incoronato dal Papa a Bologna il 22 febbraio 1530, ultima incoronazione avvenuta dalle mani di un pontefice. Ignazio Cantù, *Influenza degli imperatori di Casa d'Austria nelle vicende*

L'idea d'impero assume nuovi significati con Carlo I di Gante dovuto ai fatti e alla situazione reale in cui versavano i suoi possedimenti. Partendo dall'elezione imperiale, con le due nomine, la religiosità stessa di Carlo in una epoca unica di riforma della Chiesa che vede la sede nel Concilio di Trento. Gli influssi sia della dottrina Erasmiana¹⁹ che della visione di Mercurino da Gattinara²⁰ alla corte di Carlo V dove si pensa a una idea: una Chiesa che sia per la pace e la salvezza della cristianità²¹.

d'Italia: dall'elezione di Rodolfo d'Absburgo fino ai nostri giorni: commentario storico: con tavole e descrizione del duomo di Milano addobbato per l'incoronazione lombardo-veneta di S.M.I.R.A. Ferdinando Primo, A. Arzione, Roma 1838, provenienza dell'originale Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Digitalizzato 26 feb 2013, pp. 40, 51. «Il potere di Carlo V sembrava non avere rivali e stava celebrando il suo trionfo universalistico: il momento dell'incoronazione papale a Bologna nel 1530» (Biasiori, "Costantino I", cit., p. 18).

(19) Erasmo da Rotterdam (Geert Geerts, prese il nome umanista di Desiderio Erasmo), teologo e umanista, si oppose alla teologia scolastica e promosse un approccio umanistico agli studi ecclesiastici. Considerava l'*Antico Testamento* secondario rispetto al *Nuovo* e, nella *Ratio verae theologiae*, esortava a un'interpretazione evangelica libera dalle speculazioni filosofiche. Nel *Manuale del soldato cristiano* (1502) difese una religione del puro spirito, lontana dalle dispute dottrinali. La sua teologia, flessibile e incentrata sull'etica, mirava a una riforma pacifica della Chiesa, colpendo gli abusi piuttosto che il dogma. Inizialmente benevolo verso Lutero, se ne distaccò difendendo il libero arbitrio nel *De libero arbitrio* (1524) contro la predestinazione luterana. La sua posizione, né pienamente cattolica né riformata, lo rese invisibile a entrambe le parti, ma nel XVIII secolo fu rivalutato con maggiore equilibrio. «... L'idea erasmiana di un Dio infinitamente buono verso le sue creature si tradusse in una visione soteriologica universalista, contrapposta a quella dei riformatori magisteriali, Lutero, Zwingli, Calvino, ed essenziale invece per i pensatori non conformisti, che sono posti all'origine della modernità. L'estensione della salvezza all'intero genere umano modificò l'atteggiamento verso l'Islam, verso gli ebrei e i popoli *indios* recentemente conquistati, contribuendo in modo determinante alla definizione di una nuova concezione dell'essere umano, della religione, della Chiesa e della tolleranza ...» (Lucia Felici, "L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera", in Enzo A. Baldini - Massimo Firpo (a cura di), *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 129-157, <https://flore.unifi.it/handle/2158/600809?mode=simple>).

(20) La visione imperiale di Mercurino Gattinara si fondava sull'ideale di un Impero universale cristiano, in cui l'autorità politica e quella religiosa fossero strettamente intrecciate. Secondo Karl Brandt, questo ideale ricalcava il sogno imperiale di Dante, basato sulla *Monarchia universalis*, un concetto medievale che prevedeva un unico sovrano per garantire la pace universale. Tuttavia, alcuni studiosi hanno sostenuto che l'ispirazione del Gattinara fosse più legata a Erasmo, il quale promuoveva un'idea di unità cristiana

L'incoronazione imperiale di Carlo V consolidò questa visione, legittimando la sua autorità anche sui territori d'oltremare, considerati più come "province" dell'Impero Romano²² che come regni autonomi.

La distinzione tra "regno" e "provincia" è particolarmente rilevante nel contesto coloniale. Nei testi amministrativi del XVI secolo, i territori d'oltremare venivano spesso indicati come "province" piuttosto che come regni, suggerendo una diversa attribuzione di diritti rispetto ai domini europei della Corona. Ciò è evidente nei documenti di Filippo II,

e pace più moderna e umanistica. Questa interpretazione lo colloca in un contesto più attuale per la sua epoca, mentre la lettura dantesca lo fa apparire come un pensatore anacronistico, legato a un concetto di Impero ormai superato. Il dibattito tra queste due prospettive si inserisce in una più ampia discussione tra tradizione medievale e innovazione rinascimentale. Sebbene Gattinara fosse certamente influenzato dall'opera di Dante (come dimostra la sua richiesta a Erasmo di pubblicarne un'edizione), le sue idee rispecchiano anche le tensioni e le aspirazioni politiche del tempo di Carlo V, in cui la ricerca della pace universale e dell'unità cristiana erano temi centrali. Giuseppe Galasso, "Lettura dantesca e lettura umanistica nell'idea di impero del Gattinara", in J. Martínez Millán (a cura di), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. 1, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 2001, pp. 93-114, pp. 93-94.

(21) L'autore, Frances Yates, si centra sulla speranza imperiale come auspicio alla restaurazione di un potere politico unico e universale, sotto il quale l'umanità trovi pace e giustizia. Frances Yates, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento* [ed. or. Routledge, London 1975], trad., Einaudi, Torino 1978, p. 49.

(22) In origine, il termine provincia indicava la sfera di competenza di un magistrato romano dotato di *imperium*, come il console o il pretore. Con l'espansione di Roma, il termine assunse un significato territoriale, riferendosi alle aree conquistate fuori dall'Italia, amministrate da governatori. Il suolo delle province apparteneva formalmente allo Stato romano, e chi lo occupava pagava tributi, salvo eccezioni come le *civitates liberae* (esenti da tributi) o le *civitates foederatae* (alleate di Roma). Con il tempo, le distinzioni tra le città provinciali si attenuarono, con una progressiva assimilazione agli ordinamenti romani, culminata nell'Editto di Caracalla (212 d.C.), che concesse la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'Impero. Durante la Repubblica, il governo provinciale era affidato a ex-magistrati romani con poteri militari, civili e giudiziari. Con Diocleziano, il concetto di provincia si estese anche all'Italia, segnando la fine della tradizionale distinzione tra Italia e territori provinciali. Cfr. Theodor Mommsen, *Le provincie romane da Cesare a Diocleziano*, trad. di Ettore De Ruggiero, Pasqualucci, Roma 1887-1890, https://www.google.it/books/edition/Le_provincie_Romane_da_Cesare_a_Diocleziano/fQ4sL_42-E8C?hl=it&gbpv=1&pg=PA11&printsec=frontcover&dq=diocleziano.

che nelle sue raccolte legislative per i territori iberici riconosceva esplicitamente i “regni”, mentre per le Indie ci si riferiva al “*Cedulario de Encinas*” con un valore giuridico inferiore²³. Solo con la “*Recopilación de Indias*” del 1680 si iniziò a considerare questi territori con una terminologia più vicina a quella dei regni europei, probabilmente come risposta politica alle crescenti tensioni dinastiche.

(23) Per i territori di Ultramar si apre la possibilità che l'identificazione giuridica attribuita a questi, facendo riferimento alla visione di Impero Romano, cioè, considerandoli come “provincia” più che regno, cioè una differente attribuzione di diritti. L'uso dei concetti “regno” e “provincia” nel secolo XVI, possono significare cose differenti. Un esempio si riscontra in López de Velasco de ca. 1573/4, dove appare sempre il termine provincia e non regno. Filippo II al momento di incaricare la ricompilazione delle leggi anche durante il suo regno che terminarono nella *Recopilación de Castilla, los Fori Aragonum, la Recopilación para Navarra*, ricordandosi che per quelle delle Indie, rimasero circoscritte al *Cedulario de Encinas*, che in ogni caso nel testo riportava le disposizioni che citavano il termine regno: «... *primeramente, considerando los grandes beneficios mercedes, que de la benignidad soberana auemos recebido, y de cada día recebimos, con el acrecentamiento y ampliación de los Reynos y Señoríos de las nueltras Indias ...*», mostrando però con il solo valore “addizionale” per la giudicatura; e fu solo nel 1620 che Leon Pinelo diede luce alla “*Recopilación de Indias*”, qui mai apparve il termine regno nel titolo, questo fu introdotto con la *Recopilación* di Carlo II del 1680/1, cioè, al momento in cui già appariva all'orizzonte la guerra di successione, essendosi concluso il trattato “segreto” della ripartizione della monarchia tra Parigi e Vienna, che forse avrebbe potuto essere una misura di “emergenza politica” di fronte alle Indie. Si cita la *Cedula Reale* per la stampa della *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* «... *por la presente ordeno, y doy licencia, y facultad para que, por cuenta, y disposición de mi Consejo de las Indias (autorizo que) cualquier Impresor de estos Reinos pueda imprimir el Libro de la dicha Recopilación de Leyes, incorporando en él las Cédulas, Provisiones ... mandado por esta mi Cedula. Fecha en San Lorenzo, a primero de noviembre de mil y seiscientos y ochenta y un años*». Si aggiunga poi, che nei tempi di Carlo V e durante tutto il XVII sec. la simbologia cortesana ricorre a “Impero” e nei testi novohispani appare a volte “*Rey de las Españas y Emperador de las Indias*”, una pratica che è finita con Carlo III nel 1762. Ai tempi di Filippo III i gesuiti si impegnarono nell'istituzione del loro “*Colegio Imperial*”, riccamente dotato dalla sorella di Filippo II, vedova dell'imperatore Massimiliano II, per citare alcuni esempi. Carlo V, influenzato dall'umanesimo. Facendo un passo indietro, nelle parti occidentali si avevano due tipi di provincie: quelle “senatoriali” governate dal senato di Roma, in queste gli abitanti ebbero lo status del diritto di Roma; le “provincie imperiali”, governate da delegati dell'imperatore corrispondente e nelle quali gli abitanti ebbero diritti differenti (minori), uguali a quelli de “*Latium*” antiguo. Lo stesso Cicerone, proveniente dal *Latium*, anche se cittadino di Roma, si lamenta molto di quei nobili che lo disprezzavano.

L'idea di Impero e la sua legittimazione giuridica erano radicate nelle "Siete Partidas", che definivano l'Imperatore come colui che governa con giustizia, fa rispettare le leggi e difende la fede cristiana.

«Imperio es gran dignidad, y noble y honrada sobre todas las otras que los hombres pueden tener en este mundo temporalmente, pues el señor a quien Dios tal honra da es rey y emperador y a él pertenece, según derecho y el otorgamiento que le hicieron las gentes antiguamente, gobernar y mantener el imperio en justicia, y por eso es llamado emperador, que quiere tanto decir como mandador, porque a su mandato deben obedecer todos los del imperio y él no es obligado a obedecer a ninguno, fuera del papa en las cosas espirituales; y convino que un hombre fuese emperador y hubiese este poder en la tierra por muchas razones, la una por quitar el desacuerdo de entre las gentes y juntarlas en uno, lo que no podrían hacer si fuesen muchos los emperadores, porque según naturaleza el señorío no quiere compañero ni lo necesita, aunque de todas maneras conviene que haya hombres buenos y sabios que le aconsejen y le ayuden, la segunda para hacer fueros y leyes por las que se juzguen derechamente las gentes de sus señorío, la tercera para quebrantar a los soberbios y a los injustos y a los malhechores que por su maldad o por su poder se atreven a hacer mal o injusticia a los menores, la cuarta, para que amparar la fe de nuestro señor Jesucristo y quebrantar los enemigos de ella, y otrosí dijeron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio para hacer justicia en lo temporal, bien así, como lo es el papa en lo espiritual»²⁴. Il concetto di *imperium* si traduceva dunque in un'autorità suprema e centralizzata, con il re-imperatore che esercitava un potere assoluto,

(24) Partidas 2, titolo 1, L. 1. documento digitale, p. 64. *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso el nono : por las quales son deremidas y determinadas las questiones y pleytos q en España ocurren; sabiamente sacadas las leyes naturales ecclesiasticas e imperiales y de las hazañas antiguas de España ... / la glosa ... Alfonso Diez de Montalvo que da razon de cada ley ...* Alfonso X, Rey de Castilla (1221-1284), Díaz de Montalvo, Alfonso, Brocar, Juan de, imp., España-Alcalá de Henares, España-Medina del Campo, 1542, dc.date.accessioned 2009-10-15T11:02:44Z, <http://hdl.handle.net/10016/5473>, File Name: fa_11.002_ar.pdf, <http://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/5473?show=full>, Universidad Carlo III, Madrid.

ma sempre in funzione della salvaguardia dell'ordine e della giustizia. La necessità di mantenere l'integrità dell'Impero portò alla creazione di strutture amministrative complesse e a un costante equilibrio tra centralizzazione e autonomie locali. Nella formazione di questo Impero diviene imprescindibile il principio confessionale soprattutto nei territori d'oltremare, dove la legittimità della dominazione si fondava sulle *Bolle Alessandrine* e sull'impegno all'evangelizzazione. In questo contesto, la Corona spagnola esercitò un controllo capillare sulle istituzioni religiose attraverso il sistema del Real Patronato, rafforzando così il legame tra autorità politica e missione religiosa. Grazie alle *Recopilación de Indias*²⁵ possiamo leggere come si declinava potere/autorità dell'imperatore, traducendo i principi in ambiti di autorità per l'imperatore e come applicare il suo potere:

El poder que el emperador tiene es de dos maneras: la una, de derecho, y la otra, de hecho, y aquel que tiene según derecho es este: que puede hacer ley y fuero nuevo, y mudar el antiguo, si entendiere que es a procomunal de su gente, y otrosí cuanto fuese oscuro, tiene poder de esclarecerlo, y puedo, otrosí quitar la costumbre usada cuando entendiere que era dañosa y hacer otra nueva que fuese buena. Y aún tiene poder de hacer justicia y escarmiento en todas las tierras del imperio ...»²⁶.

(25) Paredes Iulian, *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, primero tomo, Consejo de la Hispanidad, 1681, <https://doi.org/10.34720/dfdm-e874>.

(26) «Y otrosí, él tiene poder de poner portazgos, y otorgar ferias nuevamente en los lugares que entendiere que lo debe hacer, y no otro hombre ninguno, y por su mandato y por su otorgamiento se debe batir moneda en el imperio, y aunque muchos grandes señores lo obedecen, no la puede ninguno hacer en su tierra, sino aquellos a quien él otorgare que la hiciesen; y el solo en otrosí poderoso de partir los términos de las provincias y de las villas, y por su mandato deben hacer guerra y tregua y paz. Y cuando acaee contienda sobre los privilegios que él dio o los otros emperadores que fueron antes que él, tal pleito como este él lo debe librar y otro no; y tiene también poder de poner adelantados y jueces en las tierras que juzguen en su lugar según fuero y derecho, y puede tomar de ellos yantares y tributo y censo en aquella manera que los acostumbraron antiguamente los otros emperadores. Antes este poder tiene el señor luego que es escogido de todos aquellos que han poder de escogerlo o de la mayor parte, siendo hecho rey en Alemania en aquel lugar donde se acostumbraron a hacer antiguamente los que fueron escogidos para emperadores»; Partidas 2, título 1, L. 2. Documento digitale, p. 65. *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso*

Si tratta di una autorità suprema e centralizzata, dove il re/imperatore la detiene interamente e la visione moderna che percorre il secolo, prevede che tale autorità non venga erosa dai nobili e potenti: «y por ser cosa del gobierno del Reino donde no es bien que entren grandes no lo quise admitir ...»²⁷.

In sintesi, la monarchia spagnola si costruì come un'entità imperiale caratterizzata da una pluralità di ordinamenti giuridici e istituzionali, bilanciando l'autorità centralizzata del re con la complessa realtà delle autonomie locali. La legittimazione dell'autorità passava attraverso la combinazione di principi giuridici, tradizioni politiche e valori religiosi, creando un modello di governo che sarebbe rimasto in vigore per secoli.

3. *Correnti politiche e contesto dottrinario nella costruzione della dominazione legittima del territorio novohispano*

La questione dottrinale sarà centrale per tracciare le caratteristiche dell'autorità legittima. In termini teorici, la monarchia “universale” spagnola, come una raccolta di tutti i regni che obbedivano allo stesso re, inizialmente si dimostrava una superstruttura e una forma politica che abbracciava tutti i territori. Il monarca agiva come il direttore di questa monarchia nel senso di un attore politico piuttosto che legale, ma non possedeva potere originale. Il potere che rivendicava gli era conferito come re di ciascun regno e nativo di esso. Secondo i teorici e i giuristi

el nono: por las quales son deremidas y determinadas las questiones y pleytos q en España ocurren; sabiamente sacadas las leyes naturales ecclesiasticas e imperiales y de las hazañas antiguas de España ... / la glosa ... Alfonso Diez de Montalno que da razon de cada ley ..., cit., *fa_11.002_ar.pdf*, <http://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/5473?show=full>, Universidad Carlo III Madrid.

(27) *Instrucciones secretas de Carlos V a Felipe II* (Palamos, 6 de Mayo de 1543); Manuel Fernández Álvarez, *Corpus Documental de Carlos V*, TII, Salamanca 1975, pp. 104-118.

che analizzavano la natura del potere reale, il re assumeva un carattere sovrano e possedeva un insieme di facoltà - le cosiddette regalità - una volta che si sollevava la necessità di unificare i territori e stabilire una monarchia universale. Questa era una chiara manifestazione dello stato moderno, ancora in formazione nel XVI secolo.

All'interno di questa visione, la concezione di una giurisdizione ordinaria legata al territorio divenne un pilastro del processo di territorializzazione del potere. I legami di *potestas* tra il principe, dal quale fluiva la giurisdizione, e i suoi sudditi cessavano di essere esclusivamente determinati da relazioni dirette e personali che potevano essere stabilite tra di loro sulla base, per esempio, della reciprocità derivante dalle relazioni politiche e dalle misure di consolidamento del potere. Pertanto, una giurisdizione legata al territorio richiedeva necessariamente un esame della natura e del disegno dell'ambito e dell'estensione di tale giurisdizione da parte di colui che la possedeva *ab origo* e la comunicava ai suoi magistrati affinché la esercitassero²⁸, concretizzandola nelle Indie, sui popoli che abitavano il loro territorio e che la detenevano passivamente²⁹. Questo disegno divenne una strategia

(28) La relazione tra *iurisdictio* e *territorium* è un elemento centrale nel processo di territorializzazione del potere. Barrientos sottolinea come la *iurisdictio*, pur radicata nella persona del magistrato, aderiva al territorio (*in habitu*), determinandolo anche oltre la vita del suo titolare. Questo principio, già espresso da Juan de Matienzo nel XVI secolo, evidenzia come la giurisdizione derivasse dal sovrano (*ab origo*), il quale la concedeva ai suoi magistrati affinché fosse esercitata sui popoli soggetti al territorio. Il modello giurisdizionale divenne così una strategia politica della monarchia ispanica, caratterizzata dalla coesistenza di territori e istituzioni con proprie peculiarità giuridiche (cfr. Javier Barrientos Grandon, in Feliciano Barrios (coord.), *El gobierno de un mundo, virreinos y audiencias en la América Hispánica*, Universidad de Castilla-La Mancha 2004, pp. 633-708), in Lara Semboloni, *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*, El Colegio de México a.c., Città del Messico 2014, p. 52).

(29) Dalla dichiarazione che «una giurisdizione legata al territorio [...]» possiamo fare riferimento alla questione sollevata da una figura controversa come Marsilio da Padova, un trattatista del tardo Medioevo, considerato da alcuni come un precursore della riflessione sul concetto di sovranità civile. Questo perché l'autore focalizzò la sua riflessione sulla comunità politica come un popolo. Tuttavia, per Marsilio da Padova, il popolo (*universitas civium*) o la parte prevalente di esso (*valentior pars*) non aveva la possibilità di

di potere politico e una conseguenza logica della configurazione istituzionale di una monarchia plurale in cui coesistevano diversi territori e *pueblos*, ciascuno con le proprie caratteristiche riguardo l'esercizio della giurisdizione reale.

Questa riflessione giustifica l'importanza dello studio dei *Concili* provinciali e degli atti ad essi associati, che non solo riflettono la situazione politica delle comunità nei territori, ma anche le tensioni politiche e la legittimazione degli attori coinvolti. La dimensione spirituale e religiosa di questi consessi sarà esplorata successivamente. Inoltre, per comprendere pienamente la natura della giurisdizione e della *potestas* è necessario fare riferimento alle teorie prevalenti tra i teologi dell'epoca, che rivestivano un ruolo cruciale nei dibattiti sulla legittimità del potere.

Gli studiosi della seconda scolastica³⁰ nel XVI secolo furono quelli che inizialmente si occuparono dell'origine e dell'esercizio della *potestas*. Tra le teorie elaborate dai teologi gesuiti, quella di Roberto Bellarmino³¹ si distingueva per il suo approccio più pragmatico rispetto a quelle di Francisco Suárez e Juan de Mariana. I tre teologi affermavano che la sovranità derivasse da Dio ma, a differenza degli assolutisti,

esercitare l'autorità, ma doveva delegarla a un sovrano che esercitava l'*imperium* secondo la legge fondamentale. Il nostro interesse qui non è entrare nel dibattito dottrinale, ma piuttosto mostrare come anche dal tardo Medioevo il concetto di corpo politico fosse sfumato in relazione al popolo intimamente legato al territorio.

(30) Considero necessario evidenziare che tali studiosi si trovarono in differenti casi a non godere del beneplacito della Chiesa, si riportano esempi come Francisco de Vitoria, *Relectiones theologiae*, Manuel Martín, Madrid 1765, e Roberto Bellarmino, *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos*, 3 voll., Ingolstadt 1581, 1582, 1593, furono poste all'Indice nel 1590 sotto papa Sisto V. Alla morte del Papa, sempre nel 1590, l'opera di Bellarmino fu tolta dall'Indice. Una riflessione approfondita sui dibattiti del pensiero giuridico e teologico si trova nel testo di Rodolfo Savelli, *Censori e giuristi. Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)*, Giuffrè, Milano 2011, p. 31.

(31) Roberto Bellarmino (Montepulciano 1542 - Roma 1621). Entrato a far parte della Compagnia di Gesù nel 1570, si è distinto per la lotta alle dottrine protestanti. Legato in Francia a sostegno dei cattolici contro gli ugonotti. Si è occupato delle più importanti controversie quali: l'interdetto di Venezia (1606), la controversia anglicana (1607-09), i processi di Galileo, Giordano Bruno e Tommaso Campanella.

sostenevano che non vi fosse alcun intermediario tra Dio e il popolo. Credevano che il governo fosse un'istituzione umana e che il potere dei governanti si basasse su un contratto con il popolo.

Già nel 1598, Juan de Mariana aveva avanzato queste idee nella sua opera *Del Rey y de la Institución Real*³², in cui sosteneva che un buon governo fosse migliore quando era limitato da leggi, includendo non solo le leggi morali, ma anche quelle positive stabilite dalla volontà del popolo, la cui autorità e sovranità erano superiori a quelle del principe. Qui si riporta una parte del testo tradotto del Padre Mariana:

... La questione è se l'autorità del re sia superiore a quella dell'intera comunità politica su cui governa. È un tema scivoloso e pericoloso ... A mio parere, la potestà regia, nella misura in cui è legittima, è stata istituita con il consenso dei cittadini; così, i primi re o governanti furono elevati al potere attraverso questo mezzo, e per questo ritengo che avrebbe dovuto essere limitata da leggi o norme ritenute necessarie affinché il potere non oltrepassasse i suoi limiti, a danno di coloro che vi sono sottoposti, e non degenerasse in tirannia ... Gli aragonesi stabilirono un livello intermedio tra il re e il popolo, simile ai tribuni, chiamato popolarmente *Giustizia d'Aragona*, affinché, armato delle leggi e dell'autorità del popolo, mantenesse la potestà regia entro certi limiti. Questa funzione veniva affidata a un nobile per evitare inganni nel caso in cui il popolo ritenesse opportuno riunirsi senza che il re ne fosse a conoscenza, al fine di difendere le leggi o la propria libertà. In questi popoli e in altri, nessuno dubiterà che l'autorità della comunità sia superiore a quella del re. Altrimenti, come si potrebbe contenere o frenare il potere dei re e resistere alla loro volontà?³³

(32) Juan de Mariana (1536-1624), *Del Rey y de la institución de la dignidad real (tratado dividido en tres libros compuesto en latín por el P. Juan de Mariana, traducido de la 2a ed. hecha el año de 1640)*, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, Madrid 1845. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/del-rey-y-de-la-institucion-de-la-dignidad-real-tratado-dividido-en-tres-libros-1058781>.

(33) De Mariana, *Del Rey y la Institución Real*, New Direction e Fundación Civismo, Belgio 2018, pp. 107-108. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgglefindmkaj/](https://efaidnbmnnnibpcajpcgglefindmkaj/) <https://newdirection.online/2018-publications-pdf/ND-DelReyYLaInstitucionReal.pdf>.

Sulla stessa posizione, le riflessioni di Bellarmino³⁴ sostenevano come l'idea di sovranità reale fosse inferiore rispetto alla sovranità popolare, poiché se il potere politico originava esclusivamente da Dio e la legge divina non lo aveva conferito a nessun individuo, non si poteva inferire altro che fosse dato alla moltitudine, dunque il potere appartiene all'intera moltitudine:

... si noti che questa potestà risiede immediatamente, come in un soggetto, nell'intera moltitudine, poiché essa è di diritto divino. Ora, il diritto divino non ha concesso questa potestà a nessun uomo in particolare; dunque, l'ha conferita alla moltitudine. Inoltre, eliminato il diritto positivo, non vi è alcuna ragione maggiore per cui, tra molti individui uguali, uno debba dominare sugli altri piuttosto che il contrario. Dunque, la potestà appartiene interamente alla moltitudine. In terzo luogo, si noti che questa potestà può essere trasferita dalla moltitudine a uno o a più individui in virtù dello stesso diritto naturale. Infatti, la Repubblica non può esercitare direttamente questa potestà; quindi, è tenuta a trasferirla a un unico individuo o a un gruppo ristretto di persone ...³⁵

(34) Il cardinale Roberto Bellarmino, nel suo *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* (libro III, capitolo VI, p. 11, t. VII), afferma che la potestà politica risiede nella moltitudine, che Dio non ha concesso l'autorità a un singolo individuo, in particolare che esiste l'uguaglianza naturale tra gli uomini. (San) Roberto Bellarmino, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus* [1596], t. VII, Fèvre, Paris 1870, p. 11; Sergio Raúl Castaño, "La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura", *Scripta*, vol. 8/2, 2015, pp. 93-114, p. 94.

(35) Roberto Bellarmino, *Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus*, cit., p. 11: «Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particolari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur igitur potestas totius est multitudinis [...] Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturae: nam Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum, vel aliquos paucos [...]; Sergio Raúl Castaño, "Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder", in *Derecho Público Iberoamericano*, 3, (2014), pp. 117-152, p. 119, <https://revistas.udd.cl/index.php/RDPI/article/view/38>; Gonzalo Butrón Prida, "Refinir rey y soberanía: el retorno de Fernando VII y la agonía del Liberalismo", in *Pasado y memoria*, 13 (2014), pp. 59-78, p. 67.

A differenza di Bellarmino, Francisco Suárez³⁶ accettava l'ipotesi che la comunità mantenesse il potere senza trasferirlo³⁷, sebbene riconoscesse che fosse estremamente difficile, poiché ciò avrebbe portato a una confusione infinita e ritardi nel contesto della democrazia diretta originale.

Questa riflessione si inserisce nel più ampio dibattito filosofico-politico della seconda scolastica, il cui impatto si estese anche alla legittimità del dominio spagnolo nei territori scoperti e occupati in America. In particolare, la questione dell'origine del potere politico era centrale per determinare non solo il ruolo della Corona, ma anche la posizione degli indigeni all'interno dell'ordine coloniale. Se, come sosteneva la tradizione tomista, il potere esisteva per diritto naturale, allora l'autorità della Corona poteva essere vista come una sua diretta espressione. Tuttavia, l'idea che l'autorità politica fosse creata dalla comunità umana e non intrinseca all'ordine naturale metteva in discussione il dominio spagnolo, sollevando interrogativi sulla sovranità degli *indios*. Allo stesso modo, la disputa tra intellettualismo e volontarismo influenzava la concezione del diritto nel Nuovo Mondo: se la legge naturale era razionalmente conoscibile, anche gli indigeni avrebbero dovuto godere degli stessi diritti degli europei; se invece la legge derivava dalla volontà divina, il dominio della Corona poteva essere giustificato

(36) Francisco Suárez (Granada 1548 - Lisbona 1617) teologo e filosofo, considerato uno dei massimi esponenti della seconda scolastica. Entra nella Compagnia di Gesù nel 1564 e si distingue negli studi di filosofia e teologia presso l'Università di Salamanca. Suárez fu un pensatore di grande rilievo nel dibattito filosofico e politico dell'epoca. Tra le sue opere principali si ricordano le *Disputationes Metaphysicae* (1597) e il *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, dove sviluppò una concezione della legge che conciliava la tradizione tomista con nuove prospettive giuridico-politiche. In *Defensio fidei* (1613), Suárez elaborò una teoria del potere. Nel 1606, papa Paolo V gli conferì il titolo di *Doctor Eximius et Pius*, riconoscendone l'eccellenza teologica.

(37) Francisco Suárez, "Tractatus de legibus ac Deo legislatore: in decem libros distributus", in *Imprenta Conimbricæ: Apud Didacum Gomez de Loureyro*, Lusitania 1612, <https://archive.org/details/tractatusdelegib00suar/page/n5/mode/2up>; Suárez, *De legibus*, cit., III, c. 4, n. 12; "Defensio...", cit., III, II, 9, pp. 117-152, p. 123.

come parte di un disegno superiore. Queste discussioni ebbero conseguenze concrete sulle politiche coloniali, incidendo su questioni come la schiavitù, la conversione forzata e il diritto della Corona di governare terre già abitate da popolazioni autonome.

Nella gestione dei territori d'oltremare, la Corona era costretta, da un lato, a stabilire un ordine istituzionale prudente che impedisse il rafforzamento di un potere distante che sfuggisse al suo controllo e, dall'altro lato, a estrarre il massimo beneficio da questi nuovi territori per coprire le spese dell'impero. Per sostenere le sue azioni e autorità, la politica imperiale si basava sulla Chiesa, principale propugnatrice della legittimità nell'economia e nei principi giuridici che potevano influenzare la realizzazione di questo progetto, che si sarebbe sviluppato nel lungo periodo. In altre parole, la base per legittimare, ad esempio, il governo spagnolo nella Nuova Spagna richiedeva principi teologico-giuridici che giustificassero la conquista. Questi principi non si riferivano specificamente all'elemento della terra, ma ruotavano attorno alla comunità, considerata come un'espressione della terra e al contempo come portatrice dell'*ordo*. Questo spiega perché le teorie dell'epoca sostenevano l'esercizio del dominio sulla comunità preesistente, ovvero sulla popolazione indigena, e la giusta causa per farlo. Spiega anche perché queste teorie determinavano il legame tra la corona e il territorio.

La Corona in Nuova Spagna si trovava a dover giustificare la propria legittimità attraverso principi teologico-giuridici che non solo fondavano la sua autorità legittima, ma che si intrecciavano anche con la concezione della terra come dominio. In tal senso, la dottrina della donazione pontificia³⁸, in particolare la bolla *Inter coetera*

(38) La dottrina si sviluppò a partire dal XV secolo, quando le corone europee, in particolare Portogallo e Spagna, si attribuirono diritti di sovranità e proprietà sulle terre scoperte in Africa e nel Nuovo Mondo. «... la scoperta di terre da parte dei coloni concedeva il diritto esclusivo di estinguere, mediante acquisto o conquista, il titolo o il possesso di quelle terre da parte delle popolazioni indigene. Alcuni studiosi hanno sostenuto che la

(1493)³⁹, diventava centrale per comprendere il diritto della Corona spagnola di estendere il suo dominio sulle popolazioni indigene. Tuttavia, il dibattito non si limitava alla mera legittimità della conquista, ma riguardava la natura dell'*indio* e il metodo giusto per definire il proprio dominio. Tale dibattito si arricchisce delle posizioni di due frati teologi, e non solo come vedremo successivamente: fray Bartolomé de Las Casas⁴⁰

base della suddetta "dottrina" si trova in diversi documenti papali, come le Bolle *Dum Diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1455) e *Inter Coetera* (1493) ...». Questo principio divenne la base per la legittimazione del sistema coloniale, poiché permetteva agli esploratori di reclamare *terrae nullius* (terre di nessuno), indipendentemente dal fatto che fossero abitate, poiché non lo erano da cristiani. Successivamente, il Trattato di Alcáçovas confermò questo principio: il trattato, considerato fondante per la storia moderna, sostenne il concetto di *terrae nullius*. Esso fu ratificato dal re del Portogallo a Lisbona l'8 settembre 1479, da Isabella I di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona a Toledo il 6 marzo dell'anno successivo e infine confermato da papa Sisto IV nel 1481 con la bolla *Aeterni regis*. L'arbitrato papale fu una *conditio sine qua non* per la legittimazione di questi possedimenti *urbi et orbi* ed *erga omnes*, resa possibile dalla teoria medievale della sovranità del successore di Pietro su tutta la Terra (*plena potestas*). La *plena potestas* pontificia rafforzò la legittimazione giuridica della conquista coloniale nel momento in cui le due potenze iberiche necessitavano di un titolo esclusivo (al quale si opposero i monarchi esclusi), e il dono papale si rivelò efficace per superare i requisiti del diritto romano richiesti nel contesto europeo: *inventio* (la scoperta) e *occupatio* (la presa di possesso effettiva).

(39) Papa Alessandro VI emise la bolla *Inter Coetera* il 4 maggio 1493. Il documento è contenuto nel Registro Vaticano 777 dell'Archivio Segreto Vaticano. La *Inter Coetera* (di cui esistono due redazioni) venne retrodatata, nella sua versione definitiva, al 4 maggio, anche se composta, spedita e registrata solo alla fine del giugno 1493: «*Alexander episcopus, servus servorum Dei: carissimo in Christo filio Fernando regi, et carissime in Christo filie Elisabeth regine Castelle, Legionis, Aragonum, Sicilie, et Granate, illustribus, salutem et apostolicam benedictionem*».

(40) Fray Bartolomé de Las Casas (Siviglia 1474 - Madrid 1566), autodidatta nella formazione teologica, filosofica e giuridica, si trasferì nel Nuovo Mondo nel 1502, dieci anni dopo la scoperta dell'America. Nel 1512 divenne il primo sacerdote ordinato nel Nuovo Mondo e l'anno successivo partecipò alla conquista di Cuba come cappellano. Grazie all'ascesa al trono di Carlo I di Spagna, riuscì a presentare alla corte un piano di colonizzazione più equo per gli indigeni, ma il progetto fallì nel 1520 a causa dell'opposizione dei *conquistadores* e *pobladores* e della resistenza delle popolazioni locali. Nel 1523 entrò nell'ordine domenicano, che da tempo difendeva la dignità degli indigeni, distinguendosi dai francescani più vicini ai colonizzatori. Nel 1537-38 guidò con successo una colonizzazione pacifica in Guatemala. Nel 1543 fu nominato vescovo di Chiapas (Messico), ma l'ostilità dei coloni lo costrinse a rientrare in Spagna nel 1547. Qui prese parte alla

e fray Alonso de la Vera Cruz⁴¹, che, pur partendo da presupposti giuridici comuni, sviluppano interpretazioni contrastanti in merito ai titoli legittimi che giustificavano l'esercizio dell'autorità e dominio sulla terra e sugli *indios*.

Nella fase iniziale della conquista, la questione della terra creò per la Corona la necessità di sviluppare una politica di popolazione sui territori conquistati, affrontando due questioni distinte: quella relativa agli *indios* e alla loro integrazione nell'ordine spagnolo, e quella relativa agli spagnoli e al loro radicamento con norme adeguate. Questo dibattito sollevò contrapposizioni tra i frati, in particolare riguardo la legittimità

famosa disputa con Juan Ginés de Sepúlveda (1550), opponendosi alla guerra contro gli infedeli e sostenendo un approccio pacifico e missionario verso le popolazioni indigene. Dal 1551 fino alla sua morte fu procuratore degli *indios*, incaricato di difendere i loro diritti presso la Corona. Nel 1552 pubblicò diversi scritti critici, tra cui la celebre *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Tomás Fernández - Elena Tamaro, *Biografía de Fray Bartolomé de Las Casas* [internet], Editorial Biografías y Vidas, Barcelona, España 2004. Disponibile in https://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm.

(41) Fray Alonso de la Vera Cruz (Caspueñas 1507 - Ciudad de México 1584), *De dominio infidelium et iusto bello*, fu una figura chiave nella diffusione del pensiero scolastico in America e uno dei più influenti teologi e giuristi della Scuola di Salamanca nel Nuovo Mondo. Studiò latino e retorica presso l'Università di Alcalá, dove insegnò Antonio de Nebrija fino al 1522, per poi proseguire gli studi di filosofia e teologia all'Università di Salamanca. Qui fu allievo di fray Francisco de Vitoria, venne ordinato sacerdote e insegnò filosofia a Salamanca tra il 1532 e il 1535. Nel 1535, incontrò fray Francisco de la Cruz, un agostiniano appena rientrato dalla Nuova Spagna con il compito di reclutare missionari e trovare un teologo esperto per insegnare presso le istituzioni educative del Vicereame. Affascinato da questa missione, Alonso entrò nell'ordine agostiniano e nel 1536 partì per la Nuova Spagna, dove trascorse gran parte della sua vita. In America, Vera Cruz si dedicò alla predicazione e all'evangelizzazione, e all'accademia. Fu tra i fondatori dell'Università del Messico, dove nel 1554 presentò la sua prima *relectio*, *De dominio infidelium et iusto bello*. Quest'opera, che si ispirava ai dibattiti di Salamanca e in particolare alle riflessioni di Vitoria, non si limitava a riproporre le teorie europee, ma le rielaborava alla luce della realtà coloniale americana. In essa affrontava temi cruciali come la legittimità del dominio spagnolo sulle popolazioni indigene, la giustificazione della conquista, i diritti degli *indios* e i limiti del potere pontificio e imperiale. Pur riconoscendo il valore delle argomentazioni di Vitoria, Vera Cruz si distanziò in alcuni punti, basandosi sulle sue esperienze dirette nel Nuovo Mondo. Adottò un approccio critico, integrando dati empirici per correggere alcune posizioni della prima generazione della Scuola di Salamanca.

del governo della Corona spagnola fondata sulla donazione pontificia e l'appropriazione indebita delle terre appartenenti agli *indios*.

Le dottrine di fray Bartolomé de Las Casas e di fray Alonso de la Vera Cruz si distaccavano dalle interpretazioni teologiche predominanti. Fray Alonso sosteneva che l'imperatore e il papa disponessero solo della giurisdizione, ma non della proprietà delle terre; inoltre, riteneva che l'autorità derivasse dal popolo, e che, qualora il sovrano diventasse un tiranno ingiusto, sarebbe legittimo rovesciarlo⁴². La dottrina di Vera Cruz si sviluppava attraverso il concetto di "titoli legittimi", che giustificavano il dominio spagnolo nelle Americhe. Il titolo principale, fondato sulla donazione pontificia⁴³, legittimava il dominio con lo scopo di sottomettere la popolazione indigena all'impero cattolico, in funzione della propagazione della fede cristiana⁴⁴.

La visione di Las Casas sulla natura degli *indios* si fonda sulla concezione della *Chiesa primitiva*, che mira alla propagazione della fede con mansuetudine cristiana. Egli denuncia l'idea della conquista militare e, basandosi sulla lettura della bolla *Inter Coetera* (1493), fonda la legittimità del re/principe di governare le Indie sul consenso volontario degli *indios* alla conversione cristiana, in cui il re agisce come mero portavoce dei disegni divini. In questo contesto, Las Casas rifiuta l'esistenza di un *casus belli* per dichiarare guerra agli *indios*, in quanto non si erano mai opposti alla fede cristiana e non vi era, quindi, giustificazione per la guerra. Poiché non esisteva *guerra giusta*, anche la schiavitù era ingiustificabile⁴⁵. Gli *indios*, pertanto, non dovevano

(42) Alonso Gómez Robledo, *De dominio infidelium et iusto bello*, Pomía, México 1984, p. 320. Se refiere al siguiente texto de Fray Alonso de la Vera Cruz: *De dominio infidelium et iusto bello*.

(43) Bulas Papales de Alejandro VI, *Inter Coetera*, 1493. Vedi Sánchez Bella, Ismael. *Las visitas generales en la América española (Siglos XVI y XVII)*, Universidad de Pamplona, Pamplona 1992.

(44) Sepúlveda J. Gines de, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Nacional, Madrid 1975, p. 69.

(45) Alla ricerca della schiavitù, Las Casa si rimette alla teoria aristotelica mona-

essere sottoposti a servitù e avevano il diritto al dominio delle loro terre⁴⁶.

Fray Alonso de la Vera Cruz presenta una posizione più moderata. Sebbene non chieda mai un potere esecutivo diretto nella sua diocesi, come invece fece Las Casas, anche lui si oppone alla “guerra giusta” contro gli *indios* per il solo fatto di non essere cristiani⁴⁷. Definisce i “titoli legittimi” e quelli “illegittimi”⁴⁸ per invocare la guerra: una volta che tali titoli sono definiti, la conquista viene accettata e giustificata⁴⁹. Fray Alonso intreccia interessi spirituali e terreni, difendendo il potere diretto del papa sui domini temporali, e si interroga⁵⁰ sulla possibilità che l'imperatore di Castiglia possa dichiarare guerra giusta. Egli distingue due gruppi: uno che sostiene che gli infedeli non abbiano diritto alla proprietà e alla giurisdizione⁵¹, e l'altro, seguace di papa Innocenzo IV,

stica e dimostra la piena capacità di comprensione degli *indios*. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552], vol. IV, p. 33.

(46) Riguardo alla donazione pontificia un ampio dibattito sui metodi giusti per propagandare la fede, nei quali si pone, inizialmente, la naturale infedeltà degli *indios*, qualità che li porta ad essere soggetti alla dominazione. Questo argomento è presente in *ibidem*, p. 28.

(47) Sulla guerra contro gli *indios*, cfr. Robledo, *Relectio de dominiun Infidelium*, cit., cap. IX, pp. 315, 320.

(48) *Ibidem*, pp. 317-320: «9° y 10° dudas. Títulos Ilegítimos: I la infidelidad de los indios. II la pertenencia de iure del nuevo mundo al antiguo imperio romano. III los agravios de los indios a los españoles. IV la posición de los indios a predicación de evangelio. V la renuencia de los indios a abrazar la fe. VI los pecados contra natura de los indios. VII el atraso mental y amencia de los indios. VIII y la conquista por órdenes de Dios». «[...] Estas argumentaciones no legitiman la conquista por parte de los españoles [...]». «Títulos legítimos para la conquista: I la obligación que tienen los nativos de recibir la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el emperador. II esa misma obligación, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el romano pontífice. III dar un príncipe cristiano a los conversos. IV el régimen tiránico de los príncipes bárbaros. V la antropofagia y los sacrificios humanos. VI las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, señaladamente los tlazcaltecas. VII la elección libre y voluntaria por parte de los indios. VIII el ius communicationis et commercii, con otros derechos derivados o anexos a él».

(49) *Ibidem*, p. 322.

(50) *Ibidem*, p. 322, *Décima duda*.

(51) *Ibidem*, p. 320: «Por todas estas definiciones jurídicas hay dos grupos que

che attribuisce agli infedeli il vero dominio, possesso e giurisdizione⁵². La sua conclusione è che la guerra contro gli infedeli sia *lícita* solo quando questi sono ostili ai cristiani, ma non fu questo il caso degli *indios* delle Americhe. Fray Alonso riconosce la possibilità che la guerra inizialmente ingiusta diventi giusta una volta consumata la vittoria, legittimando il re nel *dominio regnativo* sulle Americhe, ma escludendo la privazione del dominio dei signori naturali e la confisca della loro proprietà.

Pur con differenze sostanziali, le posizioni di Las Casas e Vera Cruz convergono su un punto fondamentale: secondo le dottrine giuridico-teologiche, non esiste motivo valido per privare gli *indios* del diritto di possedere le loro terre. Questo dibattito solleva una questione delicata nel *Consejo de Indias*, che si trova a fronteggiare le denunce dei frati contro l'appropriazione indebita delle terre da parte degli spagnoli. Inoltre, la situazione economica della Corona, che entra in una fase critica, contribuirà a definire le politiche successive.

La giustificazione del dominio spagnolo sulle Americhe, dunque, non si esaurisce nel riconoscimento della conquista come atto di forza, ma si inserisce in una più ampia riflessione sulla sovranità e sul diritto di governo. Se da un lato il dibattito teologico poneva l'accento sulla possibilità che gli indigeni mantenessero la proprietà delle loro terre anche dopo la sottomissione al potere spagnolo, dall'altro la necessità di un governo stabile e legittimo spingeva i giuristi a teorizzare un quadro normativo in cui la monarchia potesse esercitare la propria autorità senza contraddire i precetti religiosi. Proprio questa tensione

sostienen que con posterioridad a la venida de Cristo no hay ninguna jurisdicción entre los infieles como tampoco ningún dominio o soberanía verdadera o legítima entre los infieles [...] según la interpretación de doctor Arias de las leyes de Toros, según el Capítulo de rerum divisione de la Instituta de Justiniano».

(52) *Ibidem*, p. 322: «Por más que Inocencio IV defienda el argumento de que hay dominio legítimo entre los infieles añade, sin embargo, que por lo menos con respecto a los infieles que fueron súbditos del imperio romano, podría el papa mover guerra contra ellos si no obedecen ni quieren someterse».

tra il diritto naturale degli *indios* alla proprietà e la giurisdizione politica della Corona rappresenta il nodo centrale attorno al quale si sviluppano le posizioni di Palacios Rubios e Matías de Paz.

Mentre la teologia scolastica dibatteva sui limiti dell'autorità temporale del Papa e sul diritto degli infedeli a conservare la sovranità sui loro domini, i giuristi spagnoli cercavano di tradurre queste riflessioni in un *modello giuridico coerente con la politica imperiale*. La concezione di Innocenzo IV, secondo cui gli infedeli possiedono un dominio legittimo sulle loro terre, si riflette in parte nella posizione di Matías de Paz, che distingue tra dominio regnativo, spettante alla Corona, e dominio posesorio, che rimane nelle mani degli indigeni. Tuttavia, questo equilibrio teorico si scontrava con la realtà della colonizzazione, in cui la spoliazione delle terre indigene e la subordinazione politica dei *caciques* erano processi già in atto. Proprio questa dicotomia tra teoria e prassi spinge il *Consejo de Indias* a cercare soluzioni normative che, pur giustificando il dominio spagnolo, non negassero completamente i diritti indigeni. La difesa di tali diritti da parte di alcuni settori ecclesiastici - come dimostrano le posizioni di Las Casas e Vera Cruz - si scontrava con le difficoltà economiche della Corona, costringendo la monarchia a bilanciare le esigenze di legittimazione con la necessità di consolidare il proprio potere sui territori americani.

Questa tensione si manifestò con particolare forza nella controversia tra frati e giuristi sulla condizione di servitù degli indigeni, un dibattito che portò a una nuova regolamentazione ma non alla sua abolizione. La necessità di chiarire il diritto di conquista e il modello di governo da applicare ai popoli americani spinse la Corona a convocare la *Junta di Burgos* nel 1512⁵³. Fu in questo contesto che *Palacios*

(53) A causa del sermone di Montesinos, il superiore dei domenicani, frate Alonso de Loaysa, condannò i domenicani americani, accusandoli di essere ispirati dal demonio. Ferdinando scrisse al governatore Diego Colombo affermando la legittimità dei *repartimientos* e delle *encomiendas*, chiedendogli di persuadere Montesinos a ritrattare e ordinando, nel caso in cui si fosse rifiutato, di inviarlo in Spagna per essere punito. (*Carta* del 23 marzo 1512). La conseguenza finale del sermone di Montesinos fu la convocazione

*Rubios*⁵⁴ ricevette l'incarico di redigere un trattato volto a definire la legittimità della sovranità spagnola, i principi teorici del governo co-

da parte del re Ferdinando a una *junta* dei migliori giuristi e teologi dell'epoca che si riunì nel convento de San Pablo de Burgos, da qui la *Junta di Burgos*. Furono organizzate più di venti riunioni per discutere il problema. Dopo più di venti riunioni, la *Junta di Burgos* produsse una serie di disposizioni conosciute come *Las Leyes de Burgos* o *Reales ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los indio*; alcune delle conclusioni:

- gli indigeni sono liberi e devono essere trattati come tali, secondo quanto stabilito dai Re Cattolici;
- gli indigeni devono essere istruiti nella fede cristiana, come ordinano le bolle pontificie;
- gli indigeni hanno l'obbligo di lavorare, purché ciò non ostacoli la loro educazione religiosa e sia utile sia a loro stessi che alla società;
- il lavoro degli indigeni deve essere adeguato alla loro costituzione fisica, in modo che possano sopportarlo, e deve essere accompagnato da periodi di riposo e svago;
- gli indigeni devono possedere case e proprietà e avere tempo per curarle e mantenerle;
- gli indigeni devono avere contatti e comunicazione con i cristiani;
- gli indigeni devono ricevere un salario giusto per il loro lavoro.

Possiamo affermare che la soluzione adottata dalla *Junta di Burgos*, pur rappresentando un indubbio progresso nel riconoscimento degli indigeni, fu di fatto una soluzione salomonica: venne mantenuta l'istituzione dell'*encomienda* (in vigore dal 1503), ma furono regolamentati il trattamento degli indigeni e il riconoscimento di alcuni loro diritti. Questo rappresentò una novità storica e un precedente importante nel riconoscimento dei diritti umani.

Tuttavia, i domenicani non furono pienamente soddisfatti di tali conclusioni e continuarono a protestare. Così, l'anno successivo, nel 1513, a seguito delle denunce di frate Pedro de Córdoba, le *Leyes de Burgos* furono integrate con le *Leyes de Valladolid*, che ampliarono i diritti degli indigeni e migliorarono le loro condizioni di lavoro, in particolare quelle delle donne e dei bambini. Rafael Sánchez Domingo, "Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista", in *Revista jurídica de Castilla y León*, Universidad de Burgos 2012, <https://investigacion.ubu.es/documentos/5db1805c299952477238a570>.

(54) Il *Requerimiento*, noto anche come *Requerimiento de Palacios Rubios*, era un documento giuridico redatto nel 1512 dal giurista Juan López de Palacios Rubios, su ordine di Ferdinando II d'Aragona, nel contesto del dibattito sulla legittimità della Conquista d'America, sollevato dai sermoni del domenicano frate Antonio de Montesinos. Questo testo, elaborato nell'ambito delle *Leyes de Burgos*, aveva la funzione di giustificare l'assoggettamento degli indigeni al dominio spagnolo. Esso doveva essere letto ad alta voce dai conquistatori davanti agli indigeni, come atto formale e obbligatorio, prima di ricorrere all'uso della forza. Il *Requerimiento* informava le popolazioni indigene dell'autorità del re di Spagna e del papa e imponeva loro di sottomettersi volontariamente alla Corona, pena la legittimazione della guerra e della conquista armata.

loniale e i fondamenti giuridici che avrebbero guidato i legislatori del *Consejo Real*.

Il suo lavoro, completato tra il 1512 e il 1516⁵⁵, offriva una prospettiva giuridica sulla sovranità della Corona sulle nuove terre, delineando principi generali piuttosto che norme di condotta precise. Tuttavia, la distanza tra la teoria giuridica e la pratica coloniale fece sì che le leggi ispirate a questi principi risultassero spesso difficili da applicare e, in molti casi, divergenti dalle intenzioni originarie del legislatore.

Pur non affrontando esplicitamente la questione della proprietà della terra, Palacios Rubios si interrogava sulla natura e l'estensione della autorità civile e regia, sulla possibilità che gli indigeni esercitassero un dominio legittimo sui propri beni e sul diritto della Corona su di essi. Per giustificare questa sovranità, si appellava al diritto canonico⁵⁶ e alla legittimità consolidata per consuetudine fin dai tempi dei Re Cattolici. Egli scriveva:

Por eso se dignó concederte a ti, Rey gratísimo [...] victorios triunfos y milagros combates [...] Con justicia la sede Apostólica te nombra Rey Católico por antonomasia [...] [el Rey] quiso saber qué tributos y servicios podía exigirles [...] para dar debida cuenta de un pueblo entregado a su custodia con suprema confianza por Dios y por la Iglesia Romana⁵⁷.

È importante notare che Palacios Rubios scrisse il *Tratado de Indias*⁵⁸ due anni dopo il *Tratado de Navarra*⁵⁹, non solo per analizzare le questioni giuridiche affidategli dalla Corona, ma anche per legittimare il

(55) Juan López de Palacios Rubios, *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis Regni Navarrae*, Salamanca 1514, XIII [cronologia].

(56) *Ibidem*, p. 76: «Resulta [...] que el poder y la jurisdicción emanan de Dios, por el cual reinan los Reyes. Sin embargo, la consecución del poder y del dominio o el uso de la jurisdicción no siempre proceden de Dios, como sucede cuando el modo de llegar al poder o jurisdicción es malo o ilícito, como [...] cuando proviene del perverso apetito del hombre [...] o cuando se emplea contra la justicia divina el poder concedido».

(57) *Ibidem*, pp. 3-4.

(58) Juan López de Palacios Rubios, *Tratado del esfuerzo bélico heroico* [1524], edizione facsimil, Maxtor, 1941.

(59) Juan López de Palacios Rubios, *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis*

titolo reale in entrambi i contesti⁶⁰. Questo porta a chiedersi se fosse il diritto canonico a fornire la base per la legittimazione della sovranità della Corona. Secondo il giurista:

En cuanto hombres [...] (a) los isleños” si explicó que “el mundo entero y la potestad sobre él residen en el Papa, el cual hizo donación y concesión de la provincia en que viven a Vuestra Majestad⁶¹.

Se la potestà apparteneva ancora al Papa e la Corona ne aveva solo una concessione, la sovranità fondata sul diritto canonico sarebbe una sovranità condivisa, in cui il re sarebbe vincolato ai mandati pontifici, pena la revoca della concessione. Tuttavia, questa ipotesi appare ambigua: nel quinto capitolo, Palacios Rubios affronta la questione del dominio, della potestà e della giurisdizione della Corona sulle isole e sui loro abitanti, sostenendo esplicitamente che il potere supremo spettava alla Chiesa, che poteva fare una donazione in perpetuo⁶². Tuttavia l'uso del termine perpetuo, non significa che tale donazione possa essere revocata⁶³, lo stesso autore sembra sollevare un dubbio quando afferma: «*la entrega por consiguiente, no es necesaria en cuanto al dominio, sino solamente en cuanto al usufructo*»⁶⁴.

Nel trattare i diritti degli indigeni, Palacios Rubios si sofferma sulla questione del dominio della terra. Basandosi sulle principali dottrine

Regni Navarrae, Salamanca 1514. Quest'opera è il dettame giuridico posto da Fernando il Cattolico per giustificare la conquista della Navarra nel 1512. Archivo Real y General de Navarra, Biblioteca.

(60) Sul tema, ver Silvio Zavala, “Introducción” a Fray Matías de Paz, *De las islas del Mar Oceano*, traducción, notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México 1954, pp. 211-262.

(61) López de Palacios Rubios, *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis Regni Navarrae*, cit., pp. 3-4.

(62) *Ibidem*, pp. 128-129: «El Papa Alejandro VI concedió y donó esas islas con todos sus dominios [...] derechos, jurisdicciones y pertenencias a vosotros y a vuestro herederos [...] a perpetuidad». Nell'edizione si citano le cinque Bolle di Alessandro VI.

(63) *Ibidem*, p. 130: «*más adelante define que la donación o concesión, o privilegio pontificio, pasa en el acto ipso iure, sin necesidad de entrega alguna de la tierra, transfiriéndose directamente el derecho de los dominios*».

giuridiche del tempo, conclude che gli indigeni erano uomini legalmente liberi e non schiavi legittimi:

*esta ingenuidad o libertad, así como el dominio sobre otras cosas, si la tenían, la conservaron después de recibir el sagrado bautismo*⁶⁵.

Il diritto degli indigeni alla proprietà viene dunque confermato al momento della conversione e ancor più con il battesimo. Egli prosegue affermando: «*ni la perdieron [la libertad y, en consecuencia, el dominio sobre sus cosas] en modo alguno al ser cautivados por V. Serenísima Majestad, porque al llegar y acercarse a ellos los cristianos, anunciándoles nuestra fe [...] la aceptaron espontáneamente*»⁶⁶.

Palacios Rubios riconosce che una guerra giusta poteva essere dichiarata nel caso in cui i popoli indigeni, dopo aver ricevuto la parola di Dio, si rifiutassero di accettarla e combattessero contro la Chiesa⁶⁷. Tuttavia, sostiene che questo non fu il caso delle isole caraibiche, i cui abitanti non opposero resistenza e, pertanto, non persero né la libertà⁶⁸ né la proprietà. Sebbene l'autore non lo dica esplicitamente, da questa analisi si può dedurre che la conquista dell'America non poteva essere giustificata come una "guerra giusta" e che gli indigeni avevano diritto a mantenere la proprietà delle terre e dei beni che possedevano prima dell'arrivo degli spagnoli⁶⁹.

Con la proprietà degli indigeni riconosciuta e giustificata sia dal diritto canonico che dal diritto positivo, che Palacios definisce di genti, l'autore distingue gli stati giuridici degli indigeni nel capitolo in cui

(64) *Ibidem*.

(65) *Ibidem*, p. 32.

(66) *Ibidem*, p. 32.

(67) *Ibidem*, p. 36: «*infieles, conocida la palabra de Dios, no quieren someterse a ella, sino que la combaten y a la iglesia*».

(68) *Ibidem*, pp. 36-37: «*Libertad primitiva dada por Dios a todos los hombres*».

(69) *Ibidem*, p. 39: «*el dominio que in común o in particular tenían, lícito y justamente, antes de convertirse y quedar sometido a Vuestro poder, lo conservan hoy porque al tornarse Cristiano y súbdito vuestro no lo perdieron*».

tratta del «potere e giurisdizione dei signori delle isole, detti “*Caciques*”, sui loro sudditi, per chiarire se, dopo aver ricevuto il battesimo, essi mantengano tali poteri e possano esercitarli». Palacios denuncia il fatto che, sebbene questi capi abbiano diritto a esercitare la loro autorità, «non possono farlo perché Vostra Maestà lo proibisce». Basandosi sulla dottrina di Innocenzo III⁷⁰, sostiene che i *caciques* hanno pieno diritto di esercitare il loro potere.

Le sue conclusioni possono essere sintetizzate nel diritto degli indigeni alla proprietà, nel riconoscimento delle differenze tra le varie forme di possesso e nel dovere della Corona di proteggere i beni dei suoi vassalli, riconoscendo e rispettando tali diritti, pur imponendo le proprie leggi per governare quei territori.

La posizione di Matías de Paz

Il trattato di Matías de Paz⁷¹ affronta in modo più diretto la questione del dominio sulla terra. A differenza di Palacios Rubios, Paz sostiene il potere temporale del papato e la legittimità della guerra contro gli indigeni, purché giustificata dalla fede e non dall'ambizione umana. Egli afferma:

Qualsiasi principe può, con l'autorità del Sommo Pontefice [...] autorità che non dubitiamo fosse detenuta dal nostro monarca, attaccare

(70) *Ibidem*, p. 69: «“*Muy Absurdo*” [*Esto es el comentario de Las Casas! Véase comentario*] define Palacios Rubios, que “esos señores y caciques, antes de su conversión al Cristianismo, no tenían en absoluto poder alguno, ni prelación ni jurisdicción por propio derecho, sino en virtud de un cierto consentimiento precario por parte de la Iglesia, y que tampoco los tienen hoy i pueden usarlos, por prohibirlo Vuestra Majestad [...] Para aclarar esta conclusión, es necesario arrancar de los orígenes y proceso del poder y de la jurisdicción, como lo hace Inocencio en su comentario [...]”».

(71) Fray Matías de Paz, *De las islas del Mar Oceano*, cit., pp. 211-262: «Fray Matías de Paz fue teólogo en la Junta de Burgos, en el tratado su argumentación es a justificación de la conquista. El tratado se focaliza en los principios de la ética de la conquista, como sustento de legitimación de la corona» (vedi Alberto Carrillo Cazares, *El debate sobre la guerra chichimeca (1531-1585)*, vol. 1, El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis (“Colección Fuentes”), Zamora (Mich.) 2000, p. 68.

gli infedeli, nemici della nostra fede, e sottomettere le loro terre al giogo del Redentore, affinché il Suo nome [...] si propaghi in tutto il mondo⁷².

Paz espone anche le dottrine che ammettono la servitù dopo il battesimo, riferendosi alla questione della restituzione dei beni agli infedeli:

Coloro che si sono arricchiti grazie alla servitù in questione non sono obbligati alla restituzione, perché nessuno è tenuto a restituire ciò che ha acquisito con giusto titolo. E poiché tali persone hanno ottenuto quei beni con giusto titolo [...] avendo ricevuto gli indigeni come schiavi, la conseguenza è che non sono obbligati a restituire nulla⁷³.

Tuttavia, riconosce che esiste un'altra dottrina che non ammette la servitù dopo il battesimo, poiché ciò implicherebbe un governo dispoticamente ingiusto. Egli ribadisce quindi i principi già espressi da Palacios Rubios:

Chiunque abbia finora [prima della conversione] oppresso gli indigeni con una servitù dispotica, una volta che essi si siano convertiti alla fede, è necessariamente obbligato alla restituzione, almeno del danno inflitto e del profitto ottenuto⁷⁴.

Paz sostiene inoltre che il dominio sulla terra spetterebbe ai cristiani, ma distingue due tipi di dominio: *Dominio di prelazione* (regnativo), ovvero la potestà sulla popolazione, che spetterebbe alla Corona; *Dominio posessorio*, ossia la proprietà materiale dei beni temporali, che resterebbe agli infedeli se già ne godevano prima della conquista.

Secondo le sue conclusioni: un principe infedele ha un dominio legittimo e, se si converte alla fede, non può esserne privato. Anche se non si convertisse, non sarebbe comunque legittimo espropriarlo, come affermato da San Tommaso d'Aquino. Il dominio di prelazione, ossia la sovranità sul popolo, può essere revocato agli infedeli, ma solo

(72) Fray Matías de Paz, *De las islas del Mar Oceano*, cit., p. 215.

(73) Fray Matías de Paz, *De las islas del Mar Oceano*, cit., p. 217.

(74) Fray Matías de Paz, *De las islas del Mar Oceano*, cit., pp. 223 y 217.

la Chiesa ha il potere di concederlo o revocarlo. Se essa non lo revoca, allora nessuno ha il diritto di farlo⁷⁵.

Entrambi i trattati furono redatti in risposta a una richiesta del re, il che dimostra come la Corona stessa non avesse ancora una chiara certezza giuridica sul proprio diritto di dominio. Le incertezze del periodo portarono all'instaurazione di un sistema di governo e di dominazione *de facto*, ma senza una chiara legittimazione giuridica.

In altre parole, sebbene la conquista fosse stata realizzata nei fatti, non era ancora giustificata dal punto di vista del diritto. Un dominio non può essere stabilito senza definire i suoi principi fondamentali, e ancor meno senza stabilire quali siano i diritti e i doveri della monarchia.

* * *

La complessità del processo di legittimazione dell'autorità nei territori di Ultramar, e in particolare nel contesto novohispano, si configura come il risultato di una negoziazione continua e articolata, nella quale il potere della Corona spagnola si fonda su un intreccio indissolubile di principi giuridici, dottrine teologiche e prassi politiche, la cui analisi, seppur stratificata, non può prescindere dalla necessità di conciliare il diritto naturale e il diritto canonico con l'esigenza di una gestione centralizzata e funzionale dei territori conquistati. In tale scenario, le riflessioni di teologi come Bellarmino e Suárez, che hanno posto l'accento su una sovranità ispirata a principi di giustizia divina e di diritto naturale, hanno costretto i giuristi a tradurre tali astratti concetti in modelli normativi concreti, come evidenziato dalle analisi di Matías de Paz e Palacios Rubios, i quali hanno distinto in maniera netta il *dominio regnativo* - ovvero la sovranità politica della Corona - dal *dominio posessorio*, concepito quale riconoscimento dei diritti originari degli indigeni sulle loro terre.

(75) Fray Matías de Paz, *De las islas del Mar Oceano*, cit., pp. 239 y 245.

Le posizioni esposte da Las Casas e da Vera Cruz, opponendosi alla logica della conquista militare e sostenendo con forza il diritto degli *indios* a mantenere la proprietà dei propri beni, hanno ulteriormente arricchito il dibattito, contribuendo a far emergere una tensione tra il riconoscimento della legittimità politica della Corona e il rispetto dei diritti originari delle popolazioni colonizzate, tensione che ha animato i confronti all'interno del *Consejo de Indias* e che ha determinato l'adozione di un modello normativo che, pur radicato nei principi medievali, si evolveva progressivamente verso una struttura imperiale moderna.

Di conseguenza, il processo di legittimazione dell'autorità spagnola in Nuova Spagna si configura come un percorso dinamico e non lineare, nel quale la costruzione di un sistema di governo efficace ha richiesto la definizione di norme e limiti capaci di conciliare la centralizzazione del potere con le autonomie locali, senza trascurare il riconoscimento dei diritti degli indigeni. In questo quadro, la dimensione teologica, integrata con una concreta prassi politica, ha avuto un ruolo determinante: infatti, i concili provinciali, riuniti nel corso del XVI secolo, si sono rivelati fori essenziali per la determinazione giuridica della condotta delle istituzioni, tracciando così la via per una gestione del potere che ha segnato profondamente l'evoluzione dell'Impero spagnolo, e che testimonia come la modernità politico-giuridica si sia progressivamente affermata attraverso la tensione e il dialogo costante tra tradizione e innovazione normativa.

Bibliografia

Alfonso X Rey de Castilla, *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso el nono por las quales son deremidas y determinadas las questionnes y pleytos que en España ocurren; sabiamente sacadas las leyes naturales ecclesiásticas e imperiales y de las hazañas antiguas de España ... La glosa de Alfonso Díez de Montalvo que da razón de cada ley*, Díaz de Montalvo y Brocar, Alcalá de Henares Medina del Campo 1542. Disponibile online: <http://hdl.handle.net/10016/5473>.

- Barrientos Grandon J., in F. Barrios (coord.), *El gobierno de un mundo, virreñatos y audiencias en la América Hispánica*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2004, pp. 633-708.
- Bellarmino Roberto San, *Vindiciae pro libro tertio De laicis sive secularibus* [1596], Fèvre, Paris 1870, t. VII.
- Bertelloni Francesco, *Los límites de la política y su compromiso ético en la teoría política medieval*, Primeras Jornadas Internacionales de Ética “No matarás”, in Actas de las Jornadas de Ética, Facultad de Filosofía Historia y Letras - Universidad del Salvador Buenos Aires 2000, <http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/bertelloni.htm>.
- Biasiori Lucio Costantino, *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, vol. 3, Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, Roma 2013.
- Braudel Fernand, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 2010.
- Butrón Prida Gonzalo, *Definir rey y soberanía: el retorno de Fernando VII y la agonía del Liberalismo*, in “Pasado y memoria”, vol. 13, 2014, pp. 59-78.
- Cantù Ignazio, *Influenza degli imperatori di Casa d'Austria nelle vicende d'Italia: dall'elezione di Rodolfo d'Absburgo fino ai nostri giorni*, Commentario storico con tavole e descrizione del duomo di Milano addobbato per l'incoronazione lombardo-veneta di S.M.I.R.A. Ferdinando Primo, A. Arzione, Roma 1838.
- Cardim Pedro - Palos Joan Luís (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Iberoamericana, Madrid - Vervuet, Frankfurt 2012.
- Carmagnani Marcello, “El virrey y la corte virreinal en Nueva España”, in Francesca Cantù (ed.), *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Viella 2008, pp. 65-77.
- Carmagnani Marcello, *Recensione de La Spagna e il suo mondo (1500-1700) di John Elliott*, in “L'Indice”, n. 11, 1996.
- Carrillo Cazares Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca (1531-1585)*, vol. 1, El Colegio de Michoacán - El Colegio de San Luis («Colección Fuentes»), Zamora (Mich.) 2000.
- Castaño Sergio Raúl, *Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder*, in

- “Derecho Público Iberoamericano”, vol. 3, 2014, pp. 117-152, <https://revistas.udd.cl/index.php/RDPI/article/view/38>.
- Clavero Bartolomé, *Institución histórica del derecho*, Marcial Pons, Madrid 1992.
- Covarrubias Orozco S., *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], Barcelona 1943.
- Faria Nunes P.H.E., *A importância do pensamento hierocrático na consolidação da noção de soberania*, in “Cuestiones Constitucionales”, n. 12, gennaio-giugno 2005, pp. 160-186.
- Felici Lucia, “L’immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell’idea erasmiana in Italia e in Svizzera”, in Enzo A. Baldini - Massimo Firpo (a cura di), *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, in “Storia e Letteratura”, Roma 2012, pp. 129-157, <https://flore.unifi.it/handle/2158/600809?mode=simple>.
- Fernández Álvarez M., *Corpus Documental de Carlos V*, Salamanca TII Madrid 1975, pp. 104-118.
- Fernández Tomás - Tamaro Elena, *Biografía de Fray Bartolomé de Las Casas*, in Editorial Biografías y Vidas, Barcelona 2004, https://www.biografiasyvidas.com/biografia/l/las_casas.htm.
- Fernandez-Armesto Felipe, *1492*, Bruno Mondadori, Milano 2011.
- Fray Alonso de la Vera Cruz, *De dominio infidelium et iusto bello*, Caspueñas 1507 - Ciudad de México 1584.
- Galasso Giuseppe, “Lettura dantesca e lettura umanistica nell’idea di impero del Gattinara”, in J. Martinez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. 1, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid 2001, pp. 93-114.
- Garriga Carlos, *Historia y derecho, historia del derecho*, in Istor, año IV, n. 16, México 2004, pp. 3-8.
- Garriga Carlos, *Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen*, in Istor, año IV, n. 16, México 2004, pp. 13-44.
- Gómez Robledo, *De dominio infidelium et iusto bello*, Pomia, Mexico 1984.
- Grossi Paolo, *El orden jurídico*, Marcial Pons, Madrid 1996.
- Las Casas Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias (1957-1958)*, vol. IV.

- López de Palacios Rubios Juan, *De iustitia et iure obtentionis ac retentionis Regni Navarrae*, Salamanca 1514.
- Maravall Juan Antonio, "Empirismo y pensamiento político", in *Estudios de historia del pensamiento español*, 3ª ed., Madrid 1984, pp. 15-38.
- Mariana Juan de, *Del Rey y de la institución de la dignidad real (tratado dividido en tres libros)*, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, Madrid 1845. Disponible online: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/del-rey-y-de-la-institucion-de-la-dignidad-real-tratado-dividido-en-tres-libros-1058781>.
- Mommsen Theodor, *Le provincie romane da Cesare a Diocleziano*, trad. di E. De Ruggiero, Roma 1887-1890.
- Paredes Iulian, *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, tomo primero, Consejo de la Hispanidad 1681, <https://doi.org/10.34720/dfdm-e874>.
- Paz Fray Matías de, *De las islas del Mar Oceano*, traducción, notas y bibliografía de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México 1954.
- Rivero Rodríguez M., *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid 2011.
- Sánchez Bella Ismael, *Las visitas generales en la América española (Siglos XVI y XVII)*, Universidad de Pamplona, Pamplona 1992.
- Sánchez Domingo Rafael, *Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista*, in "Revista jurídica de Castilla y León Universidad de Burgos" 2012, <https://investigacion.ubu.es/documentos/5db1805c299952477238a570>.
- Savelli Rodolfo, *Censori e giuristi. Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)*, Giuffrè, Milano 2011.
- Semboloni Lara, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano y el virrey. Una interpretación", in *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, a cura di Andrés Carrillo Alberto Ferreira e Claudia Zamora Mich. El Colegio de Michoacán - El Colegio de México 2013.
- Semboloni Lara, *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*, El Colegio de México a.c., Città del Messico 2014.
- Sepúlveda Juan Gines de, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Nacional, Madrid 1975.

Signorotto Gianvittorio, "Lo stato di Milano in età spagnola. Aggiornamenti e prospettive di ricerca", in Elena Brambilla - Giovanni Muto (ed.), *La Lombardia Spagnola*, Unicopli, Milano 1997, pp. 11-27.

Suárez Francisco, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore: in decem libros distributus*, Imprenta Conimbricae Apud Didacum Gomez de Loureyro Lusitania 1612. Disponibile online: <https://archive.org/details/tractatusdelegib00suar/page/n5/mode/2up>.

Suárez Francisco, *Tratado del esfuerzo bélico heroico* [1524], Edición facsímile, Maxtor 1941.

Tau Anzoátegui Victor, *Casuismo y sistema*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de Historia del Derecho, Buenos Aires 1992.

Yatges Frances, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Routledge, London 1975, Einaudi, Torino 1978.

Lara Semboloni

**Potere e Legittimità nel Nuovo Mondo:
il III Concilio Provinciale Messicano
tra Autorità Ecclesiastica e Autorità Regia**

Abstract:

Il III Concilio Provinciale Messicano del 1585 rappresenta un conflitto tra la Chiesa e la Corona, con la figura del viceré che centralizza poteri ecclesiastici e politici. Questo concilio definisce i limiti tra autorità religiosa e temporale, consolidando il potere della Corona sulla Chiesa e rispondendo alla crescente influenza regia. In questo contesto, il concilio diventa strumento per riaffermare la sovranità regia, segnando un cambiamento nell'esercizio dell'autorità religiosa e politica nella Nuova Spagna. La tensione tra Chiesa e Stato emerge come punto cruciale per la *governance* coloniale, sollevando interrogativi sulla legittimità del potere in un contesto dove la sacralità dell'autorità si intreccia con l'esercizio pragmatico del dominio. Questo scontro evidenzia il conflitto tra il principio gerarchico della Chiesa e le aspirazioni centralizzatrici dello Stato, dando vita a una riflessione sulla separazione tra potere spirituale e temporale che rimarrà fondamentale nella filosofia politica moderna.

Abstract:

The Third Mexican Provincial Council of 1585 represents a conflict between the Church and the Crown, with the figure of the viceroy centralizing ecclesiastical and political powers. This council defines the limits between religious and temporal authority, consolidating the power of the Crown over the Church and responding to the growing royal influence. In this context, the council becomes an instrument to reaffirm royal sovereignty, marking a change in the exercise of religious and political authority in New Spain. The tension between Church and State emerges as a crucial point for colonial governance, raising questions about the legitimacy of power in a context where the sacredness of authority is intertwined with the pragmatic exercise of domination. This clash highlights the conflict between the hierarchical principle of the Church and the centralizing aspirations of the State, giving rise to a reflection on the separation between spiritual and temporal power that will remain fundamental in modern political philosophy.

Introduzione

Il III Concilio Provinciale Novohispano del 1585 si configura come una vera e propria arena politica dove si scontrano, in modo evidente, gli interessi e le pretese della Chiesa e della Corona. Il secolo XVI è un periodo di transizione storica, in cui il mondo moderno affonda ancora le radici nelle pratiche medievali, caratterizzate da un ordine politico che non si può scindere dalle istituzioni ecclesiastiche e sacramentali, che ne permeano ogni aspetto. In questo contesto, la legittimazione della dominazione è ancora ancorata a una concezione ierocratica¹, secondo la quale i governanti esercitano il loro potere in nome della salvezza dell'anima, della giustizia divina e della coscienza reale. È proprio questa visione che consente la legittimità del dominio in cui i governanti devono agire secondo i principi di un ordine politico giusto, in concordanza con i valori religiosi e spirituali che compongono l'ordine istituzionale.

Nel corso del Cinquecento, si fa strada una visione regalista del potere, in cui la dominazione politica si configura come una razionalizzazione burocratica, con una crescente centralizzazione del potere. La divisione tra autorità temporale e spirituale inizia a prendere piede, e il potere temporale non vuole più essere subordinato a quello spirituale. Questo mutamento di visione, alimentato dalle nuove concezioni politiche dei governanti, mira a limitare la supremazia del potere spirituale, creando così le condizioni per un conflitto tra i diversi attori politici. Il III Concilio Provinciale Novohispano diviene il luogo privilegiato dove si affrontano queste tensioni, poiché in esso si discutono e si configurano

(1) Dal *Dizionario della lingua italiana Devoto-Oli* (accettato dalla Accademia della Crusca) riportiamo: «"Ierocrazia" (gerocrazia): ordinamento politico fondato sul potere della casta sacerdotale (dal greco *hieros* "sacro" y *crazia*: "potere")» ed anche «"Ierocratico" (gerocratico): pertinente o spettante. Per approfondimenti sul termine *ierocracia* cfr. Lara Semboloni, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano y el virrey. Una interpretación", in *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Andrés Lira - Alberto Carrillo - Claudia Ferreira (a cura di), El Colegio de Michoacán y El Colegio de México, Zamora 2013.

i confini tra la sfera religiosa e quella politica, tra l'autorità della Chiesa e quella della Corona.

In questa arena di confronto, la figura del viceré gioca un ruolo centrale considerando che, grazie a una serie di circostanze di contesto², concentrava in sé le dimensioni dell'autorità politico giuridica e quella della Chiesa in quanto delegato del Real Patronato³.

Tra il 1535 e il 1595, durante i governi di don Antonio de Mendoza e don Luis de Velasco, la sua autorità si consolida e si sviluppa attraverso una dialettica complessa tra le istituzioni centrali - la Corona, i viceré e le *audiencias* - e quelle locali, tra cui i *cabildos*, i governatori, gli *encomenderos* e i *caciques*⁴. La sua autorità si estende su vari ambiti, tra cui quello ecclesiastico, grazie al Real patronato, quello militare con la capitaneria generale, e quello fiscale, ma la sua funzione principale rimane quella di governare. La figura del viceré, nata sotto i principi generali delle *Instrucciones*⁵, si sviluppa attraverso un processo che non ha trovato una divisione razionale di funzioni, ma che si è orientato piuttosto verso il concetto, tanto vasto quanto complesso, di "buon governo"⁶. La difficoltà nell'implementare nelle *indie* il modello europeo del viceré

(2) Nel 1571, Pedro Moya de Contreras arrivò in Nuova Spagna come inquisitore divenendo arcivescovo della Città del Messico nel 1573 e, nel 1583, visitatore generale per indagare sugli abusi dei funzionari reali. Il 25 settembre 1584 fu nominato viceré *ad interim*, incarico che mantenne fino al 18 novembre 1585, esercitando sia il potere spirituale che quello temporale. Per approfondimenti cfr. Lara Semboloni, "La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595", tesis de doctorado en historia, El Colegio de México, México, A.C., 2007.

(3) Per approfondimenti cfr. Semboloni, "El Tercer Concilio Provincial Mexicano y el virrey. Una interpretación", cit.

(4) *Ibidem*.

(5) "Las Instrucciones" sono documenti concessi dal re quando assunse l'incarico di viceré e si trovano raccolti nell'opera di Hanke Lewis, *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, edición con la colaboración de Celso Rodríguez, tomo I, in Biblioteca de Autores Españoles [BAE], t. CCLXXIII, Atlas, Madrid 1976.

(6) Per approfondimenti cfr. Andrés Lira - Andrea Francioni - Lara Semboloni (a cura di), *El buen gobierno desde nueva España hasta la República Mexicana*, Armando Siciliano, Messina 2018, pp. 45-67, pp. 47-48.

ha portato, nel tempo, alla definizione concreta della sua figura e del suo potere, che si intrecciano inevitabilmente con le questioni religiose e politiche, trovando nella Chiesa, e più specificamente nel concilio provinciale, un interlocutore fondamentale.

Il III Concilio Provinciale Novohispano rappresenta così non solo uno spazio di confronto dottrinale e giuridico, ma anche un terreno di scontro politico dove si definiscono i limiti del potere della Chiesa e dello Stato. La questione del Real patronato è emblematicamente centrale, poiché la Corona cerca di consolidare la sua influenza sull'amministrazione ecclesiastica, riducendo l'autonomia del Papa e delle autorità religiose in favore di un controllo più diretto sulle istituzioni locali. La supremazia del concilio rispetto al Papa diventa, pertanto, uno degli aspetti cruciali di questo conflitto, evidenziando il crescente peso politico dei viceré e la necessità di un equilibrio tra la gestione del potere temporale e le pretese della Chiesa. In questa lotta per il predominio, il III Concilio Provinciale Novohispano si configura come il campo di battaglia in cui i destini della Chiesa e della Corona si intrecciano e si confrontano, segnando un momento fondamentale nella storia della Nuova Spagna.

Il Concilio Provinciale: Tra Norma e Strumento di Governo

Una delle forme storiche di governo della Chiesa universale⁷ è l'istituto del concilio provinciale. Il principio della collegialità sarà un asse portante dentro del concilio di Trento rifacendosi alle dottrine e alle tradizioni dei Padri del primo millennio.

(7) L'ottica con la quale possono essere messi a fuoco i vari livelli d'analisi è duplice: da una parte, lo sviluppo del nuovo modello monarchico del papato dopo la conclusione della crisi conciliarista; dall'altra, l'esercizio concreto del potere sulla Chiesa universale durante il tramonto "della respublica Christiana medievale" e l'ascesa irresistibile del sistema politico degli Stati moderni e della nuova economia. Per approfondimenti cfr. Paolo Prodi, "Il sovrano pontefice: un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna", il Mulino - Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, Bologna 1982, p. 8, <https://archive.org/details/BiblioFBK-ISIG-M3/page/n1/mode/2up?q>.

Nella struttura giuridica della Chiesa post-tridentina, il concilio provinciale rappresenta un dispositivo centrale di regolazione ecclesiastica, con implicazioni che vanno oltre la dimensione religiosa, intrecciandosi con il controllo politico del territorio. Fu proprio il Concilio di Trento⁸ a concepire l'istituto conciliare come uno strumento normativo destinato a disciplinare la vita religiosa locale, garantire l'applicazione della riforma e consolidare l'autorità episcopale⁹. Secondo le disposizioni tridentine, i concili provinciali dovevano essere convocati ogni tre anni dai metropolitani o, in loro assenza, dal vescovo più anziano della provincia. La loro funzione primaria era la regolazione dei costumi, la correzione degli abusi e la risoluzione delle divergenze dottrinali e disciplinari, in un'ottica di centralizzazione e uniformità della prassi ecclesiastica. Il tipo di scelta adottata in seno alle molte riunioni tridentine¹⁰ fu quella di affermare la supremazia della collegialità rispetto all'Unicità

(8) Per approfondimenti cfr. *Concilio di Trento (1545-1563)*, Sessioni VII-XI, Sessioni XII-XVI Parte 1, Sessioni XII-XVI Parte 2, Sessioni XVII-XXII, Sessioni XXIII-XXIV Parte 1, Sessioni XXIII-XXIV Parte 2, Sessione XXV, Monastero Virtuale, 2025, <https://www.monasterovirtuale.it/trento-1545-1563.html>.

(9) «Se i concili provinciali in qualche posto sono stati trascurati, vengano ripresi per regolare i costumi, correggere le colpe, comporre le controversie, e per le altre cose permesse dai sacri canoni. Perciò i metropolitani stessi - o se essi ne fossero legittimamente impediti, il coepiscopo più anziano - almeno entro un anno dalla fine del presente Concilio e, in seguito, almeno ogni tre anni, non trascuri di riunire il Sinodo della sua provincia, dopo l'ottava della Pasqua del nostro signore Gesù Cristo, o in altro tempo più comodo, secondo l'usanza della provincia. Ad esso devono assolutamente partecipare tutti i vescovi e gli altri che per diritto o per consuetudine sono obbligati ad intervenire, eccettuati quelli, soltanto, che dovrebbero attraversare il mare con immediato pericolo». Per approfondimenti cfr. *Concilio di Trento*, Sessione XXIV, c. 2, de reform., 1563, p. 121.

(10) Il Concilio di Trento, dal 13 dicembre 1545 al 4 dicembre 1563, ha svolto in totale 25 sessioni, dal 13 dicembre 1545 al 4 dicembre 1563, in tre periodi: I-VIII sessioni a Trento 1545-47; IX-XI sessioni a Bologna nel 1547 tutte sotto papa Paolo III (1534-1549); XII-XVI sessione a Trento 1551-52 sotto papa Giulio III (1550-1555); XVII-XXV sessione a Trento sotto papa Pio IV (1559-1565). Per approfondimenti cfr. <https://it.everand.com/book/352712631/Il-Concilio-di-Trento-Tutte-le-sessioni-dal-13-dicembre-1545-al-4-dicembre-1563>. Per approfondimenti sulla dottrina della Scrittura e la tradizione, sul peccato originale e giustificazione, sui sacramenti e sacrificio della messa, sul culto dei Santi e sui Decreti di riforma cfr. <https://www.totustuustools.net/concili/trento.htm>.

del Santo Padre, questa posizione però non fu esente da conflitti. La legittimità della collegialità veniva evocata dall'esperienza storica, risalendo alla propria tradizione già affermata nei primi secoli della Chiesa, con Ignazio d'Antiochia¹¹ all'inizio del II secolo. Successivamente approfondita con Cipriano di Cartagine¹², il quale, a metà del III secolo, sottolineò il principio episcopale e sinodale: nulla va fatto senza il Vescovo e, allo stesso tempo, nulla di rilevante senza il consiglio dei Presbiteri e dei Diaconi, stabilendo così il fondamento del «*nihil sine episcopo, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*»¹³, sempre tenendo ferma la regola secondo cui *episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*¹⁴. A partire dal IV secolo, la struttura ecclesiale si articolò in province guidate da un Metropolita, con i sinodi provinciali come strumenti di comunione tra le Chiese locali. Il Concilio di Nicea I (325) riconobbe una primazia regionale a Roma, Alessandria e Antiochia, mentre il Concilio di Costantinopoli I (381) assegna a Costantinopoli un ruolo di preminenza dopo Roma. Questa struttura si consolidò con

(11) Ignazio d'Antiochia (ca. 35 - ca. 107 d.C.) è una figura fondamentale nella storia della Chiesa, testimonianza precoce della sinodalità e dell'unità ecclesiale, avendo sottolineato come ogni membro della comunità cristiana condivida un destino comune in Cristo. Evidenziava come le diverse comunità locali, unite dalla dignità battesimale e dall'amicizia con Cristo, costituiscano insieme la piena espressione dell'unica Chiesa, vivendo in una comunione sinodale che si manifesta nella celebrazione eucaristica presieduta dal Vescovo. Per approfondimenti cfr. Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Sessioni Plenarie 2014-2017, approvato nella Sessione Plenaria del 2017 (Presidente, Sua Ecc. Luis F. Ladaria, S.I., Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede), pubblicato il 2 marzo 2018, nota 21, disponibile online: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html.

(12) Cipriano di Cartagine (ca. 200-258 d.C.), erede e interprete della Tradizione apostolica, ha articolato e promosso il principio episcopale e sinodale, fondamentale per l'ordinato esercizio dei ministeri e la comunione universale della Chiesa. Per approfondimenti cfr. Commissione Teologica Internazionale, «La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa», cit.

(13) *Ibidem*: «Niente senza il vescovo, niente senza il vostro consenso».

(14) «L'episcopato è uno solo e ogni sua parte è mantenuta da ognuno per il tutto». Per approfondimenti cfr. Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 5 (CSEL III, 1, p. 214).

il Concilio di Calcedonia (451), che incluse Gerusalemme tra le sedi principali. In Oriente, questa configurazione, nota come pentarchia, è vista come espressione della sinodalità tra le Chiese apostoliche. In Occidente, invece, la Chiesa di Roma viene considerata portatrice di un primato universale. Il canone apostolico 34 sancisce il principio secondo cui il primo tra i Vescovi¹⁵ agisce sempre con il consenso dei suoi pari, rafforzando così la dimensione sinodale del governo ecclesiale¹⁶.

Nella letteratura storica e teologica, i termini Concilio e Sinodo¹⁷ sono spesso utilizzati in modo intercambiabile¹⁸, ma è fondamentale distinguere correttamente a quale istituzione ci si riferisce¹⁹. Esistono infatti tre principali tipologie: i Concili ecumenici, i Concili provinciali e i Sinodi diocesani. I Concili ecumenici, riconosciuti dall'intera Chiesa

(15) Canoni degli apostoli (Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* I, 35), in nota 27, Ivi.

(16) Per approfondimenti cfr. "Il Kairós della Sinodalità", in Commissione Teologica Internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, cit.

(17) Il greco οἰκονομία viene tradotto in latino con *synodus* o *concilium*. *Concilium*, nell'uso profano, indica un'assemblea convocata dalla legittima autorità. Benché le radici di "sinodo" e di "concilio" siano diverse, il significato è convergente. Anzi, "concilio" arricchisce il contenuto semantico di "sinodo" richiamando l'ebraico קהל (qahal) l'assemblea convocata dal Signore - e la sua traduzione nel greco ἐκκλησία, che designa nel *Nuovo Testamento* la convocazione escatologica del Popolo di Dio in Cristo Gesù.

(18) Per approfondimenti cfr. Commissione teologica internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa*: «Nella Chiesa cattolica la distinzione nell'uso delle parole "concilio" e "sinodo" è recente. Nel Vaticano II sono sinonime nel designare l'assise conciliare. Una precisazione è introdotta nel *Codex Iuris Canonici* della Chiesa latina (1983), dove si distingue tra Concilio particolare (plenario o provinciale) e Concilio ecumenico da un lato, Sinodo dei Vescovi e Sinodo diocesano, dall'altro ...», in quanto già nelle direttive del Concilio di Trento si specifica che il Concilio Provinciale si riunirà ogni tre anni, mentre il sinodo diocesano, ogni anno.

(19) «Con un significato specifico, sin dai primi secoli, vengono designate con la parola "sinodo" le assemblee ecclesiali convocate a vari livelli (diocesano, provinciale o regionale, patriarcale, universale) per discernere, alla luce della Parola di Dio e in ascolto dello Spirito Santo, le questioni dottrinali, liturgiche, canoniche e pastorali che via via si presentano ...» (papa Francesco, *Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015: AAS 107 (2015) 1139, in "Il Kairós della Sinodalità, Sinodo, Concilio, sinodalità", cit.

universale, sono stati oggetto di ampi studi e approfondimenti, così come i Sinodi diocesani, che raccolgono una significativa produzione storiografica. Tuttavia, i Concili provinciali, che coinvolgono più diocesi di una determinata provincia ecclesiastica sotto la guida di un metropolita, risultano meno considerati e studiati. Una più attenta analisi di questi ultimi consentirebbe di comprendere meglio la funzione e il valore dei Sinodi diocesani, i quali si collocano spesso nel solco tracciato dai Concili provinciali, e di acquisire una visione più chiara e strutturata anche dei Concili ecumenici, sia nella loro preparazione che nella loro attuazione²⁰. Di fatto la determinazione della riunione collegiale in Nuova Spagna nel 1585 come Concilio o Sinodo sarà determinante come vedremo nelle prossime pagine.

La questione terminologica e la classificazione di tali assemblee episcopali hanno suscitato un ampio dibattito nella comunità accademica. Emblematico è il confronto avvenuto nell'estate del 2007 tra gli storici Walter Brandmüller e Alberto Melloni, esponenti di due diverse correnti storiografiche conciliari, che si interrogarono su quali assise episcopali possano essere considerate veri e propri concili e su quale terminologia sia più corretta per definirli²¹. Tale diversità di valutazione rende necessaria una maggiore cautela interpretativa, basata su un'analisi rigorosa delle fonti e dei dati disponibili, che, soprattutto nel caso dei Concili particolari, risultano talvolta frammentari e non sempre facilmente reperibili²².

(20) Sulla distinzione terminologica e la classificazione delle assemblee episcopali cfr. Regoli Roberto, "Concili italiani. I sinodi provinciali nel XIX secolo", in *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 46, Jstor, 2008, pp. 131-161, p. 131, <http://www.jstor.org/stable/44466383>.

(21) Sulla controversia tra Walter Brandmüller e Alberto Melloni cfr. W. Brandmüller, "Concilio o Sinodo? Considerazioni storiche", in *Archivum Historiae Pontificiae*, XXIV (2007), pp. 99-121; Alberto Melloni, "Il problema della qualificazione dei Concili", in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LXII (2007), pp. 233-256, in Regoli, "Concili italiani. I sinodi provinciali nel XIX secolo", cit.

(22) *Ibidem*.

Il *focus* di questa riflessione riguarda il III Concilio provinciale Novohispano del 1585²³, che rappresenta un momento cruciale nella transizione politica del governo della Chiesa e nel suo rapporto con la monarchia. Questo concilio, infatti, non solo si inserisce nel contesto della riforma tridentina, ma segna anche un punto di contatto tra l'autorità ecclesiastica locale e quella centrale, nonché con i poteri secolari. La sua analisi permette di comprendere meglio come l'istituto del concilio provinciale si evolve nel tempo e come, a partire da eventi significativi come il Concilio di Trento e il Concilio di Costanza²⁴, il suo ruolo si trasformi da strumento di regolazione locale a elemento di interazione tra le diverse autorità politiche e religiose.

Tuttavia, se da un lato il concilio provinciale era pensato come espressione della giurisdizione metropolitana e come garanzia di disciplina interna, dall'altro si rivelò anche uno spazio di interazione e scontro tra le diverse autorità, in particolare tra la Chiesa locale, la Santa Sede e i poteri secolari. La sua attuazione incontrò numerosi ostacoli, dovuti sia alle resistenze episcopali che all'ingerenza dei poteri politici, timorosi che il rafforzamento dell'autorità vescovile potesse intaccare il controllo statale sulla Chiesa. La frequenza dei concili provinciale nei territori nel contesto generale risultò irregolare e, dal 1588²⁵, la Santa Sede im-

(23) [Tutti i residenti e i vicini di Città del Messico sono invitati alla processione di apertura ...], per approfondimenti cfr. Alberto Carrillo Cázares (ed.), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, vol. I, El Colegio de Michoacan, Universidad Pontificia de México, México 2006, p. 104.

(24) Il Concilio di Costanza (dal 5 novembre 1414 al 22 aprile 1418) comprende: 45 sessioni. L'argomento di discussione verte: sulla composizione del grande scisma, il ruolo della Santa Sede, le dimissioni del papa romano Gregorio XII (1405-1415) il 4 luglio 1415; la deposizione del papa del Concilio di Pisa, Giovanni XXII (1410-1415) il 29 maggio 1415; del papa avignonese Benedetto VIII (1394-1415) il 26 luglio 1417. Inoltre, l'elezione di Martino V (l'11 novembre 1415) e la condanna di Giovanni Huss. Per approfondimenti consulta il *Decreto sulla supremazia nel concilio sul Papa e sulla periodicità dei concili concordati con le cinque nazioni conciliari*, <https://www.monasterovirtuale.it/costanza-1414-1418.html>.

(25) Per approfondimenti cfr: *Documenta Catholica Omnia, De Ecclesiae Magisterio, Magisterium Paparum, SS Sixtus V Constitutio immensa aeterni, SS Sixtus V -*

pose che tutti gli atti conciliari fossero sottoposti alla *recognitio*²⁶ pontificia²⁷, limitando così l'autonomia decisionale delle Chiese locali e consolidando la supremazia della Curia romana sulla legislazione ecclesiastica territoriale.

Per comprendere l'importanza del III Concilio Provinciale Messicano, è fondamentale inserirlo nel suo contesto storico. Un primo aspetto da chiarire riguarda la terminologia che indica e definisce le riunioni

Constitutio "Immensa Aeterni" [1588-02-11], https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1588-02-11_SS_Sixtus_V_Constitutio_Immensa_Aeterni_LT.pdf.html.

(26) Dagli *Atti della Santa Sede, Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, si riporta la nota "La natura giuridica e l'estensione della «recognitio» della Santa Sede", 28 aprile 2006, *«Communicationes»*, 38 (2006), 10-17. «*Hoc responsum datum est cuidam Praesuli qui nonnullas quaestiones circa naturam iuridicam et extensionem "recognitionis" Sanctae Sedis nostro Dicasterio posuerat*», ... questo intervento giuridico e prudenziale della Santa Sede riguarda non soltanto gli Statuti, i decreti generali, gli adattamenti liturgici ecc. delle Conferenze episcopali (cfr. cann. 451; 455, § 2; 838, § 2), ma anche i decreti dei Concili particolari, plenari o provinciali (cfr. *can.* 446). La *recognitio* di questi testi giuridici o liturgici non è una generica o sommaria approvazione e tanto meno una semplice "autorizzazione". Si tratta, invece, di un esame o revisione attenta e dettagliata: per giudicare la legittimità e la congruità con le norme universali canoniche o liturgiche dei relativi testi che le Conferenze episcopali desiderano promulgare o pubblicare», «Come appare evidente, i sinonimi di *recognitio* vengono indicati dalla Commissione nei termini *approbatio* e *confirmatio*, che non equivalgono ad autorizzare. La *mens* della Commissione, però, viene chiaramente espressa là dove si specifica che la *recognitio* è un tipico atto della potestà di governo con il quale viene rivisto totalmente l'atto della Conferenza ed eventualmente vengono imposte anche modifiche ad esso. Si tratta di un intervento di carattere aggiuntivo di controllo e di tutela, proprio dell'autorità superiore. Tale intervento, come già detto, è la condizione necessaria perché l'atto della Conferenza possa acquisire forza vincolante». Jesús Miñambres, "La natura giuridica della «recognitio» da parte della Santa Sede e il valore delle «note» del Pontificio Consiglio per i testi legislativi", in "Ius ecclesiae", n. xix, 2007, pp. 511-524, p. 512, <https://www.iusecclesiae.it/article/view/1612/265>.

(27) La *recognitio* applicata sistematicamente a tutti i Concili particolari, provinciali e plenari, risale al tempo di Sisto V, *Immensa aeterni Dei* [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, Taurinense, VIII (1863), col. 985-988, in *Pontificio consiglio per i testi legislativi*, Nota Esplicativa, X. *La natura giuridica e l'estensione della «recognitio» della Santa Sede (Communicationes*, 38 [2006] 10-17), https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20060428_recognitio_it.html#_ftnref1.

collegiali. Secondo Salvato Cappelli, nel suo *Crónica y historia de los concilios*, il termine *Sinodo* si riferisce alle prime assemblee della Chiesa, caratterizzate da un numero ristretto di partecipanti, sia in termini gerarchici che per l'ambito delle questioni trattate. Con il tempo, queste riunioni si ampliarono, iniziando a coinvolgere l'intera Chiesa e a trattare non solo questioni di fede. Da qui nasce la distinzione: il termine *Concilio*²⁸ fu riservato alle assemblee generali, mentre *Sinodo* continuò a indicare incontri di carattere regionale o diocesano²⁹.

Questa distinzione assunse particolare rilievo nel contesto del III Concilio Provinciale Messicano, che affrontò temi di vasta portata, sia spirituali che temporali, con conseguenze dirette sulla società novohispana e sulla sua organizzazione civile e politica. In effetti, il significato del termine *sínodo* divenne oggetto di dibattito: non era più considerato sinonimo di Concilio Provinciale, ma veniva inteso come una realtà distinta, riferita esclusivamente ai sinodi diocesani. Questo cambio di prospettiva emerge chiaramente dalle *actas* del Concilio, in cui si legge:

[...] y todos los demás señores reverendísimos [...] unánimes de parescer y voto [...] dijeron que las dichas cédulas de su magestad que les an sido notificadas no hablan ni se entienden en concilios provinciales, sino solamente en *sínodos diocesanos*, como claramente consta de las palabras de las dichas reales cédulas, mayormente habiendo asistido en este sancto concilio en nombre de su magestad el ylustísimo señor arzobispo, como su gobernador y presidente de su real audiencia [...] como es notorio [...] en los dichos *sínodos diocesanos* siempre falta esta asistencia [...] ³⁰.

(28) Il primo Concilio ecumenico è il "Niceno" del 325 d.C.

(29) Per approfondimenti cfr. Salvato Cappelli, *Cronaca e storia dei concili*, Mondadori, Milano 1963.

(30) Si fa riferimento alla «Certificazione firmata dai prelati che, il giorno 18 dello stesso mese di settembre e nella sessione plenaria del Concilio, i sei vescovi hanno insistito sulla pubblicazione [...] f. 7». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit.

Un altro elemento cruciale è il legame di questo concilio con il Concilio di Trento, poiché il suo obiettivo principale era applicarne i decreti alla Chiesa nelle Americhe. Il Concilio di Trento (1545-1563), il più lungo della storia³¹, fu convocato in risposta alla crisi della gerarchia ecclesiastica e allo scisma luterano. Gli storici concordano nel ritenere che il XVI secolo, pur iniziato con una fase di apparente prosperità e pace in Europa, fosse già attraversato da tensioni latenti, in particolare riguardo alla questione delle indulgenze, che fornì a Martin Lutero l'occasione per avviare la sua protesta³². Il concilio divenne lo strumento con cui la Chiesa cercò di definire il proprio ruolo nella società, armonizzando i precetti spirituali con quelli temporali e affrontando il problema della perdita di potere a favore delle monarchie emergenti.

Se il problema inizialmente riguardava gli individui non allineati alla dottrina cattolica romana, ben presto la discussione si spostò sull'inadeguatezza del clero nella sua missione pastorale: non bastava essere docili e operosi, ma era necessario essere disciplinati, seri e leali verso le comunità. Durante i 18 anni del concilio³³, emersero diversi

(31) Per una visione completa del Concilio di Trento consultare: Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1971; Delio Cantimori, "Francesco Guicciardini", in *Storia della letteratura Italiana*, a cura di Natalino Sapegno, vol. II, *Il Cinquecento*, Milano 1966; Corrado Vivanti, "Una fonte della «storia del concilio tridentino» di Paolo Sarpi", in *Rivista storica italiana*, LXXXIII, 1971, pp. 608-632; Paolo Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, Einaudi, Torino 1974.

(32) Vivanti, "Una fonte della «storia del concilio tridentino» di Paolo Sarpi", cit.

(33) Il Concilio di Trento affonda le sue radici nell'operato di papa Leone X (Giovanni dei Medici, figlio di Lorenzo il Magnifico), che fu causa della controversia con Martin Lutero per l'introduzione del *Mercato delle Indulgenze*. L'esposizione delle 89 tesi di Lutero causò la divisione nel 1518. Dopo papa Leone X, abbiamo gli 8 mesi del papato di Adriano VI e poi di Clemente VII (Giulio de' Medici) che vede la conquista di Roma nel 1527 ed ottiene il consenso per tenere un Concilio (1528). Tuttavia, il consiglio non ebbe luogo. Alla morte di Clemente VII succede Paolo Farnese, con il nome di Paolo III, e il Concilio fu convocato a Vicenza ma nessuno vi partecipò, per cui il concilio fu rinviato a una data da definirsi. Inizialmente la data fu prevista per il 22 novembre 1543 a Trento, ma venne ancora posticipata per inaugurare definitivamente il 19° Concilio il 13 dicembre 1545, alla presenza di 31 vescovi. Il concilio durò 18 anni e vennero nominati 5 papi: Paolo III, Giulio III, Marcello II, Paolo IV e Pio VI. Con la bolla *Benedictus Deus*, pubblicata il 26 gennaio 1564, Pio IV approvò i decreti, i canoni e le deliberazioni.

conflitti che segnarono profondamente la storia della Chiesa e dell'Europa. Lo scontro non fu unicamente tra potere spirituale e temporale, ma si articolò su più livelli: da un lato, la tensione tra il clero regolare e quello secolare, con il progressivo processo di secolarizzazione della Chiesa; dall'altro, il confronto tra l'autorità conciliare intesa come collegio episcopale e il primato del Papa, e infine per i monarchi cattolici il confronto tra Re e Santo Padre, attraverso il Patronato Reale.

Nell'ultima fase del concilio, si tentò di limitare il potere papale in favore del concilio stesso, ma alla fine prevalse l'autorità del Papa³⁴, che confermò i decreti tridentini senza permetterne interpretazioni indipendenti. Paolo Sarpi³⁵ descrive la dinamica della conferma dei decreti tridentini:

Andò in stampa insieme co' decreti del concilio l'atto consistoriale della conferma e la bolla; le qual cose diedero da parlare, apparendo dal tenor di quelle che li decreti non avessero vigore come statuiti dal concilio, ma solo per la confermazione, onde si diceva che uno aveva veduto la causa e l'altro fatto la sentenza³⁶.

Tra dicembre 1563 e gennaio 1564 si aprì la questione della conferma dei decreti, sollevando il problema dell'autorità papale rispetto al concilio. Sebbene il Papa li confermasse integralmente, negava

(34) Per approfondimenti cfr. Vivanti, "Una fonte della «storia del concilio tridentino» di Paolo Sarpi", cit.

(35) Paolo Sarpi (1552-1623): teologo, storico e politico veneziano, appartenente all'Ordine dei Serviti. Consigliere della Serenissima durante la controversia con la Santa Sede sull'Interdetto (1606-1607), difese l'autonomia della Repubblica di Venezia dal potere papale. Le sue opere principali, *Istoria del Concilio Tridentino* e *Historia dell'Interdetto*, furono fondamentali nella polemica politico-religiosa del tempo. Per le sue posizioni, subì un attentato nel 1607, attribuito a mandanti filopapali, ma sopravvisse. La sua eredità influenzò il pensiero politico moderno sulla separazione tra Stato e Chiesa. Per approfondimenti cfr. Giuseppe Occioni-Bonaffons, *La Vita di fra Paolo Sarpi, teologo consultore della Serenissima Repubblica di Venezia e autore della Storia del Concilio Tridentino*, by A.G. Campbell [1875], Archivio Storico Italiano, 22(88), pp. 101-113, <http://www.jstor.org/stable/44455180>.

(36) [giudicii sopra questo atto del papa]. Per approfondimenti cfr. Sarpi, *Istoria del Concilio Tridentino*, vol. 2, cit., p. 1260.

qualsiasi possibilità di interpretazione autonoma, riservandosi ogni decisione in merito alla loro applicazione. In questo modo, l'autorità papale non subì alcun ridimensionamento. Sarpi evidenzia come il Pontefice, con il supporto dei cardinali, abbia saputo gestire abilmente la situazione per preservare la propria supremazia:

Il Pontefice, fatto legger prima il sopradetto decreto, mandò attorno li voti de cardinali. Furono conformi che il concilio fosse confermato, eccetto li cardinali San Clemente et Alessandrino, li quali dissero in quel concilio esser stata data troppo autorità a i vescovi et esser necessario moderarla [...] Il Pontefice [...] proibì ad ogni condizione di persone, così chierici como laici, il fargli sopra commentari, glose, annotazioni o scolii, né interpretazione di qualsivoglia sorte [...] ma essendovi bisogno d'interpretazione d'alcun luogo oscuro o di qualche decisione, andassero alla Sede apostolica, perché egli si riservava il dichiarare le difficoltà o controversie³⁷.

Questa dinamica evidenzia come, nonostante le spinte verso una maggiore collegialità, il primato pontificio sia stato riaffermato con decisione, influenzando non solo l'organizzazione interna della Chiesa, ma anche i rapporti tra autorità ecclesiastica e potere politico.

(37) «... Esser cosa certa che a chi ha procurato il concilio altro scopo non è stato in mira se non d'abbassar l'autorità della Sede apostolica, e mentre il concilio è durato, da tutti esser stato parlato come se quello avesse avuto potestà di dar legge al pontefice, esperò doversi mostrar adesso con l'annullare o moderare alcuno di quei decreti che il pontefice non ha da ricever, ma da dar le leggi a' concili. Il pontefice, da sé inclinato alla conferma ... volendo venir a risoluzione, chiamò ... li cardinali ... dove proposta la deliberazione, li quattro cardinali concordì consigliarono che il concilio si confermasse assolutamente. Il cardinal d'Amulio ... disse che Sua Santità, con la pazienza, prudenza e virtù ... aveva veduto il fine d'una grande e difficile impresa del congregar, indrizzar e serrar il concilio; gli restava una maggiore, ma senza difficoltà, cioè 'preservar a sé e la Sede apostolica ... se subito finito si tratta d'emendarlo o moderarlo, ovvero, non confermandolo ... che il volgo ... son saprà dire se non che la corte di Roma et il Pontefice non vuole riforma ... Perilché il dì 26 genero, Morone e Simonetta in concistoro narrato il tenore del decreto fatto nell'ultima sessione, che da loro fosser richiesta la conferma, dimandarono che Sua Santità si dignasse conferma tutto quello che sotto Paolo, Giulio e la Santità Sua era stati in que concilio decretato e definito ...» [I legati arrivano a Roma et informano il Papa, che delibera di dare conferma a' decreti di Trento], dicembre 1563-26 gennaio 1564. Per approfondimenti cfr. Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, vol. 2, libro ottavo, pp. 1255-1260.

La tensione tra autorità conciliare, papale e monarchica si riflette chiaramente nel III Concilio Provinciale Messicano. In particolare, emerge il ruolo del viceré Pedro Moya de Contreras e la posizione dell'episcopato: da un lato, vi era la volontà di rafforzare l'autorità conciliare rispetto a quella papale; dall'altro, si cercava di limitare l'ingerenza della Corona nelle decisioni ecclesiastiche. Questo atteggiamento si inquadrava nella visione tridentina del potere, secondo cui il Concilio deteneva un'autorità superiore al Papa, mentre il Papa stesso esercitava un primato sul Re. Tuttavia, nella complessa dialettica tra la Corona spagnola e il Papato, si delinea un punto fondamentale: sebbene il Pontefice proibisse qualsiasi azione contraria ai decreti tridentini³⁸, il Re di Spagna, pur riconoscendoli formalmente, ne subordinava l'applicazione a un decreto reale, anziché a un ordine papale³⁹. Di conseguenza, in tutti i sinodi e concili celebrati nei domini spagnoli⁴⁰, il sovrano inviava rappresentanti laici per garantirne il controllo. Come evidenziato dagli scritti di Paolo Sarpi⁴¹, il Re fece ricorso al *Real Patronato*⁴² per sovrapporre l'autorità civile a quella ecclesiastica, una prassi consolidata sia nei territori metropolitani che nelle colonie americane.

(38) Per approfondimenti cfr. Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, cit., p. 1260.

(39) «... perché non solamente tutto quello che si fece in Spagna nel ricever et eseguir li decreti del concilio in quell'anno ... fu per ordine e deliberazione presa nel regio consiglio, ma alle sinodi che si fecero mandò anco il re suoi presidenti, facendo proponer quello che a lui piacque e che compliva per le cose sue; con molto disgusto del pontefice, al quale dispiaceva che il re s'assumesse tanto sopra le cose ecclesiastiche, del che però non fece alcuna dimostrazione co' ministri di quello per il disegno che aveva di valersi di ciò in altra opportunità da lui disegnata ...». Per approfondimenti cfr. Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, cit., p. 1261.

(40) Cfr. Sinodo diocesano di Toledo, di Saragoza, di Siviglia, di Valenza etc. tenutosi nel 1565.

(41) Paolo Sarpi, nato a Venezia nel 1552, il suo nome al secolo era Pietro. Nel 1566 si ordinò come sacerdote, morì nel 1623. Per approfondimenti cfr. Fulgenzio Micanzio, *Vita del padre Paolo (1552-1623)*, vol. II, in Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, cit., p. 1261.

(42) *Copia de la real cédula que estableció el patronazgo eclesiástico en las Américas*, 1574, junio 01 (title), <https://doi.org/10.18738/T8/FNHOCR>.

L'istituzione del *Real Patronato* fu un elemento chiave nello sviluppo delle province dell'Impero spagnolo, determinando il ruolo della Chiesa nella società novohispana e delineando il complesso rapporto tra autorità civile ed autorità ecclesiastica. In base a questo sistema, i sovrani cattolici acquisirono una serie di privilegi che consentivano loro di esercitare il *Patronato Universale*, ossia lo *ius patronatus et praesentandi*⁴³. Nel 1508 il *Real Patronato* fu esteso alle Indie, mentre nel 1523 venne applicato a tutta la Spagna⁴⁴. Ciò significava che il Viceré, in qualità di rappresentante del Re, assumeva il ruolo di vice-patrono, acquisendo così un'ampia autorità nel settore ecclesiastico, pur rimanendo soggetto al controllo della Corona e del Consiglio.

Nei territori americani, e in particolare nella Nuova Spagna, le questioni religiose furono inizialmente affidate al clero regolare, data l'assenza di un clero secolare strutturato⁴⁵. Di conseguenza, gli ordini domenicano, agostiniano e francescano ottennero un'influenza rilevante nelle attività di evangelizzazione e nell'organizzazione sociale

(43) Per approfondimenti cfr. Andrés J.M. López, *Real patronato eclesiástico y estado moderno. La iglesia de almería en época de los reyes Católicos*, Dogma, Almería 1995, pp. 141-156, dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=81714.

(44) Per approfondimenti cfr. nota 2: Archivo General de Simanca Real Patronato Eclesiástico 38 - Bula *Orthodoxae Fidei*, di Inocencio VIII, data nel 1486; nota 3: Matias Gomez Zamora Matias, "Regio Patronato español e italiano", Madrid 1897, p. 154; Andrés J.M. López, "Real Patronato Eclesiástico: la Iglesia de Almería, como iglesia de estado, en época de los reyes Católicos", in *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 1981, p. 141.

(45) Nella pratica, la legittimità del potere spagnolo era rafforzata dagli ordini religiosi, in particolare francescani, domenicani e gesuiti, che fungevano da agenti di legittimazione della Corona. La fondazione della Provincia del Santo Evangelio nel 1524 integrò l'evangelizzazione nell'amministrazione coloniale. Le missioni non solo miravano alla conversione degli indigeni, ma anche alla creazione di una società in cui spagnoli e indigeni convivessero sotto valori cristiani. Il re di Spagna era visto come un intermediario divino, ma questa concezione sacra del potere generava tensioni con le istituzioni religiose, che rivendicavano maggiore autonomia. Per approfondimenti cfr. Juan Meseguer Fernández, "Contenido Misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fray Francisco de los Ángeles", in *The Americas* 011, University of Chicago Press, Chicago 1955, pp. 245-261.

e politica del vicereame, suscitando non poche controversie. Si avviò quindi una politica volta a ridimensionare il potere detenuto dagli ordini religiosi e a rafforzare il clero secolare, considerato più istituzionalizzato e soggetto al controllo sia delle gerarchie ecclesiastiche che di quelle civili. L'origine di questa strategia può essere individuata nel 1546, quando la Santa Sede istituì le arcidiocesi di Città del Messico, Lima e Santo Domingo, ponendo così fine alla dipendenza delle diocesi americane dall'arcivescovo della Penisola Iberica e dando vita a tre nuove province ecclesiastiche⁴⁶.

In questo contesto, numerosi conflitti emersi in America furono gestiti dal viceré Martín Enríquez de Almansa, nominato nel 1568 sotto la protezione del cardinale Espinosa. Durante il suo mandato, vennero introdotti l'Inquisizione e la Compagnia di Gesù⁴⁷, mentre Pedro Moya de Contreras, uomo vicino a Espinosa e primo esponente del clero secolare a guidare l'arcidiocesi di Città del Messico, fu designato arcivescovo.

Il III Concilio Provinciale Novohispano: Autorità e Controllo

Nel contesto del XVI secolo, un periodo caratterizzato dal consolidamento dell'impero coloniale spagnolo, la costruzione di un ordine politico stabile e la definizione dell'autorità della Corona divennero

(46) Questo evento segnò l'inizio dell'età d'oro dei concili provinciali in Hispano-america. Nella provincia del Messico si tennero tre concili nel 1555, 1565, 1585 e, a parte un quarto sinodo provinciale nel 1771, furono gli unici concili celebrati in Nuova Spagna durante il periodo coloniale. Per approfondimenti cfr. Magnus Lundberg, "Las Actas de los tres Primeros concilios mexicanos", in *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 15, Universidad de Navarra, Pamplona 2006, pp. 260-268.

(47) Per approfondimenti cfr. José Martines Millan, "En busca de la ortodoxia: el Inquisidor General Diego Espinosa", in José Martines Millan (dir.), *La corte de Felipe II*, Alianza, Madrid 1994, p. 223.

obiettivi centrali. La monarchia cercava di garantire una gestione centralizzata ed efficiente del vasto territorio, e questo processo non si limitava al dominio politico, ma si estendeva anche alla sfera religiosa. In questo quadro, i Concili, in particolare il Concilio Provinciale Messicano, si configurano non solo come momenti di riforma ecclesiastica, ma anche come strumenti fondamentali per riaffermare la supremazia della Corona sulla Chiesa locale.

Il Concilio Provinciale Messicano si inserisce in un contesto di secolarizzazione della Chiesa, che mirava a ridisegnare i confini del potere ecclesiastico e a riaffermare la preminenza del clero secolare, riducendo il peso del clero regolare. Laddove il Concilio di Trento aveva gettato le basi per una riforma interna alla Chiesa, il Concilio Messicano cercò di estendere tale riforma alla realtà coloniale, dove la separazione tra potere civile e religioso non era mai stata nettamente definita. In questo processo, la Corona spagnola assumeva una posizione di crescente controllo sulla vita religiosa, ponendo in evidenza la centralità del proprio potere.

Un elemento cruciale di questo processo fu il ruolo del legato del re, una figura che rappresentava l'autorità monarchica in ambito religioso, spesso in stretta collaborazione con il vicepatronato. Quest'ultimo, come strumento di controllo, conferiva alla monarchia un potere decisivo nell'approvare e legittimare le decisioni ecclesiastiche. Infatti, sebbene il viceré fosse la figura politica centrale nella Nuova Spagna, il vicepatronato attribuiva alla Corona un potere diretto sulle nomine ecclesiastiche e sulle questioni religiose, integrando così il potere religioso con quello politico. Tale struttura gerarchica assicurava che le riforme del Concilio fossero attuate non solo nel rispetto della dottrina cattolica, ma anche nel pieno rispetto degli interessi della monarchia.

Questa combinazione di potere politico e religioso, incarnata dal legato e dal vicepatronato, rappresentava un'ulteriore centralizzazione del potere che rafforzava la posizione della Corona come autorità suprema nel viceregno. Il Concilio, pur mantenendo la sua natura ecclesiastica, divenne quindi uno strumento di affermazione della monarchia

e della sua politica di razionalizzazione e centralizzazione, con il fine ultimo di consolidare il controllo sia religioso che civile sulla Nuova Spagna.

a. Il concilio come strumento di riaffermazione della Corona sulla Chiesa locale

La lettura dei documenti originali, in particolare delle *Breves* e degli *Advertimientos* del Concilio Provinciale Messicano⁴⁸, costituisce una chiave fondamentale per comprendere i meccanismi di riforma e di centralizzazione del potere che caratterizzarono il vicereame della Nuova Spagna nel corso del XVI secolo. Questi testi, pur essendo da un lato strumenti di riorganizzazione ecclesiastica, sono anche cruciali per la ricostruzione delle dinamiche politiche che determinarono l'integrazione della Chiesa nel sistema di potere della monarchia spagnola. In particolare, l'analisi di questi scritti ci offre una testimonianza diretta dell'intento del Concilio di riaffermare l'autorità della Corona sulla Chiesa locale, rivestendo un ruolo determinante nell'affermazione della centralità del clero secolare e nella riformulazione dell'ordine giuridico e sociale nel vicereame.

A partire dalle *Breves*⁴⁹ e dai decreti del sinodo, emerge chiaramente come il Concilio Provinciale Messicano si sia posto come un

(48) Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit.; Luis Martínez Ferrer, *Decretos del Concilio tercero provincial mexicano (1585)*, edición histórico-crítica y estudio preliminar, El Colegio de Michoacán - Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora (Michoacán, México) 2009-2010.

(49) «Avvertenze del Santo Concilio Provinciale del Messico sui brevi degli ordini, compresi i verbali e una copia delle lettere scritte a Sua Maestà e Sua Santità Sisto 5°». Gli Atti intitolati «Avvertenze del Santo ...» contengono la notifica ai Domenicani, Francescani e Gesuiti per l'esibizione dei Brevi ... E dalla pagina 21 appare quanto affermato dal vescovo dello Yucatán a proposito di alcuni Brevi ed i decreti del Concilio e molti altri; e il Segretario nota che molti altri non sono stati inclusi perché sono stati revocati e ridotti ai Decreti Tridentini». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I, pp. 59-173, p. 59.

importante strumento politico e religioso per rafforzare il controllo della monarchia sulla Chiesa⁵⁰. Non solo questi testi documentano la transizione del potere dal clero regolare al clero secolare, ma mettono in luce la complessa interazione tra le autorità ecclesiastiche e quelle civili, nonché l'integrazione di entrambe le dimensioni nel progetto di consolidamento dell'ordine coloniale. Attraverso queste fonti, è possibile leggere tra le righe le strategie politiche del Concilio e comprendere le modalità con cui la Corona cercò di riprendersi il controllo delle istituzioni religiose locali, ridisegnando in questo modo la gerarchia spirituale e temporale nel vicereame.

Il Concilio Provinciale Messicano, al pari di altri concili ecclesiastici dell'epoca come il Concilio di Trento, svolse un ruolo fondamentale nel riorganizzare la Chiesa in modo da rispondere alle esigenze politiche e religiose del momento. Il suo obiettivo primario era la secolarizzazione della Chiesa nella società novohispana, con l'intento di garantire al clero secolare una posizione dominante rispetto agli ordini religiosi. Le difficoltà legate alla transizione del potere, dalla Chiesa regolare alla Chiesa secolare, diventarono evidenti nelle discussioni e nelle decisioni del Concilio, il quale, pur non entrando in merito a dettagli teologici complessi come quelli trattati nel Concilio di Trento, si concentrò su una serie di azioni concrete per ridurre i privilegi e le attribuzioni degli ordini religiosi.

Pur non entrando nel dettaglio delle ragioni che portarono alla convocazione del Concilio in Nuova Spagna, è importante notare la peculiarità del contesto. Infatti, l'anno della convocazione, 1585, coincide con un periodo in cui il presidente del Concilio, Moya de Contreras, concentrava nelle sue mani tutta l'autorità di governo, sia temporale

(50) I documenti attestano che il Concilio esprime dubbi e chiede risposte alle massime autorità, prima al Re e poi al Papa, riguardo ai privilegi degli ordini religiosi rispetto alle disposizioni del Concilio di Trento. Questi dubbi nascono dalla volontà del Concilio Messicano di rafforzare il clero secolare a scapito di quello regolare, seguendo l'indirizzo tridentino che promuoveva la secolarizzazione della Chiesa.

che spirituale, oltre a un certo controllo militare sul territorio. Questa concentrazione di potere ha consentito al Concilio di definire un'identità specifica per la Nuova Spagna? Si tratta di una domanda che merita attenzione, poiché la risposta dipende dalla prospettiva attraverso cui si interpreta la centralizzazione del potere e la sua influenza sul processo di governo e di riforma in quel contesto storico.

Questa situazione sfida ogni tentativo di comparazione con l'Europa, dove si assisteva a una convivenza tra clero secolare e regolare nel controllo del territorio. Nel caso del Nuovo Mondo, invece, le direttive del Concilio di Trento dovevano essere adattate al contesto indiano, un processo che avvenne lentamente, come dimostra l'approvazione e la pubblicazione degli atti conciliari da parte della Sede pontificia: «*en la aprobación y publicación de las actas del Concilio por la sede pontificia*»⁵¹. In effetti, la normativa del Concilio rispecchia due visioni contrastanti: da un lato, quella che descrive la società novohispana, e dall'altro, quella di una futura società costruita su nuove regole e norme da instaurare. Questo dialogo tra le due visioni generò politiche e strumenti che segnarono il passaggio dal vecchio al nuovo sistema riformato, mostrando due tipi di enunciati in costante dialogo.

(51) «Nella città del Messico, sabato sette settembre millecinquecentottantacinque, il santo concilio della provincia messicana [...] e il [...] vescovo di Guatemala [...] disse a sua illustre signoria l'arcivescovo [...] che avevano già concluso e finito [...] tutto ciò che riguardava la spedizione e la celebrazione di questo santo concilio e congregazione [...] per assolvere il detto concilio e finirlo, era necessario che fosse pubblicato nella cattedrale [...] il che visto e udito da sua illustre signoria l'arcivescovo e che insieme all'essere, come arcivescovo metropolitano presidente di questo santo concilio, ha assistito e assiste in nome di sua maestà, come suo governatore che è di questa nuova Spagna e presidente della Reale Udienza di essa, come tale disse che sua maestà con decreti reali, emanati l'anno scorso cinquecentosessanta, comanda agli arcivescovi e vescovi di questa nuova Spagna, che i sinodi che celebrano non siano pubblicati o stampati finché non siano stati prima inviati in Spagna al loro reale concilio, in conformità con la quale questo concilio provinciale non dovrebbe essere pubblicato o stampato, ma anzi, chiuso e sigillato, dovrebbe essere inviato a Sua Maestà affinché lo prenda visione e provveda a ciò che è più utile», per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., vol. I, segundo tomo, pp. 21-22.

Una delle questioni rilevanti trattate nel Concilio riguardò proprio la volontà di revocare tutti quei privilegi che, in precedenza, erano stati concessi ai membri degli ordini religiosi, ma che ora erano ritenuti di competenza del clero secolare. Questa strategia si inserisce in una più ampia logica di riaffermazione della sovranità della Corona sulla Chiesa locale, dove la gerarchia ecclesiastica secolare viene elevata rispetto a quella regolare. Il Concilio Provinciale Messicano, infatti, si propone come una autorità superiore rispetto a qualsiasi altro vescovo locale, e in certi casi persino rispetto alla stessa autorità papale, un tema che trova una certa risonanza nelle disposizioni emerse dal Concilio di Trento. Qui, come nel Concilio di Trento, si rafforzava la visione di un clero secolare che potesse esercitare il potere ecclesiastico anche nelle zone dove il clero regolare non era presente, specialmente in quelle aree remote dell'America coloniale dove il braccio secolare era assente.

La Lettera al Re, che accompagna i decreti del Concilio⁵², rivela inoltre la posizione del monarca rispetto al Papa e l'ordinamento giuridico-sociale che le autorità civili e religiose del vicereame aspirano a instaurare. In un vicereame la cui struttura giuridica e politica è confessionale e altamente intrecciata con la Chiesa, diventa difficile tracciare una netta separazione tra le competenze politiche e quelle ecclesiastiche.

Si può tuttavia notare come il Concilio, attraverso una serie di atti e di riforme, abbia cercato di creare un sistema in cui la Chiesa, pur mantenendo il suo ruolo spirituale, fosse controllata più strettamente dalla Corona, rafforzando la sua posizione attraverso il Real

(52) «Accompagnate questa Lettera con un'altra chiusa per il Papa, che, una volta vista e approvata dal Re, sarà inviata a Sua Santità (f. 24) ... autorizzato, sigillato e firmato dal Sig. Salcedo ...» (trad. mia): si fa riferimento alla Lettera diffusa dai Padri del Concilio al Re, datata 16 ottobre 1585, in risposta al Decreto Reale del 1° giugno, a lui indirizzato sulla Dottrina dei Religiosi, e altre cose che ammoniscono e chiedono. Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I, pp. 69-79.

Patronato⁵³, che legittimava il potere della Corona in ambito ecclesiastico⁵⁴.

Un aspetto fondamentale del Concilio fu la centralizzazione del potere, evidenziata dal ruolo privilegiato del viceré. Nonostante il viceré fosse principalmente un rappresentante del Re, la sua posizione gli conferiva il potere di legittimare gli atti del Concilio nel territorio della Nuova Spagna, aumentando la centralizzazione politica e, allo stesso tempo, la sovranità della Corona. Questo fenomeno contribuì a spostare l'asse del potere dal clero regolare al clero secolare, ma anche a consolidare una forma di governo più centralizzata e controllata dalla monarchia. L'accettazione del viceré come legittimatore degli atti del Concilio rinforzò, quindi, il Real Patronato, la cui forza ideologica e politica si rifletteva nell'azione quotidiana delle autorità ecclesiastiche locali e in una crescente tensione tra il potere religioso e quello politico.

Oltre a quanto è stato ampiamente studiato dalla storiografia riguardo alla volontà di riorganizzare il governo del territorio a favore del clero secolare⁵⁵, il modo in cui questa volontà politica si applica, per

(53) «Santa Maestà Reale Cattolica ... reale consapevolezza, soddisfazione del nostro istituto pastorale e crescita spirituale e temporale di essi ... nel quale confidiamo che in un'impresa che va così lontano e fin dall'inizio della conversione di questo nuovo mondo è stato desiderato e sperato che egli fornirà con divino favore la sede e l'uniforme consenso a questa nuova chiesa che grida e chiede di essere v. Maestà di questo nuovo mondo, re e signore naturale e suo patrono, e ci assicura del fervore e dell'affetto con cui voi. La Maestà ne sollecita il rimedio. Infine, l'arcivescovo metropolita, convocandoci al concilio provinciale in obbedienza ed esecuzione dei sacri canoni e del decreto del sacro concilio generale di Trento, il quale con le sue lettere reali, decreti e disposizioni ...». «... diede e donò il loro regio patrocinio», per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I, p. 70 y p. 102.

(54) L'intera documentazione viene inviata al Re affinché autorizzi e decreti le norme a cui il clero regolare deve attenersi per insegnare la dottrina, convertire e amministrare i sacramenti agli indigeni, confermando così la supremazia dell'autorità reale grazie all'istituto del patronato a lui concesso.

(55) Se i ministri e coloro che sono amministrati non hanno mantenuto obbedienza, ordine, disposizione ... perché in questo Regno questo non si è visto o si vede, perché tutta o la maggior parte del raccolto è ed è stata amministrata da religiosi, i quali con la pro-

esempio, attraverso la riduzione delle attribuzioni del clero regolare, porta a una situazione in cui quest'ultimo rimane soggetto tanto nella sfera temporale e giurisdizionale, quanto alla supremazia del vescovo.

Le disposizioni del Concilio, come il *Directorio de Confesores*⁵⁶, definiscono il comportamento del confessore e, indirettamente, la sua provenienza e ambito di autorità, influenzando direttamente la struttura sociale della Nuova Spagna. Questo strumento determina direttamente il modo di agire del Confessore e indirettamente, la sua provenienza e il suo ambito di autorità, tutto ciò andrà ad influire sulla struttura stessa della società. In tale contesto, la questione del potere si manifesta chiaramente attraverso la competizione tra il clero secolare e quello regolare. In questa ottica si riflette come la tensione non sia solo teologica, ma anche politica, come mostrato dai documenti (*breves*) degli ordini religiosi e l'interpretazione data rispetto ai decreti tridentini. La risposta della Corona e del Papa alle queste richieste formulate è un chiaro esempio di strategie politiche attuate, in un periodo in cui la

tezione dei loro privilegi e perdoni, con autorità assoluta, senza riconoscimento o dipendenza dai vescovi (le cui pecore amministrano) hanno proceduto nell'ordine e nel modo che hanno ritenuto opportuno, senza che i prelati potessero sapere chi sono i loro ministri, la loro bontà ... E detto questo, sono stati interrogati, la risposta è che con la vostra eccezione e il potere apostolico e la vostra legazione. La Maestà fa sì che i ministri ordinari non debbano chiedere loro ragioni e conti ... in questa esenzione e libera maniera dei religiosi che quasi questa gerarchia ecclesiastica non ha qui il suo vivo calore, il cui rimedio il sacro concilio generale di Trento, restituendolo all'antico splendore ... e così ordina che i religiosi conoscano la loro *curas ex lege justitiae* [per legge di giustizia] luogotenenti dei vescovi, dal cui ordine e visita dipende il loro ufficio ...». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I., p. 74.

(56) «Il Direttorio non è un manuale per confessare i nativi. In realtà, è un compendio del pensiero della Riforma cattolica successiva al Concilio di Trento. Pertanto, il Direttorio tratta ampiamente il sacramento della penitenza: le qualità di un buon confessore, come confessarsi con profitto e i requisiti per una confessione valida e legittima. Per approfondimenti cfr. Luis Martínez Ferrer, *Directorio para confesores y penitentes: la pastoral de la penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*», Eunote, Pamplona 1996, in Poole Stafford, *El Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social novohispana del siglo XVI*, pp.109-124, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/439/religion_poder.html.

Chiesa romana stava cercando di affermare il suo controllo attraverso il clero secolare, a discapito di un clero regolare radicato nel territorio.

Si riportano alcuni passaggi dagli atti come norme e privilegi, seguiti da decisioni conciliari:

L'Ordine di Santo Domingo:

«Il 2° un *Propio Motu* dello stesso Pio V stampato, che è la conferma dei privilegi dei mendicanti dopo il Concilio di Trento ...».

«Il 6° è una copia autorizzata della *Omnimoda* di Adriano V dall'arcivescovo Zumárraga».

«Il 7° è un breve di Clemente VII, in cui concede autorità ai provinciali per nominare e designare confessori *sine praesentatione* ...»⁵⁷.

L'Ordine di San Francesco:

«3° un altro breve stampato e autorizzato, concesso da Pio V su richiesta di Sua Maestà, affinché i religiosi di queste terre possano ministrare *sicut antea consuerverunt ante Concilium Tridentinum* [come erano soliti fare prima del Concilio di Trento]»⁵⁸.

Dichiarazione all'interno del Santo Concilio:

8 maggio 1585:

«... tra i brevi esaminati, uno fu concesso da papa Pio V nel 60° anno del suo pontificato, il 23 settembre 1571, in cui conferma agli ordini mendicanti tutti i privilegi concessi da lui e dai suoi predecessori, senza limitazioni e senza menzionare quanto decretato dal Santo Concilio di Trento»⁵⁹.

(57) L'Ordine di San Domenico: «Il 2° è un *Motu Proprio* dello stesso Pio V impresso che è la conferma dei privilegi dei mendicanti dopo il Concilio di Trento ...». «Il 6° è un trasferimento autorizzato dell'Onnipotenza di Adriano V da parte dell'arcivescovo Zumárraga, il 7° è un breve di Clemente VII in cui dà autorità ai provinciali di nominare e designare i confessori *sine praesentatione*». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I, p. 61.

(58) L'Ordine di San Francesco: «3° un'altra breve e autorizzata stampa che è quella data da Pio V a richiesta di sua maestà affinché i religiosi di queste parti possano amministrare *sicut antea consuerverunt ante concilium tridentinum* [come si usava fare prima del Concilio di Trento]». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I, pp. 61-62.

(59) La Dichiarazione all'interno del Santo Concilio: 8 maggio 1585: «tra i brevi da

Decreto nel Santo Concilio:

«... si decretò quanto segue: che questo breve e la concessione di Pio V erano stati revocati dal *Motu Proprio* di Gregorio XIII e che, nella conferma dei privilegi dei Minori, poiché non contraddicevano i decreti del Santo Concilio di Trento, non venivano mantenuti. Inoltre, la predicazione era revocata *etiam contradicente episcopo et sine eius benedictione* [anche con l'opposizione del vescovo e senza la sua benedizione], poiché contraria agli espliciti decreti del Sacro Concilio di Trento»⁶⁰

Malgrado il tema riguardi questioni della sfera ecclesiastica, l'impatto ricade direttamente sul piano politico-giuridico della società novohispana, date le concessioni confessionale e ierocratica, così come l'organizzazione stessa del territorio del vicereame.

Il clero secolare cerca di ottenere il monopolio della diffusione del sapere attraverso il controllo dell'educazione dei difensori della dottrina, il che si traduce nelle norme generali della vita sociale, le quali, se non seguite, hanno conseguenze prima nella vita temporale (attraverso sistemi di punizioni, coercizione o l'excomunion) e successivamente nella vita spirituale. La strategia del Concilio si sforzava di risolvere le problematiche sociali ed economiche che derivavano dalla divisione tra il clero secolare e quello regolare. Mentre i religiosi operavano nelle comunità più remote, il clero secolare si concentrava nelle città, dove esercitava una maggiore influenza sulla vita politica

lui visionati, uno concesso da papa Pio V nel 60° anno del suo pontificato, il 23 settembre 1571, nel quale conferma agli ordini mendicanti tutti i privilegi concessi da lui e dai suoi predecessori, senza limiti e senza menzionare quelli decretati dal Santo Concilio di Trento», per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano* (1585), cit., segundo tomo, vol. I, pp. 62-63.

(60) Dal Decreto del Santo Concilio: «È stato decretato quanto segue. che questa breve concessione di Pio V fu revocata dal *motu proprio* di Gregorio XIII e perché nella conferma dei privilegi dei Minori, in quanto non contraddice i decreti del Santo Concilio di Trento, ciò non viene loro concesso. E la predicazione è revocata *etiam contradicente episcopo et sine eius benedictione* [anche con la contraddizione del vescovo e senza la sua benedizione] perché è contro gli espressi decreti del sacro concilio di Trento». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano* (1585), cit., segundo tomo, vol. I, p. 63.

e amministrativa. La divisione tra città e villaggi (*Pueblos, Aldeas* ecc.) rappresentava, quindi, non solo una divisione religiosa ma anche una divisione sociale. L'allocazione dei compiti tra le due sfere ecclesiastiche aveva un chiaro impatto sul controllo sociale e sulla distribuzione delle risorse, «*declarándoles v. magestad que el oficio de cura no a de ser perpetuo, más de los que durante aver cumplido número de clérigos ydoneos*».

Potrebbe sorgere il dubbio che le dinamiche trattate si riferiscano esclusivamente alla parte della società novohispana che interagiva direttamente con gli *indios*. Tuttavia, è essenziale, pur rischiando di ricadere in un luogo comune, sottolineare che il vicereame della Nuova Spagna si è sviluppato e prosperato grazie all'organizzazione del lavoro indigeno e, sul piano giuridico, alla conversione e evangelizzazione degli *indios* stessi. Senza questa componente, il vicereame non avrebbe avuto ragion d'essere.

Per approfondire la questione, è utile ricostruire cronologicamente gli elementi che caratterizzano il Concilio come un "concilio provinciale". Questi elementi offrono un terreno favorevole per lo studio della realtà novohispana e consentono di inquadrarla come un caso eccezionale all'interno del contesto storico più ampio. In questo senso, è fondamentale considerare il principio di legittimità dell'autorità della Corona, il cui dominio si fonda sullo *status* giuridico del Regno della Nuova Spagna, che era formalmente incorporato nell'Impero per *accessio*, così come le disposizioni del Consiglio delle Indie. A ciò si aggiunge l'ordinamento giuridico vigente, che presentava ordinamenti paralleli meno rigidi rispetto ai domini mediterranei, e l'istituzione della forma di governo, con il Viceré come *alter ego* del Re e capo del Regno dal 1573⁶¹.

(61) Nel 1570, Filippo II e il Consiglio delle Indie decisero di definire una volta per tutte l'autorità del viceré, e lo dichiararono l'istituzione principale del Regno, con la conseguenza che il suo ruolo - e la sua autorità - prevalsero su quelli dell'Udienza; In questa definizione, tuttavia, il viceré rimane all'interno del sistema razionale di amministrazione del governo spagnolo e, pertanto, rimane un altro funzionario del re. Regio decreto del

L'introduzione del Real Patronato e l'esercizio del potere ecclesiastico da parte del clero regolare completano il quadro di questa particolare organizzazione sociale e politica.

Il Concilio Provinciale Mexicano, attraverso l'adozione di normative concrete, affrontò direttamente il tema del conflitto di giurisdizioni tra il clero regolare e quello secolare. Il confronto tra le due istanze evidenziava una chiara contrapposizione tra il vecchio sistema, incentrato sull'autorità dei religiosi, e un nuovo ordine in cui il clero secolare si sarebbe visto rafforzato e centralizzato.

Le richieste avanzate dal Concilio per modificare o annullare alcuni privilegi concessi dal Papa al clero regolare (domenicani, francescani, gesuiti), sono un chiaro indicativo della volontà di centralizzare il potere sotto l'egida del clero secolare, che aspirava a un maggiore controllo delle diocesi e dei territori. Questi ordini, infatti, avevano goduto di ampi privilegi che li rendevano quasi indipendenti dalla giurisdizione vescovile. Il Concilio, tuttavia, mirava a rimuovere questi privilegi, affermando la supremazia della gerarchia ecclesiastica secolare, come dimostrato dalla volontà di limitare il controllo degli ordini religiosi sul territorio. L'intenzione di riprendersi il controllo del clero nelle diocesi, riducendo l'influenza delle comunità religiose, si inserisce in una strategia più ampia di razionalizzazione e centralizzazione del potere, che rispondeva a esigenze politiche e sociali concrete. «... y así ordena que los religiosos conozcan sus curas ex lege justitiae ...»⁶².

Il documento, quindi, non si limita a una discussione teologica, ma si configura come un documento politico che mira a definire la struttura di potere della Nuova Spagna. La Corona, infatti, attraverso il suo potere di patronato reale, esercitava una forte influenza sulle

4 luglio 1570, dato al viceré Martín Enríquez (Encinas, I, 244). Per approfondimenti cfr. Ismael Sánchez Bella, *Derecho Indiano, Estudios. Las Visitas generales en la América española siglo XVI-XVII*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991, p. 567.

(62) Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I, p. 74.

questioni ecclesiastiche. La legittimità della sua autorità si basava su concessioni papali storiche che permettevano alla monarchia di mantenere il controllo sulle nomine ecclesiastiche e sulle questioni religiose più rilevanti. Le richieste del Concilio, come quella di diminuire l'influenza degli ordini religiosi sui territori e assegnare più potere ai chierici secolari, miravano a confermare e consolidare questo potere reale, «... *en obediencia y ejecución de los sacros cánones y decreto del sacro concilio general de Trento que por sus reales cartas, cédulas y provisiones v. magestad ...*»⁶³.

b. *Implicazioni politiche delle decisioni conciliari
e il loro impatto sulla struttura vicereale*

Il III Concilio Provinciale Messicano del 1585, indetto sotto la presidenza di Pedro Moya de Contreras, rappresenta un momento cruciale per la storia politica e religiosa della Nuova Spagna. Le decisioni prese durante questo Concilio non solo contribuirono alla definizione della struttura ecclesiastica coloniale, ma ebbero anche ripercussioni profonde sulla relazione tra autorità civile e religiosa, evidenziando la centralità del potere della Corona spagnola. La figura di Moya de Contreras, arcivescovo di Città del Messico, viceré interino e legato del re, divenne simbolo di un processo di fusione tra potere temporale e spirituale, che avrebbe caratterizzato la gestione delle colonie spagnole negli anni successivi. La sua partecipazione al Concilio, pur non essendo formalmente designato come viceré nelle documentazioni ufficiali, mette in luce un'intersezione complessa tra la politica della Corona e le dinamiche ecclesiastiche.

(63) «Il decreto reale del 6 dicembre 1583, riguardante la fornitura di dottrine per il clero di questa Nuova Spagna, ordina ciò che i vescovi devono osservare e usare con i religiosi degli ordini mendicanti che hanno prestato servizio e prestano servizio a loro, e ci ordina di esprimere la nostra opinione e i nostri sentimenti su ciò che il suddetto decreto reale ha previsto». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., segundo tomo, vol. I.

Pedro Moya de Contreras giunse in Nuova Spagna nel 1571 con l'incarico di inquisitore, perseguendo idolatrie e ebrei *conversos* che non osservavano il cattolicesimo⁶⁴. Nel 1573 divenne arcivescovo⁶⁵ e nel 1583 fu nominato visitatore generale, a seguito delle denunce del conte di Coruña circa gli abusi degli ufficiali reali e della *Audiencia*⁶⁶. Il 25 settembre 1584 venne nominato viceré interino⁶⁷, e assunse così il controllo su entrambe le dimensioni del potere: civile e spirituale. La sua autorità, tuttavia, si manifestò non solo nell'ambito della sua nomina viceregia, ma anche nel suo ruolo di legato del re, un titolo che lo legava direttamente alla figura della monarchia spagnola, rinforzando l'idea di un'autorità vicereale che superava i confini tra il potere civile e quello religioso.

La presenza di Moya de Contreras al III Concilio Provinciale Messicano è un esempio emblematico di come il potere temporale della Corona si inserisse direttamente nelle questioni ecclesiastiche. Sebbene non fosse formalmente designato come "*virrey*" (viceré), la sua partecipazione come legato del re e la sua gestione dell'autorità civile all'interno del Concilio lo rivelano come una figura di rilevanza politica che andava oltre il suo ruolo ecclesiastico. Le testimonianze documentarie rivelano che, pur non essendo esplicitamente titolato "*virrey*", Moya de Contreras

(64) Nel 1571, don Pedro Moya de Contreras giunse nella Nuova Spagna come inquisitore per perseguire le idolatrie e gli ebrei che non praticavano il cattolicesimo. In quel periodo nacquero nuovi ordini religiosi, come gli Ospitalieri di Sant'Ippolito, la Compagnia di Gesù e altri ordini minori. Per un riassunto biografico confrontare l'*Enciclopedia de México Impresora y Editora de México*, 1978, tomo 5: "*Gobernantes de México*".

(65) Per approfondimenti cfr. Ernesto Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 voll., tomo I, Sevilla 1947, t. II, p. 583.

(66) Per approfondimenti cfr. Vicente Riva Palacios, *México a través de los siglos*, México 1970, t. II, p. 437.

(67) Pedro Moya de Contreras fu viceré *ad interim*, non ricevette alcuna istruzione, non lasciò alcun memoriale e non gli fu concesso un periodo di residenza. «Viceré, Governatore, Capitano Generale e Presidente della Corte Reale», «Istruzione al Marchese di Villamanrique, 1° marzo 1585», per approfondimenti cfr. Semboloni, *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*, cit., p. 265.

esercitava il potere civile come “*cabeza del reyno*”. In particolare, nelle sue lettere e nelle convocazioni ufficiali, veniva descritto come «*visitador, gobernador e capitán general de esta Nueva España y presidente de la Real Audiencia*», titoli che indicano chiaramente il suo ruolo di autorità temporale, pur non utilizzando il termine specifico di viceré.

Un aspetto interessante è che, nelle registrazioni ufficiali delle sessioni conciliari, la figura di Moya de Contreras veniva presentata in vari modi, ma mai con il titolo esplicito di viceré. Ad esempio, in uno dei documenti ufficiali del Concilio, si legge:

*Don Pedro Moya de Contreras, por la gracia de Dios Arçobispo de México, del consejo de su magestad, visitador, gobernador e capitán general en esta Nueva España y presidente de la Real Audiencia que en ella rreside, etc.*⁶⁸.

Tuttavia, questa formula non comprende l'esplicito riferimento al titolo di viceré, ma piuttosto alla sua posizione di autorità come rappresentante del monarca, il che suggerisce che, pur senza il titolo formale, Moya de Contreras esercitava una funzione equivalente a quella di un viceré in qualità di governatore⁶⁹.

Nonostante questa assenza di un titolo esplicito, la sua figura non può essere separata da quella del viceré in senso pratico. Nella documentazione riguardante la sua partecipazione al Concilio, si fa chiaro riferimento alla sua funzione di legato del re, e quindi rappresentante diretto della monarchia spagnola, che esercitava una forma di controllo sul Concilio. La sua autorità, pur rimanendo formalmente subordinata al potere ecclesiastico, rispondeva sostanzialmente a una visione monarchica in

(68) Cfr. *Nomine di consulenti e ufficiali, assegnazione dei posti, proclama per la processione di apertura, editto con invito a chiunque voglia proporre qualcosa al concilio, dichiarazione di don Pedro Moya de Contreras di partecipare al concilio come legato del re e come arcivescovo metropolita*, fogli 59-70. Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., primero tomo, vol. I, p. 97.

(69) La funzione di governatore/viceré si può trovare nel testo di Lara Semboloni, *Viceré governatore. Un'istituzione in costruzione. Nuova Spagna, Sicilia, Napoli e Milano nel XVI secolo*, Armando Siciliano, Messina 2015.

cui il re era il sovrano su entrambi i domini, civile e religioso. La partecipazione di Moya de Contreras nel Concilio come legato regale è significativa non solo per l'intervento della Corona nelle questioni religiose, ma anche per come questo intervento consolidava l'autorità politica della monarchia sulla Chiesa.

Le implicazioni politiche di questa sovrapposizione tra autorità civile e religiosa furono profonde. Durante il Concilio, Moya de Contreras, pur essendo principalmente un'autorità religiosa, intervenne con il pieno appoggio della Corona, affermando la supremazia del re sulle decisioni ecclesiastiche. La partecipazione di Moya de Contreras, infatti, non solo ribadiva la centralità del potere regale, ma consolidava anche la politica del regalismo, che stabiliva un controllo diretto della Corona sulla Chiesa nelle colonie. Questo controllo si manifestò chiaramente quando il Concilio decise che tutte le risoluzioni ecclesiastiche dovevano essere sottoposte all'approvazione del re. Il Concilio stabilì che le decisioni relative alla Chiesa, e la loro applicazione, dovessero essere eseguite sotto il monitoraggio del re, definendo così un chiaro limite all'autonomia ecclesiastica in favore della Corona⁷⁰.

Un altro elemento cruciale nell'intersezione di poteri tra autorità civile e religiosa nel contesto del III Concilio Provinciale Mexicano è la legittimazione del regio patronato. Questo sistema attribuiva alla monarchia spagnola il diritto esclusivo di intervenire nelle questioni ecclesiastiche delle colonie, con il re che fungeva da figura di suprema autorità sia civile che religiosa. La legittimazione del regio patronato nasce da un contesto giuridico e politico complesso, che affonda le sue radici nelle concessioni papali, ma che, a partire dal XV secolo, vide il consolidamento della supremazia della Corona spagnola sulla Chiesa nelle sue colonie. Infatti, il regio patronato venne formalmente sancito nel 1508 da papa Giulio II⁷¹, che concesse a Ferdinando il Cattolico

(70) Cfr. nota 51 di questo lavoro.

(71) Per approfondimenti cfr.: Archivo General de Simanca Real Patronato Eclesiástico 38 - Bula *Orthodoxae Fidei*, de Inocencio VIII, dada en 1486; nota 3: Matias Gómez

il diritto di nominare vescovi e di gestire le proprietà ecclesiastiche nelle sue terre d'oltremare, stabilendo così una relazione privilegiata tra lo Stato e la Chiesa.

Nel III Concilio Provinciale Mexicano, svoltosi tra il 1585 e il 1586, la questione della superiorità del potere regale sulla Chiesa si esprime in modo evidente, soprattutto nella gestione delle controversie ecclesiastiche. Un passaggio chiave delle *actas* del Concilio recita: «*Ahora en el concilio provincial podrán los reverendísimos obispos remitir al rey los inconvenientes que aquí se han expuesto*»⁷², un'affermazione che mette in risalto la sottomissione delle questioni ecclesiastiche alla decisione finale del re. Questo enunciato non solo conferma la preminenza del potere civile nelle colonie spagnole, ma indica chiaramente che il re esercitava un controllo anche sugli aspetti interni della Chiesa, in virtù del diritto di patronato. L'autorità del re non si limitava alla gestione amministrativa, ma si estendeva anche alle questioni spirituali, conferendo al monarca una posizione di grande influenza sulle politiche ecclesiastiche.

La decisione di Pedro Moya de Contreras di partecipare al Concilio come legato del re non suscitò discussioni all'interno dell'assemblea. Questo potrebbe sembrare strano, dato che la sua autorità civile veniva spesso percepita come in contrasto con quella ecclesiastica, ma la legittimazione della sua partecipazione si radicava nella stessa dottrina del regio patronato. In effetti, l'intervento della monarchia spagnola nelle questioni ecclesiastiche, attraverso il legato regale, non rappresentava solo una prassi consolidata ma anche un atto indispensabile per garantire l'unità della Chiesa con la politica imperiale.

Zamora, *Regio Patronato español e italiano*, Impr. del Asilo de huérfanos del S. c. de Jesús, Madrid 1897. p. 154. J.M. Lopez y Addres, *Real Patronato Eclesiástico: la Iglesia de América, como iglesia de estado, en época de los reyes Católicos*, p. 141, dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=81714.

(72) Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., primero tomo, vol. I, pp. 343-344.

Tuttavia, come documentato dal cardinale Antonio Caraffa in una lettera inviata al vescovo Quiroga⁷³, l'intervento del re, e quindi la partecipazione di Moya de Contreras come legato⁷⁴ non passò affatto inosservata. Caraffa chiedeva esplicitamente che venissero rimosse le menzioni della partecipazione dei legati regali alle sessioni del Concilio. Questo episodio è significativo poiché evidenzia una tensione sotterranea tra l'autorità ecclesiastica e l'influenza crescente della Corona. Caraffa, esponente di una Chiesa che cercava di preservare la sua autonomia dalle interferenze statali, non poteva accettare senza riserve l'idea che il re, tramite i suoi legati, influenzasse le decisioni spirituali del Concilio. La richiesta di Caraffa non è solo un'azione diplomatica, ma anche un simbolo di un più ampio conflitto tra la Chiesa e la politica statale che si stava manifestando in tutta l'Europa cattolica dell'epoca. Come evidenziato da Ferrer⁷⁵, questo episodio riflette le crescenti difficoltà nel bilanciare le prerogative regali e le libertà ecclesiastiche. Nonostante il conflitto di interessi, la presenza del legato regale al

(73) Questa lettera riporta la data del 10 gennaio 1585, cioè lo stesso giorno della dichiarazione di presenza di Pedro Moya de Contreras come legato del re. Per approfondimenti cfr. Louis Martínez Ferrer, *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 2 voll., edición histórico-crítica y estudio preliminar, El Colegio de Michoacán - Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora (Michoacán), México 2009-2010, vol. I, p. 115.

(74) «Itaque [...] vice Regi manifestare»; «Es pues [...] sin dar parte al virrey [...]». Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., vol. I, primero tomo, p. 320 y p. 342.

(75) [...] Come si può vedere, il ms. Oppure è una fedele traduzione latina dell'originale spagnolo. Si noti che nel testo sono evidenti tre questioni: in primo luogo, l'ufficio ecclesiastico; in seguito, che Moya fu anche viceré (governatore) e presidente della Corte; e in terzo luogo, che era il rappresentante del re nell'assemblea del consiglio. Sono tre cose diverse. Nel caso delle cariche civili, la questione è molto semplice: Moya era legittimamente viceré della Nuova Spagna e presidente dell'Udienza per nomina reale [...] Per approfondimenti cfr. Martínez Ferrer, *Decretos del Concilio tercero provincial mexicano (1585)*, vol. 1, cit., p. 114. Qui la carica di governatore è considerata sinonimo di viceré. Nel mio studio sulla costruzione dell'autorità vicereale, il titolo di Viceré comprende diverse funzioni, tra cui quella di governatore, ma non è sinonimo. Infatti, la mia analisi considera la nomina del legato del re, considerato l'*alter ego* del re, come sinonimo di viceré. Questa questione dovrà essere oggetto di indagine.

Concilio Mexicano rafforza la centralità del potere civile, sottolineando l'efficacia del regio patronato come uno strumento fondamentale per mantenere il controllo politico sulle colonie⁷⁶.

Le richieste del cardinale e le tensioni emerse durante il Concilio confermano che, sebbene la partecipazione di Moya de Contreras non fosse mai formalmente titolata come quella di un viceré, il suo ruolo di legato regale gli conferiva una posizione che di fatto gli permetteva di supervisionare e controllare l'andamento delle deliberazioni del Concilio, sempre in nome della Corona. Il regio patronato, infatti, conferiva al re la facoltà di decidere in ultima istanza su questioni di natura spirituale, proprio come si evidenziava nei passaggi sopra citati dalle *actas* del Concilio. A livello pratico, questa situazione costituiva un'affermazione di potere che non solo consolidava il controllo della monarchia sulla Chiesa nelle colonie, ma anche un chiaro messaggio sulla supremazia della Corona rispetto all'autorità religiosa nelle Americhe.

Un altro aspetto fondamentale da considerare nella figura di Pedro Moya de Contreras è il suo tentativo di mediazione tra i vari poteri in gioco, con particolare attenzione alla delicata relazione tra la Corona

(76) «La dichiarazione di Pedro Moya de Contreras di essere presente in qualità di legato del re non suscitò alcun dibattito o giustificazione da parte degli altri rappresentanti del Consiglio in quel momento, sebbene, come riferisce lo storico Martínez Ferrer nel suo studio critico dei decreti, il fatto non passò inosservato. Il cardinale Antonio Caraffa scrisse una lettera all'arcivescovo Quiroga chiedendo che venissero rimosse dai decreti tutte le parole che indicavano la partecipazione di legati reali alle sessioni. Di grande importanza è anche il trattato a favore della libertà ecclesiastica voluto dal vescovo di Chiapa, in cui compare il titolo di viceré (o vice *Regis* in latino) quando si affrontano le questioni dell'applicazione della giustizia secolare e dei suoi meccanismi. È qui, per quanto riguarda l'autorità del patronato reale, che diventa evidente la superiorità del re sull'autorità ecclesiastica del Concilio stesso, come rivelato nel seguente frammento: «Ora nel concilio provinciale i reverendissimi vescovi potranno riferire al re gli inconvenienti che sono stati qui esposti [...]». Non solo il Concilio, nel giustificare il rifiuto di pubblicare senza autorizzazione papale e reale, espresse la disposizione che vi era un mandato del Re con i decreti reali del 1560. Per approfondimenti cfr. Lara Semboloni, «El Tercer Concilio Provincial Mexicano y el virrey. Una interpretación», cit.

e la Santa Sede, e al contempo alla gestione delle crescenti *élite* locali nelle colonie. Moya de Contreras, pur avendo un ruolo di spicco come legato del re e presidente del Concilio, cercò di conciliare gli interessi della monarchia spagnola con quelli della Chiesa, e nello stesso tempo difese il sistema centralizzato della Corona evitando che le *élite* locali acquisissero un potere eccessivo. La sua posizione di equilibrio tra i diversi poteri evidenziò la sua comprensione pragmatica della politica coloniale, in cui la sua mediazione divenne un elemento cruciale per mantenere l'ordine e la stabilità.

Il legato del re, infatti, era chiamato a garantire che la Santa Sede non minasse l'autorità del monarca nei territori coloniali. Al tempo stesso, la presenza di potenti autorità locali, come i vescovi e altri membri influenti della società coloniale, poneva un ulteriore rischio di concentrazione di potere che avrebbe potuto mettere in discussione la supremazia del governo centrale. Moya de Contreras, proprio per evitare che queste *élite* locali acquisissero un potere autonomo, fece modo che le decisioni ecclesiastiche non prendessero una direzione che potesse indebolire il potere della Corona.

In effetti, la sua mediazione si manifestò chiaramente nella gestione della pubblicazione e dell'esecuzione dei decreti del Concilio Provinciale. Sebbene i decreti fossero pubblicati, come riportato negli atti del Concilio, Moya de Contreras esplicitò chiaramente la sua volontà di sottoporre ogni decisione all'approvazione della Corona prima di ogni applicazione pratica. In un passaggio emblematico, affermò:

*[...] su señoría y lustrísima del dicho señor arzobispo dixo que como antes de la publicación había dicho, a sus señorías, su magestad le mandava que este sancto concilio no se publicasse ...*⁷⁷,

sottolineando che la volontà reale doveva essere rispettata in ogni

(77) [Solenne pubblicazione del concilio] 21-10-1985. Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., vol. I, secondo tomo, pp. 30-32.

fase del processo, senza che le *élite* locali o i vescovi potessero avanzare autonomamente. La sua posizione in qualità di legato del re non fu solo quella di un semplice esecutore di ordini, ma rifletteva il tentativo di mantenere l'unità del sistema coloniale senza permettere che gli interessi locali prevalessero su quelli della monarchia.

La sua mediazione divenne quindi una chiave di lettura importante per comprendere il suo agire all'interno del Concilio, poiché, pur mantenendo una forte alleanza con la Corona, Moya de Contreras cercò sempre di preservare anche il ruolo della Chiesa e quello delle *élite* religiose all'interno del governo coloniale. Se da un lato, come *virrey de facto*, aveva il compito di garantire l'autorità civile, dall'altro lato non intendeva creare conflitti con la Santa Sede o con gli altri poteri ecclesiastici, cercando piuttosto di bilanciare i diversi ambiti di potere, come dimostra la sua decisione di non far eseguire immediatamente le riforme senza un esplicito consenso da parte del monarca.

Nel contesto di una colonizzazione dove le *élite* locali esercitavano una crescente influenza in vari ambiti, Pedro Moya de Contreras, pur ricoprendo una posizione di potere sostanziale, cercò di difendere il principio di centralizzazione voluto dalla Corona, evitando che il potere autonomo delle *élite* locali potesse minacciare la coesione del sistema coloniale. La sua azione non fu quindi quella di un mero sostenitore della monarchia, ma piuttosto quella di un mediatore politico che cercava di mantenere l'equilibrio tra la potenza centrale e le forze locali, prevenendo l'emergere di un potere autonomo che avrebbe potuto alterare la gerarchia tra le istituzioni politiche ed ecclesiastiche nel Vicereame.

Un altro elemento cruciale che emerse durante il Concilio fu la gerarchia dei poteri tra la Corona e la Santa Sede, e la crescente attenzione alle formalità e alle distinzioni linguistiche tra i vari ambiti ecclesiastici. Un aspetto che divenne oggetto di dibattito fu l'uso del termine *sínodo*, che cominciò a essere visto non più come sinonimo di Concilio Provinciale, ma come una realtà distinta, applicabile solo ai sinodi diocesani. In un passaggio delle *actas* del Concilio, si legge:

[...] y todos los demás señores reverendísimos [...] unánimes de parecer y voto [...] dijeron que las dichas cédulas de su magestad que les an sido notificadas no hablan ni se entienden en concilios provinciales, sino solamente en sínodos diocesanos, como claramente consta de las palabras de las dichas rreales cédulas, mayormente habiendo asistido en este sancto concilio en nombre de su magestad el ylustísimo señor arzobispo, como su gobernador y presidente de su rreal audiencia ... como es notorio [...] en los dichos sínodos diocesanos siempre falta esta asistencia [...] ⁷⁸.

Questo passaggio evidenzia una discussione importante tra i vescovi sul ruolo del re e sul potere di Moya de Contreras come legato regale. La presenza del re nel Concilio attraverso il suo rappresentante (Moya de Contreras) non era mai stata così esplicitamente messa in discussione prima, eppure la distinzione tra il Concilio provinciale e i sinodi diocesani assumeva una rilevanza rituale e politica. La sua autorità civile come presidente della Real Audiencia e come governatore di Nuova Spagna si intrecciava con quella ecclesiastica, generando un dibattito sulla gerarchia e sull'equilibrio tra i due ambiti.

Nel corso di queste discussioni, Pedro Moya de Contreras dovette gestire una doppia funzione: quella di legato del re, che rafforzava il potere temporale della monarchia, e quella di presidente del Concilio, che implicava la sua autorità religiosa. Nonostante la crescente tensione, la sua figura divenne centrale per garantire che l'autorità civile non venisse messa in discussione dalle élite ecclesiastiche e che il sistema centralizzato della Corona rimanesse saldo.

La discussione sull'uso del termine sínodo non fu solo una questione linguistica, ma anche una manifestazione del conflitto degli ambiti di autorità. In tal modo, l'azione di Moya de Contreras, in qualità di rappresentante del re, cercò di mantenere la coerenza e la prevalenza del-

(78) Vedi documento: «I Vescovi rappresentano i gravi inconvenienti che continuerebbero ad esistere se la provincia rimanesse senza alcuna costituzione per il suo governo a causa della mancanza di legge». - f. 11. Per approfondimenti cfr. Carrillo Cázares, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, cit., vol. I, segundo tomo, pp. 28-30.

l'autorità regale all'interno di un contesto in cui le *élite* locali ecclesiastiche cominciavano a rivendicare sempre più spazio per la loro autonomia.

In conclusione, la figura di Pedro Moya de Contreras al III Concilio Provinciale Mexicano, pur senza il titolo formale di viceré, incarnava una forma di autorità vicereale che rappresentava l'autorità della Corona spagnola nella Nuova Spagna. La sua partecipazione al Concilio come legato del re non solo consolidò il potere temporale della monarchia sulle questioni religiose, ma segnò anche l'intreccio definitivo tra autorità civile e religiosa che avrebbe caratterizzato la struttura vicereale delle Indie per secoli a venire. Questo evento, pertanto, ha implicazioni politiche significative, poiché ha definito la natura del governo coloniale spagnolo e la sua interazione con la Chiesa, portando a una nuova definizione del ruolo della Corona nella gestione delle questioni ecclesiastiche e politiche nelle Americhe.

L'azione di Moya de Contreras al Concilio può essere letta come un'estensione delle politiche di centralizzazione del potere. Il suo intervento nei temi ecclesiastici, che spaziano dalla gestione delle indulgenze alle sanzioni contro le pratiche superstiziose e idolatre, rispecchiava l'intento della Corona di unificare e disciplinare i costumi delle popolazioni native e dei coloni, sotto il rigido controllo della religione cattolica. Non solo i diritti dei nativi, ma anche la posizione del clero locale, che a volte sembrava esonerato da un controllo diretto, venivano sottoposti alla supervisione di un'autorità vicereale che non tollerava deviazioni dalla dottrina ufficiale.

Un aspetto importante dell'attività di Moya de Contreras al Concilio fu proprio la sua enfasi sull'azione disciplinare verso la gerarchia ecclesiastica. Il suo approccio si rifletteva in una serie di decreti che miravano a ridurre l'influenza di alcuni gruppi di potere all'interno della Chiesa, come i religiosi mendicanti, i quali spesso godevano di un'autonomia che rischiava di sfociare in un potere parallelo rispetto a quello della Corona. Moya de Contreras, agendo con l'autorevolezza

conferitagli dalla sua posizione, si adoperò per riportare l'ordine, assicurando che le risorse ecclesiastiche fossero utilizzate in conformità con le esigenze della monarchia.

Nel 1586, all'interno del Concilio, venne emanata una serie di decreti che riflettevano l'influenza del regalismo e della politica di centralizzazione della Corona. Fra questi, uno dei più rilevanti fu il decreto che stabiliva che i vescovi delle diocesi coloniali avessero l'obbligo di ottenere l'autorizzazione della Corona per l'istituzione di nuove parrocchie o per la gestione delle proprietà ecclesiastiche. Questo provvedimento, oltre a sancire la subordinazione del clero al potere civile, rafforzava la strategia della Corona di ottenere un controllo non solo sui territori, ma anche sulle risorse materiali legate alla Chiesa. In questo modo, le decisioni ecclesiastiche e i benefici economici derivanti dalla gestione del clero nelle *province di ultramar* venivano indirizzati verso gli obiettivi politici e economici stabiliti dalla monarchia.

* * *

Le risoluzioni del III Concilio Provinciale Mexicano, guidate in gran parte da Moya de Contreras, non ebbero effetti esclusivamente ecclesiastici. L'influenza di queste decisioni si riversò anche sulla società coloniale, modellando in modo significativo le dinamiche tra i colonizzatori, le popolazioni indigene e la Chiesa. La politica della Corona, promossa tramite le risoluzioni conciliari, cercava di disciplinare e di uniformare la società coloniale sotto un'unica visione del mondo, che era quella dettata dalla religione cattolica e dalla supremazia della monarchia spagnola.

Il modello di governo imposto da Moya de Contreras rispondeva a una visione paternalista, che, sebbene rivendicasse l'imperativo morale della salvezza delle anime, nascondeva dietro questa retorica un controllo socio-politico che mirava a integrare i nativi nel sistema coloniale, ma senza concedere loro una reale autonomia o possibilità di riscatto.

La strategia di assimilazione non si limitava al campo religioso, ma si estendeva a tutte le forme di interazione tra le diverse etnie presenti nella Nuova Spagna, ponendo i nativi in una condizione di subordinazione sia culturale che politica.

L'impatto di queste politiche era anche visibile nel crescente rafforzamento di una classe di coloni e di ecclesiastici che operavano sotto la protezione della Corona. La politica del regalismo promossa dal viceré e dalla Chiesa portò a una crescente stretta collaborazione tra le *élite* ecclesiastiche e civili, le quali, sfruttando la disponibilità di terre, risorse naturali e influenze politiche, consolidarono ulteriormente la gerarchia sociale coloniale. In un certo senso, Moya de Contreras non solo rafforzò il controllo spagnolo, ma contribuì anche a plasmare una cultura coloniale che risultava intrinsecamente legata agli interessi imperiali e alle necessità della Corona.

Il III Concilio Provinciale Mexicano e l'intervento di Pedro Moya de Contreras non possono essere visti come un semplice atto religioso, ma come un momento determinante nella storia della Nuova Spagna, che segnò l'affermazione del potere assoluto della Corona su ogni aspetto della vita coloniale. La fusione tra potere civile e religioso, già in parte presente nel concetto di regalismo, venne durante il Concilio esplicitamente sancita, segnando una fase decisiva nel consolidamento della monarchia spagnola come autorità centrale e indiscussa nel Nuovo Mondo.

Le risoluzioni del Concilio non solo imposero un controllo rigoroso sulla Chiesa, ma ebbero anche un impatto profondo sulla cultura e sulle strutture sociali della Nuova Spagna, riflettendo l'obiettivo di integrare le popolazioni indigene e di mantenere l'ordine attraverso un rigoroso sistema di sorveglianza ecclesiastica e civile. Il legame tra potere politico e religioso creato dal viceré e dalla Corona rimase un modello di riferimento per le successive generazioni, segnando il cammino della colonizzazione spagnola in America Latina.

Bibliografia

- Archivo General de Simanca Real Patronato Eclesiástico 38 - Bula *Orthodoxae Fidei*, de Inocencio VIII, dada en 1486.
- Brandmüller W., “Concilio o Sinodo? Considerazioni storiche”, in *Archivum Historiae Pontificiae*, XXIV, 2007.
- Cantimori D., “Francesco Guicciardini”, in *Storia della letteratura Italiana*, a cura di Natalino Sapegno, vol. II, Il Cinquecento, Milano 1966.
- Cappelli S., *Cronaca e storia dei concili*, Mondadori, Milano 1963.
- Carrillo Cázares A. (ed.), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, primero e segundo tomo, vol. I, Colegio de Michoacan - Universidad Pontificia de México, México 2006.
- Cecchi E. - Sapegno N., *Storia della letteratura italiana*, vol. 4, *Il Cinquecento*, Garzanti, Milano 1966.
- Gomez Zamora M., *Regio Patronato español e italiano*, Impr. Asilo, Madrid 1897.
- Guicciardini F., *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1971.
- Hanke L., *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria, México*, tomo I, edición con la colaboración de Celso Rodríguez, Atlas, Madrid 1976.
- Martínes Millan J., “En busca de la ortodoxia: el Inquisidor General Diego Espinosa”, en Id. (dir.), *La corte de Felipe II*, Alianza, Madrid 1994.
- Lira A. - Francioni A. - Semboloni L. (a cura di), *El buen gobierno desde nueva España hasta la República Mexicana*, Armando Siciliano, Messina 2018.
- López A.J.M., *Real patronato eclesiastico y estado moderno. La iglesia de almería en epoca de los reyes Catolicos*, Dogma, Almeria 1995.
- Lundberg M., “Las actas de los tres primeros concilios mexicanos Historia diplomática y estudio de su itinerario”, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 15, Universidad de Navarra, Pamplona 2006.
- Martínez Ferrer L., *Decretos del Concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 2 voll., Edición histórico-crítica y estudio preliminar, El Colegio de Michoacán - Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Zamora, México 2009-2010.
- Melloni Alberto, “Il problema della qualificazione dei Concili”, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LXII, 2007.

- Meseguer Fernández J., “Contenido Misionológico de la Obediencia e Instrucción de Fray Francisco de los Ángeles, in *The Americas 011*, University of Chicago Press, Chicago 1955.
- Micanzio F., “Vita del padre Paolo (1552-1623)”, vol. II, in Sarpi P., *Istoria del concilio Tridentino*, Einaudi, Torino 1974.
- Miñambres J., “La natura giuridica della “recognitio” da parte della Santa Sede e il valore delle “note” del Pontificio Consiglio per i testi legislativi”, in *Ius ecclesiae*, n. xix, 2007.
- Occioni-Bonaffons G., recensione di *La Vita di fra Paolo Sarpi, teologo consultore della Serenissima Repubblica di Venezia e autore della Storia del Concilio Tridentino*, by A.G. Campbell, *Archivio Storico Italiano*, 22(88), 1875, 101-113, <http://www.jstor.org/stable/44455180>.
- Riva Palacios V., *México a través de los siglos*, México 1970.
- Sánchez Bella I., *Derecho Indiano, Estudios. Las Visitas generales en la América española siglo XVI-XVII*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991,
- Sarpi P., *Istoria del concilio Tridentino*, Einaudi, Torino 1974.
- Schäfer Ernesto, *El Consejo Real y Supremo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, 2 vols, tomo I; “Historia y organización del Consejo y de la Casa de la Contratación de las Indias”; tomo II; “La labor del Consejo de Indias en la administración colonial”, Universidad de Sevilla, Centro de Estudios de Historia de América, Sevilla 1947.
- Semboni L., *La construcción de la autoridad virreinal en Nueva España, 1535-1595*, tesis de doctorado en historia, El Colegio de México, México 2007.
- Semboni L., “El Tercer Concilio Provincial Mexicano y el virrey. Una interpretación”, in *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, a cura di A. Lira - A. Carrillo - C. Ferreira, El Colegio de Michoacán y El Colegio de México, Zamora 2013.
- Semboni L., *Viceré governatore. Un'istituzione in costruzione. Nuova Spagna, Sicilia, Napoli e Milano nel XVI secolo*, Armando Siciliano, Messina 2015.
- Sisto V., “Immensa aeterni Dei”, in *Bullarium Romanum*, Taurinense, Roma 1863.
- Vivanti C., “Una fonte dell’ «Istoria del concilio tridentino» di Paolo Sarpi”, in *Rivista storica italiana*, LXXXIII, 1971.
- Vivanti C., “Introduzione”, in Sarpi P., *Istoria del concilio Tridentino*, cit.

Web site

Commissione teologica internazionale, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Sessioni Plenarie 2014-2017, pubblicato il 2 marzo 2018 disponibile, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html.

Concilio di Costanza, <https://www.monasterovirtuale.it/costanza-1414-1418.html>.

Concilio di Trento, 25 sessioni dal 13 dicembre 1545 al 4 dicembre 1563, <https://www.totustuustools.net/concili/trento.htm>.

Concilio di Trento (1545-1563), Sessioni VII-XI, Sessioni XII-XVI Parte 1, Sessioni XII-XVI Parte 2, Sessioni XVII-XXII, Sessioni XXIII-XXIV Parte 1, Sessioni XXIII-XXIV Parte 2, Sessione XXV, Monastero Virtuale, 2025, <https://www.monasterovirtuale.it/trento-1545-1563.html>.

Documenta Catholica Omnia, De Ecclesiae Magisterio, Magisterium Paparum, SS SIXTUS V CONSTITUTIO IMMENSA AETERNA, SS Sixtus V - Constitutio Immensa Aeterni [1588-02-11], https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1588-02-11_SS_Sixtus_V_Constitutio_Immensa_Aeterni_LT.pdf.html.

Enciclopedia de México, Impresora y Editora de México, 1978, tomo 5, “Gobernantes de México: Fernando Orozco Linares”, Panorama, México, 1986, 2ª edición. “Diccionario de Gobernantes de México: Juana Vasquez-Gomez”, 4ª edición, Nueva Imagen, Editorial Patria, México 1998.

Papa Francesco, “Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell’Istituzione del Sinodo dei Vescovi”, 17 ottobre 2015, in *Il kairós della sinodalità, Sinodo, Concilio, sinodalità*, Commissione teologica internazionale La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html.

Papa Paolo III, *Concilio di Trento*, tutte le sessioni, <https://it.everand.com/book/352712631/II-Concilio-di-Trento-Tutte-le-sessioni-dal-13-dicembre-1545-al-4-dicembre-1563>.

Copia de la real cédula que estableció el patronazgo eclesiástico en las Américas, 1574 junio 01 (title), <https://doi.org/10.18738/T8/FNHOCR>

Manuel Eduardo Valiente Quevedo

**Lo spazio architettonico
come organizzazione dell'autorità
Gli ordini mendicanti nel Messico del XVI secolo**

Abstract

Tra le principali attività svolte nel Messico del XVI secolo dai tre ordini mendicanti - francescani, domenicani e agostiniani -, in accordo con le autorità civili, troviamo la fondazione di centri urbani per il controllo dei territori e di spazi architettonici per la conversione delle popolazioni indigene. Questo saggio presenta una parte della ricerca volta a ricostruire criticamente gli avvenimenti storici che portarono alla definizione nel “nuovo mondo” di modelli architettonici di stile europeo, come templi e conventi, la cui composizione ha origini benedettine e cistercensi, e alla ideazione di nuovi tipi di architettura, prodotto del sincretismo religioso fra i popoli coinvolti.

Abstract

Among the main activities carried out in 16th century Mexico by the three mendicant orders (Franciscans, Dominicans and Augustinians) in agreement with the civil authorities, we find the foundation of urban centres for the control of territories and architectural spaces for the conversion of indigenous populations. This essay presents a part of the research aimed at critically reconstructing the historical events that led to the definition in the “new world” of European-style architectural models, such as temples and convents, whose composition has Benedictine and Cistercian origins, and to the conception of new types of architecture, the product of religious syncretism among the peoples involved.

Introduzione

Nel 1519, Hernán Cortés (1485-1547) e i *conquistadores* spagnoli arrivarono in Messico. Dopo aver conquistato diverse città mesoamericane e fondato la Villa Rica de la Vera Cruz, il 30 ottobre 1520 Cortés scrisse la sua seconda lettera di resoconto a Carlos V (1500-1558), in cui descriveva la città di Tenustitlan (Tenochtitlan) come una ricca metropoli «*que está, por maravilloso arte, edificada sobre una grande laguna*»¹. Il re di questa città e provincia era Mutezuma (Moctezuma II), al quale successe Cuitláhuac, a cui seguì Cuauhtémoc. Cortés scrive che raggiunse la capitale dell'impero Mexica partendo da Cempoal (Zempoala), dove gli indigeni divennero alleati degli spagnoli e in seguito combatterono contro Cuauhtémoc.

Cortés, dopo una serie di eventi e strategie diplomatiche e militari, tra cui l'alleanza con diverse città tributarie degli Aztechi, riuscì a sconfiggere l'ultimo sovrano Mexica il 13 agosto 1521².

Dopo la caduta di Tenochtitlan per opera dell'esercito dell'impero spagnolo e degli alleati indigeni di Cortés, nacque l'esigenza di stabilire un ordine, difficile da ottenere con le manovre militari. A questo scopo, Cortés chiese all'imperatore Carlos V l'intervento degli ordini mendicanti nella Nuova Spagna, ritenendo che i mendicanti, abituati a una vita povera e sacrificale, sarebbero stati i più adatti a diffondere la fede cattolica e a stabilire l'ordine in un ambiente complicato come il Messico del XVI secolo.

I francescani, assieme ai domenicani e agli agostiniani, realizzarono importanti campagne di costruzione, necessarie per la conversione delle popolazioni autoctone, descritte sporadicamente nelle

(1) Hernán Cortés, *Cartas de relación al emperador Carlos V*, E.F. Rueda, Madrid 2017, p. 35.

(2) *Ibidem*, p. 185.

(3) Cronaca pubblicata in: Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Red, Barcelona 2012.

cronache di Toribio de Benavente³, *Motolinía* - “povero” in náhuatl - (1482-1568), Gerónimo de Mendieta (1525-1604) - discepolo di Motolinía arrivato in Messico nel 1554 -, Diego Valadés⁴ (1533-1582), Agustín de Vetancurt⁵ (1620 ca. 1700), per citarne alcuni.

Queste fonti sono state prese come riferimento con l'obiettivo di rileggerle dal punto di vista architettonico, dandone una diversa interpretazione, partendo innanzitutto dalle origini della presenza francescana in Messico, per poi sviluppare una classificazione tipologica delle prime costruzioni realizzate dall'Ordine dei Frati Minori (O.F.M.) in territorio messicano, dall'arrivo dei tre frati fiamminghi di Gand (1523) e dei famosi “dodici” frati della provincia di San Gabriel in Estremadura (1524) fino al 1538, anno approssimativo in cui iniziò la costruzione di alcuni degli insediamenti francescani giunti fino ai giorni nostri, come il complesso monastico di Tlaxcala⁶.

L'arrivo dei francescani in Messico

Dopo la conquista militare degli spagnoli, Cortés chiese all'imperatore Carlos V di aumentare il numero di frati⁷ nella Nuova Spagna,

(4) Discepolo di Pedro de Gante. Cronaca pubblicata in: Diego Valadés, *Rhetorica Christiana*, curato da Tersicio Herrera Zapién - Julio Pimentel Álvarez - Alfonso Castro Pallares - Esteban Palomares Chávez - Guillermo Herrera Zapién, Ignacio Marroquín Castañeda - Esteban J. Palomera, Fondo de Cultura Económica, México 2013.

(5) Le sue cronache sono consultabili in: Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano*, Porrúa, México 1982.

(6) George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México 2012, p. 589.

(7) Prima dell'arrivo dei tre frati fiamminghi e del provinciale di San Gabriel - Martín de Valencia - e dei suoi compagni, vi erano altri frati: i mercedari Bartolomé de Olmedo e Juan de las Varillas, il secolare Juan Díaz e i francescani Pedro Melgarejo e Diego Altamirano. Vid. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, pp. 75-87.

principalmente dell'Ordine dei Frati Minori e dell'Ordine dei Frati Predicatori, al fine di convertire le popolazioni indigene, suggerendo al sovrano di ordinare ai frati di costruire dei monasteri⁸. Avuto notizia da Cortes delle operazioni di conversione portate avanti dai frati, Carlos V informò Leone X (p. 1513-1521)⁹. Solo tre frati fiamminghi dell'O.F.M., con l'autorizzazione imperiale, riuscirono a partire per la Nuova Spagna: Juan de Tecto (Johan van der Tocht, ca. 1476-1525, custode del convento di San Francesco a Gand e confessore dell'imperatore¹⁰), Juan de Aora (Johan van der Auwera, ?-1524, di cui si sa solo che lavorò alla conversione degli abitanti di Texcoco) e Pedro de Gante (Pieter van der Moere, ca. 1479-1572)¹¹. I frati arrivarono a Veracruz nell'agosto del 1523¹², e si recarono a Texcoco¹³, vicino alla città di Messico-Tenochtitlan¹⁴, dove iniziò la prima fase dell'opera di cristianizzazione.

Contemporaneamente, il consigliere e confessore di Carlos V, Juan Clapion (Jean Glapion, 1460-1522) e Francisco de los Angeles (1480-1540), entrambi francescani, ricevettero da papa Leone X una *Bolla* (25 aprile 1521) che li autorizzava a partire verso la Nuova Spagna per evangelizzare le popolazioni autoctone. Questo documento concedeva loro ampi poteri, quasi assoluti, come propagare la Parola di Dio, assolvere gli scomunicati, battezzare, confessare e imporre penitenze. Inoltre, questa Bolla specificava che i monaci potevano celebrare messe e uffici

(8) Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, Conaculta, México 2002, pp. 314-315.

(9) *Ibidem*, tomo I, p. 318.

(10) *Ibidem*, tomo II, pp. 307-308.

(11) *Ibidem*, tomo I, p. 319.

(12) Paula Alegría, *Pedro de Gante, Biografías populares*, Universidad Nacional, México 1936, p. 7.

(13) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, cit., p. 359.

(14) «Al ocupar Tenochtitlan los europeos destruyeron la imagen anterior a la conquista y se identificaron con la tradición política de este centro. En ese sentido es interesante mencionar que el nombre "Tenochtitlan" tardó en desaparecer, y no fue sino a mediados del siglo que dejó de usarse en los documentos oficiales» (George Kubler, "The Name Tenochtitlan", in *Tlalocan*, I, México 1944, pp. 376-377, citato da Id., *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 118).

divini nei luoghi in cui si sarebbero stabiliti. Garantiva anche la possibilità di insediarsi in qualsiasi tipo di spazio utile per realizzare le opere di conversione, e la possibilità di amministrare tali spazi nel modo che ritenessero più conveniente¹⁵. Tuttavia, né Juan Clapión né Francisco de los Ángeles partirono: il primo morì e il secondo fu eletto ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori nel 1523, durante il capitolo generale tenutosi a Burgos¹⁶.

Alla morte di Leone X, Carlo V chiese a papa Adriano VI (p. 1522-1523) la stessa autorizzazione concessa dal suo predecessore per i francescani Juan Clapion e Francisco de los Ángeles. Il 10 maggio 1522 il nuovo pontefice firmò la Bolla che autorizzava gli ordini mendicanti, in particolare i francescani, a partire verso la Nuova Spagna. In questo permesso si specificava, però, che il numero dei frati doveva essere limitato e che ogni tre anni il gruppo doveva eleggere il proprio prelato, il quale doveva garantire l'obbedienza al Ministro generale e al Capitolo generale¹⁷. Nonostante la subordinazione ai loro capi, chi ricopriva la carica di prelato in Nuova Spagna aveva gli stessi poteri del ministro generale, e solo quest'ultimo poteva eventualmente limitarne le competenze. Una proroga della Bolla di Adriano VI fu concessa da papa Paolo III (p. 1534-1549). La prima limitava alcuni poteri dei frati, che potevano svolgere attività episcopali solo quando i vescovi si trovassero a una distanza superiore a circa 100 km, mentre la seconda concedeva queste facoltà anche a distanze inferiori. Misure queste ritenute necessarie a causa dell'aumento dell'operato di conversione¹⁸.

Quando Francisco de los Ángeles assunse la carica di ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori, non potendo per questo motivo partire verso la Nuova Spagna, trovò necessario scegliere un frate a cui delegare la conversione degli indigeni. Così, com'è noto, Martín de

(15) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, cit., pp. 319-325.

(16) *Ibidem*, I, p. 334.

(17) *Ibidem*, I, pp. 326-331.

(18) *Ibidem*, I, pp. 332-333.

Valencia (ca. 1474-1534) fu eletto custode del Santo Evangelio in Nuova Spagna dal ministro generale, in accordo anche con l'imperatore, durante il Capitolo provinciale tenutosi nel convento di Belvís¹⁹.

Così, Francisco de los Ángeles chiese a Martín de Valencia di individuare dodici compagni che partissero con lui verso la Nuova Spagna. Vennero quindi scelti dodici sacerdoti e due laici: Francisco de Soto, Martín de la Coruña, José de la Coruña (che non partì), Juan Xuárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Ximénez, Andrés de Córdoba e Bernardino de la Torre, che fu poi sostituito da Juan de Palos prima della loro partenza²⁰.

I "dodici" francescani lasciarono il porto di San Lúcar de Barrameda il 25 gennaio 1524, sbarcando a Gomera nelle Isole Canarie il 4 febbraio 1524, a San Juan de Puerto Rico il 3 marzo 1524, a Santo Domingo (Cuba) alla fine di aprile 1524 e, infine, a San Juan de Ulúa il 13 maggio 1524, da dove si recarono a México-Tenochtitlan²¹.

Va sottolineato che erano passati quasi nove mesi dall'arrivo dei frati di Gand, muniti dell'autorizzazione di Carlos V. In questo tempo l'attività costruttiva dei francescani aveva iniziato a strutturarsi, sebbene anche in maniera precaria, fondando il proprio operato principalmente sulla apertura di scuole provvisorie, secondo quanto proposto da Pedro de Gante, come vedremo in seguito. È necessario precisare che il ministro generale non diede istruzioni specifiche su come avrebbero dovuto insediarsi nella Nuova Spagna. Il lavoro da svolgere fu lasciato alla libera volontà dei monaci, che al loro arrivo trovarono i tre compagni fiamminghi e altri due, di cui Mendieta scrisse solo che erano arrivati con il permesso dei loro provinciali e che lavoravano a fianco ai *conquistadores* nelle isole²².

(19) *Ibidem*, I, pp. 335-336.

(20) *Ibidem*, I, pp. 336, 342.

(21) *Ibidem*, I, pp. 348-349.

(22) *Ibidem*, I, p. 359. «Hallaron los doce algunos religiosos de su orden que habían

Dopo il primo capitolo tenutosi in Nuova Spagna, Martín de Valencia decise di rimanere a México-Tenochtitlan, mentre gli altri frati partirono verso Texcoco, Tlaxcala e Huejotzingo²³.

Successivamente, i francescani divisero questi territori come segue:

- Messico-Tenochtitlan comprendeva i territori della valle di Toluca, il regno di Michoacán, Cuautitlán, Tula, Jilotepec e Metztlán;
- Texcoco comprendeva Otumba, Tepeapulco e Tulancingo;
- Tlaxcala comprendeva Zacatlán e Xalapa; Huejotzingo comprendeva Cholula, Tepeaca, Tecamachalco, Huaquechula, Chietla e anche l'intera Mixteca.

Mendieta scrisse che quasi nove mesi dopo l'arrivo dei "dodici" arrivarono altri francescani: Antonio Maldonado, Antonio Ortiz, Alonso de Herrera e Diego de Almonte, tra gli altri, tutti provenienti dalla provincia di San Gabriel. A loro è attribuito il quinto insediamento situato a Cuernavaca²⁴.

Per quanto riguarda la prima organizzazione territoriale appena citata, lo storico Robert Ricard afferma che questa sistematizzazione fu del tutto provvisoria, scomparendo con la fondazione di altri insediamenti francescani e con l'arrivo dell'Ordine dei Predicatori (O.P.) e dell'Ordine di Sant'Agostino (O.S.A.)²⁵.

venido antes que ellos a esta tierra, no con autoridad apostólica (como ellos la traían) ni con mandato del ministro general, sino con sola licencia de sus provinciales [...] Los dos de ellos (de cuyos nombres no tuve noticia porque murieron en breve, aunque supe que se enterraron en Tezcucó) vinieron a vueltas de los españoles al tiempo de la conquista, y serían de los moradores de las islas, que ya entonces había conventos en ellas».

(23) *Ibidem*, I, pp. 360-361.

(24) *Ibidem*, I, pp. 400-401.

(25) Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, cit., p. 140.

I primi insediamenti

A questa prima fase dell'intervento francescano possiamo attribuire tre modalità primitive di insediamento inserite nel tessuto delle città sopra citate:

- a) riutilizzo di costruzioni esistenti, realizzate dalle popolazioni indigene, adibite a conventi;
- b) realizzazione di scuole per la conversione dei bambini costruite accanto ai monasteri²⁶;
- c) realizzazione di cortili per la conversione degli adulti²⁷.

Questa relazione, cortile-convento-scuola, stabilita fin dai primi anni della conversione, prevalse per tutto il XVI secolo, diventando l'archetipo funzionale dei complessi monastici in Messico.

Dal 1523 al 1538 circa, le costruzioni francescane furono quasi tutte, in un certo senso, provvisorie, come in tre delle città oggetto della prima espansione francescana - Texcoco, Tlaxcala e Huejotzingo -, delle quali abbiamo alcune notizie:

Texcoco. Mendieta, narrando le vicende della fondazione della prima chiesa francescana a México-Tenochtitlan, specifica che questo insediamento fu il secondo ad avere il Sacramento, quasi contemporaneamente a San Francisco de México²⁸. Alcuni abitanti dell'epoca sostenevano che

(26) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, cit., p. 362. «... habiendo tomado su asiento en los si-tios que más cómodos les parecieron, dieron orden con los indios principales cómo junto a su monasterio [che in questo caso si trattava di costruzioni preesistenti] edificasen un aposento bajo en que oviese una pieza muy grande, a manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen los niños sus hijos de los mismos principales, con otras piezas pequeñas de servicio para lo que les fuese necesario ...».

(27) *Ibidem*, p. 365. «Demás del ejercicio en que estos religiosos se ocupaban de enseñar a los niños, porque también los adultos comenzasen a tomar de coro los primeros rudimentos de la cristiandad, hicieron con los principales, que por sus barrios viniesen y se juntasen hombres y mujeres en patios grandes que tenían junto a las casas donde se habían aposentado».

(28) *Ibidem*, p. 370.

la prima chiesa costruita in Messico fosse quella di Texcoco²⁹. Dato che la sua costruzione avvenne quasi contemporaneamente alla prima chiesa della capitale dell'impero Mexica, è logico che la popolazione indigena lo considerasse il primo edificio cristiano eretto in questa località. La fisionomia dell'attuale complesso risale ai lavori di costruzione realizzati tra il 1664 e il 1676³⁰.

Tlaxcala. L'attuale complesso fu costruito intorno al 1538. Inizialmente, come in molti altri casi, i frati si stabilirono negli alloggi offerti loro dagli indigeni, utilizzandoli come chiese e conventi. Il primo monastero, oggi scomparso, si chiamava San Francisco Cuitlixco³¹. Fu costruito a Ocotelulco - vicino alla città di Tlaxcala - ed è attribuibile a Martín de Valencia - capo dei "dodici" - guardiano a Tlaxcala tra il 1527 e il 1531³². Il complesso, oggi noto come Asunción de Nuestra Señora, si trova nella capitale dello Stato e ospita una delle più importanti cappelle aperte³³.

(29) Alonso Ponce descrisse nelle sue cronache il convento di Texcoco: «*Está aquel convento acabado, con su claustro alto y bajo, dormitorios, iglesia y huerta, la cual está muy bien cercada [...]. Es aquel el convento más antiguo de la provincia y donde se dice por cierto que se edificó la primer iglesia de las de Nueva España*» (Antonio de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes: trátanse algunas particularidades de aquella ...*, vol. 1, Sabin Americana, Print editions 1500-1926, Breinigsville, PA. 2014, pp. 109-110).

(30) Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 584.

(31) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 298.

(32) Kubler ha ipotizzato queste date sulla base dei riferimenti offerti da Motolinía, che scrisse che Martín de Valencia fu guardiano di Tlaxcala per quattro anni, senza indicare il periodo. Dal momento che si ha notizia del soggiorno di Martín de Valencia a Tlalmanalco a partire dal 1531, Kubler ha ritenuto che prima di questa data Martín de Valencia fosse stato a Tlaxcala dal 1527. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 588.

(33) Questo tipo di cappella fu, con ogni probabilità, il primo approccio delle culture indigene del Messico alle costruzioni cristiane. Ne sono prova le cronache del *conquistador* Bernal Díaz del Castillo, che descrisse come Cortés abbia dato l'ordine di improvvisare un altare in uno dei templi indigeni: «*Y luego les mandó llamar todos los Indios albañiles que habia en aquel pueblo, y traer mu-cha cal, porque habia mucha, y mandó que quitasen las costras de sangre que estaban en aquellos Cues, y que lo aderezasen muy bien; y luego*

Quest'ultima è considerata una delle prime ad essere stata costruita (1538 circa).

Huejotzingo. Questa città fu affidata a Juan Juárez, uno dei “dodici”, e successivamente a Motolinía. Dal 1523 - anno dell'arrivo dei frati Gand - fino al 1529 circa, l'insediamento indigeno di Huejontzingo si trovava sulle montagne, a pochi chilometri dalla nuova città fondata dai francescani, dove, secondo Kubler, fu probabilmente costruita una chiesa di cui oggi non rimane traccia³⁴.

Per quanto riguarda il sito attuale del complesso, Kubler distingue tre fasi di intervento:

- a) la prima dal 1524 al 1529, quando fu fondata la nuova città;
- b) la seconda dal 1529 al 1539, quando fu costruita la chiesa primitiva;
- c) la terza dal 1544 al 1571, quando furono eretti gli edifici esistenti³⁵.

Della prima e della seconda fase rimangono solo i resti portati alla luce durante gli scavi effettuati dall'archeologo Mario Córdova Tello, il quale sostiene che la piattaforma esistente sia opera dei francescani. Secondo Córdova Tello, la prima chiesa aveva una pianta basilicale ed era orientata da est a ovest. Questa prima costruzione era lunga 21 metri e larga 22 metri. La navata centrale - dove era collocato il presbiterio - era larga 9 m, mentre le navate laterali erano larghe 6,50 m. Dietro il tempio si trovava un altro edificio di 10 m per 22 m, probabilmente utilizzato come casa dai frati. Nella seconda fase, l'archeologo racconta che la lunghezza del tempio fu estesa di 17 metri su

otro día se encaló, y se hizo un altar con buenas mantas [...] Y mandó á nuestros carpinteros, otra vez por mí nombrados, que hiciesen una Cruz, y la pusiesen en un pilar que teníamos ya nuevamente hecho, y muy bien encalado: y otro día de mañana se dixo Misa en el altar, la qual dixo el Padre Fray Bartolomé de Olmedo ...» (Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo I, Biblioteca Saavedra Fajardo, Madrid 2014, pp. 146-147).

(34) *Ibidem*, p. 564.

(35) *Ibidem*, p. 563.

entrambi i lati - est e ovest - e la presunta abitazione dei francescani fu demolita. Lungo il perimetro dell'edificio sono stati costruiti muri in muratura e una serie di contrafforti. Le colonne in legno furono sostituite con altre in pietra. Inoltre, fu costruita la cappella aperta a sud della chiesa originale, con pianta poligonale e contrafforti sulla parete est e che potrebbe aver avuto una copertura a volta³⁶.

È probabile che il muro perimetrale del cortile sia stato costruito in questa fase, considerando la cappella aperta come asse centrale del cortile³⁷.

Córdova Tello ritiene che la prima chiesa di Huejotzingo sia stata costruita tra il 1524 e il 1529, ipotizzando anche che la sua costruzione sia da attribuire a Juan Juárez.

A nostro avviso, entrambe le congetture sono improbabili, poiché Mendieta ci informa che Juan de Alameda³⁸ si occupò della fondazione dell'attuale città³⁹.

Dato che Juan de Alameda arrivò in Messico intorno al 6 dicembre 1528⁴⁰, è più probabile che il trasferimento della popolazione, la fondazione di una nuova città e l'eventuale costruzione di una piattaforma, di una chiesa e di un'abitazione per i frati siano avvenuti a partire dal 1529.

(36) Mario Córdova Tello, "La construcción del convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla", in *Arqueología mexicana*, vol. XXI, n. 127, México 2014, pp. 64-69.

(37) *Ibidem*, pp. 64-69.

(38) Per comprendere meglio l'operato di Juan de Alameda, O.F.M., in Messico, v. Manuel Eduardo Valiente Quevedo, "Los complejos monásticos atribuidos a Juan de Alameda en México (1528-1570). Estudio cronológico-tipológico de la arquitectura franciscana como método de investigación histórica para ilustrar el rol que desempeñó el fraile en la Nueva España", in *ReUSO 2018 L'intreccio dei saperi per rispettare il passato interpretare il presente salvaguardare il futuro*, a cura di F. Minutoli, Gangemi, Roma 2018, pp. 951-962.

(39) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., pp. 367-368. «Pasó del pueblo de Huexozingo (que entonces tenía más de cuarenta mil vecinos) de las barrancas adonde estaba, al lugar y sitio donde agora está, y edificó el monesterio que tiene».

(40) Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*, Antigua librería de Andrade y Morales, México 1881, p. 21.

Tutte queste opere sono attribuibili a Juan de Alameda e probabilmente a Motolinía, allora guardiano di Huejotzingo⁴¹.

Avendo esposto i primi interventi nel complesso di Huejotzingo, si evidenziano altre due tipologie architettoniche, oltre alle prime costruzioni sopracitate: le chiese a tre navate e le cappelle aperte.

Si può notare, quindi, che all'inizio dei lavori di conversione (1523) le opere erano poche, umili e spesso improvvisate negli spazi messi a disposizione dagli indigeni. È a partire dal 1529 circa che i francescani riorganizzano i loro insediamenti con la fondazione di nuovi centri urbani, la costruzione di chiese a pianta basilicale e di cappelle aperte. Una situazione molto diversa si trovava a México-Tenochtitlan, dove furono costruite la chiesa di San Francisco de México (1525), la Cattedrale metropolitana (1526 ca) e San José de los Naturales (1527 ca). Questi tre complessi furono i primi prototipi dell'architettura religiosa in Messico. Per approfondire lo studio dei primi edifici, presenteremo ora un elenco delle costruzioni primitive in Messico, di cui non rimane traccia, attribuite ai frati fiamminghi e ai "dodici" della provincia estremadureña di San Gabriel. Di questi ultimi, citeremo anche alcune opere realizzate in Spagna.

Le opere architettoniche attribuite ai tre frati fiamminghi

I tre frati di Gand - Juan de Tecto, Juan de Aora e Pedro de Gante - si stabilirono per la prima volta a Texcoco, in un alloggio concesso da un governatore indigeno chiamato Ixtlilxóchitl⁴². La partecipazione di Juan de Tecto e Juan de Aora fu di breve durata. Il primo morì nel 1525 quando partì con Cortés per le Hibueras; il secondo morì il 18 luglio 1524. Mendieta e Vetancurt hanno solo accennato al fatto che si

(41) Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 170.

(42) Alegría, *Pedro de Gante*, cit., p. 8. «... los hospedó en el antiguo palacio de Netzahualpilli, frente al tianguis y a lo que fuera el teocalli de Tezcatlipoca».

dedicarono all'apprendimento della lingua *nahuatl*⁴³ e all'insegnamento della lettura e della scrittura dello spagnolo ai bambini indigeni di Texcoco⁴⁴. Pedro de Gante, invece, è considerato il primo francescano a ideare una metodologia - basata sulla sistematizzazione di spazi multifunzionali - utile a propagare la fede cattolica, parallelamente all'insegnamento delle arti e dei mestieri europei:

*Fue el primero que en esta Nueva España enseñó a leer y escribir, cantar y tañer instrumentos musicales, y la doctrina cristiana, primera-mente en Tezcuco a algunos hijos de principales, antes que viniesen los doce, y después en México, donde residió cuasi toda su vida, salvo un poco de tiempo que fue morador en Tlascala. En México hizo edificar la sun-tuosa y solemne capilla de S. José a las espaldas de la humilde y peque-ña iglesia primera de S. Francisco [...] También hizo edificar la escuela de los niños [...] Y junto a la escuela ordenó que hiciesen otros aposentos o repartimientos de casas donde enseñasen los indios a pintar, y allí se hacían las imágenes y retablos para los templos de toda la tierra*⁴⁵.

La cappella di San José, citata da Mendieta, è lo spazio multifunzionale noto come San José de los Naturales. Il prototipo proposto da Pedro de Gante in questo complesso fu utilizzato non solo dai francescani, ma anche dai domenicani, che arrivarono nel 1526, e dagli agostiniani, che arrivarono nel 1533. Pedro de Gante trascorse quasi cinquant'anni della sua vita nella Nuova Spagna, principalmente a México-

(43) «... cuando llegaron los doce apostólicos varones, que fue el de mil y quinientos y veinte y cuatro, viendo que los templos de los ídolos aún se estaban en pie, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios, preguntaron a este padre Fr. Juan de Tecto y a sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual el Fr. Juan de Tecto respondió: “Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín”, llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar» (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 308).

(44) *Ibidem*, pp. 307-309; Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones mas señalados, que con sus vidas exemplares, perfeccion Religiosa, ciencia, predicacion Evangelica, en su vida, y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico*, Porrúa, México 1982, pp. 74-75.

(45) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., pp. 310-311.

Tenochtitlan⁴⁶, dove costruì scuole e spazi dove gli adulti potevano imparare vari mestieri. Secondo Mendieta, costruì più di cento chiese⁴⁷.

Le opere architettoniche attribuite ai “dodici”

Martín de Valencia. Fu discepolo di Juan de Argomanes e prese i voti nella provincia di Santiago⁴⁸. Insieme ad altri frati, fondò la Custodia di San Gabriel in Spagna (1516), poi provincia⁴⁹, di cui fu il secondo provinciale (1522)⁵⁰. In questa provincia, Martín de Valencia costruì il convento di Santa María del Berrocal, noto come convento di San Francisco, a Belvís de Monroy (1508)⁵¹. Arrivò in Messico all'età di cinquant'anni e la sua attività fu quasi sempre quella di convertire gli indigeni e di insegnare ai bambini a leggere e scrivere in spagnolo e latino⁵². Fu guardiano del complesso di Tlaxcala (1528)⁵³, dove conobbe Juan de Zumárraga (1468-1548),

(46) Alegría, *Pedro de Gante*, cit., pp. 9-10. «... vivió en Texcoco tres años y medio atendiendo a su labor educativa, realizada primero en forma casi individual en todas partes y hasta en la misma casa de Netzahualpilli y después en una capilla que se edificó donde está el atrio del actual templo».

(47) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 312.

(48) *Ibidem*, p. 263.

(49) «La provincia de San Gabriel constaba de once conventos que fueron los siguientes: Nuestra Señora de los Ángeles, Nuestra Señora de Monteceli del Hoyo, San Francisco de Majarretes, Santa Margarita, Salvatierra, San Onofre de la Lapa, Belvís, La Luz, Rocamador, Alburquerque y San Marcos» (Margarita Berta Martínez del Sobral y Campa, *Los conventos franciscanos poblanos y el número de oro*, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Regional de Puebla, Fundación Fuad Abed Halabi, México 1988, p. 47).

(50) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 275.

(51) «... edificó un monesterio que puso por nombre Santa María del Berrocal, y allí moró algunos años, y en su compañía Fr. Pedro de Melgar, dando tan buen ejemplo y doctrina, que en toda aquella tierra lo tenían por apóstol, y todos lo amaban como a padre» (*Ibidem*, pp. 263-264).

(52) *Ibidem*, p. 277.

(53) Sicuramente Mendieta si riferiva al complesso di San Francisco Cuitlixco a Ocotelulco, nello Stato di Tlaxcala. Egli stesso menziona che il convento di Ocotelulco fu costruito prima di quello di Nuestra Señora de la Asunción a Tlaxcala: «Estaba entonces edificado el monasterio en S. Francisco Cuitlixco, a la ladera del otro cerro, en vista del que agora está edificado en la mesma ciudad de Tlascala» (*Ibidem*, p. 298).

primo vescovo e arcivescovo del Messico, e Domingo de Betanzos (1480-1549), primo capo dell'O.P. nella Nuova Spagna⁵⁴. Nel 1531, essendo custode per la seconda volta del Santo Evangelio, Martín de Valencia scrisse una lettera al commissario generale Matías Vucinsens, specificando che c'erano quasi venti conventi costruiti dai francescani con "case" a fianco⁵⁵. Di queste costruzioni si possono attribuire a Martín de Valencia il convento di San Francisco Cuitlixco a Ocotelulco - di cui non rimane nulla - e la sistematizzazione di una grotta come eremo ad Amecameca, a quasi dieci chilometri da Tlalmanalco. Un rapporto simile, eremo-convento, si trova a Belvís de Monroy, nella provincia di San Gabriel in Estremadura, dove l'eremo di Santa María del Berrocal dista duecento metri dal convento costruito da Martín de Valencia⁵⁶. Due volte custode del Santo Evangelio (1524-1527 e 1530-1533), morì nel 1534 e fu sepolto all'altare maggiore del complesso primitivo di Tlalmanalco, dove risiedette per la maggior parte del suo tempo in Messico⁵⁷.

Francisco de Soto. In Spagna fu guardiano di Villalpando y Benavides. In Messico è stato definitore e quarto provinciale del Santo Evangelio⁵⁸.

Martín de la Coruña. Fu il primo a intraprendere l'opera di conversione nel regno di Michoacán⁵⁹ e guardiano a Cuernavaca dopo il suo viaggio in California con Cortés⁶⁰. Gli si attribuisce la fondazione del primitivo convento di Tzintzuntzan (1526)⁶¹.

(54) *Ibidem*, pp. 280-281.

(55) *Ibidem*, p. 302.

(56) Sebbene sia evidente una grande differenza nelle distanze da percorrere rispetto a quelle dei complessi in Messico, il rapporto eremo-convento era lo stesso: «... se fue a recoger al monesterio de Tlalmanalco, y de allí se iba algunas veces al oratorio que antes había hecho en una cueva del monte de Amequemeca ...» (*Ibidem*, p. 293).

(57) *Ibidem*, pp. 292-294.

(58) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 314.

(59) Territorio delle popolazioni Purepecha situato nell'attuale Stato di Michoacán e in parte dell'attuale Stato di Guanajuato.

(60) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 319.

(61) Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los mé-*

Juan Juárez. Fu il primo guardiano di Huejotzingo, ma rimase poco tempo nella Nuova Spagna a causa della sua partenza per la Florida, dove morì⁶² insieme a Juan de Palos⁶³, di cui non si hanno notizie rilevanti.

Antonio de Ciudad Rodrigo. Fu il secondo provinciale del Santo Evangelio e fu anche guardiano di molti conventi, tra cui quello di San Francisco de México⁶⁴.

Toribio de Benavente "Motolinía". Fu il sesto provinciale del Santo Evangelio e guardiano di Texcoco, Atlixco, Tlaxcala - dove iniziò la sua opera *Historia de los indios de la Nueva España*⁶⁵ - e di altri monasteri.

García de Cisneros. Fu il quarto e ultimo custode del Santo Evangelio e in seguito divenne il primo provinciale del Santo Evangelio⁶⁶. Fondò il Colegio de Santiago Tlatelolco (1536), per ordine di Juan de Zumárraga e del viceré Antonio de Mendoza y Pacheco, e la città di Los Ángeles assieme a Motolinía⁶⁷ e Sebastián Ramírez de Fuenleal⁶⁸.

todos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572, cit., p. 141.

(62) Kubler, citando García Granados e MacGregor, ha commentato che questo frate non morì in Florida, dato che nel 1529 è elencato come uno dei fondatori del complesso di Cuernavaca. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., pp. 563 e 564.

(63) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 320.

(64) *Ibidem*, p. 321.

(65) Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, cit., p. 11.

(66) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 326. La custodia del Santo Evangelio durò dal 1524 al 1535, diventando una provincia dopo il capitolo generale di Nizza e il capitolo della Nuova Spagna. Nello stesso anno 1535 fu istituito il vice-reame della Nuova Spagna con Antonio de Mendoza y Pacheco come primo viceré. La provincia del Santo Evangelio fu descritta nelle relazioni di Alonso Ponce come segue: «La provincia del Santo Evangelio, que comunmente se llama México, corre de Oriente á Poniente ochenta leguas y más, esto es, desde la isla y puerto de San Juan de Ulua hasta el con-vento de Zinacantepec, que es en el valle de Toluca ... de Norte á Sur se estiende poco, que aun no llega á cuarenta leguas» de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes: trátanse algunas particularidades de aquella ...*, vol. 1, cit., p. 85.

(67) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Tomo II, cit., pp. 326-327.

(68) Laura María Palacios Méndez, *El arco de Sebastián Ramírez de Fuenleal, una obra de Étienne Jamet (1546-1550)*, Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca 2015, p. 48.

Luis de Fuensalida. Fu il secondo custode del Santo Evangelio, definitore e guardiano di diversi conventi nella provincia di San Gabriel⁶⁹.

Juan de Ribas. Fu definitore e guardiano di Cuernavaca, Tlaxcala e México-Tenochtitlan⁷⁰. Fondò il primitivo convento di Tepeaca⁷¹.

Francisco Jiménez. Grande studioso di diritto canonico e guardiano a Cuernavaca. Era in costante comunicazione coi frati domenicani e agostiniani⁷².

Andrés de Córdoba. Frate operaio vissuto a México-Tenochtitlan, Michoacán e Jalisco⁷³.

*La prima e seconda Real Audiencia de México
e il primo vicereame della Nuova Spagna*

Nel 1528, quando la regione del Santo Evangelio era ancora una Custodia dipendente dalla Provincia di San Gabriel in Estremadura, con Luis de Fuensalida come custode, arrivarono in Messico, assieme ai francescani Juan de Zumárraga, Andrés de Olmos e Juan de Alameda⁷⁴, i membri della prima Real Audiencia de México (1527-1530), istituita da Carlos V il 13 dicembre 1527. Questa Audiencia sostituì il governo istituito da Cortés dopo la caduta di Tenochtitlan, e servì principalmente come corte di giustizia. Era composta dal presidente Nuño Beltrán de Guzmán (1490-1558) e dagli uditori Alonso de Parada, Francisco Maldonado, Juan Ortiz de Matienzo e Diego Delgadillo⁷⁵. Questa reggenza era contro

(69) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 327.

(70) *Ibidem*, pp. 329-330.

(71) Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, cit., p. 140.

(72) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., pp. 331-332.

(73) *Ibidem*, p. 334.

(74) García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*, cit., p. 8.

(75) *Ibidem*, p. 18.

i francescani e Cortés. Diverse controversie sorsero a causa degli abusi di potere commessi dalle nuove autorità nei confronti degli indigeni. Si trattava, in fondo, di una lotta di potere per la giurisdizione civile e penale:

E dixeron [el teniente general gobernador y regidores] que a su noticia es venido que Fray Martín de Valencia, fraile del monasterio de Sor. San Francisco, e Fray Toribio, guardián del dicho monasterio, en su nombre, diciéndose Vice Episcopo en esta N. España, no solamente entiende en las cosas tocantes a los descargos de conciencia, mas aun entremétense en usar de jurisdicción civil e criminal e enyben [inhiben] por la corona de las justicias, que son cosas tocantes a la preminencia Episcopal, no lo pudieron hacer syn tener provisyon de sus majestades para ello; e porque esto es contra su real preminencia ...⁷⁶.

La questione si concluse con l'interdetto di Zumárraga contro la prima *audiencia*⁷⁷. L'11 aprile 1530, l'imperatrice Isabella affidò la carica di presidente della seconda Real Audiencia de México (1530-1535) al vescovo di Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal (ca. 1485-1547)⁷⁸. Questo governo aveva quattro uditori: Vasco de Quiroga (1470-1565), il primo vescovo di Michoacán in Messico, Alonso Maldonado, Francisco Ceynos e Juan de Salmeron⁷⁹.

Ramírez de Fuenleal era considerato dai suoi contemporanei un grande governatore e promotore dell'architettura. In Spagna, il vescovo intraprese diversi progetti con la convinzione che questi facessero parte delle responsabilità della sua carica al servizio del popolo⁸⁰. Nell'isola di Santo Domingo, dove ricoprì anche la carica di presidente

(76) Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, vol. I, *Colección de documentos para la historia de México*, Librería de J. M. de Andrade, México 1858, cit. in Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, Patria, México 1990, p. 39.

(77) V. Baudot, *La pugna franciscana por México*, cit., pp. 37-59.

(78) Palacios Méndez, *El arco de Sebastián Ramírez de Fuenleal, una obra de Étienne Jamet (1546-1550)*, cit., p. 37.

(79) García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*, cit., p. 64.

(80) *Ibidem*, p. 48.

dell'*audiencia*, ordinò la creazione della Casa de la Moneda - dove si coniavano le monete - e fu anche un difensore dei diritti degli indigeni dell'isola. In Messico, invece, le sue opere più importanti includono la costruzione di diverse chiese - forse a tre navate, come il tempio primitivo di Huejotzingo -, la fondazione della città di Puebla de los Ángeles, la costruzione del Colegio de Santa Cruz Santiago Tlatelolco e delle infrastrutture per portare l'acqua a México-Tenochtitlan⁸¹.

Indipendentemente dalle grandi opere urbane, gli interventi architettonici di questo periodo ebbero in un certo senso carattere provvisorio, come dimostrano gli ospedali per i poveri - promossi da Vasco de Quiroga - o la scuola per gli indigeni di Tlatelolco, costruita in *adobe*⁸².

A causa dell'età avanzata e delle precarie condizioni di salute di Ramírez de Fuenleal, nel 1535 Carlos V gli concesse il permesso di tornare in Spagna⁸³, e nello stesso anno, come già detto, fu istituito il primo vicereame della Nuova Spagna, con Antonio de Mendoza y Pacheco (ca. 1490-1552) come primo viceré.

Durante il suo vicereame, molti edifici dell'O.F.M. divennero permanenti, come i complessi di Tecali de Herrera, Tlaxcala e Huejotzingo. Lo stesso avvenne per le costruzioni domenicane, come a Cuilapan de Guerrero, Amecameca e Tlaxiaco, e per quelle agostiniane, come a Tonalá, Atotonilco El Grande e Ocuituco.

I primi prototipi dell'architettura religiosa in Messico nel XVI secolo

Abbiamo già accennato al fatto che tra il 1523 e il 1538 le costruzioni francescane furono, in una certa misura, di natura provvisoria,

(81) *Ibidem*, p. 48-49.

(82) *Ibidem*, p. 51-52; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 277.

(83) Palacios Méndez, *El arco de Sebastián Ramírez de Fuenleal, una obra de Étienne Jamet (1546-1550)*, cit., p. 38.

come a Texcoco, Tlaxcala e Huejotzingo. A México-Tenochtitlan, invece, a partire dal 1525 furono costruiti tre complessi, i primi prototipi dell'architettura religiosa dell'epoca (fig. 1):

- a) San Francisco de México,
- b) la Cattedrale primitiva;
- c) San José de los Naturales.

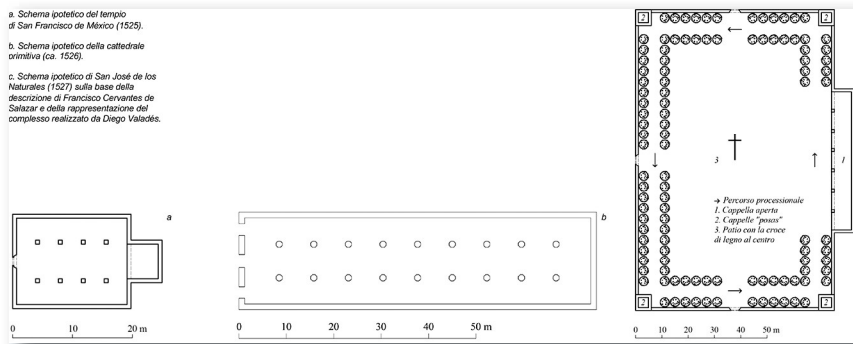


Fig. 1: Manuel Eduardo Valiente Quevedo, *I primi prototipi dell'architettura religiosa dell'epoca in Messico*, 2018.

Di queste opere si sa che la prima cattedrale era a tre navate e che San José de los Naturales, un nuovo tipo di architettura, era costituito da un grande cortile quadrangolare, una cappella aperta, quattro cappelle *posas* - disposte agli angoli del cortile - e una grande croce di legno al centro del recinto.

Per quanto riguarda San Francisco de México, si è molto discusso sulla forma della sua pianta, che potrebbe essere stata a una o tre navate, come hanno ipotizzato alcuni storici contemporanei. La prima di queste congetture si basa sulla possibile esportazione dei canoni architettonici stabiliti nella provincia di San Gabriel, dove prevalgono i templi a una sola navata⁸⁴, e sulla possibilità che l'allora custode del

(84) V. Manuel Eduardo Valiente Quevedo, "Los templos franciscanos de una nave en México en el siglo XVI: algunas consideraciones sobre sus probables orígenes españoles", in *Rappresentazione, Architettura e Storia. La diffusione degli ordini religiosi in Italia e nei*

complesso, Motolinía⁸⁵, essendo originario della provincia dell'Estremadura, possa aver costruito la chiesa di San Francisco a una sola navata. La seconda ipotesi, invece, si basa sul progetto di ampliamento che sarebbe stato realizzato nel 1567. Quest'ultima, che riteniamo la teoria più plausibile, verrà illustrata a breve. Delle tre opere architettoniche di cui ci occupiamo non rimane nulla, se non le informazioni fornite dai cronisti del XVI e XVII secolo e alcune ipotesi formulate da autori contemporanei sulla loro fisionomia.

San Francisco de México

Nel 1525, quando Martín de Valencia era custode del Santo Evangelio e Cortés governatore, i francescani costruirono la loro prima chiesa dedicata a San Francesco:

Luego que los primeros Fundadores llegaron, trataron de hazer Iglesia, y con mucha brevedad por el calor que puso el Governador, Fernado Cortès, se acabò el año 25 q fue la primera Iglesia de todas las Indias. Cubriòse el cuerpo de la Iglesia de madera y la Capilla mayor se hizo de bobeda, donde sirvieron las piedras quadradas de los escalones del Tem-plo mayor de los Indios [...], no estrañarían las bobedas los Indios, porque en Tezcuco, y en otras partes se hallaron bobedas de admirable arquitectura, y pues ellos las hizieron no ay duda sino que las habían visto, y las habían fabricado⁸⁶.

Vetancurt, oltre alle notizie appena citate, indica che i francescani si insediarono dapprima sul suolo che sarebbe poi diventato il sedime

Paesi del Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna, Atti del Convegno Internazionale 10-11 maggio 2021, curato da Rossana Ravesi - Roberto Ragione - Sara Colaceci, Sapienza Università Editrice, Roma 2023, pp. 869-882.

(85) «Motolinía aclara muy bien que hasta 1527 no existía ninguna otra iglesia que diera servicio a la comunidad [...] en julio de 1525 él era el guardián del establecimiento franciscano ...» (Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 569).

(86) Agustín de Vetancurt, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, Porrúa, México 1982, p. 32.

della cattedrale del Messico, vicino alle case di Cortés e Montezuma, per poi spostarsi alla periferia della città, dove abitava la maggior parte degli indigeni⁸⁷. Affermò inoltre che il complesso aveva subito radicali cambiamenti, ricordando anche le discussioni formulate a suo tempo sull'ubicazione originaria della chiesa:

El sitio donde se hizo esta primera Iglesia con las armas del Mar-quez no se ha podido ave-riguar qual sea, unos piensan que fue la Iglesia vieja de la Cathedral por no estar en la for-ma que se dice de Oriente à Poniente como acostubran à fabricar los Religiosos, pero segun mas legitimo discurso seria el sitio donde esta oy la Capilla de S. Joseph de los Españoles, porque estaba junta, y contigua con el Convento primero, que fue la enfermeria vieja que llamaban donde havia vn claustro pequeño, con celdas, y pila, que todos conocimos, y en el descanso de una escalera que subia al claustro estaba una celda con su trascelda, que se de-cia aver sido de los Comissarios Generales antes que se hiziera el dormitorio que hizieron los Señores Servantes, donde oy esta entresolado el Noviciado. Digo que todos conocimos este Convento pequeño, porq en el 1er el curso de Artes el ano de 47 y el de 49 lo derribó el M.R.P.Fr. Buenaventura de Salinas y hizo enfermeria y claustro, la qual se volvió a mudar donde oy esta por estar al Poniente y al ruydo de la calle y se hizo el quarto donde los MM. RR. PP. Comissarios tienen su morada⁸⁸.

Pertanto, Vetancurt ci trasmette che il primo complesso monastico fu costruito a ovest della città, che il tempio aveva un presbiterio a volta, muri perimetrali in pietra e tetti in legno, mentre il convento era a due piani e il chiostro di piccole dimensioni. Secondo Manuel Toussaint, la prima chiesa francescana era a tre navate, anche se, come sottolinea Kubler, non ci sono prove sulla sua fisionomia⁸⁹. Kubler, tuttavia, citando Joaquín García Icazbalceta, conferma che nel 1567 esisteva un progetto di ampliamento della chiesa di San Francisco:

(87) *Ibidem*, p. 31.

(88) *Ibidem*, pp. 32-33.

(89) AA.VV., *Iglesias de México*, VI, p. 22, citato da Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 360.

... el muro de una nave debía derribarse para sustituirlo por otro que ampliara el espacio; la pared de la nave restante tendría que aumentar su altura y el nivel del piso tendría que elevarse. Frente al santuario se construiría un transepto. Todo debería ser cubierto con te-cho plano “de palo y ñudillo [...] todo obra llana”⁹⁰.

Analizzando quanto sopra, possiamo considerare valida l'ipotesi di Toussaint. Pertanto, se il muro di una di queste navate doveva essere demolito e poi ricostruito - probabilmente più alto - in modo da ampliare lo spazio, mentre l'altezza del muro dell'altra navata doveva essere aumentata - deduciamo dal problema della subsidenza del suolo⁹¹ -, possiamo ritenere possibile che la terza navata, di cui non si parla, fosse quella centrale, la cui altezza era certamente superiore a quelle delle navate laterali.

Ai tempi di Vecancurt, l'insediamento aveva, in sintesi, trecento celle dove venivano ospitati i frati, i malati e gli ospiti. Il convento aveva due chiostri, ciascuno con una fontana. Da nord a sud si estendevano il *De Profundis* e il refettorio, quest'ultimo delle stesse dimensioni del *De Profundis* e capace di ospitare quasi cinquecento frati. Inoltre, vi erano uffici, cortili e quattro scale principali, una delle quali conduceva alla sala di lettura. La chiesa aveva un altare maggiore separato dal resto del corpo della chiesa da un cancello⁹².

La cattedrale primitiva di México-Tenochtitlan

La prima cattedrale di México-Tenochtitlan (1526 circa) fu probabilmente costruita, in accordo con le autorità ecclesiastiche e civili⁹³,

(90) García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, IV, Imprenta de Francisco Díaz de León, México 1889, pp. 120-122, citato da Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 570.

(91) «... el piso se encontraba dos metros bajo el nivel de la calle y las aguas de la superficie inundaban constantemente la iglesia» (*Ibidem*, p. 570).

(92) Vetancurt, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, cit., pp. 33-34.

(93) Ci sono molte opinioni sulla sua costruzione da parte di francescani o spagnoli

nella piazza principale dell'attuale Città del Messico. Kubler, citando Motolinía, precisa che Zumárraga investì molto nella decorazione di questa cattedrale. Secondo lo storico, una data possibile per il completamento dell'opera sarebbe il 1532. Si tratta quindi di un'opera di grandi dimensioni che fu modificata nel corso degli anni⁹⁴, perché nel 1537 Zumárraga pensava di costruire un tempio più grande e, intorno al 1541, l'edificio ebbe problemi di cedimento⁹⁵.

Secondo i dati degli scavi del 1881, la prima cattedrale era a tre navate con tetto in legno e muri perimetrali in pietra. La navata centrale era larga 7,30 m e le navate laterali erano larghe 5,50 m ciascuna. L'altezza dell'intero edificio era di 22 metri. La pianta era rettangolare e le sue dimensioni erano 73 m di lunghezza per 18,30 m di larghezza, suddivise in dieci campate di 7,30 m con colonne ottagonali⁹⁶.

San José de los Naturales

*El primero y único seminario que hubo en la Nueva España para todo género de oficios y ejercicios (no sólo de los que pertenecen al servicio de la iglesia, mas también de los que sirven al uso de los seglares), fue la capilla que llaman de S. José, contigua a la iglesia y monesterio de S. Francisco de la ciudad de México, donde residió muchos años, teniéndola a su cargo, el muy siervo de Dios y famoso lego Fr. Pedro de Gante, primero y principal maestro y industrioso adestrador de los indios*⁹⁷.

secolari. Ad esempio, Martín Sepúlveda - nominato capomastro nel 1524 da Cortés - assieme a Ixtlilxóchitl - signore di Texcoco - supervisionò la costruzione della prima cattedrale; mentre Juan de Torquemada O.F.M. (ca. 1557-1624) attribuisce l'opera ai suoi compagni francescani. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., pp. 161, 197, 361.

(94) Uno degli interventi più importanti fu realizzato da Claudio de Arciniega intorno al 1576. V. Luis Javier Cuesta Hernández, *Arquitectura del Renacimiento en Nueva España: "Claudio de Arciniega, Maestro Mayor de la Obra de la Yglesia Catedral de Esta Ciudad de México"*, Universidad Iberoamericana, México 2009.

(95) Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 362.

(96) José María Marroquí, *La ciudad de México*, III, Tip. y Lit. "La Europea", de J. Aguilar Vera y Ca., México 1900, pp. 213-215, citato da *ibidem*, p. 362.

(97) Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, tomo II, cit., p. 70.

San José de los Naturales, adiacente a San Francisco de México, è il contributo più innovativo all'architettura religiosa del Messico. Progettata da Pedro de Gante, rappresenta il risultato del sincretismo religioso tra le popolazioni spagnole e messicane. La sua composizione si basa sul modo in cui gli indigeni celebravano i loro riti religiosi: all'aperto e in grandi piazze.

Sebbene questa struttura non esista più, la sua morfologia e le sue funzioni furono replicati in quasi tutti i complessi monastici mendicanti dell'epoca. La spiegazione più dettagliata del funzionamento degli ambienti di San José de los Naturales è stata descritta e rappresentata graficamente da Diego Valadés, discepolo di Pedro de Gante. Questo grande spazio era multifunzionale: si insegnava la fede cattolica, si insegnavano le varie arti e mestieri europei e si celebravano vari riti religiosi, come messe, processioni e battesimi. Lo spazio consisteva in un cortile quadrangolare con una croce di legno al centro, circondato da un muro e da un percorso processionale con alberi. Negli angoli si trovavano le cappelle *posas*, che servivano per conservare il sacramento durante le processioni - che di solito si svolgevano in senso antiorario - e per indottrinare gli indigeni. Infine, c'era la cappella aperta - che fungeva da presbiterio - posta sull'asse della croce di legno. Francisco Cervantes de Salazar (ca 1513-1575), un trattatista arrivato in Messico nel 1550, descrisse il cortile, chiamato *átrio* nei suoi scritti, come segue:

Es tan plano como el de Santo Domingo, y en el centro tiene una cruz tan alta, que parece llega al cielo. En verdad que debieron ser enormes los troncos de que se labró. Todo alrede-dor del átrio hay árboles que en altura compiten con la cruz, tan bien ordenados y tan frondosos, que hacen bellísima vista. En las esquinas veo capillas, cuyo uso pienso que será el mismo⁹⁸.

(98) Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos*, curato da Joaquín García Icazbalceta, *Antigua Librería de Andrade y Morales*, México 1875, p. 131.

Si noti il paragone che fa con il complesso di Santo Domingo de México, evidenziando che nel complesso monastico domenicano esisteva un cortile come quello di San José de los Naturales. La morfologia di questa cappella aperta fu modificata nel corso degli anni, fino alla sua demolizione nel 1781⁹⁹.

La descrizione più rilevante della forma di questa cappella, oltre agli ambienti sopra descritti, è stata fornita dallo stesso Cervantes de Salazar:

Pero lo que más me agrada de todo es la capilla que está tras un enverjado de madera, con todo su interior visible por el frente descubierto. Su elevado techo descansa en columnas disminuidas, hechas de madera labrada, y en las que el arte ennoblece la materia¹⁰⁰.

All'epoca di Cervantes de Salazar, la cappella aperta aveva sette navate e nel cortile si trovava un monumento dedicato a Carlos V fatto da Claudio de Arciniega. È importante, per comprendere le costruzioni mendicanti del XVI secolo, conoscere questo complesso, oggi scomparso, dato che la sua concezione ha costituito un modello per i complessi monastici esistenti.

Confrontando le prime strutture improvvisate in cui i francescani risiedettero al loro arrivo in Messico - conventi, scuole e cortili - con il complesso di San José de los Naturales, si può dedurre che quest'ultimo fu il risultato di un sincretismo culturale architettonico, progettato per raccogliere un gran numero di indigeni, nel quale apprendere e praticare la religione cattolica, imparare a leggere e scrivere lo spagnolo ed essere istruiti, tra l'altro, alle tecniche di lavoro manuale europeo. A nostro avviso, la sua originalità architettonica è dovuta alla fusione di modi di rapportarsi al divino: spazi aperti per lo svolgimento dei riti religiosi, come erano soliti fare gli indigeni; cappelle aperte, cappelle *posas* e croci al centro del recinto, simbolo della nuova fede.

(99) Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 573.

(100) Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos*, cit., pp. 131-133.

Conclusioni e ricerche future

Da questo breve *excursus*, che è parte di un più vasto lavoro di ricerca, si evince, quindi, una prima ed originale ipotesi di cronologia tipologica delle costruzioni attribuite a monaci francescani tra il 1523 e il 1538:

a) conventi, scuole e cortili, improvvisati in edifici preesistenti o *ex novo* di carattere provvisorio (1523 - ca. 1529);

b) la fondazione di nuovi centri urbani, costruzione di grandi cortili - costituiti da cappelle aperte, cappelle *posas* e una grande croce di legno al centro - e templi a tre navate (ca. 1529 - ca. 1538).

A questa casistica, si aggiungono poi dei casi eccezionali, come abbiamo già specificato, ovvero:

a) San Francisco de México (1525);

b) la Cattedrale (1526);

c) San José de los Naturales (1527).

Nel 1538 l'Ordine dei Frati Minori si era espanso in tutta la Nuova Spagna. La provincia del Santo Evangelio de México era responsabile della missione di Michoacán e Jalisco, nota come Custodia de San Pedro y San Pablo¹⁰¹, elevata a provincia nel 1565¹⁰². Allo stesso modo, intorno al 1538, i francescani iniziarono le esplorazioni in alcuni degli attuali Stati del nord, come Sinaloa, Durango e Zacatecas. In quest'ultimo, nel 1566, fu creata la Custodia di Zacatecas, che dipendeva dalla Provincia del Santo Evangelio¹⁰³. Nel 1570, i francescani gestivano tre province nel centro e nel nord dell'attuale Messico: la Provincia

(101) Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, cit., p. 143.

(102) *Ibidem*, p. 145.

(103) *Ibidem*, p. 146.

del Santo Evangelio, la Provincia de San Pedro y Pablo e la Provincia de Nueva Galicia. I Domenicani fondarono la Provincia de Santiago Apóstol nel 1532¹⁰⁴ e gli Agostiniani fondarono la Provincia del Dulce Nombre de Jesús nel 1545¹⁰⁵.

Per avere il controllo sulle loro province, gli ordini mendicanti stabilirono un sistema di collegamento tra i loro insediamenti¹⁰⁶ che si articolava in tre tipologie conventuali: *guardianías*, *vicarías* e *visitas*:

a) Le *guardianías* erano i conventi in cui si organizzava l'opera di conversione nel territorio, oltre all'assistenza alla popolazione indigena e spagnola¹⁰⁷. La composizione spaziale di questo tipo di monastero consisteva in un tempio, una chiesa aperta, un convento e grandi frutteti.

b) Le *vicarías* erano conventi di medie dimensioni in cui non c'erano noviziati¹⁰⁸. La loro disposizione spaziale era simile a quella delle *guardianías*, ma su scala più piccola. Da queste partivano verso i villaggi di *visita*.

(104) *Ibidem*, p. 151.

(105) *Ibidem*, p. 154.

(106) Nel 1550 Antonio de Mendoza y Pacheco diede notizia al suo successore, Luis de Velasco y Ruiz de Alarcón, sugli accordi stabiliti con gli ordini francescano e agostiniano per la costruzione dei loro insediamenti: «*En lo que toca a edificios de monesterios y obras públicas, ha habido grandes yerros, porque ni en las trazas ni en las demás no se hacia lo que convenia, por no tener quien los entendiese ni supiese dar órden de ello. Para remedio desto, con los religiosos de San Francisco y San Agustín concerté una manera de traza moderada, y conforme á ella se hacen todas las casas*» (Biblioteca Histórica de la Iberia. tomo XIII, *Instrucciones que los Virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, tomo I, Imprenta de Ignacio Escalante, México 1873, pp. 46-47).

(107) Gloria Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Universidad de Almería, Servicio de publicaciones, Almería 1999, p. 17.

(108) «*Las vicarías eran comunidades pequeñas en las cuales no se rezaba el oficio en común y en donde no se podía tomar el hábito y, por tanto, no tenían noviciado: los conventos formados debían contar por lo menos con doce religiosos, los cuales elegían prior a uno de ellos*», Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de An-tequera valle de Oaxaca ...*, México 1934, f. 26, citato da Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, cit., p. 139.

c) Le *visitas* erano all'inizio cappelle, probabilmente aperture isolate, dove i frati si recavano periodicamente per insegnare il catechismo, officiare la messa, battezzare gli indigeni - specialmente i malati o quelli in pericolo di vita -, amministrare il sacramento della confessione, celebrare matrimoni eccetera¹⁰⁹. Poiché la maggior parte delle *visitas* era costituita da piccole cappelle, alcune con abitazioni molto umili, non vi risiedevano frati¹¹⁰, che si limitavano ad assistere rapidamente la popolazione indigena e a tornare, il giorno stesso, ai conventi da dove provenivano. Per questo motivo, i monaci avevano degli assistenti indigeni chiamati *fiscales* o *mandones* - *tepixque* o *tequitlatoque* in *náhuatl* -, che si occupavano del tempio o della cappella, tenevano i registri dei battesimi - battezzando anche coloro che erano in pericolo di vita -, tra le altre cose¹¹¹. È possibile che diverse *visitas* avessero dei piccoli conventi dove vivevano i fiscali indigeni; è anche possibile che alcune di esse fossero state elevate al rango di *vicaría*, rendendo quindi necessaria la costruzione di una casa per i religiosi. Dei complessi francescani analizzati, solo i conventi di San Andrés Calpan e Atlixco - chiamato Carrión o Acapetlahuaca¹¹² nei documenti del XVI secolo¹¹³ - erano *vicarías*; solo Tlahuelilpan de Ocampo era una visita¹¹⁴.

(109) *Ibidem*, p. 183.

(110) Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, cit., p. 17.

(111) Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, cit., pp. 182-183.

(112) «Cuatro leguas de Guaxocingo, hacia el Mediodía, y otras cuatro de los Ángeles, en triángulo, hay otro monesterio en un sujeto del mismo Guaxocingo, que se llama Acapetlahuaca» (García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, cit., p. 26).

(113) Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, cit., p. 556.

(114) En el código franciscano se menciona la guardianía de San José en Tula, Hidalgo, indicando sus pueblos de visita, entre ellos el de Tlahuelilpan de Ocampo: «Tiene este monesterio, de visita, otro poblezuero de S. M., que es cabecera por sí: llámase S. Francisco Tlahuililpan terná, según dicen, trescientos y ochenta vecinos» (García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, cit., p. 17).

Per capire meglio questo sistema, riteniamo indispensabile svolgere una ricerca mirata a comprendere l'espansione degli ordini mendicanti partendo dall'analisi dei complessi monastici mendicanti preesistenti meglio conservati, quasi tutti *guardianías*, già in parte indagati dall'autore. Dei complessi mendicanti individuati e catalogati da Kubler come strutture a tre navate, strutture aperte, templi criptocollaterali, grandi templi a navata unica, templi a tre navate con arcate, grandi cattedrali e templi a volta con pianta cruciforme - cioè 141 templi francescani, distribuiti nelle province del Santo Evangelio, di San Pedro y Pablo e della Nueva Galicia; 49 templi domenicani della provincia di San Santiago Apóstol; e 81 templi agostiniani della provincia del Dulce Nombre de Jesús - abbiamo selezionato 25 monasteri francescani¹¹⁵, 9 domenicani e 26 agostiniani (Mappe 1.1-1.2).

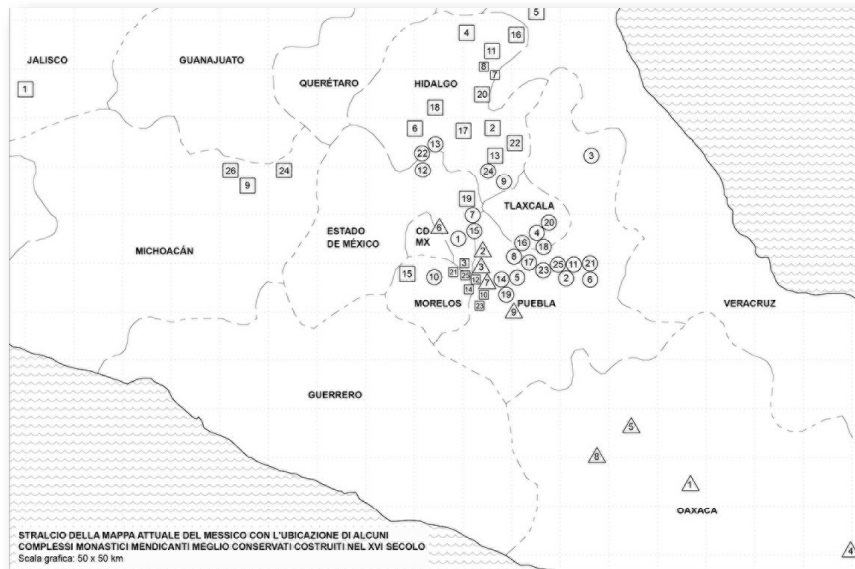
Questa selezione è frutto di un attento lavoro di ricerca, consapevoli che molti dei templi e dei monasteri che abbiamo confrontato sono stati rimodellati e/o restaurati nel corso del tempo, con l'aggiunta di transetti, come nel caso della chiesa di Cuernavaca, o di cupole, come nel tempio di Tepeapulco, tra gli altri. A prescindere da queste modifiche, le strutture di cui ci siamo occupati hanno conservato la maggior parte della loro morfologia originale, essendo possibile distinguere - tramite le fonti storiche e contemporanee e lo stato attuale degli edifici - la loro forma e composizione spaziale originaria.

Sulla base di questa selezione, quindi, abbiamo classificato tipologicamente le costruzioni mendicanti come segue¹¹⁶:

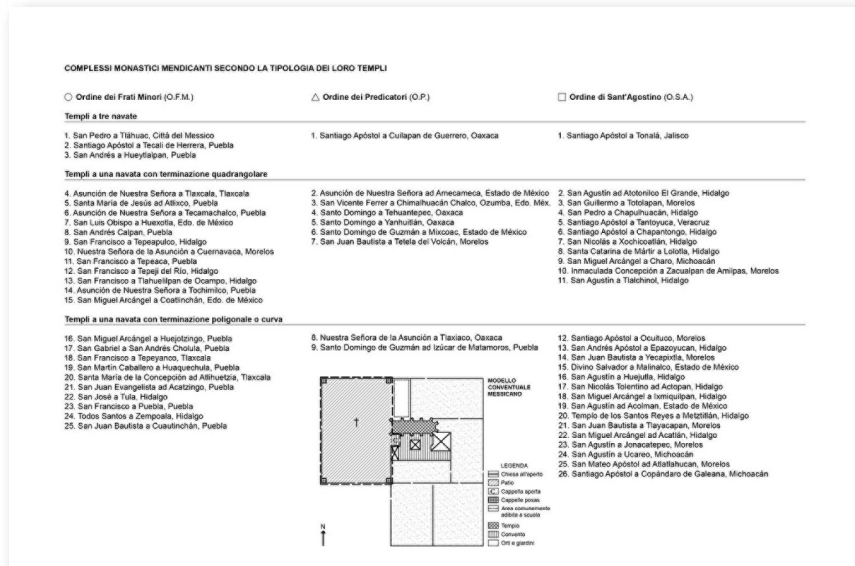
a) chiese all'aperto, che hanno origine nel complesso di San José de los Naturales;

(115) Solo la provincia del Santo Evangelio, poiché i complessi delle due province rimanenti sono stati costruiti dopo il 1570, sono stati ricostruiti in tempi successivi o non ci sono prove della loro esistenza.

(116) Dato che Kubler ha presentato l'architettura civile e religiosa dell'intero XVI secolo in Messico, la distinzione che proponiamo qui differisce dalle tipologie presentate dallo storico.



Mappe 1.1 e 1.2. Manuel Eduardo Valiente Quevedo, *Stralcio della mappa attuale del Messico con l'ubicazione di alcuni complessi monastici mendicanti meglio conservati costruiti nel XVI secolo e complessi monastici mendicanti secondo la tipologia dei loro templi, rispettivamente, 2025.*



b) templi, tra cui quelli a tre navate, a una navata con terminazione quadrangolare e a una navata con terminazione poligonale o curva;

c) conventi *guardianía*, *vicaría* e *visita*.

È da precisare che in questa ricerca non abbiamo approfondito la costruzione di ospedali - come quelli promossi da Vasco de Quiroga -, di opere idrauliche - come quelle promosse da Ramírez de Fuenleal - e la fondazione di scuole - come il Colegio de Santa Cruz Santiago Tlatelolco. Queste opere, indipendentemente dalla partecipazione del potere ecclesiastico, costituiscono un gruppo a parte, essendo strutture di natura civile, per cui la loro comprensione richiede un'indagine volta ad analizzare lo sviluppo dell'architettura civile promossa dalla Chiesa Cattolica in Messico. Lo stesso vale per la fondazione di nuovi centri urbani, la cui attività fu comune agli ordini francescano, domenicano e agostiniano nel XVI secolo.

Bibliografía

- AA.VV., *Iglesias de México*, VI, Banco de México, México 1979-81.
- Alegria P., *Pedro de Gante*, Biografías populares, ediciones de la Universidad Nacional, México 1936.
- Baudot G., *La pugna franciscana por México*, Patria, México 1990.
- Biblioteca Histórica de la Iberia, tomo XIII, *Instrucciones que los Virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, tomo I, Imprenta de Ignacio Escalante, México 1873.
- Cervantes de Salazar F., *México en 1554. Tres diálogos latinos*, a cura di Joaquín García Icazbalceta, Antigua Librería de Andrade y Morales, México 1875.
- Córdova Tello M., "La construcción del convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla", in *Arqueología mexicana*, vol. XXI, n. 127, México 2014, pp. 64-69.
- Cortés H., *Cartas de relación al emperador Carlos V*, E.F. Rueda, Madrid 2017.
- Cuesta Hernández L.J., *Arquitectura del Renacimiento en Nueva España*:

- “Claudio de Arciniega, Maestro Maior de la Obra de la Yglesia Catedral de Esta Ciudad de México”, Universidad Iberoamericana, México 2009.
- de Benavente T., *Historia de los indios de la Nueva España*, Red, Barcelona 2012.
- de Ciudad Real A., *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España: siendo comisario general de aquellas partes: trátanse algunas particularidades de aquella ...*, vol. 1, Sabin Americana, Print Editions 1500-1926, Breinigsville, PA. 2014.
- de Mendieta G., *Historia eclesiástica indiana*, tomos I y II, Conaculta, México 2002.
- de Vetancurt A., *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, Porrúa, México 1982.
- de Vetancurt A., *Menologio franciscano de los varones mas señalados, que con sus vidas exemplares, perfeccion Religiosa, ciencia, predicacion Evangelica, en su vida, y muerte ilustraron la Provincia de el Santo Evangelio de Mexico*, Porrúa, México 1982.
- de Vetancurt A., *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano*, Porrúa, México 1982.
- Díaz del Castillo B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo I, Biblioteca Saavedra Fajardo, Madrid 2014.
- Espinosa Spínola G., *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Universidad de Almería. Servicio de publicaciones, Almería 1999.
- García Icazbalceta J., *Colección de documentos para la historia de México*, vol. I, Librería de J.M. de Andrade, México 1858.
- García Icazbalceta J., *Don fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*, Antigua librería de Andrade y Morales, México 1881.
- García Icazbalceta J., *Nueva colección de documentos para la historia de México*, IV, Imprenta de Francisco Díaz de León, México 1889.
- Kubler G., *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México 2012.
- Kubler G., “The Name Tenochtitlan”, in *Tlalocan*, I, México 1944, pp. 376-377.
- Marroquí J.M., *La ciudad de México*, III, Tip. y Lit. “La Europea”, de J. Aguilar Vera y Ca., México 1900.

- Martínez del Sobral y Campa M.B., *Los conventos franciscanos poblanos y el número de oro*, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Regional de Puebla, Fundación Fuad Abed Halabi, México 1988.
- Palacios Méndez L.M., *El arco de Sebastián Ramírez de Fuenleal, una obra de Étienne Jamet (1546-1550)*, Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca 2015.
- Ricard R., *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México 1991.
- Valadés D., *Rhetorica Christiana*, curato da T. Herrera Zapién, J. Pimentel Álvarez, A. Castro Pallares, E. Palomares Chávez, G. Herrera Zapién, I. Marroquín Castañeda, E.J. Palomera, Fondo de Cultura Económica, México 2013.
- Valiente Quevedo M.E., “Los complejos monásticos atribuidos a Juan de Alameda en México (1528-1570). “Estudio cronológico-tipológico de la arquitectura franciscana como método de investigación histórica para ilustrar el rol que desempeñó el fraile en la Nueva España”, in *ReUSO 2018 L'intreccio dei saperi per rispettare il passato interpretare il presente salvaguardare il futuro*, curato da F. Minutoli, Gangemi, Roma 2018, pp. 951-962.
- Valiente Quevedo M.E., “Los templos franciscanos de una nave en México en el siglo XVI: algunas consideraciones sobre sus probables orígenes españoles”, in *Rappresentazione, Architettura e Storia. La diffusione degli ordini religiosi in Italia e nei Paesi del Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna*, Atti del Convegno Internazionale 10-11 maggio 2021, curato da R. Ravesi, R. Ragione e S. Colaceci, Sapienza Università Editrice, 2023, pp. 869-882.

Pablo Avilés Flores

**Dall'evangelizzazione all'Illuminismo:
l'influenza ecclesiastica nella formazione
delle biblioteche novohispane**

Abstract

Lo studio analizza le dimensioni dell'autorità legittima e i processi di legittimazione del potere nel Vicereame della Nuova Spagna in età moderna. Attraverso la dialettica tra diritto e politica, istituzioni locali ed élite coloniali, si mostra come la legittimità fosse il risultato di un continuo adattamento tra principi giuridico-politici e realtà territoriali. Il caso novohispano rivela la natura dinamica della dominazione spagnola, frutto di negoziazioni e di una modernità giuridico-politica in progressiva formazione.

Abstract

This study examines the dimensions of legitimate authority and the processes of legitimizing power in the Viceroyalty of New Spain during the early modern period. By analyzing the interplay between law and politics, local institutions, and colonial elites, it shows how legitimacy emerged through the continuous adaptation of juridical-political principles to territorial realities. The New Spanish case highlights the dynamic character of Spanish rule, shaped by negotiation and by the gradual formation of a juridical-political modernity.

Introduzione

La Nuova Spagna, come ogni progetto coloniale, ebbe bisogno tanto della spada quanto del libro. La Chiesa, depositaria e regolatrice del sapere, svolse un ruolo duplice: da un lato promosse l'insegnamento e l'evangelizzazione; dall'altro, istituì un rigoroso sistema di controllo sulla circolazione della conoscenza. Fin dai primi anni della colonizzazione, l'educazione fu subordinata all'autorità ecclesiastica, e le biblioteche - spazi di accumulo di testi e di potere - furono concepite come meccanismi per filtrare il sapere ammesso e reprimere quello dissidente¹.

Nel vasto progetto coloniale della Nuova Spagna, il sapere occupò un ruolo centrale nella legittimazione del potere e nella configurazione dell'ordine sociale. Le biblioteche, in quanto depositi materiali della conoscenza, divennero strumenti fondamentali per la trasmissione culturale, la formazione del clero e delle *élite*, nonché per il controllo ideologico esercitato dalle autorità ecclesiastiche. Tuttavia, più che semplici luoghi di custodia libraria, questi spazi si trasformarono in scenari di tensione tra più che semplici luoghi di custodia libraria, questi spazi si trasformarono in scenari di tensione tra l'ortodossia imposta e la vitalità di una curiosità intellettuale che, pur tra limiti e sorveglianza, trovava vie per esprimersi.

Il Terzo Concilio Provinciale Messicano del 1585, convocato sotto la direzione dell'arcivescovo Pedro Moya de Contreras, rappresentò un punto di svolta in questo processo². In un contesto di crescente consolidamento vicereale, il concilio stabilì norme precise per l'insegnamento

(1) Fino ad oggi, lo studio pionieristico sulla storia delle biblioteche della Nuova Spagna rimane quello di Ignacio Osorio Romero, *Historia de las bibliotecas novohispanas. Historia de las bibliotecas en México* 1, Sep, México 1987.

(2) Su Pedro Moya de Contreras si vedano: Poole Stafford, *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, Los Angeles 1987. Esiste una traduzione in spagnolo: *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, trad. di Alberto Carrillo Cázares, Fideicomiso Felipe Teixidor, Monserrat Alfau de Teixidor, Morelia, Colmich 2012.

la formazione del clero, rafforzando il controllo sulla produzione e la circolazione dei libri. Si promosse la creazione di biblioteche nei collegi e nei seminari, assicurandosi che i volumi lì custoditi fossero esaminati e approvati dalle autorità ecclesiastiche, il che limitò la presenza di opere considerate eterodosse o sovversive³. Così, il concilio consolidò il ruolo delle biblioteche come spazi di regolazione ideologica, ma anche come depositi di sapere, garantendo la conservazione di testi fondamentali per la formazione religiosa e accademica.

Tuttavia, il sapere ha una dinamica propria: trova sempre il modo di resistere all'assedio del controllo. Nonostante il rigido controllo ecclesiastico, la proliferazione di biblioteche private e l'importazione clandestina di libri permisero agli intellettuali novohispani di accedere a idee proibite⁴. Pensatori come Carlos de Sigüenza y Góngora e il vescovo Juan de Palafox y Mendoza costituirono raccolte personali in cui convivevano opere di filosofia scolastica con testi del primo Illuminismo, ponendo così le basi per una circolazione alternativa del sapere nel vicereame.

Con il procedere del XVIII secolo, il monopolio ecclesiastico sul sapere cominciò a incrinarsi. La stampa, sempre più attiva nella Nuova

(3) Rosa María Fernández de Zamora, "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI", in *Investigación bibliotecológica* 22, fasc. 45, agosto 2008, pp. 105-123; Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", in *Historia Mexicana* 35, fasc. 1, 137, settembre 1985, pp. 5-31.

(4) Alcuni tra i numerosissimi studi sul libro e la sua circolazione tra l'Europa e l'America: Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla Serie: Historia y geografía 43, Siviglia 2001; Irving A. Leonard, "On the Mexican Book Trade, 1683", in *The Hispanic American Historical Review* 27, fasc. 3, 1947, pp. 403-435; José Torre Revello, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Unam, México 1991; Fermín de los Reyes Gómez, *El libro en España y América. Legislación y censura, siglos XV-XVIII*, 2 voll., Arco, Madrid 2000; Pedro Rueda Ramírez (a cura di), "El comercio de libros en Latinoamérica colonial: aproximación al estado de la cuestión (siglos XVI-XVIII)", in *Complejidad y materialidad: reflexiones del seminario del libro antiguo*, Cuadernos de Investigación 10, Unam, México 2009, pp. 193-279; Marta Milagros del Vas Mingo - Miguel Luque Talaván, "El comercio librario: mecanismos de distribución y control de la cultura escrita en Indias", in *Revista Complutense de Historia de América*, fasc. 32, 2006, pp. 127-148.

Spagna, permise una diffusione più ampia dei testi, e l'arrivo di nuove correnti filosofiche contribuì a erodere l'autorità assoluta della Chiesa sull'educazione. Alla vigilia del Quarto Concilio Provinciale Messicano del 1771, la disputa per il controllo della conoscenza si fece più complessa: la censura persisteva, ma la secolarizzazione del sapere era ormai una realtà imminente⁵.

Le biblioteche novohispane non furono soltanto spazi di accumulo, ma veri e propri campi di battaglia tra il dogma e la curiosità, tra il controllo e l'insurrezione del pensiero. Questo lavoro esplora tale tensione, analizzando il ruolo delle biblioteche conventuali, cattedralizie, universitarie e private nella costruzione di una cultura letterata nella Nuova Spagna e come nodi strategici per comprendere l'articolazione tra potere, sapere e religione. Attraverso lo studio della stampa, della censura e della circolazione libraria, nonché l'analisi delle biblioteche conventuali, cattedralizie, universitarie e private, si ricostruisce un panorama in cui la regolazione ecclesiastica conviveva con forme di appropriazione, resistenza e trasformazione del sapere. In particolare, si prenderanno in esame i dispositivi attraverso i quali il libro circolava - la stampa, la censura, l'importazione e la copia manoscritta -, mettendo in luce la tensione tra centralismo dogmatico e pluralità intellettuale.

Lungo questo percorso si evidenzierà come, tra il Terzo Concilio Provinciale Messicano del 1585 e il Quarto del 1771, le biblioteche novohispane abbiano operato tanto come strumenti di controllo quanto come focolai di una progressiva secolarizzazione della conoscenza, anticipando in parte i fermenti dell'Illuminismo in territorio americano. Si seguirà la transizione dal monopolio ecclesiastico del sapere verso un'apertura che, seppur limitata, avrebbe posto le basi per la modernità intellettuale in Messico.

(5) María del Pilar Martínez López-Cano - Francisco Javier Cervantes Bello (a cura di), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, Serie Historia novohispana 75, Unam, México 2005, in particolare il capitolo di Iván Escamilla González, "El arzobispo Lorenzana: la Ilustración en el IV concilio de la Iglesia mexicana", pp. 123-144.

1. *Il Terzo Concilio Messicano (1585) e la regolazione del sapere*

1.1. *Tempo, autorità e memoria nella Nuova Spagna*

Ogni sistema di potere costruisce la propria relazione con il tempo. Nella Nuova Spagna del XVI secolo, il sapere era al contempo una risorsa materiale e uno strumento per la dominazione del passato e del futuro. La conoscenza, regolata dalla metropoli e filtrata dalla Chiesa, costituiva il meccanismo attraverso cui si plasmava la memoria collettiva. L'insegnamento, la lettura e la scrittura si inscrivevano in un quadro in cui l'accesso al passato doveva essere controllato e il futuro, orientato.

Il Terzo Concilio Provinciale Messicano, celebrato nel 1585, rappresentò un momento chiave nella consolidazione dell'ordine vicereale e del controllo ecclesiastico nella Nuova Spagna. Convocato sotto la direzione dell'arcivescovo Pedro Moya de Contreras, questo concilio si inserì in uno sforzo più ampio volto ad affermare l'autorità religiosa e politica nei territori americani. Alla fine del XVI secolo, il progetto coloniale spagnolo non richiedeva soltanto l'espansione territoriale e la sottomissione militare delle popolazioni indigene, ma anche un'omogeneizzazione ideologica tramite l'evangelizzazione e l'educazione. Il concilio si iscriveva in questo progetto di regolazione del tempo storico, stabilendo cosa dovesse essere letto, appreso e trasmesso. Non si trattava solo di una battaglia per il controllo ideologico, ma anche di uno sforzo per delimitare la memoria, garantendo che l'evangelizzazione non venisse contaminata da idee estranee al dogma cattolico⁶.

Non si trattò neppure di un fatto isolato, né a livello universale né a livello locale. A livello universale, esso si alimentava della Controriforma,

(6) Fernández de Zamora, "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI", cit.; Gonzalbo Aizpuru, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", cit.; Martínez López-Cano - Cervantes Bello, *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, cit.

che mirava a rafforzare il ruolo della Chiesa come unica interprete legittima del passato. In tale contesto, il Concilio di Trento (1545-1563) aveva stabilito nuove direttive per il funzionamento della Chiesa, tra cui un controllo più rigoroso sul sapere⁷. A livello locale, il concilio si inseriva in un ordine vicereale in via di consolidamento, in cui la conoscenza diventava un terreno di disputa. Nella Nuova Spagna, la Chiesa non era soltanto responsabile della fede, ma esercitava anche un controllo culturale ed educativo. Per questo motivo, il Terzo Concilio Messicano non solo riaffermò i principi tridentini, ma li adattò al contesto novohispano, dove l'evangelizzazione si era trasformata in un pilastro centrale del dominio spagnolo. Ciò condusse a una vera e propria riconfigurazione del sapere all'interno della società coloniale. L'educazione clericale divenne non soltanto un meccanismo di controllo, ma anche un dispositivo per regolare cosa fosse considerato storia e cosa no.

Il concilio cercò di garantire che la formazione religiosa della popolazione - soprattutto del clero - si svolgesse in un quadro strettamente cattolico e scolastico, evitando qualsiasi influenza estranea ai principi della fede. In tal modo, la regolazione del sapere divenne uno strumento essenziale per legittimare il potere ecclesiastico e monarchico, assicurando che l'insegnamento e la circolazione dei testi fossero sottoposti a un controllo assoluto.

1.2. Produzione, circolazione e censura dei libri: il controllo dell'educazione e della parola scritta

La consolidazione del potere ecclesiastico nella Nuova Spagna implicava la formazione di un clero ben istruito, capace di trasmettere la fede e amministrare i sacramenti in tutto il vicereame. Tuttavia, non si trattava soltanto di istruire nella fede, ma di dominare il pensiero, di stabilire un unico regime di storicità in cui il passato fosse immutabile

(7) Martínez López-Cano - Cervantes Bello, *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, cit.

e il presente, prevedibile, poiché attraverso i suoi insegnamenti e i suoi sermoni il clero modellava la percezione del mondo e rafforzava l'autorità della Chiesa.

Il Terzo Concilio Messicano stabilì direttive specifiche per l'educazione di sacerdoti e religiosi. La formazione clericale doveva limitarsi a testi approvati ed escludere qualsiasi corrente che potesse indurre in errore dottrinale, istituendo meccanismi per vigilare sull'interpretazione della storia e della tradizione. La scuola scolastica, fondata sulla logica di Aristotele e Tommaso d'Aquino, divenne l'unica prospettiva considerata valida. In tal modo, la formazione sacerdotale fu concepita per rafforzare l'obbedienza dottrinale ed evitare qualsiasi forma di dissidenza. L'educazione clericale non si concentrava solo sullo studio della *Bibbia* e del diritto canonico, ma includeva anche la filosofia, il latino e la retorica. Ciò garantiva la costruzione di un discorso omogeneo, privo di deviazioni dottrinali o interpretazioni individuali che potessero minacciare la stabilità ecclesiastica.

La parola scritta era uno strumento di potere. La sua circolazione determinava chi potesse accedere a determinati saperi e chi ne fosse escluso. In questo contesto, il Terzo Concilio Messicano stabilì norme rigorose sulla produzione e l'importazione di libri nella Nuova Spagna, così come sulla loro circolazione.

Il concilio ratificò l'*Indice dei Libri Proibiti*, un elenco redatto dall'Inquisizione che limitava l'accesso a un gran numero di opere⁸.

(8) Susana Cabezas Fontanilla, "En torno a la impresión del catálogo de libros prohibidos y expurgados de 1612", in *Documenta & Instrumenta*, fasc. 3, 2005, pp. 7-30; Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, trad. da Carlos Valdés, Sección de Obras de Historia, Fce, México 1981; Rafael Rodríguez de Eira, "Reglas, mandatos y advertencias generales contenidas en el Índice de libros prohibidos y mandados expurgar formado por mandato del Inquisidor General Don Agustín Rubín de Ceballos y Señores del Supremo y Real Consejo de la Santa General Inquisición, para todos los Reynos y Señoríos del Católico Rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV (1789)", in *Revista de la Inquisición*, fasc. 8, 1999, pp. 215-218; Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, Porrúa, México 2004; Id., "Inquisidores en pie de guerra", in *Historia mexicana* 59, fasc. 1, 2009, pp. 281-325; Id., *Historia mínima de la inquisición*,

Autori come Erasmo da Rotterdam, Martin Lutero e Copernico furono dichiarati inaccettabili. Il possesso di questi testi era perseguito con rigore, e la loro lettura considerata una minaccia per la stabilità dell'ordine coloniale. Per impedirne la circolazione, tutte le biblioteche erano, in linea di principio, sottoposte alla supervisione ecclesiastica, con registri costanti dei loro fondi⁹.

Ma la censura non si limitò ai libri già esistenti. Anche la produzione di testi all'interno del vicereame fu oggetto di regolamentazione. L'arrivo della stampa nella città del Messico nel 1539 aveva facilitato la diffusione di testi religiosi e amministrativi, ma rappresentava al contempo un rischio per l'autorità ecclesiastica. Fu dunque istituito un sistema di licenze preventive, secondo il quale ogni opera doveva essere approvata prima della pubblicazione dal vescovo e dall'Inquisizione. La stampa fu rapidamente assorbita dall'apparato censorio ecclesiastico, il quale garantiva che nessun testo vedesse la luce senza passare attraverso un filtro ideologico¹⁰.

in "Historia mínima", Colmex, México 2019); Id., *Opinión pública y censura en Nueva España: indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, Colmex, México 2010.

(9) Donald Gardner Castanien, "The Mexican Inquisition Censors a Private Library, 1655", in *The Hispanic American Historical Review* 34, fasc. 3, agosto 1954, pp. 374-392; Enrique Gacto Fernández, "Sobre la censura literaria en el s. XVII. Cervantes, Quevedo y la Inquisición", in *Revista de la Inquisición*, fasc. 1, 1991, pp. 11-61.

(10) I lavori di ricerca fondazionali sono quelli di Juan Bautista Iguíniz, *La imprenta en Nueva España*, Enciclopedia ilustrada mexicana 8, Porrúa Hermanos y Cia., México 1938; José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, 3 voll., impresso in la casa del autor, Santiago de Chile 1907. Si possono menzionare anche Idalia García Aguilar - Pedro Rueda Ramírez (a cura di), *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, Unam, México 2010; Ana Carolina Ibarra González, "El desarrollo de la imprenta en el siglo XVII", in *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2, *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVIII*, Unam, México 2002, pp. 69-84; Olivia Moreno Gamboa, *Las letras y el oficio. Novohispanos en la imprenta. México y Puebla, siglo XVIII*, ediciones especiales 92, México 2018; José Abel Ramos Soriano (a cura di), "Imprentas y bibliotecas novohispanas", in *Memoria del coloquio Tepetzotlán y la Nueva España*, Museo Nacional del Virreinato, Inah, México 1994, pp. 82-89; Guadalupe Rodríguez Domínguez, *La imprenta en México en el siglo XVI*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, España 2018; Martha E. Whittaker, "La cultura impresa en la Ciudad de México, 1700-1800. Las imprentas, las

Queste misure resero la censura una pratica permanente. Tuttavia, il divieto non impedì la circolazione clandestina dei libri. Intellettuali creoli e alcuni membri del clero riuscirono a importare opere proibite dall'Europa, formando biblioteche private che sfuggivano - in parte - al controllo della Chiesa¹¹. Attraverso queste reti alternative di sapere,

librerías y las bibliotecas en el siglo XVIII", in *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3, Cambios de reglas y mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII, Unam, México 2010, pp. 37-52; Torre Revello, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, cit.; Román Zulaica Gárate, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, Unam, México 1991. Riguardo alla censura, si consulti: Cristina Gómez Álvarez - Guillermo Tovar de Teresa, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790-1819)*, Colección Barlovento, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, Trama, Madrid 2009; Griselda Gómez Pérez, "Los libros prohibidos en la Nueva España, una revisión general", in *Revista Mexicana de Ciencias de la Información* 1, fasc. 4, luglio 2011, pp. 35-44; Andrea Mariel Pérez González, "La aprobación de libros en la literatura novohispana de los siglos XVII y XVIII: la censura como ejercicio intelectual", in *Nueva revista de filología hispánica* LXXIX, fasc. 2, 2021, pp. 635-675; Reyes Gómez, *El libro en España y América. Legislación y censura, siglos XV-XVIII*, cit.

(11) Alcuni esempi di intellettuali e membri del clero che riuscirono ad aggirare le restrizioni imposte all'importazione e alla circolazione dei libri si trovano nei casi di Melchor Pérez de Soto, minatore che nel 1655 fu accusato di possedere e diffondere libri proibiti. Il primo studio su Pérez de Soto è quello di Pedro Romero de Terreros (Marqués de San Francisco), *Un bibliófilo en el Santo Oficio*, Librería de Pedro Robredo, México 1920. Ne sono seguiti molti altri, ma segnaliamo in particolare quelli di Salvador Cruz, "Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto (1655)", *Boletín del IIB* 1, fasc. 1, giugno 1969, pp. 105-116; Alejandra Isabel Ledezma Peralta, "Contrabando de libros prohibidos en la Nueva España (1650-1700). El caso de Melchor Pérez de Soto", tesis para obtener el grado de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía, Querétaro 2011. Forse uno dei casi più spettacolari è quello di José Antonio de Alzate y Ramírez, sacerdote e scienziato del XVIII secolo, che collaborò come redattore di pubblicazioni scientifiche che lo misero in contatto con opere censurate. Per una prospettiva generale sulla sua opera, si vedano gli studi di Dalia Valdez Garza, *Libros y lectores en la Gazeta de literatura de México (1788-1795) de José Antonio Alzate*, Colección Memoria, literatura y discurso/Colección Historia y crítica de la literatura 4/80, Bonilla Artigas, México 2014; Id., "La Gazeta de literatura de México (1788-1795). Tránsitos entre periódicos novohispanos y de la metrópoli", in *El Argonauta español* [En línea], fasc. 14. Prensa hispanoamericana anterior a las Independencias, giugno 2017, <https://journals.openedition.org/argonauta/2684>; Id., *La Gazeta de literatura de México (1788-1795) como periódico-libro. Estudio bibliográfico*, Unam IIB, Unam, México 2020. Si veda anche lo studio introduttivo alla riedizione (incompleta) delle sue opere a cura di Rafael Moreno

alcune idee dell'Illuminismo e della modernità cominciarono a filtrare nel vicereame, preparando il terreno per future trasformazioni intellettuali. Così, il concilio non determinò solo cosa dovesse essere scritto, ma anche chi potesse scriverlo. La parola stampata divenne un territorio sorvegliato, in cui il pensiero veniva racchiuso in una logica in cui il passato era immutabile e il futuro prevedibile.

1.3. *Le biblioteche: territori di controllo e resistenza*

Il Terzo Concilio Messicano comprese che non bastava censurare, ma che era necessario creare spazi specifici per il controllo del sapere. In quest'ottica, promosse la creazione di biblioteche in collegi e seminari, dove l'accesso ai libri fosse supervisionato e ristretto. L'intenzione era che gli studenti di teologia e i membri del clero disponessero di un fondo librario controllato, nel quale potessero consultare esclusivamente opere approvate dalla Chiesa. Queste biblioteche non erano spazi ad accesso libero, ma istituzioni sorvegliate e regolamentate, con norme rigorose su chi potesse consultare i libri e quali opere dovessero essere escluse¹².

Così, le biblioteche erano sottoposte a una costante supervisione ecclesiastica: un responsabile doveva assicurarsi che nessun libro estraneo alla dottrina cattolica fosse disponibile. Tutti i volumi dovevano essere catalogati e approvati tramite inventari e registri periodici. L'accesso era ristretto e solo il clero e gli studenti in formazione potevano consultare determinati testi, talvolta soltanto previa autorizzazione speciale. Se un libro conteneva idee "dubbe", doveva essere censurato o quanto meno corretto prima della consultazione¹³.

de los Arcos, *José Antonio de Alzate y Ramírez. Obras*, a cura di Roberto Moreno, Nueva Biblioteca Mexicana 76, Unam, México 1980.

(12) Fernández de Zamora, "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI", cit.; Gonzalbo Aizpuru, "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", cit.; Martínez López-Cano - Cervantes Bello, *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, cit.

(13) Per un'interessante discussione sulla concezione delle librerie e delle biblioteche durante il periodo coloniale, si veda: Hugo Daniel López Hernández, "Librerías y biblio-

Come abbiamo visto sopra, il controllo non fu mai totale. Mentre venivano imposte restrizioni, le collezioni private divennero rifugi per molte opere censurate o proibite. Figure intellettuali come Carlos de Sigüenza y Góngora e il vescovo Juan de Palafox y Mendoza riunirono biblioteche personali con testi che sfuggivano, almeno in parte, alla censura ufficiale. Carlos de Sigüenza y Góngora possedeva una vasta biblioteca personale che, nonostante le restrizioni imposte dall'Inquisizione, includeva opere non sempre allineate all'ortodossia cattolica dell'epoca. Dopo la sua morte nel 1700, la sua biblioteca fu dispersa, ma studi recenti hanno cercato di ricostruirne il contenuto per comprendere meglio la portata del suo pensiero e le influenze che ricevette¹⁴.

tecas. Un problema conceptual", in *Bibliographica* 3, fasc. 1, giugno 2020, pp. 185-210. A proposito della supervisione e della censura ecclesiastica della produzione a stampa: Félix Díaz Moreno, "El control de la verdad. Los Murcia de la Llana, una familia de correctores de libros", *Arbor* 185, fasc. 740, 2009, pp. 1301-1311; Idalia García Aguilar, "Sospechosos, perseguidos y venenosos. La visita inquisitorial a las bibliotecas novohispanas, 1716-1720", in *Historia mexicana* 71, fasc. 3, marzo 2022, pp. 1149-1191; Yolanda Guzmán Guzmán, "Un oficio olvidado: el bibliotecario de las librerías conventuales en la Nueva España, siglos XVI al XVIII", in *El Taller de la Historia* 13, fasc. 2, 2021, pp. 402-427; Roberto López Vela, "El calificador en el procedimiento y la organización del Santo Oficio. Inquisición y órdenes religiosas", in *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Universidad Complutense, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid 1989; Pérez González, "La aprobación de libros en la literatura novohispana de los siglos XVII y XVIII: la censura como ejercicio intelectual", cit.

(14) Tra l'abbondantissima bibliografia relativa alla vita e all'opera di Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), segnaliamo solo a titolo indicativo: Rolena Adorno, "Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700): *El Amante Más Fino de Nuestra Patria*", in *Hispanófila* 171, fasc. 1, 2014, pp. 11-27; Cristina B. Fernández, "Carlos de Sigüenza y Góngora: las letras, la astronomía y el saber criollo", in *Diálogos Latinoamericanos*, fasc. 9, 2004, pp. 59-78; Felicitas González Barranco, *Carlos de Sigüenza y Góngora. Estructura y materialidad de sus impresos y su biblioteca personal*, tesis para obtener el grado de Maestra en Bibliotecología y Estudios de la Información, Colegio de Bibliotecología, Unam, México 2021; Enrique González González - Alicia Mayer, "Bibliografía de Carlos de Sigüenza y Góngora", in *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje. 1700-2000*, II, Serie Historia novohispana 67, Unam, México 2002, pp. 225-294; Trilce Laske, "La relación de méritos de Carlos de Sigüenza y Góngora: entre protección virreinal y singularidad argumentativa", in *Estudios de Historia Novohispana*, fasc. 55, 2016, pp. 117-123; Anna Herron More, *Baroque Sovereignty: Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial*

D'altro canto, il vescovo Juan de Palafox y Mendoza fondò nel 1646 la Biblioteca Palafoxiana a Puebla, donando la propria collezione personale di 5.000 volumi. Sebbene questa biblioteca fosse destinata principalmente alla formazione del clero, Palafox stabilì che potesse essere consultata da chiunque sapesse leggere, il che la rese la prima biblioteca pubblica delle Americhe.

Questa apertura permise a una gamma più ampia di lettori di accedere a conoscenze che, in altri contesti, sarebbero potute rimanere riservate. L'esistenza di tale biblioteca rappresentò una crepa nel monopolio ecclesiastico del sapere, poiché introdusse un modello in cui i libri potevano oltrepassare gli spazi chiusi del clero e raggiungere un pubblico più vasto¹⁵.

Il Terzo Concilio Messicano del 1585 lasciò un'impronta profonda nella regolazione del sapere nella Nuova Spagna. Attraverso la formazione del clero, la censura dei libri e la creazione di biblioteche controllate, la Chiesa consolidò il proprio ruolo di custode del sapere autorizzato. Tuttavia, lo stesso sistema che tentava di imporre limiti alla conoscenza generò anche spazi di resistenza, nei quali la curiosità intel-

Mexico, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013; Elías Trabulse, *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, Colmex, México 1988.

(15) Tra l'altrettanto vastissima bibliografia su Juan de Palafox, si veda José Pascual Buxó (a cura di), *Juan de Palafox y Mendoza: Imagen y discurso de la cultura novohispana*, Unam, México 2002 in particolare il capitolo di Elías Trabulse, "Armario de letras. La Biblioteca Palafoxiana en los siglos XVII y XVIII", pp. 535-542; Amado Manuel Cortés, "La Biblioteca Palafoxiana. Entre el orden y lo sublime", in *Miradas a la cultura del libro en Puebla: bibliotecas, tipógrafos, grabadores, libreros y ediciones en la época colonial*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 2012, pp. 71-93; e, in generale, l'intero volume in cui è contenuto questo studio; Rosa María Fernández de Zamora, "Don Juan de Palafox y Mendoza, promotor del libre acceso a la información en el siglo XVII novohispano", in *Investigación Bibliotecológica. Archivonomía, bibliotecología e información* 25, fasc. 54, settembre 2011, p. 141; Ricardo Fernández Gracia, "Palafox y su pasión por los libros", in *Artes de México*, fasc. 68, dicembre 2003, pp. 39-45; María Isabel Grañén Porrúa, *El legado de Juan de Palafox*, Fundación Alfredo Harp Helú, Adabi, Puebla 2009; Diana Isabel Jaramillo Juárez (a cura di), *De libros ingeniosos de la Biblioteca Palafoxiana y un manuscrito*, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla, Puebla 2018.

lettuale e la circolazione alternativa dei libri iniziarono a sfidare il monopolio ecclesiastico sull'educazione.

Il Terzo Concilio non si limitò a regolare il sapere: definì anche un rapporto con il tempo. In un mondo in cui il passato doveva essere preservato come immutabile e il futuro mantenuto entro i margini dell'ortodossia, le biblioteche si trasformarono in architetture del controllo, progettate per modellare la memoria e limitare l'immaginazione. Ma il sapere trova sempre vie per resistere. Nonostante la censura, la memoria del proibito sopravvisse nelle collezioni private, nei libri contrabbandati e nelle letture furtive. Nel gioco della storia, il controllo non è mai assoluto.

2. *Biblioteche ecclesiastiche e la loro funzione nell'evangelizzazione*

2.1. *Tempo, evangelizzazione e l'ordine del sapere*

L'evangelizzazione è, prima di tutto, un esercizio di riconfigurazione del tempo. Non si tratta soltanto di imporre un nuovo ordine religioso, ma di ridefinire il modo in cui una società si rapporta al proprio passato, al presente e al futuro. Nella Nuova Spagna, il cristianesimo non giunse come una semplice religione, bensì come una struttura narrativa totalizzante che mirava a sostituire il tempo preispanico con un regime di storicità cristiano, in cui la storia doveva iscriversi all'interno del racconto provvidenziale della salvezza¹⁶. La Chiesa novohispana si eresse a grande cronista della storia sacra, definendo cosa dovesse essere ricordato e cosa dimenticato. Le biblioteche ecclesiastiche, in tal senso, furono più che semplici depositi di libri: furono architetture del tempo, concepite per preservare la continuità del dogma¹⁷.

(16) Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, Serie Historia de la educación, Colmex, México 1990 in particolare il capitolo IV: "Misión docente de la Iglesia novohispana", pp. 89-110.

(17) Genaro Luis García López - Leticia Martín Gómez, "Situación de las bibliotecas

Come afferma François Hartog, ogni società configura la propria relazione con il tempo in base a un regime di storicità specifico¹⁸. Nella Nuova Spagna, tale regime di storicità si fondava sull'idea che il tempo passato dovesse essere redento, il presente vigilato e il futuro garantito dalla fede cristiana. La memoria preispanica doveva essere assimilata nel racconto cristiano oppure scomparire. Questo processo comportò una manipolazione del tempo storico, in cui il passato indigeno venne reinterpreto, occultato o distrutto, a seconda delle necessità per farlo rientrare nella visione cristiana del mondo.

Se il passato preispanico doveva restare subordinato alla narrazione provvidenzialista, il futuro della società coloniale doveva incamminarsi sulla via dell'ortodossia. Il tempo non poteva essere ciclico, come in molte cosmovisioni indigene; doveva invece essere lineare e orientato verso la salvezza. Il presente doveva mantenersi in uno stato di continuità con la tradizione cristiana, e qualsiasi deviazione implicava una rottura nella struttura temporale della fede¹⁹.

Ma come si riesce a controllare il tempo? Attraverso l'educazione, l'evangelizzazione e il sapere scritto. La scrittura alfabetica divenne uno strumento di dominazione culturale²⁰. La Chiesa non solo intro-

conventuales y monacales españolas hasta la supresión de las comunidades religiosas", in *Documentación de las Ciencias de la Información* 35, 2012, pp. 193-206; Agustín Hevia Ballina, "Bibliotecas y librerías eclesiásticas en España desde el Renacimiento a nuestros días", in *El libro antiguo en las bibliotecas españolas*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1998, pp. 61-92; Id., "La Iglesia y la Cultura. Bibliotecas eclesiásticas. Génesis y desarrollo", in *Patrimonio cultural. Documentación, estudios, información*, fasc. 33, 2001, pp. 99-114.

(18) François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Le Seuil, Paris 2003.

(19) Per un esempio di come il passato preispanico venga reinterpretato nelle cronache coloniali per adattarsi alla narrazione ufficiale, si veda Maribel Aguilar - Clementina Battcock, "La creación en la memoria oficial mexicana de un modelo de justicia prehispánica: Nezahualcōyōtl Acolmiztli", in *Saga. Revista de letras*, fasc. 5, giugno 2016, pp. 319-342. Un'interessante riflessione sull'influenza delle culture americane nell'organizzazione delle biblioteche coloniali in Saúl Armendáriz Sánchez, *Los códices y la biblioteca prehispánica y su influencia en las bibliotecas conventuales en México*, Biblioteca Universitaria 12, fasc. 2, luglio 2009, pp. 83-103.

(20) Mario Alberto Sánchez Aguilera, "Adaptar la lengua, conquistar la escritura. El

duisse l'alfabeto latino, ma selezionò, registrò e archiviò anche il sapere consentito²¹.

In questo contesto, le biblioteche conventuali e cattedralizie, oltre a funzionare come depositi di collezioni librerie, operarono come dispositivi di controllo del tempo, stabilendo quali testi potessero servire all'evangelizzazione e quali fossero pericolosi per l'equilibrio della cristianità.

2.2. *Il tempo controllato: le biblioteche come dispositivi di evangelizzazione*

Le biblioteche conventuali e cattedralizie divennero le custodi del tempo dottrinale. Attraverso di esse, la Chiesa decise quali libri potessero essere letti, quali dovessero essere nascosti e quali distrutti.

náhuatl en la evangelización durante el siglo XVI", consultato 19 marzo 2025, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2335/2323>. Sono pertinenti le ricerche di Carmen Arellano Hoffmann, "El escriba mesoamericano y sus utensilios de trabajo. La posición social del escriba antes y después de la conquista española", in *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México. Memorias*, El Colegio Mexiquense, Zamora, Zinacantepec, Colmich 1998, pp. 219-256; Nadine Béligand, "Lecture indienne et chrétienté: la bibliothèque d'un alguacil de doctrina en Nouvelle-Espagne au XVI siècle", in *Mélanges de la Casa de Velázquez* 2, fasc. 31, 1995, pp. 21-72; Magdalena Chocano Mena, "Colonial Printing and Metropolitan Books: Printed Texts and the Shape of Scholarly Culture in New Spain, 1539-1700", in *Colonial Latin American Historical Review* 6, fasc. 1, 1997, pp. 69-90; Marina Garone Gravier, *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Veracruzana, México 2014; pubblicazione della sua tesi di dottorato *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte, División de Estudios de Posgrado, Unam, México 2009; Pilar Gonzalbo Aizpuru (a cura di), "La lectura de evangelización en la Nueva España", in *Historia de la lectura en México*, Colección Investigaciones, Colmex, México 2010², pp. 9-48; Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*, Sep, Ini, 1972; Walter D. Mignolo, "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", in *Comparative Studies in Society and History* 34, fasc. 2, 1992, pp. 301-330.

(21) Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, trad. di Jorge Ferreiro, Sección de obras de historia, Fce, México 1993, soprattutto i capitoli I: "La pintura y la escritura", pp. 15-75 e V: "La cristianización de lo imaginario", pp. 186-201.

Questo compito non fu soltanto una questione di censura, ma una vera e propria costruzione di un quadro temporale chiuso, in cui il passato era fissato dalla teologia cristiana, il presente doveva rimanere allineato con l'ortodossia e il futuro non poteva deviare dalla verità rivelata. A partire dal XVI secolo, gli ordini religiosi istituirono biblioteche all'interno dei propri conventi e seminari come parte di uno sforzo volto a strutturare l'educazione del clero e garantire la corretta trasmissione del dogma cristiano. Questi spazi erano fondamentali per la formazione dei missionari, i quali avevano bisogno di manuali di predicazione, grammatiche delle lingue indigene e testi teologici per portare il messaggio cristiano alle comunità autoctone²².

L'accesso a questi fondi non era libero. La sorveglianza sul contenuto dei libri era affidata ai superiori di ciascun ordine, i quali si assicuravano che le opere consultate fossero approvate dalla Chiesa e dall'Inquisizione. Le restrizioni nelle biblioteche conventuali si attuavano attraverso inventari permanenti dei libri consentiti e proibiti, revisioni periodiche dei titoli da parte di visitatori ecclesiastici, limitazione dell'accesso a determinati testi soltanto a sacerdoti con autorizzazione speciale, espurgo di libri con annotazioni sospette o che contenessero interpretazioni estranee alla dottrina ecc.²³.

(22) Ad esempio, Michael Mathes, "Oasis culturales en la antigua California. Las bibliotecas de las misiones de Baja California en 1773", in *Estudios de Historia Novohispana* 10, fasc. 010, 1991, pp. 369-442. L'acquisizione dei libri nelle biblioteche seguiva procedure specifiche: Idalia García Aguilar, "Para que les den libre paso en todas partes sin que los abran ni detengan: libros para las comunidades religiosas de la Nueva España", *Cuadernos de Historia Moderna* 42, fasc. 1, 2017, pp. 151-174.

(23) Gómez Álvarez - Tovar de Teresa, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790-1819)*; María Cristina Ríos Espinosa, "Mecanismos de control en la vida conventual femenina en la Nueva España", in *En-claves del pensamiento*, fasc. 30, luglio 2021: e 408; Yasmína Suboh Jarabo, "La revisión de las bibliotecas eclesiásticas españolas tras el edicto de 1747 y sus fondos espirituales y religiosos del siglo XVII español", in *Arte y Patrimonio*, fasc. 2, 2017, pp. 114-132; Gabriel Torres Puga, "Inquisición y literatura clandestina en el siglo XVIII", in *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3, "Cambios de reglas y mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII", Unam, México 2010), pp. 150-172.

L'obiettivo era controllare la narrazione storica, cioè dimostrare che le civiltà preispaniche costituivano una prova della necessità del cristianesimo, poiché la loro storia era ritenuta valida solo se serviva a dimostrare la superiorità della fede cattolica. Inoltre, grazie alla restrizione delle opere filosofiche e scientifiche, si mirava a garantire che ogni sacerdote e frate coltivasse lo stesso tipo di rapporto teologico e storico²⁴.

2.3. Evangelizzazione e riscrittura del passato

L'evangelizzazione nella Nuova Spagna fu accompagnata da un processo di traduzione e reinterpretazione storica. Ogni ordine religioso adottò una strategia diversa nell'organizzazione e nell'uso delle proprie biblioteche, a seconda del proprio metodo di evangelizzazione. I frati francescani, domenicani e agostiniani documentarono le tradizioni indigene, ma solo nella misura in cui esse potessero essere integrate in una narrazione cristiana. Si produsse così un fenomeno paradossale: la Chiesa preservò frammenti del passato preispanico, ma unicamente per poterli addomesticare all'interno del racconto cristiano²⁵.

(24) Juan Guillermo Durán, "Normas básicas para la formación y promoción del clero secular México 1540, 1555 y 1585. Un aporte a la historia de la Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis en Hispanoamérica Colonial", in *Revista Teología* 60, fasc. 140, aprile 2023, pp. 9-10; Pérez González, "La aprobación de libros en la literatura novohispana de los siglos XVII y XVIII: la censura como ejercicio intelectual", cit.; Yasmina Suboh Jarabo, "La censura y control inquisitorial en 1747 y las obras de literatura espiritual y religiosa de la España del siglo XVII", *Anuario del CEH «Prof. Carlos S.A. Segreti»* 18, fasc. 18, 2018, pp. 1-21.

(25) I primi esempi di adattamenti dell'alfabeto latino alle lingue americane sono quelli di fray Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana, conclusa nell'anno 1547*; e il *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* di fray Alonso de Molina e pubblicato nel 1555. Miguel León-Portilla, "Fray Andrés de Olmos y su Arte de la lengua mexicana", in *Obras de Miguel León-Portilla*, IV, *Biografías*, El Colegio Nacional, Unam, México 2009, pp. 113-117; Id., "Análisis del Arte de la lengua mexicana de fray Andrés de Olmos", VI, *Linguística*, cit., 2010, pp. 18-66; Id., "El Vocabulario de fray Alonso de Molina", VI, *Linguística*, cit., pp. 67-84. Si veda anche Claudia Reyes Trigos - Lourdes V. Barrera Campos, "La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España. Textos fundamentales para el conocimiento de las lenguas indígenas", in *Libros y lectores en la Nueva España*, Silva Áurea, II, Itesm, Monterrey 2005, pp. 45-68.

I francescani, nel loro intento di evangelizzare direttamente le popolazioni indigene, raccolsero e redassero grammatiche e vocabolari delle lingue locali. Le loro biblioteche ospitavano testi in *nahuatl*, *otomí* e *purépecha*, oltre a manuali dottrinali per l'insegnamento del cristianesimo in tali idiomi²⁶. I domenicani svolsero un ruolo cruciale nella formazione teologica e filosofica durante l'epoca coloniale, concentrandosi sull'insegnamento della scolastica tomista e del diritto canonico. Le loro biblioteche divennero centri di formazione per futuri inquisitori e dottrinari, ospitando opere fondamentali di teologia e filosofia²⁷. Gli agostiniani, con il loro approccio più intellettuale e filosofico, conservarono testi sulla storia e sulla cultura indigena, alcuni

(26) Adriana Álvarez Sánchez, "La Orden de San Francisco y el conocimiento de las lenguas indígenas del Reino de Guatemala Siglo XVI", in *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades* 26, 2014, pp. 471-487; Francisco Morales, "Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México", in *Estudios de cultura náhuatl* 26, 1996, pp. 367-397; Francisco Morales, "Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl", in *Estudios de cultura náhuatl* 23, 1993, pp. 53-81; Federico Nagel Bielickie, "El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y jesuitas en la Nueva España", in *Estudios de cultura náhuatl* 24, 1994, pp. 419-441; Heréndira Téllez-Nieto, "Primicias de un Diálogo entre un franciscano y un natural y la Destrucción de Jerusalén en náhuatl", in *Adenda. Letras novohispanas* I, fasc. 2, 2025, pp. 1-33; Esther Hernández - Pilar Máñez (a cura di), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Grupo Destiempos, México 2016; Francis Borgia Steck, *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*, Centro de Estudios Franciscanos, 1944; Manuel de Castro, "Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos en el siglo XVIII", in *Archivo Ibero-Americano*, Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVIII, 52, fasc. 205-208, 1992, pp. 585-628; Manuel de Castro y Castro, "Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI", in *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987, V centenario del descubrimiento de América, II, Deimos, Madrid 1988, pp. 485-572.

(27) Jean-Pierre Dedieu, "La orden dominica y la inquisición en el mundo ibérico e iberoamericano", in *Praedicatores, inquisidores*, II, *Los dominicos y la inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*, Actas del 2º Seminario internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Sevilla, 3-6 de marzo de 2004, Istituto Storico Domenicano, Roma 2006, pp. 821-838; Antonio Bueno García, "Evangelización e inculturación en el Nuevo Mundo. El método dominicano en los siglos XVI y XVII", in *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos*, OMM, España 2018), pp. 45-69.

dei quali furono successivamente censurati dall'Inquisizione a causa della loro interpretazione del passato²⁸.

I gesuiti, con il loro forte accento sull'educazione, svilupparono le biblioteche più ampie e diversificate, contenenti testi in latino, greco e lingue moderne europee. La loro biblioteca nel Collegio di San Ildefonso, fondata nel 1588, fu una delle più importanti della Nuova Spagna. Tuttavia, a causa del sospetto che potessero ospitare idee illuminate proibite, queste biblioteche furono sottoposte a una rigorosa sorveglianza da parte dell'Inquisizione²⁹.

(28) Bernabé Bartolomé Martínez, "Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española", in *Hispania sacra* 40, fasc. 81, 1988, pp. 315-388; Antonio Bueno García (a cura di), *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2007; Heriberto Moreno, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, Sep, Cien de México 1985.

(29) José Luis Betrán Moya, "Bibliotecas de ultramar. La biblioteca del Colegio de San Luis de Potosí de la Compañía de Jesús en Nueva España en el momento de la expulsión", in *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, vol. 1, Xunta de Galicia, Santiago di Compostela 2009, pp. 307-320; Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México 1941; Clementina Díaz y de Ovando, *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, Unam, México 1985; Elsa Cecilia Frost, "Los colegios jesuitas", in *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II, *La ciudad barroca*, Colmex, México 2005, pp. 307-334; Idalia García Aguilar, "Entre el olvido y la supervivencia: los libros jesuitas del Colegio de San Luis Potosí", in *Revista de El Colegio de San Luis* 6, fasc. 11, 2016, pp. 48-105; Malinali Hernández Rivera, *Los libros peregrinos. desmembramiento, tránsito y dispersión de las bibliotecas jesuitas novohispanas, a través de sus Juntas de temporalidades. 1767-1798*, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, Colmich 2019; José Armando Hernández Soubervielle, "La biblioteca de la Compañía de Jesús en el Potosí novohispano. Un análisis partir del inventario de sus Temporalidades", in *El Taller de la Historia* 13, fasc. 2, 2021, pp. 354-377; Nagel Bielicke, "El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y jesuitas en la Nueva España", cit.; María de los Ángeles Ocampo Villa, "La biblioteca de la Compañía de Jesús en Tepotzotlán", in *Jesuitas su expresión mística y profana en la Nueva España*, Gobierno del Estado de México, Inah, Toluca 2011, pp. 217-235; Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, Unam, México 1979; Pedro Rueda Ramírez, "El abastecimiento de libros de la biblioteca conventual de San Agustín de Puebla de los Ángeles a través de la Carrera de Indias. 1609-1613", in *Estudios de Historia Novohispana*, fasc. 44, giugno 2011, pp. 17-43; Julián Solana Pujalte - Miguel Ángel Sánchez Herrador - Marcela Alejandra Suárez, "Las bibliotecas españolas e hispanoamericanas de la Compañía de Jesús de los siglos

Ciascun ordine organizzò la propria relazione con il tempo storico attraverso le proprie biblioteche. Alcuni cercarono di preservare il passato indigeno all'interno del quadro dell'evangelizzazione, mentre altri vollero presentarlo come dimostrazione della necessità della religione cristiana. Queste differenze nella gestione bibliografica riflettono non solo le diverse strategie evangelizzatrici, ma anche le tensioni interne alla Chiesa riguardo alle modalità con cui il sapere doveva essere trasmesso nella colonia.

La biblioteca non è solo un archivio del passato, ma un luogo in cui si decide quale passato sia leggibile. In questo senso, la Biblioteca della Cattedrale funzionò come un dispositivo di regolazione del tempo storico: tra i suoi scaffali non si stabiliva soltanto cosa si dovesse sapere, ma anche come dovesse essere ricordato. Era una soglia tra il tempo legittimo (quello dei Padri della Chiesa, dei concili, dei santi dottori) e il tempo illegittimo (quello della ragione critica, della modernità illuminista, della memoria indigena non cristianizzata). Così, questa biblioteca divenne un nodo di autorità e di sorveglianza, dove il potere ecclesiastico trovava una delle sue forme più sottili di permanenza: il controllo del racconto. Attraverso l'inventario, la censura, l'accesso ristretto e la curatela dei testi, la Chiesa non solo determinava cosa potesse leggere il clero, ma anche cosa dovesse pensare, ricordare e trasmettere. E tuttavia, sotto quello stesso tetto, tra codici rilegati in cuoio e volumi annotati ai margini, persisteva la possibilità di una fuga temporale, di un pensiero che sfuggisse, di una lettura non autorizzata che seminasse il dubbio.

XVI-XVIII", in *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3: *El modelo religioso en América y Asia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, pp. 1585-1598; Eva María St. Clair Segurado, *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana (1767-1820)*, Universidad de Alicante, Alicante 2005.

3. *L'impatto delle biblioteche sull'educazione novohispana*

3.1. *Libri consentiti e libri proibiti:*

teologia, diritto canonico e filosofia scolastica

L'educazione nella Nuova Spagna non può essere compresa senza prendere in considerazione il regime di storicità che la plasmò: un presente ancorato alla ripetizione del passato autorizzato e un futuro limitato all'orizzonte del dogma. In questo quadro, le biblioteche non furono meri depositi di libri, bensì strumenti per ordinare il tempo e decidere cosa dovesse essere ricordato e cosa dovesse restare nell'oblio. Conservavano testi, certo, ma soprattutto strutturavano l'accesso al sapere, regolando il passaggio tra passato e presente. Così, mentre diffondevano la conoscenza legittimata, esercitavano anche una funzione di vigilanza, inscritta nel corpo stesso dell'educazione novohispana. In esse si formò l'*élite* creola, non solo nel sapere, ma anche nel modo stesso di concepire il tempo: come eredità, come ripetizione, come continuità dottrinale³⁰.

Nel contesto coloniale, educare non significava soltanto trasmettere conoscenze, ma ordinare il tempo spirituale e sociale. L'educazione novohispana rispondeva a un regime di storicità in cui il passato, consacrato dall'autorità ecclesiastica, costituiva l'unico modello legittimo. Conservare il dogma significava conservare il tempo stesso, e ogni deviazione era percepita come una rottura nella continuità teologica che sosteneva l'intero edificio del vicereame³¹.

(30) Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México 1990. Per un'analisi del prima e del dopo le riforme borboniche, si veda Cynthia Alejandra González León, *La educación en la Nueva España tras las reformas borbónicas. Una interpretación pedagógica*, tesis para obtener el título de Licenciatura en Pedagogía, Colegio de Pedagogía, Unam, México 2015.

(31) Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821. Historia, ciudadanía y magisterio* 1, Upn, México 2001, in particolare i capitoli II: "El dilema colonial: educación indígena y cultura criolla", pp. 51-74, III: "La educación de los criollos y el espíritu de la Contrarreforma", pp. 75-108, e V: "Los espacios de la educación

In questo contesto, le biblioteche, al di là di essere strumenti pedagogici, furono istituzioni temporali incaricate di custodire non solo i libri, ma le condizioni stesse che regolavano l'accesso al passato. Ogni testo doveva rafforzare l'unità dottrinale, ogni lettore doveva essere formato all'obbedienza interpretativa. Per questo motivo, le biblioteche si trasformarono in spazi di sorveglianza, dove il sapere veniva distribuito secondo una gerarchia morale e politica.

Il sapere nella Nuova Spagna era una geografia di confini. A ogni testo consentito corrispondeva un altro proibito. A ogni trattato accettato, un indice di libri condannati. Questa divisione creava una struttura temporale chiusa, in cui il passato doveva allinearsi con la memoria sacra e il futuro rimanere sotto il controllo del dogma³². Così, le biblioteche ecclesiastiche erano strutturate attorno a un *corpus* bibliografico autorizzato, composto da tre grandi gruppi di testi: teologia (commentari alla *Bibbia*, opere dei Padri della Chiesa come Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino, nonché trattati sulla fede e sulla morale cristiana; diritto canonico), raccolte di decretali, trattati sull'organizzazione ecclesiastica e norme per l'amministrazione dei sacramenti; filosofia scolastica (aristotelismo cristiano, logica tomista e dibattiti sul rapporto tra fede e ragione)³³.

Esisteva anche un sapere interdetto, composto da opere che mettevano in discussione la narrazione ecclesiastica. Tra i testi censurati

informal y la vida privada", pp. 137-168; Dorothy Tanck (a cura di), *Historia mínima de la educación en México. Historia mínima*, Colmex, México 2010; si vedano i capitoli di Pilar Gonzalbo Aizpuru, "El virreinato y el nuevo orden", pp. 36-65 e Dorothy Tanck de Estrada, "El siglo de las luces", pp. 67-98.

(32) María Isabel Terán Elizondo - María del Carmen Fernández Galán Montemayor, "La Inquisición y la censura de libros en la Nueva España del siglo XVIII", in *Revista Mexicana de Historia del Derecho* XXXVI, luglio 2017, pp. 181-216.

(33) Benedetta Albani - Otto Danwerth - Thomas Duve (a cura di), "Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX", in *Global Perspectives on Legal History* 5, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main 2018; Sebastián Terráneo, "La enseñanza del Derecho Canónico en Indias", *Anuario Argentino de Derecho Canónico* XXIII, tomo II, 2017, pp. 115-145.

figuravano opere di Erasmo da Rotterdam e di altri umanisti riformisti, per la loro critica alla scolastica e ad alcune pratiche religiose; opere di astronomia e scienza che alteravano la concezione teologica della creazione, così come qualsiasi testo che interpretasse il passato indigeno al di fuori del quadro provvidenzialista³⁴. La sorveglianza di questi testi non aveva solo un carattere dogmatico, ma serviva anche a limitare l'accesso a idee che potessero mettere in discussione il monopolio ecclesiastico sull'educazione e sulla storia.

3.2. *La Biblioteca della Cattedrale del Messico: un nodo di autorità e sorveglianza*

Nel cuore della capitale vicereale, la Biblioteca della Cattedrale del Messico non fu soltanto una collezione di libri; fu, soprattutto, un centro strategico per la conservazione, la produzione e la regolazione

(34) Ad esempio, fray Manuel Antonio de Rivas fu processato in Yucatán per il suo testo *Sizigias y cuadraturas lunares*, in cui descrive un viaggio immaginario sulla luna e include idee scientifiche considerate eretiche: *Sizigias y cuadraturas lunares ajustadas al meridiano de Mérida de Yucatán por un ancítóna o habitador de la Luna y dirigidas al bachiller don Ambrosio de Echeverría, entonador que ha sido de Kyries funerales en la parroquia del Jesús de dicha ciudad y al presente profesor de logarítmica en el pueblo de Mama de la península de Yucatán, para el año del señor 1775. Seguido de fragmentos del proceso inquisitorial*, a cura di Carolina Depetris - Adrián Curiel Rivera, Viajeros, Colección Osa Menor, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Unam, Mérida 2009. Sulla ricezione dell'opera di Erasmo in Spagna e nel suo impero, si veda: Eliseo Serrano Martín (a cura di), *Erasmo y España: 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Colección de Letras, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2015. Sulle interpretazioni del passato indigeno, oltre alle opere citate in altre parti di questo stesso testo, si veda: Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Tolosa 1977; Pablo García, *Estrategias para (des)aparecer. La historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la colonización criolla del pasado prehispánico*, dissertation submitted to the Faculty of the University Graduate School in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in the Department of Spanish and Portuguese, Indiana University, Bloomington 2006; Oscar Mazín Gómez - Víctor Gayol, "Lenguas y literatura", in *Iberoamérica: del descubrimiento a la independencia*, Colmex, México 2007, pp. 165-204.

del sapere ecclesiastico³⁵. La sua storia è profondamente intrecciata con quella del *cabildo* metropolitano, il corpo clericale incaricato dell'amministrazione e del governo interno della cattedrale, i cui membri - canonici, cantori, tesoriери - facevano uso quotidiano del fondo librario per consultazioni liturgiche, giuridiche e teologiche³⁶.

A differenza delle biblioteche conventuali, orientate alla formazione specifica dei religiosi, la Biblioteca della Cattedrale svolse una funzione centrale nel sistema di governo ecclesiastico: era il punto d'incontro tra l'erudizione, l'amministrazione clericale e l'autorità dottrinale. In quanto centro di consultazione per il cabildo ecclesiastico, ospitava testi fondamentali per risolvere dispute teologiche, redigere documenti ufficiali e sostenere decisioni sull'organizzazione religiosa del vicereame. Lì si tesseva parte della memoria istituzionale della Chiesa novohispana, proiettando un'immagine di stabilità, continuità e sapere autorizzato.

Questo fondo non rimase statico. Il prestigio e la centralità di questa biblioteca la resero anche uno spazio di tensione. Con il passare del

(35) Alla Biblioteca della Cattedrale si aggiunse, alla fine del XVIII secolo, la "Biblioteca Turriana", così chiamata dai suoi fondatori Luis Antonio de Torres Quintero, Cayetano Antonio de Torres Tuñón e Luis Antonio de Torres Tuñón. Isaac Becerra Ramírez, *Historia documentada de la Biblioteca Turriana: orígenes y decadencia*, tesis para optar por el grado de Maestro en Bibliotecología y Estudios de la Información, Unam, México 2016.

(36) Berenice Bravo Rubio - Marco Antonio Pérez Iturbe, "El tejido eclesiástico. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773", in *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, Unam, México 2009, pp. 169-202; Id., "Patronato y redes imperiales: el cabildo eclesiástico de México, 1803-1821", in *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, La Real Universidad de México. Estudios y textos 34, Unam, México 2016, pp. 303-323; José Gabino Castillo Flores, "Bibliografía para el estudio de los cabildos novohispanos", in *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, La Real Universidad de México. Estudios y textos 34, Unam, México 2016, pp. 325-356; Id., *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*, Colmich, Zamora 2018; "Los cabildos eclesiásticos en Nueva España. Letras, orígenes y movilidad, 1570-1600", in *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, La Real Universidad de México, Estudios y textos 34, Unam, México 2016, pp. 119-160.

tempo - e in particolare nel corso del XVIII secolo - la biblioteca incorporò nuovi titoli europei, frutto di donazioni private, testamenti di vescovi e canonici, e acquisti effettuati su commissione. Man mano che il secolo avanzava, iniziarono ad arrivare opere scientifiche, filosofiche e filologiche che riflettevano il risveglio illuminista all'interno dei circoli ecclesiastici novohispani. Si aggiunsero così testi di storia sacra, scienze naturali, geografia, astronomia e medicina, molti dei quali provenienti da tipografie di Lione, Parigi, Anversa e Madrid.

L'ampliamento del fondo bibliografico, pur arricchente, suscitò anche sospetti all'interno dell'apparato inquisitoriale. Il *cabildo* manteneva inventari dettagliati dei libri acquisiti, e i titoli considerati dubbi - sia per l'autore, sia per l'argomento trattato, sia per la tipografia d'origine - potevano essere segnati per l'espurgo, confinati in sezioni riservate o annotati con avvertenze marginali³⁷. Ciononostante, la sorveglianza non fu sempre efficace, e la stessa diversità del *cabildo* - in cui coesistevano conservatori inflessibili e membri del clero più aperti alla modernità - permise che alcuni libri circolassero tra mani discrete, configurando un campo di tensioni all'interno della stessa istituzione ecclesiastica.

Di conseguenza, nel XVIII secolo la Biblioteca della Cattedrale del Messico ospitava una collezione eterogenea che rifletteva le complessità culturali e religiose dell'epoca. Tra i libri identificati nei cataloghi settecenteschi spiccano, ad esempio, edizioni della *Summa Theologica* di San Tommaso, raccolte di canoni conciliari, nonché compendi di logica e filosofia morale di impostazione scolastica. Ma compaiono anche testi di Benito Jerónimo Feijoo, Pierre Gassendi o autori gesuiti che in seguito furono censurati o mal visti, persino all'interno dell'ortodossia cattolica³⁸.

(37) Isaac Becerra Ramírez, "Reseña histórica de la Biblioteca Pública de la Catedral Metropolitana de México", *Titivillus* 5 (2019): 89-100; "La primera biblioteca de la Catedral Metropolitana de México: umisterio desvelado (1534-1583)", in *La primera biblioteca de la Catedral Metropolitana de México: un misterio desvelado (1534-1583)*, Unam, IIBI, México 2023, xiii, p. 292.

(38) È interessante l'intervento di Agustín Hevia Ballina, "La biblioteca clásica del P. Feijoo", in *II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo, Ponencias y comunicaciones*,

Opere di Descartes, Erasmo, Spinoza o persino alcuni gesuiti sospettati di giansenismo venivano allontanate dall'accesso comune. Eppure, in quello stesso atto di censura, il libro diventava più desiderabile, più pericoloso, più rivelatore³⁹.

Questa diversità nella collezione della biblioteca indica che non si trattava di uno spazio omogeneo, bensì di uno specchio delle tensioni e delle trasformazioni culturali del tardo vicereame. La coesistenza di opere ortodosse con testi che promuovevano nuove correnti di pensiero suggerisce un ambiente in cui si negoziavano e, talvolta, si occultavano le influenze dell'Illuminismo e di altri movimenti intellettuali emergenti⁴⁰.

Durante gli ultimi decenni del XVIII secolo, e in sintonia con l'ambiente riformista della monarchia borbonica, la Biblioteca della Cattedrale fu influenzata dall'impulso alla modernizzazione educativa e dalle nuove orientazioni pastorali che promuovevano una Chiesa più istruita e funzionale. Ciò comportò un'espansione del fondo librario verso discipline quali la storia ecclesiastica critica, la pedagogia, la medicina pastorale e l'oratoria sacra⁴¹.

La figura del chierico illuminato cominciò a delinearsi all'interno del *cabildo*: qualcuno che doveva saper maneggiare con pari competenza il discorso scolastico e le novità del pensiero europeo. Così, la biblioteca divenne anche uno spazio di autoformazione intellettuale, di appropriazione controllata - benché non sempre controllabile - della modernità⁴².

Centro de Estudios del siglo XVIII, Oviedo 1981, pp. 375-392; si veda anche Agustín Millares Carlo, "Feijoo en América", in *Cuadernos Americanos* 15, fasc. 3, 1944, pp. 139-160.

(39) Aurelio Collado, "Noticias desde el Infiernillo. Censura e imprenta en la Nueva España", in *Libros y lectores en la Nueva España*, Silva Áurea, II, Itesm, Monterrey 2005, pp. 113-134.

(40) François Lopez, "Aspectos específicos de la Ilustración española", in *II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo. Ponencias y comunicaciones*, Centro de Estudios del siglo XVIII, Oviedo 1981, pp. 23-40.

(41) Verónica Mateo Ripoll, *La cultura de las letras. Estudio de una biblioteca eclesiástica en la Edad Moderna*, Universidad de Alicante, Murcia 2002.

(42) Pablo Avilés Flores, "Poseedores de libros y sus colecciones. Inventarios de bibliotecas privadas en el siglo XVIII novohispano", in *Todos mis libros. Reflexiones en torno*

Tuttavia, la sorveglianza non scomparve mai. La biblioteca continuò a essere ispezionata da commissari ecclesiastici, e i libri venivano ancora organizzati gerarchicamente: il più vicino all'altare rimaneva la teologia; il più vicino al leggio, la predicazione. Ma sugli scaffali intermedi cresceva silenziosamente un sapere nuovo, a volte a bassa voce, a volte in latino, e molto spesso nei margini annotati da un lettore curioso⁴³. In molti casi, gli stessi professori e membri del clero conservavano collezioni private in cui questi testi proibiti venivano consultati con discrezione.

L'educazione novohispana divenne così un campo di tensioni tra l'obbedienza pubblica e la curiosità segreta; tra la biblioteca ufficiale e la biblioteca privata; tra il regime del tempo ordinato e il desiderio di un tempo aperto⁴⁴.

3.3. *La Real y Pontificia Università del Messico e la sua biblioteca*

Fondata nel 1551 con cedola reale di Carlo V, la Real y Pontificia Università del Messico fu il cuore del sistema educativo vicereale, uno specchio del modello salmantino trapiantato in terra americana. Ma più che un semplice strumento di insegnamento, l'università fu fin dalle sue origini uno spazio di riproduzione simbolica dell'ordine imperiale. Insegnare significava riprodurre fedelmente il sapere già

a las bibliotecas personales en México y América Latina, *Debate y reflexión* 81, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Unam, México 2020, pp. 127-173; Yolanda Guzmán Guzmán, "Las bibliotecas comunes y privadas de los religiosos en Nueva España: libros y saberes en los siglos XVI al XIX", in *El Taller de la Historia* 13, fasc. 2, 2021, pp. 289-292.

(43) Idalia García Aguilar, *Posesión, uso y control de libros: un recorrido por las anotaciones manuscritas de Nueva España*, Universidad del Rosario, 9 gennaio 2022, <https://urosario.edu.co/en/node/4226>.

(44) Marco Arturo Moreno Corral, "Libros de matemáticas llegados a América durante los siglos XVI y XVII", in *Mathesis*, fasc. 8, 1992, pp. 331-344; José Pardo Tomás, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI-XVII*, Csic, Madrid 1991; Id., "Censura inquisitorial y lectura de libros científicos. Una propuesta de replanteamiento", *Tiempos modernos*, fasc. 9, 2003.

autorizzato, secondo una logica in cui il tempo doveva essere preservato, non trasformato⁴⁵.

Per oltre due secoli, l'Università funzionò senza una biblioteca centrale istituzionalizzata, il che non significa che mancasse di libri, ma che esisteva una distribuzione dispersa e gerarchica del sapere. Ogni cattedratico era il custode del proprio *corpus* testuale, e quelle biblioteche personali si trasformavano in estensioni della sua autorità accademica: non venivano prestate, si consultavano sotto supervisione,

(45) Renate Marsiske, "La Universidad de México: historia y desarrollo", in *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 8, 2006, pp. 11-34; Id., *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente*, Unam, Plaza y Valdés, México 2010; Gerardo Martínez Hernández, "La Historiografía sobre la Real Universidad de México y sus contextos", *Revista de Historiografía* (revhisto), fasc. 31, 2019, pp. 231-251. Un'introduzione bibliografica si trova presso Isabel Olmos Sánchez, *La Universidad de México y los estudios superiores en la Nueva España durante el período colonial. Bibliografía crítica, metodología y estado de la cuestión*, fasc. 11, 1994, pp. 15-50. Sull'educazione nel XVII secolo nella Nuova Spagna, si vedano diversi saggi pubblicati in Raquel Chang-Rodríguez (a cura di), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2, *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, Unam, México 2002. Per esempio, quelli di Beatrix Garza Cuarón, "El español del siglo XVII", pp. 510-523; Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Facetas de la educación humanista de los novohispanos en el siglo XVII", pp. 27-46; Norma Guarneros Rico, "La inquisición y la cultura literaria en el siglo XVII", pp. 448-473; Ignacio Guzmán Betancourt, "Los estudios sobre lenguas indígenas en el siglo XVII", pp. 477-509; Ana Carolina Ibarra González, "El desarrollo de la imprenta en el siglo XVII", pp. 69-84; Soma V. Rose, "La revisión de la conquista: narración, interpretación y juicio en el siglo XVII", pp. 247-269; Friedrich Schiller, "El latín en la Nueva España del siglo XVII", pp. 524-548. Allo stesso modo, per il XVIII secolo si vedano i capitoli di Maria Cristina Torales Pacheco, "Las Bibliothecas, tesauros literarios del siglo XVIII", pp. 497-524; Martha E. Whittaker, "La cultura impresa en la Ciudad de México, 1700-1800. Las imprentas, las librerías y las bibliotecas en el siglo XVIII", pp. 37-52; Miguel Mathes, "Regionalismos y la formación de una cultura del libro: la imprenta fuera de la Ciudad de México y el desarrollo de bibliotecas", pp. 53-77; Enrique González González, "Colegios y universidades. La fábrica de los letrados en el siglo XVIII", in Nancy Vogeley - Manuel Ramos Medina (a cura di), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3, *Cambios de reglas y mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Unam, México 2010, pp. 104-127. Infine, il capitolo di Pilar Gonzalbo Aizpuru, III: "Los orígenes de la Real y Pontificia Universidad de México", in Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación. La educación de los criollos*, cit., pp. 43-70.

si esibivano come capitale simbolico⁴⁶. Il sapere, in questo contesto, non era collettivo né orizzontale, ma segnato da una proprietà individuale e da una gerarchia ecclesiastica.

Questa situazione cambiò in modo decisivo nella seconda metà del XVIII secolo, sotto l'impulso delle riforme borboniche. Nell'ambito di un progetto illuminista di riorganizzazione del sapere, l'arcivescovo Alonso Núñez de Haro y Peralta promosse nel 1761 la fondazione ufficiale della Biblioteca dell'Università, che fu infine aperta al pubblico nel 1778⁴⁷. La sua creazione rispose a una necessità politica: organizzare il sapere e indirizzarlo verso un'*élite* creola istruita ma obbediente. Fu però anche simbolicamente significativa: uno spazio espropriato a un ordine sospettato di eccessivo intellettualismo veniva ora recuperato dallo Stato e dalla Chiesa per organizzare un sapere controllato.

Questa biblioteca non fu solo concepita come uno spazio di ricerca, bensì come un dispositivo disciplinare di accesso regolato al sapere. Il fondo originario comprendeva opere delle quattro facoltà classiche - teologia, diritto, medicina e arti -, ma la loro consultazione era rigorosamente soggetta a norme gerarchiche: era necessaria un'autorizzazione, un registro, una supervisione.

In questo regime di storicità ecclesiastica, il bibliotecario si trasformò in un agente morale, responsabile dell'ordine materiale dei libri e dell'ordine dottrinale del pensiero. Amministrava il tempo del sapere: decideva quale testo potesse essere aperto, quale dovesse attendere, quale dovesse essere nascosto. La sua funzione era quella di garantire

(46) María de Lourdes Alvarado - María Leticia Pérez Puente (a cura di), *Cátedras y catedráticos en la historia de las universidades e instituciones de educación superior en México*, vol. I, *La educación colonial*, Unam, México 2016.

(47) Silvia Salgado Ruelas, "Libros manuscritos y bibliotecas novohispanas en la Biblioteca Nacional de México", in *Inventio. La génesis de la cultura universitaria en Morelos* 9, fasc. 17, 2013,, pp. 57-63. La storia più recente - e completa - della biblioteca della Real y Pontificia Università del Messico è stata pubblicata da Manuel Suárez Rivera, *La alhaja más preciosa. Historia de la Biblioteca de la Real Universidad de México (1761-1815)*, Unam, México 2022.

che il lettore riproducesse il passato autorizzato, senza deviazioni pericolose verso la critica o la novità⁴⁸.

La biblioteca universitaria non fu un luogo di scoperta, ma soprattutto di conferma del sapere autorizzato e del dogma. Nella sua struttura architettonica e normativa si incarnava il desiderio del potere di congelare il tempo del pensiero, di assicurare che il futuro non portasse sorprese. Tuttavia, anche sotto quel controllo, il sapere trovava crepe da cui filtrare: libri annotati ai margini, passaggi letti a bassa voce, titoli tollerati per distrazione. Come in ogni istituzione di sorveglianza, la fuga faceva anch'essa parte del sistema.

Nonostante la loro vocazione a ordinare il passato e delimitare il futuro, le biblioteche novohispane non riuscirono a incapsulare completamente il tempo del sapere. Concepite come dispositivi di sorveglianza e ortodossia, furono anche - inevitabilmente - spazi di fuga, di riappropriazione e di reinterpretazione. L'atto di leggere, pur regolamentato, apriva la possibilità di pensare al di là di quanto prescritto. Accademici, membri del clero e studenti, formati per ripetere, impararono anche a commentare, ad adattare, a scrivere.

Così, sotto il regime di una memoria teologica immobile, si sviluppò una pratica intellettuale che, senza rompere apertamente con l'ortodossia, iniziò a tracciare linee di singolarità: un pensiero creolo, una scienza applicata al territorio, una storia scritta dalla distanza del centro imperiale.

La biblioteca coloniale, dunque, non fu univoca: fu ambivalente, contraddittoria, persino paradossale. Pretendeva di fissare il tempo, ma al suo interno scivolavano forme iniziali di futuro. Si pensò come archivio dell'autorità, ma finì per essere anche laboratorio d'identità, rete di circolazione e frontiera porosa tra il permesso e il possibile. Così, nella trama stessa dei suoi scaffali, si delineano le tensioni che sostennero il vicereame: tra il potere e la curiosità, tra l'obbedienza e l'interpretazione,

(48) Guzmán Guzmán, "Un oficio olvidado", cit.

tra il dogma e l'esperienza. Le biblioteche, nella Nuova Spagna, furono molto più che strumenti educativi: furono, al tempo stesso, teatro dell'ordine e della resistenza, depositarie del passato e officine in cui il tempo - sempre sorvegliato - imparava anche a trasformarsi.

4. *Conclusioni*

Ogni società si ordina attraverso istituzioni che gestiscono il passato e proiettano il futuro a partire da una memoria dottrinale. I margini si trasformano in soglie di libertà e l'ombra dell'archivio autorizzato accoglie altre forme di temporalità. Nella Nuova Spagna, dove il sapere veniva sorvegliato dal pulpito e dal confessionale, le biblioteche ufficiali - universitarie, cattedralizie, conventuali - rispondevano a un regime di storicità che mirava a fermare il tempo nella continuità del dogma.

Le disposizioni del Terzo Concilio Provinciale Messicano (1585) rappresentarono un tentativo sistematico di istituzionalizzare il sapere all'interno di un quadro di ortodossia e obbedienza ecclesiastica. Nel suo sforzo di consolidare l'evangelizzazione e formare un clero disciplinato, il concilio stabilì un insieme di norme che non solo regolavano l'insegnamento e i libri ammessi, ma definivano anche quali forme di memoria fossero valide e quali dovessero essere eliminate. Così la conoscenza venne intrappolata in un regime di storicità in cui il passato poteva essere ricordato solo se confermava la verità rivelata. Questa logica non influenzò soltanto la circolazione dei libri, ma anche il modo in cui si configurava la relazione tra testo, lettore e tempo.

Le biblioteche ecclesiastiche, di conseguenza, non furono spazi neutrali di conservazione del sapere, bensì dispositivi pedagogici, ideologici e temporali. Organizzate in conventi, seminari e cattedrali, queste biblioteche garantirono la riproduzione di un sapere selettivo, codificato secondo i canoni della scolastica e sorvegliato dall'apparato inquisitoriale. In esse, l'evangelizzazione non fu soltanto un processo di insegnamento

religioso, ma anche una forma di imposizione di una lettura unica del mondo e del passato, che limitava la possibilità di reinterpretazione o di critica. Tuttavia, anche in questi spazi di sorveglianza, il sapere non fu mai completamente controllato: i margini annotati, i prestiti informali e le letture interiori dei testi rivelano crepe nella struttura del controllo.

Nel loro insieme, tanto le disposizioni conciliari quanto le pratiche bibliotecarie ecclesiastiche costruirono un'architettura del sapere funzionale al progetto coloniale, che non solo evangelizzava i corpi, ma regolava anche le coscienze. E tuttavia, nell'organizzare con tanta attenzione ciò che poteva essere letto e come doveva essere interpretato, la Chiesa creò anche gli scenari per la propria contestazione futura. Il sapere regolato divenne sapere accumulato, e le biblioteche, per quanto controllate, conservarono i semi di una memoria critica, che più tardi avrebbe germogliato in altre forme di pensiero, di fede e di storia.

Là dove si installa la sorveglianza, emerge anche la possibilità della deviazione. Questa deviazione - quasi sempre silenziosa, talvolta clandestina e quasi mai istituzionale - trovò il suo spazio privilegiato nelle collezioni private, dove il sapere circolava lungo rotte oblique, ai margini ma mai completamente al di fuori dell'ordine.

Nella figura di Carlos de Sigüenza y Góngora - matematico, astronomo, cronista e storico - si condensa, come abbiamo visto, una delle prime forme dell'intellettuale creolo: non del tutto subordinato all'apparato ecclesiastico, ma ancora inscritto nei suoi confini; fedele alla religione, ma attratto dalle nuove scienze. La sua biblioteca personale - secondo gli inventari redatti dopo la sua morte nel 1700 - includeva libri di storia antica, trattati di astronomia, opere di Cartesio, Copernico e cronisti indigeni, alcuni dei quali figuravano negli indici proibiti dall'Inquisizione. La collezione di Sigüenza non fu un gesto di insubordinazione, bensì un'affermazione di singolarità intellettuale all'interno di un contesto che limitava l'accesso al sapere globale⁴⁹.

(49) González Barranco, "Carlos de Sigüenza", cit.

Anche Juan de Palafox y Mendoza, vescovo di Puebla e viceré interinale, riunì una biblioteca che andava oltre la mera utilità pastorale. La sua celebre donazione, che diede origine alla Biblioteca Palafoxiana nel 1646, rispose a un ideale illuminista anticipato: “chi può leggere, legga”. Nonostante le sue credenziali ortodosse, Palafox comprendeva che la lettura doveva aprire più porte di quante ne chiudesse, e che il sapere - pur guidato - non poteva essere completamente addomesticato⁵⁰.

Queste collezioni personali non furono soltanto depositi di libri, ma anche configurazioni temporali alternative, in cui il passato non era più soltanto il racconto sacro e il futuro non si esauriva nell'obbedienza. In esse si sperimentavano altre modalità di pensare il mondo: la scienza, la critica, la storia scritta a partire dall'America. Da parte sua, la biblioteca della Real y Pontificia Università del Messico, costituita ufficialmente nella seconda metà del XVIII secolo, nacque come parte di un processo più ampio di istituzionalizzazione del sapere all'interno del vicereame. Il suo sviluppo rispose all'esigenza di dotare l'università di un fondo bibliografico adeguato alle richieste accademiche dell'epoca. Sui suoi scaffali convivevano testi classici della tradizione scolastica con opere moderne di storia naturale, filosofia e scienze esatte, molte delle quali provenienti da tipografie europee. La biblioteca universitaria rifletté così il passaggio tra la tradizione e un'apertura progressiva alle correnti illuministe, consolidandosi come uno dei centri di riferimento intellettuale più rilevanti del Messico vicereale.

Non esiste archivio senza esclusione, né canone senza proibizione. L'Inquisizione novohispana, come ogni sistema che pretende di sorvegliare il pensiero, compilò un indice dell'illeggibile. E, come era prevedibile, ciò che era illeggibile divenne desiderato. A partire dal XVII secolo, libri di Erasmo, Pascal, Gassendi, Locke, Feijoo e altri circolarono lungo rotte discrete: in bauli giunti da Cadice, in borse nascoste tra trattati scolastici, o semplicemente copiati a mano su fogli sciolti.

(50) Buxó, *Juan de Palafox y Mendoza*, cit.

Questo accesso - limitato, frammentario, ma efficace - permise a una parte dell'*élite* creola di articolare un proprio discorso illuminista, talvolta sotto le vesti della teologia morale, altre volte nella forma di sermoni ambigui, o nei margini annotati di un'edizione tollerata. Come ha mostrato Gabriel Torres Puga, la censura non fu mai completamente efficace⁵¹. Il pasquino, il manoscritto clandestino, il sermone velato, la lettera privata funzionarono come dispositivi periferici di circolazione intellettuale. E tuttavia, quest'Illuminismo novohispano fu un altro: non apertamente antireligioso, non rivoluzionario, non radicalmente di rottura, bensì tensionale e prudente, tessuto nella contraddizione tra il rispetto per l'autorità e il desiderio di pensare al di là dell'Indice. La collezione privata fu lo spazio in cui l'Illuminismo non veniva proclamato, ma letto.

Può una biblioteca essere una forma di resistenza? Nel contesto novohispano, dove leggere significava obbedire, conservare libri sospetti, leggerli a bassa voce, prestarli in cerchie ristrette costituiva una forma di ricerca discreta ma efficace. La resistenza, in questo caso, non fu collettiva né rivoluzionaria, ma intima: una riconfigurazione del tempo del lettore, in cui il lettore non si limitava a riprodurre il passato che gli veniva imposto, ma lo lacerava dall'interno, lo metteva in discussione.

Alcune biblioteche - come quelle dei gesuiti prima della loro espulsione nel 1767 - arrivarono a costituire veri e propri centri alternativi di pensiero. Il Colegio Máximo di San Pedro y San Pablo, ad esempio, ospitò per decenni libri moderni che potevano circolare solo sotto giustificazioni pedagogiche. Dopo l'espulsione, molte di queste opere passarono in mani private, alimentando le biblioteche di ex alunni, membri del clero creolo o burocrati illuminati. In questo senso, le biblioteche private furono archivi di futuri possibili, incubatrici di discorsi ancora non pronunciabili, ma già leggibili. Tra i loro scaffali, il tempo coloniale scivolava verso un'altra temporalità: né strettamente tridentina, né ancora repubblicana, ma certamente aperta all'imminente.

(51) Torres Puga, *Opinión pública y censura*, cit.

La circolazione alternativa del sapere non può essere compresa senza tener conto dei canali di importazione dei libri europei, molti dei quali sfuggivano ai controlli doganali e inquisitoriali. Le reti commerciali tra Siviglia, Veracruz e Città del Messico includevano, oltre ai beni di consumo, merci culturali: libri, mappe, incisioni, *pamphlet*. Alcuni arrivavano con licenze false; altri, con titoli modificati per evitare sospetti. Queste importazioni non solo ampliarono il repertorio disponibile, ma riconfigurarono il modo di pensare il mondo. I lettori creoli iniziarono a confrontare, tradurre, glosare: a costruire un sapere situato. Il libro europeo, in quel contesto, non veniva semplicemente imitato, ma risemantizzato. Nelle mani novohispane, un trattato di medicina poteva trasformarsi in uno strumento pastorale; un manuale di astronomia, in una critica implicita all'ordine geocentrico del dogma.

Questo movimento di idee - sempre irregolare, spesso parziale, ma persistente - dimostrava che il sapere non è interamente catturabile dalla censura, e che il regime di storicità ufficiale non può contenere tutti i futuri possibili. Ogni libro che attraversava l'Atlantico ampliava l'orizzonte del presente.

5. *Epilogo:* *l'ombra dell'archivio*

Nella Nuova Spagna, le collezioni private funzionarono come contro-archivi, come topografie minori di un sapere alternativo, in cui il tempo non era del tutto sottomesso all'ordine ecclesiastico.

Lì, tra pagine annotate, margini glossati e titoli nascosti, il passato diventava instabile, il presente inquieto e il futuro più aperto.

Forse in quei silenzi, in quelle letture sussurrate, in quelle biblioteche nascoste, cominciò a prendere forma un altro rapporto con il tempo: meno sacro, più critico; meno eterno, più storico.

Bibliografía

- Adorno R., “Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700): *El Amante Más Fino de Nuestra Patria*”, in *Hispanófila* 171, fasc. 1 (2014), pp. 11-27.
- Aguilar M. - Battcock C., “La creación en la memoria oficial mexicana de un modelo de justicia prehispánica: Nezahualcóyotl Acolmiztli”, in *Saga. Revista de letras*, fasc. 5, giugno 2016, pp. 319-342.
- Albani B. - Danwerth O. - Duve T. (a cura di), “Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX”, in *Global Perspectives on Legal History*, 5, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main 2018.
- Alvarado M. de Lourdes - Pérez Puente M.L. (a cura di), *Cátedras y catedráticos en la historia de las universidades e instituciones de educación superior en México*, vol. I, *La educación colonial*, Unam, México 2016.
- Álvarez Sánchez A., “La Orden de San Francisco y el conocimiento de las lenguas indígenas del Reino de Guatemala Siglo XVI”, in *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades* 26 (2014), pp. 471-487.
- Alzate y Ramírez J.A. de, *Obras*, a cura di Roberto Moreno, Nueva Biblioteca Mexicana 76, Unam, México 1980.
- Arellano Hoffmann C., “El escriba mesoamericano y sus utensilios de trabajo. La posición social del escriba antes y después de la conquista española”, in *De tlacuilos y escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, Memorias, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Colmich, Zamora 1998, pp. 219-256.
- Armendáriz Sánchez S., “Los códices y la biblioteca prehispánica y su influencia en las bibliotecas conventuales en México”, in *Biblioteca Universitaria* 12, fasc. 2, julio 2009, pp. 83-103.
- Avilés Flores P., “Poseedores de libros y sus colecciones. Inventarios de bibliotecas privadas en el siglo XVIII novohispano”, in *Todos mis libros. Reflexiones en torno a las bibliotecas personales en México y América Latina. Debate y reflexión* 81, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Unam, México 2020, pp. 127-173.

- Bartolomé Martínez B., "Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española", in *Hispania sacra* 40, fasc. 81, 1988, pp. 315-388.
- Baudot G., *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Tolosa 1977.
- Becerra Ramírez I., *Historia documentada de la Biblioteca Turriana: orígenes y decadencia*, tesis para optar por el grado de Maestro en Bibliotecología y Estudios de la Información, Unam, México 2016.
- Becerra Ramírez I., "La primera biblioteca de la Catedral Metropolitana de México: un misterio desvelado (1534-1583)", in *La primera biblioteca de la Catedral Metropolitana de México: un misterio desvelado (1534-1583)*, xiii, Unam, México 2023, p. 292.
- Becerra Ramírez I., "Reseña histórica de la Biblioteca Pública de la Catedral Metropolitana de México", *Titivillus* 5, 2019, pp. 89-100.
- Béligand N., "Lecture indienne et chrétienté: la bibliothèque d'un alguacil de doctrina en Nouvelle-Espagne au XVI siècle", in *Mélanges de la Casa de Velázquez* 2, fasc. 31, 1995, pp. 21-72.
- Betrán Moya J.L., "Bibliotecas de ultramar. La biblioteca del Colegio de San Luis de Potosí de la Compañía de Jesús en Nueva España en el momento de la expulsión", in *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, 1, Xunta de Galicia, Santiago di Compostela 2009, pp. 307-320.
- Bravo Rubio B. - Pérez Iturbe M.A., "El tejido eclesiástico. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773", in *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, Unam, México 2009, pp. 169-202.
- Bueno García A., "Evangelización e inculturación en el Nuevo Mundo. El método dominicano en los siglos XVI y XVII", in *Los escritos misioneros: estudios traductográficos y traductológicos*, Omm, España 2018, pp. 45-69.
- Bueno García A. (a cura di), *La labor de traducción de los agustinos españoles*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2007.
- Buxó José P. (a cura di), *Juan de Palafox y Mendoza: Imagen y discurso de la cultura novohispana*, Unam, México 2002.
- Cabezas Fontanilla S., "En torno a la impresión del catálogo de libros prohibidos y expurgados de 1612", *Documenta & Instrumenta*, fasc. 3, 2005, pp. 7-30.

- Castanien D.G., "The Mexican Inquisition Censors a Private Library, 1655", *The Hispanic American Historical Review* 34, fasc. 3, agosto 1954, pp. 374-392.
- Castillo Flores J.G., "Bibliografía para el estudio de los cabildos novohispanos", in *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, La Real Universidad de México. Estudios y textos 34, Unam, México 2016, pp. 325-356.
- Castillo Flores J.G., *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*, Colmich, Zamora 2018.
- Castillo Flores J.G., "Los cabildos eclesiásticos en Nueva España. Letras, orígenes y movilidad, 1570-1600", in *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, La Real Universidad de México. Estudios y textos 34, Unam, México 2016, pp. 119-160.
- Castro M. de, "Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos en el siglo XVIII", in *Archivo Ibero-Americano*, Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVIII, 52, fasc. 205-208, 1992, pp. 585-628.
- Castro y Castro M. de, "Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI", in *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987*, V centenario del descubrimiento de América, II, Deimos, Madrid 1988, pp. 485-572.
- Chang-Rodríguez R. (a cura di), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2, *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, Unam, México 2002.
- Chocano M.M., "Colonial Printing and Metropolitan Books: Printed Texts and the Shape of Scholarly Culture in New Spain, 1539-1700", in *Colonial Latin American Historical Review* 6, fasc. 1, 1997, pp. 69-90.
- Collado A., "Noticias desde el Infiernillo. Censura e imprenta en la Nueva España", in *Libros y lectores en la Nueva España*, Silva Áurea, II, Itesm, Monterrey 2005, pp. 113-134.
- Cortés A.M., "La Biblioteca Palafoxiana. Entre el orden y lo sublime", in *Miradas a la cultura del libro en Puebla: bibliotecas, tipógrafos, grabadores, libreros y ediciones en la época colonial*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012, pp. 71-93.

- Cruz S., "Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto (1655)", in *Boletín del IIB* 1, fasc. 1, giugno 1969, pp. 105-116.
- Decorme G., *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, Antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México 1941.
- Dedieu J.-P., "La orden dominica y la inquisición en el mundo ibérico e iberoamericano", in *Praedicatores, inquisidores, II, Los dominicos y la inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*, Actas del 2º Seminario internacional sobre los Dominicos y la Inquisición, Sevilla, 3-6 de marzo de 2004, Instituto Storico Domenicano, Roma 2006, pp. 821-838.
- Díaz Moreno F., "El control de la verdad. Los Murcia de la Llana, una familia de correctores de libros", *Arbor* 185, fasc. 740, 2009, pp. 1301-1311.
- Díaz y de Ovando C., *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, Unam, México 1985.
- Durán J.G., "Normas básicas para la formación y promoción del clero secular México 1540, 1555 y 1585. Un aporte a la historia de la Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis en Hispanoamérica Colonial", in *Revista Teología* 60, fasc. 140, aprile 2023, pp. 9-10.
- Fernández C.B., "Carlos de Sigüenza y Góngora: las letras, la astronomía y el saber criollo", in *Diálogos Latinoamericanos*, fasc. 9, 2004, pp. 59-78.
- Fernández de Zamora R.M., "Don Juan de Palafox y Mendoza, promotor del libre acceso a la información en el siglo XVII novohispano", in *Investigación Bibliotecológica. Archivonomía, bibliotecología e información* 25, fasc. 54, settembre 2011, p. 141.
- Fernández de Zamora R.M., "Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI", in *Investigación bibliotecológica* 22, fasc. 45 agosto 2008, pp. 105-123.
- Fernández Gracia R., "Palafox y su pasión por los libros", in *Artes de México*, fasc. 68, diciembre 2003, pp. 39-45.
- Frost E.C., "Los colegios jesuitas", in *Historia de la vida cotidiana en México*, II, *La ciudad barroca*, Colmex, México 2005, pp. 307-334.
- Gacto Fernández E., "Sobre la censura literaria en el s. XVII. Cervantes, Quevedo y la Inquisición", in *Revista de la Inquisición*, fasc. 1, 1991, pp. 11-61.

- García Aguilar I., "Entre el olvido y la supervivencia: los libros jesuitas del Colegio de San Luis Potosí", in *Revista de El Colegio de San Luis* 6, fasc. 11, 2016, pp. 48-105.
- García Aguilar I., "Para que les den libre paso en todas partes sin que los abran ni detengan: libros para las comunidades religiosas de la Nueva España", in *Cuadernos de Historia Moderna* 42, fasc. 1, 2017, pp. 151-174.
- García Aguilar I., *Posesión, uso y control de libros: un recorrido por las anotaciones manuscritas de Nueva España*, Universidad del Rosario, 9 gennaio 2022, <https://urosario.edu.co/en/node/4226>.
- García Aguilar I., "Sospechosos, perseguidos y venenosos. La visita inquisitorial a las bibliotecas novohispanas", 1716-1720", in *Historia mexicana* 71, fasc. 3, marzo 2022, pp. 1149-1191.
- García Aguilar I. - Rueda Ramírez P. (a cura di), *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, Unam, México 2010.
- García López G.L. - Martín Gómez L., "Situación de las bibliotecas conventuales y monacales españolas hasta la supresión de las comunidades religiosas", in *Documentación de las Ciencias de la Información* 35, 2012, pp. 193-206.
- García, Pablo. *Estrategias para (des)aparecer. La historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la colonización criolla del pasado prehispánico*, Dissertation Submitted to the Faculty of the University Graduate School in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in the Department of Spanish and Portuguese, Indiana University, 2006.
- Garone Gravier M., *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte, División de Estudios de Posgrado, Unam, México 2009.
- Garone Gravier M., *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Veracruzana, México 2014.
- Gómez Álvarez C. - Tovar de Teresa G., *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790-1819)*, Colección Barlovento, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, Trama, Madrid 2009.
- Gómez Pérez G., "Los libros prohibidos en la Nueva España, una revisión general", in *Revista Mexicana de Ciencias de la Información* 1, fasc. 4, luglio 2011, pp. 35-44.

- Gonzalbo Aizpuru P., "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano, 1585-1771", in *Historia Mexicana* 35, fasc. 1, 137, settembre 1985, pp. 5-31.
- Gonzalbo Aizpuru P., *Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821. Historia, ciudadanía y magisterio* 1, Upn, México 2001.
- Gonzalbo Aizpuru P., *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. Serie Historia de la educación, Colmex, México 1990.
- Gonzalbo Aizpuru P., *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de Mexico, México 1990.
- Gonzalbo Aizpuru P. (a cura di), "La lectura de evangelización en la Nueva España", in *Historia de la lectura en México*, Colección Investigaciones, Colmex, México 2010², pp. 9-48.
- González Barranco F., *Carlos de Sigüenza y Góngora. Estructura y materialidad de sus impresos y su biblioteca personal*, tesis para obtener el grado de Maestra en Bibliotecología y Estudios de la Información, Colegio de Bibliotecología, Unam, México 2021.
- González González E. - Mayer A., "Bibliografía de Carlos de Sigüenza y Góngora", in *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje. 1700-2000 II*, Serie Historia novohispana 67, Unam, México 2002, pp. 225-294.
- González León C.A., *La educación en la Nueva España tras las reformas borbónicas. Una interpretación pedagógica*, tesis para obtener el título de Licenciatura en Pedagogía, Colegio de Pedagogía, Unam, México 2015.
- González Sánchez C.A., *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, publicaciones de la Universidad de Sevilla Serie: Historia y geografía 43, Sevilla 2001.
- Grañén Porrúa M.I., *El legado de Juan de Palafo*, Fundación Alfredo Harp Helú, Adabi, Puebla 2009.
- Greenleaf R.E., *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, trad. di Carlos Valdés, Sección de Obras de Historia, México 1981.
- Gruzinski S., *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, tradotto da J. Ferreiro, Sección de obras de historia, México 1993.
- Guzmán Guzmán Y., "Las bibliotecas comunes y privadas de los religiosos en Nueva España: libros y saberes en los siglos XVI al XIX", in *El Taller de la Historia* 13, fasc. 2, 2021, pp. 289-292.

- Guzmán Guzmán Y., "Un oficio olvidado: el bibliotecario de las librerías conventuales en la Nueva España, siglos XVI al XVIII", in *El Taller de la Historia* 13, fasc. 2, 2021, pp. 402-427.
- Hartog F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Le Seuil, Paris 2003.
- Heath S.B., *La política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*, Sep, Ini, 1972.
- Hernández E. - Máynez P. (a cura di), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, Grupo Destiempos, México 2016.
- Hernández Rivera M., *Los libros peregrinos. desmembramiento, tránsito y dispersión de las bibliotecas jesuitas novohispanas, a través de sus Juntas de temporalidades. 1767-1798*, tesis para obtener el grado de Doctora en Historia, 2019.
- Hernández Soubervielle J.A., "La biblioteca de la Compañía de Jesús en el Potosí novohispano. Un análisis partir del inventario de sus Temporalidades", in *El Taller de la Historia* 13, fasc. 2, 2021, pp. 354-377.
- Hevia Ballina A., "Bibliotecas y librerías eclesiásticas en España desde el Renacimiento a nuestros días", in *El libro antiguo en las bibliotecas españolas*, Universidad de Oviedo, Oviedo 1998, pp. 81-92.
- Hevia Ballina A., "La biblioteca clásica del P. Feijoo", in *II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)*, Centro de Estudios del siglo XVIII, Oviedo 1981, pp. 375-392.
- Hevia Ballina A., "La Iglesia y la Cultura. Bibliotecas eclesiásticas. Génesis y desarrollo", in *Patrimonio cultural. Documentación, estudios, información*, fasc. 33, 2001, pp. 99-114.
- Ibarra González A.C., "El desarrollo de la imprenta en el siglo XVII", in *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, 2, La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVIII, Unam, México 2002, pp. 69-84.
- Iguíniz J.B., *La imprenta en Nueva España*. Enciclopedia ilustrada mexicana 8, Porrúa Hermanos, México 1938.
- Jaramillo Juárez D.I. (a cura di), *De libros ingeniosos de la Biblioteca Palafoxiana y un manuscrito*, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla, Puebla 2018.

- Laske T., "La relación de méritos de Carlos de Sigüenza y Góngora: entre protección virreinal y singularidad argumentativa", in *Estudios de Historia Novohispana*, fasc. 55, 2016, pp. 117-123.
- Ledezma P.A.I., *Contrabando de libros prohibidos en la Nueva España (1650-1700). El caso de Melchor Pérez de Soto*, tesis para obtener el grado de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía, Uaq 2011.
- Leonard I.A., "On the Mexican Book Trade, 1683", in *The Hispanic American Historical Review* 27, fasc. 3, 1947, pp. 403-435.
- León-Portilla M., "Fray Andrés de Olmos y su *Arte de la lengua mexicana*", in *Obras de Miguel León-Portilla*, IV, *Biografías*, El Colegio Nacional, Unam, México 2009, pp. 113-117.
- León-Portilla M., "Análisis del *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos", in *Obras de Miguel León-Portilla*, VI, *Lingüística*, El Colegio Nacional, Unam, México 2010, pp. 18-66.
- León-Portilla M., "El *Vocabulario* de fray Alonso de Molina", in *Obras de Miguel León-Portilla*, VI, *Lingüística*, El Colegio Nacional, Unam, México 2010, pp. 67-84.
- Lopez F., "Aspectos específicos de la Ilustración española", in *II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)*, Centro de Estudios del siglo XVIII, Oviedo 1981, pp. 23-40.
- López Hernández H.D., "Librerías y bibliotecas. Un problema conceptual", in *Bibliographica* 3, fasc. 1, giugno 2020, pp. 185-210.
- López Vela R., "El calificador en el procedimiento y la organización del Santo Oficio. Inquisición y órdenes religiosas", in *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Universidad Complutense, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid 1989.
- Marsiske R., "La Universidad de México: historia y desarrollo", in *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 8, 2006, pp. 11-34.
- Marsiske Schulte R. (a cura di), *La Universidad de México. Un recorrido histórico de la época colonial al presente*, Plaza y Valdés, Unam, México 2010².
- Martínez Hernández G., "La Historiografía sobre la Real Universidad de México y sus contextos", in *Revista de Historiografía (revhisto)*, fasc. 31, 2019, pp. 231-251.

- Martínez López-Cano M.P. - Javier Cervantes Bello F. (a cura di), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, Serie Historia novohispana 75, Unam, México 2005.
- Mateo Ripoll V., *La cultura de las letras. Estudio de una biblioteca eclesiástica en la Edad Moderna*, Universidad de Alicante, Murcia 2002.
- Mathes M., "Oasis culturales en la antigua California. Las bibliotecas de las misiones de Baja California en 1773", in *Estudios de Historia Novohispana* 10, fasc. 010, 1991, pp. 369-442.
- Mazín Gómez O. - Gayol V., "Lenguas y literatura", in *Iberoamérica: del descubrimiento a la independencia*, Colmex, México 2007, pp. 165-204.
- Medina J.T., *La imprenta en México (1539-1821)*, 3 voll., Impreso en la casa del autor, Santiago de Chile 1907.
- Mignolo W.D., "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", in *Comparative Studies in Society and History* 34, fasc. 2, 1992, 301-330.
- Millares C.A., "Feijoo en América", in *Cuadernos Americanos* 15, fasc. 3, 1944, pp. 139-160.
- Morales F., "Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México", in *Estudios de cultura náhuatl* 26 1996, pp. 367-397.
- Morales F., "Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl", in *Estudios de cultura náhuatl* 23, 1993, pp. 53-81.
- More A.H., *Baroque Sovereignty: Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013.
- Moreno Corral M.A., "Libros de matemáticas llegados a América durante los siglos XVI y XVII", in *Mathesis*, fasc. 8, 1992, pp. 331-344.
- Moreno Gamboa O., *Las letras y el oficio. Novohispanos en la imprenta. México y Puebla, siglo XVIII*, ediciones especiales 92, Instituto Mora, México 2018.
- Moreno H., *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, Cien de México, México 1985.
- Nagel Bielicke F., "El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y jesuitas en la Nueva España", in *Estudios de cultura náhuatl* 24, 1994, pp. 419-441.

- Ocampo Villa M.A., "La biblioteca de la Compañía de Jesús en Tepotzotlán", in *Jesuitas su expresión mística y profana en la Nueva España*, Gobierno del Estado de México, Inah, Toluca 2011, pp. 217-235.
- Olmos Sánchez I., *La Universidad de México y los estudios superiores en la Nueva España durante el período colonial. Bibliografía crítica, metodología y estado de la cuestión*, fasc. 11, 1994, pp. 15-50.
- Osorio Romero I., *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, Unam, México 1979.
- Osorio Romero I., *Historia de las bibliotecas novohispanas*, Historia de las bibliotecas en México 1, Sep, México 1987.
- Pardo Tomás J., "Censura inquisitorial y lectura de libros científicos. Una propuesta de replanteamiento", in *Tiempos modernos*, fasc. 9, 2003.
- Pardo Tomás J., *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI-XVII*, Csic, Madrid 1991.
- Pérez González A.M., "La aprobación de libros en la literatura novohispana de los siglos XVII y XVIII: la censura como ejercicio intelectual", in *Nueva revista de filología hispánica* LXIX, fasc. 2, 2021, pp. 635-675.
- Pérez Iturbe M.A. - Bravo Rubio B., "Patronato y redes imperiales: el cabildo eclesiástico de México, 1803-1821", in *Poder y privilegio: cabildos eclesiásticos en Nueva España, siglos XVI a XIX*, La Real Universidad de México, Estudios y textos 34, Unam, México 2016, pp. 303-323.
- Poole S., *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, Los Angeles 1987.
- Poole S., *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, trad. di Carrillo Cázares A., Fideicomiso Felipe Teixidor, Monserrat Alfau de Teixidor, Colmich, Morelia 2012.
- Ramos Soriano J.A. (a cura di), "Imprentas y bibliotecas novohispanas", in *Memoria del coloquio Tepotzotlán y la Nueva España*, Museo Nacional del Virreinato, Inah, México 1994, pp. 82-89.
- Reyes Gómez F. de los, *El libro en España y América. Legislación y censura, siglos XV-XVIII*, 2 voll., Arco, Madrid 2000.
- Reyes Trigos C. - Barrera Campos L.V., "La publicación de gramáticas y vocabularios en la Nueva España. Textos fundamentales para el conocimiento

- de las lenguas indígenas”, in *Libros y lectores en la Nueva España*, Silva Áurea, II, Itesm, Monterrey 2005, pp. 45-68.
- Ríos Espinosa M.C., “Mecanismos de control en la vida conventual femenina en la Nueva España”, in *En-claves del pensamiento*, fasc. 30, luglio 2021, e408.
- Rivas M.A. de., *Sizigias y cuadraturas lunares ajustadas al meridiano de Mérida de Yucatán por un anctítóna o habitador de la Luna y dirigidas al bachiller don Ambrosio de Echeverría, entonador que ha sido de Kyries funerales en la parroquia del Jesús de dicha ciudad y al presente profesor de logarítmica en el pueblo de Mama de la península de Yucatán, para el año del señor 1775. Seguido de fragmentos del proceso inquisitorial*, a cura di C. Depetris C. - Curiel Rivera A., Viajeros, Colección Osa Menor 1, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Unam, Mérida 2009.
- Rodríguez de Eira R., “Reglas, mandatos y advertencias generales contenidas en el Índice de libros prohibidos y mandados expurgar formado por mandato del Inquisidor General Don Agustín Rubín de Ceballos y Señores del Supremo y Real Consejo de la Santa General Inquisición, para todos los Reynos y Señoríos del Católico Rey de las Españas, el Señor Don Carlos IV (1789)”, in *Revista de la Inquisición*, fasc. 8, 1999, pp. 215-218.
- Rodríguez Domínguez G., *La imprenta en México en el siglo XVI*, Editora Regional de Extremadura, Mérida 2018.
- Romero de Terreros P. (Marqués de San Francisco), *Un bibliófilo en el Santo Oficio*, Librería de Pedro Robredo, México 1920.
- Rueda Ramírez P., “El abastecimiento de libros de la biblioteca conventual de San Agustín de Puebla de los Ángeles a través de la Carrera de Indias. 1609-1613”, in *Estudios de Historia Novohispana*, fasc. 44, giugno 2011, pp. 17-43.
- Rueda Ramírez P., “El comercio de libros en Latinoamérica colonial: aproximación al estado de la cuestión (siglos XVI-XVIII)”, in *Complejidad y materialidad: reflexiones del seminario del libro antiguo*, Cuadernos de Investigación 10, Unam, México 2009, pp. 193-279.
- Salgado Ruelas S., “Libros manuscritos y bibliotecas novohispanas en la Biblioteca Nacional de México”, in *Inventio. La génesis de la cultura universitaria en Morelos* 9, fasc. 17, 2013, pp. 57-63.
- Sánchez Aguilera M.A., *Adaptar la lengua, conquistar la escritura. El náhuatl en la evangelización durante el siglo XVI*, consultato 19 marzo 2025, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2335/2323>.

- Serrano Martín E. (a cura di), *Erasmus y España: 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Colección de Letras, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2015.
- Solana Pujalte J. - Sánchez Herrador M.Á. - Suárez M.A., "Las bibliotecas españolas e hispanoamericanas de la Compañía de Jesús de los siglos XVI-XVIII", in *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, 3, *El modelo religioso en América y Asia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, pp. 1585-1598.
- St. Clair Segurado E.M., *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana (1767-1820)*, Universidad de Alicante, Alicante 2005.
- Steck F.B., *El primer colegio de América: Santa Cruz d, e Tlatelolco*, Centro de Estudios Franciscanos, 1944.
- Suárez Rivera M., *La alhaja más preciosa. Historia de la Biblioteca de la Real Universidad de México (1761-1815)*, Unam, México 2022.
- Suboh Jarabo Y., "La censura y control inquisitorial en 1747 y las obras de literatura espiritual y religiosa de la España del siglo XVII", in *Anuario del CEH «Prof. Carlos S.A. Segreti»* 18, fasc. 18, 2018, pp. 1-21.
- Suboh Jarabo Y., "La revisión de las bibliotecas eclesiásticas españolas tras el edicto de 1747 y sus fondos espirituales y religiosos del siglo XVII español", in *Arte y Patrimonio*, fasc. 2, 2017, pp. 114-132.
- Tanck Estrada D. (a cura di), *Historia mínima de la educación en México. Historia mínima*, Colmex, México 2010.
- Téllez-Nieto H., "Primicias de un *Diálogo entre un franciscano y un natural y la Destrucción de Jerusalén* en náhuatl", in *Adenda. Letras novohispanas* I, fasc. 2, 2025, pp. 1-33.
- Terán Elizondo M.I. - Fernández Galán Montemayor M.C., "La Inquisición y la censura de libros en la Nueva España del siglo XVIII", in *Revista Mexicana de Historia del Derecho* XXXVI, luglio 2017, pp. 181-216.
- Terráneo S., "La enseñanza del Derecho Canónico en Indias", in *Anuario Argentino de Derecho Canónico* XXIII, tomo II, 2017, pp. 115-145.
- Torre Revello J., *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Unam, México 1991.
- Torres Puga G., *Historia mínima de la inquisición*, Historia mínima, Colmex, México 2019.

- Torres Puga G., "Inquisición y literatura clandestina en el siglo XVIII", in *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, 3, *Cambios de reglas y mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Unam, México 2010, pp. 150-172.
- Torres Puga G., "Inquisidores en pie de guerra", in *Historia mexicana* 59, fasc. 1, 2009, pp. 281-325.
- Torres Puga G., *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, 2004.
- Torres Puga G., *Opinión pública y censura en Nueva España: indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, Colmex, México 2010.
- Trabulsee E., *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, Colmex, México 1988.
- Valdez Garza D., *La Gazeta de literatura de México (1788-1795) como periódico-libro. Estudio bibliográfico*. Unam. IIB, Unam, México 2020.
- Valdez Garza D., "La Gazeta de literatura de México (1788-1795). Tránsitos entre periódicos novohispanos y de la metrópoli", in *El Argonauta español* [En línea], fasc. 14, Prensa hispanoamericana anterior a las Independencias, giugno 2017, <https://journals.openedition.org/argonauta/2684>.
- Valdez Garza D., *Libros y lectores en la Gazeta de literatura de México (1788-1795) de José Antonio Alzate*, Colección Memoria, literatura y discurso / Colección Historia y crítica de la literatura 4/80, Bonilla Artigas, México 2014.
- Vas M. - Milagros M. del - Luque Talaván M., "El comercio librario: mecanismos de distribución y control de la cultura escrita en Indias", in *Revista Complutense de Historia de América*, fasc. 32, 2006, pp. 127-148.
- Vogelez N. - Ramos Medina M. (a cura di), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3, *Cambios de reglas y mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Unam, México 2010.
- Whittaker M.E., "La cultura impresa en la Ciudad de México, 1700-1800. Las imprentas, las librerías y las bibliotecas en el siglo XVIII", in *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, 3, *Cambios de reglas y mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Unam, México 2010, pp. 37-52.
- Zulaica Gárate R., *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, Unam, México 1991.

Approfondimento

Stefano Berni

**Dalla teologia politica alla politica teologica.
A partire da Carl Schmitt e Michel Foucault**

Abstract

Il contributo analizza la relazione tra teologia politica e politica teologica confrontando Schmitt e Foucault. Per Schmitt, il politico è un dato originario che precede ogni patto razionale e sostiene l'ordine sovrano. Foucault interpreta il conflitto come guerra civile latente e resistenza a un potere pastorale che plasma le soggettività. Schmitt vede il *nomos* come fondamento cristiano della sovranità, Foucault ne sottolinea la funzione normalizzatrice e la costante riemersione dei dispositivi teologico-politici.

Abstract

*The contribution examines the relationship between political theology and theological politics through Schmitt and Foucault. For Schmitt, the political is an original datum preceding any rational pact and sustaining sovereign order. Foucault interprets conflict as latent civil war and resistance to a pastoral power shaping subjectivities. Schmitt views the *nomos* as Christianity's foundation of sovereignty, while Foucault emphasizes its normalizing function and the persistent reemergence of theological-political dispositifs.*

Il politico

Se partiamo dal pensiero di Carl Schmitt per indagare e capire cosa sia la teologia politica, bisogna risalire alla sua concezione pessimistica e realistica. Di conseguenza occorrerebbe partire in prima istanza dal punto di vista antropologico.

Vi è un doppio senso nell'antropologia del giurista tedesco. Se leggiamo con attenzione i capitoli presenti nel suo libro *Teologia politica*¹ notiamo che vi è illustrata chiaramente, fin da subito, una concezione negativa dell'uomo, una concezione malvagia e egoistica che spinge gli individui a lottare e a offendere l'avversario. Vi sarebbe una matrice violenta e aggressiva dell'individuo che lo condurrebbe a minacciare e a sentirsi minacciato dall'altro. Però *il politico*, per Schmitt, non indica solo un agire aggressivo nei confronti di altri uomini ma indica anche la necessità di aggregarsi con l'altro: è l'agire amicale, che forma, spontaneamente, *raggruppamenti* di individui in una *comunità* coesa, la quale dovrà essere guidata da una istituzione come lo stato. Certamente il nemico è più riconoscibile rispetto all'amico. Infatti, per Schmitt il nemico si riconosce facilmente attraverso quella che Hegel chiama «la differenza etica». In ogni caso, *il politico* è un dato antropologico basilare anche se si esprime in modo ambivalente sia come volontà di potenza sia come volontà di aggregazione.

La concezione atomistica e egoista dell'umano descritta da Hobbes giustificerebbe un accordo che spingerebbe gli uomini ad organizzarsi. Tale *decisione* volontaria e razionale sarebbe prodotta per difendersi e proteggersi meglio dagli altri uomini. Invece per Schmitt non è tanto un accordo razionale o un calcolo utilitaristico, per così dire *a posteriori*, che spinge alla convivenza, quanto perché si condivide *a priori* una data cultura e *comunità*. Non c'è un patto fiduciario in Hobbes, gli uomini rimangono in-dividui. Invece in Schmitt c'è il bisogno di pen-

(1) Carl Schmitt, "Teologia politica", in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.

sare l'uomo sia come individuo sia come essere sociale: nello stesso tempo amico e nemico. Il concetto di antropologia prevede una concezione negativa dell'uomo ma insieme culturale e sociale. Pertanto, il politico si riferisce a una doppia natura umana, che oscilla tra l'egoismo e la simpatia, tra il nemico e l'amico. Ma Schmitt distingue anche il politico dalla politica: quest'ultima è *l'espressione* del politico: essa si realizza e si estrinseca attraverso delle forme *rappresentative* del popolo nella sovranità e nelle istituzioni come lo stato.

Il punto di vista del giurista tedesco e, come vedremo, anche di Michel Foucault, è quello di analizzare come e perché *storicamente* vi siano state continue guerre tra popoli diversi per la conquista di territori. Vi è una politica interna, che agisce normalmente tra soggetti appartenenti alla stessa *comunità*, e una politica esterna giocata entro la logica amico-nemico. Nella storia dell'Occidente, la pacificazione tra queste etnie e comunità così diverse è potuta avvenire attraverso e dopo l'accentramento del potere e al raggiungimento dello stato nazionale. Tra le cause che hanno contribuito a tale pacificazione vi sarebbe, per Schmitt, la religione cristiana, in particolare quella cattolica. Essa, non solo è stata una guida spirituale, ma ha posto le basi per una convivenza civile tra raggruppamenti diversi sulla base della sua concezione universalistica.

La teologia politica del cristianesimo

Il Papa avrebbe rappresentato nel corso dei secoli una figura simbolica il cui potere spirituale rafforzava e legittimava il potere temporale, il sovrano, entrambi legittimandosi e giustificandosi, come in un gioco di specchi, l'uno con l'altro. In effetti, La figura del Papa fu un esempio per quei re che compresero che la forza non bastava per governare ma occorreva anche una legittimazione trascendente del proprio potere. D'altronde il Papa riceveva in cambio la protezione

e il riconoscimento del suo potere spirituale. Pensiamo a Innocenzo III che ha rappresentato la figura più importante di *teologo politico* (laddove il sostantivo è più importante dell'aggettivo), connotandone solo un aspetto della categoria più ampia. Con i re e gli imperatori successivi si sarebbe passati invece a una *politica teologica* nella misura in cui i sovrani avocavano a sé anche l'aspetto religioso. Uno dei primi fu Federico II² che apprese l'arte del potere imitando proprio il suo tutore, Innocenzo III.

C'è da aggiungere, almeno se prendiamo sul serio gli studi di Ernst Bloch sui re taumaturghi, che il tentativo di elevare il re a un livello superiore, trascendente e spirituale, fu tentato anche in Francia con Luigi il Bello e che comunque riguarda tutto il periodo della lotta per le investiture fino a giungere, appunto, alla consacrazione di una politica teologica con Giacomo I, legittimata da Robert Filmer con il suo *Patriarcha*, e Luigi XIV, il cui regno fu avallato filosoficamente da Hobbes con la sua raffigurazione del Leviatano, i cui simboli del potere sono rappresentati sia dalla spada sia dal pastorale.

Anche nell'antichità i condottieri, i giudici, i governanti amministravano e guidavano il popolo ricorrendo alla religione: «tutte le istituzioni politiche erano istituzioni religiose»³. Ma a Roma, con l'avvento del cristianesimo, si forma la Chiesa, la quale diventa la rappresentante del potere spirituale ma nello stesso tempo acquisisce un potere temporale: appunto, la Teologia politica. Per governare, i regnanti avranno bisogno adesso dell'*imprimatur* del Papa.

L'assimilazione più evidente e decisiva di un re al cristianesimo, dopo quella dell'imperatore Costantino, fu quella di Clodoveo, re dei Franchi, che nel 496 d.C. decise di convertirsi, permettendo al suo popolo un'assimilazione più facile e la possibilità di essere accettato

(2) Su questo si vedano le ricerche di Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012; e Id., *Federico II, imperatore*, Garzanti, Milano 1994, che si rifanno esplicitamente al pensiero di Schmitt.

(3) Fustel de Coulanges, *La città antica*, Vallecchi, Firenze 1924, p. 451.

dagli indigeni locali, i gallo-romani. Le tesi di Boulainvilliers⁴, giustamente riprese sia da Schmitt sia da Foucault, ci spiegano storicamente come l'utilizzo della religione cattolica abbia rafforzato il primato del popolo franco sugli altri popoli barbari. L'ibridazione fra culture barbare e i cattolici non fu sempre facile, anzi permasero molti conflitti. I Franchi invece non accettarono solo di appartenere a una nuova religione, quella cristiana, ma fecero propria l'idea accentratrice del potere nelle mani di un Monarca assoluto che deteneva il potere politico e soprattutto giuridico. Dalla legge dei padri e dei propri antenati (il diritto consuetudinario) questi nuovi occupanti europei si convinsero facilmente a riconoscere nel proprio re, al pari del papa, un diritto naturale di ascendenza divina⁵. Ciò condusse a numerosi scontri tra i Franchi, alleati con i Gallo-Romani, contro le altre etnie presenti. In nome della religione cristiana i Franchi mossero vere e proprie crociate contro le altre comunità presenti sul suolo della attuale Francia e della Germania, sconfiggendo e cristianizzando, spesso con l'uso della forza, popoli come gli Alemanni in Alsazia, i Visigoti in Aquitania e in Spagna, gli Ostrogoti in Provenza, i Burgundi nelle valli del Rodano, gli anglosassoni in Bretagna, i Frisoni nella zona degli attuali Paesi Bassi, i Bavari in Baviera⁶. Una volta sterminati o assoggettati, i Franchi nominavano duchi uomini di origine gallo-romana loro alleati, lasciando un minimo di libertà, purché, come si erano nello stesso modo comportati i romani, pagassero le tasse. Questa interpretazione non collima perfettamente con quella di Montesquieu che, nelle *Lettere persiane*, vede nei Franchi, ossia i

(4) Henri de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, Amsterdam 1727.

(5) Questa interpretazione viene corroborata anche se si legge Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, Mondadori, Milano 1981, vol. I, p. 163, in cui Clodoveo si convinse a cristianizzarsi spinto dalla moglie e dopo aver vinto una battaglia grazie al nuovo Dio. Si potrebbe dire che si attua in Clodoveo la prima forma di politica teologica grazie alla quale un re barbaro non solo si pone esplicitamente come *super partes*, rispetto ai suoi pari, ma anche avoca a sé una nuova religione monoteistica che impone a tutta la sua gente.

(6) Henri Pirenne, *Storia d'Europa*, Newton Compton, Roma 1991, p. 35.

Germani, una «razza»⁷ libera che assoggetta i Gallo-Romani perché più “debole” ma che poi viene corrotta dai loro costumi e dalle loro leggi. Convieni leggere l'intero passo:

Chi può pensare che il regno più antico e più potente d'Europa, sia governato, da più di dieci secoli, da leggi che non sono fatte per lui? Se i Francesi fossero stati conquistati, la cosa si potrebbe facilmente capire: ma sono loro i conquistatori. Hanno abbandonato le leggi antiche, fatte dai loro primi re nelle assemblee generali della nazione, e, ciò che è strano, è che le leggi romane, che le hanno sostituite, erano in parte fatte e in parte redatte da imperatori contemporanei dei loro legislatori. E affinché fosse completa e tutto il buon senso venisse da fuori, hanno adottato tutte le costituzioni dai papi e ne hanno fatto una nuova parte del loro diritto; un nuovo genere di schiavitù⁸.

Tale interpretazione ricorda comunque quella di Boulainvilliers che vede nei Franchi, conquistatori della Gallia-Romana, gli eroi della libertà e nobiltà tedesca, l'aristocrazia guerriera, che aveva facilmente sbaragliato la milizia mercenaria al soldo dei Romani, ma poi successivamente piegata dalla tirannia della corona e del clero attraverso il diritto romano⁹. Tuttavia, nonostante Carlo Magno fosse riuscito

(7) Charles de Montesquieu, *Lettres Persanes*, Gallimard, Paris 2003, p. 165, p. 256, p. 258. Il filosofo francese utilizza per almeno tre volte il termine *raças* (razze) che scompare in italiano, tradotto con i termini più fantasiosi ma politicamente più corretti per intendere un'etnia o un popolo diverso da quello francese. Il termine è ampiamente utilizzato ne *Lo spirito delle leggi*. La parola razza ha un'etimologia che si perde nell'antico francese utilizzato per l'allevamento dei cavalli ma, ancora prima, è possibile che il termine provenisse dall'uso arabo-spagnolo di *razziare*, fare *razzia*, cioè di depredare animali di altre etnie e tribù. Per estensione, la razza indica quel popolo che fa *razzia* o vive soprattutto alimentandosi con carne di animali, dunque cacciatori, spesso nomadi e seminomadi dovendosi spostare per inseguire le prede.

(8) Charles de Montesquieu, *Lettere persiane*, Mondadori, Milano 2021, p. 171, lett. C. Si veda, Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari 1993, pp. 83-102. Diversa è però l'interpretazione in Charles de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 2007, vol. II, nel quale si legge che «il diritto romano si estinse nel paese dominato dai Franchi» (p. 860).

(9) Michel Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 129-133.

a unificare una parte dell'Europa sotto un unico impero, era lontano da dargli quell'omogeneità a carattere nazionale che dovrebbe contraddistinguere uno stato-nazione, tanto che giustamente Sumner Maine può scrivere che «la stirpe dei condottieri merovingi, i discendenti di Clodoveo, non erano re di Francia, sibbene re dei Franchi»¹⁰. Se questa analisi del giurista inglese è corretta, si capisce anche il motivo per cui, ancora nel basso Medioevo, non esisteva un diritto unico per tutti gli abitanti di un paese. Il sistema territoriale sottoposto al controllo dei vassalli, benché rispondessero al potere centrale, era ben lungi dall'esercitare un reale potere sugli individui. La rete dei rapporti interpersonali sfuggiva al controllo dell'imperatore. Spesso il conte (o il duca), ex condottiero della propria etnia, diventava vassallo dell'imperatore. In realtà, «ciascun castello della Contea era divenuto un centro di dominio indipendente dal castello centrale del conte»¹¹. Infatti, benché «la protezione della pace e del diritto rimanesse una prerogativa del re» indubbiamente «la monarchia francese del X-XI secolo era circoscritta fra Parigi e Orleans»¹². Per non parlare poi delle altre città e regioni che si sentivano molto distanti da Parigi e che vivevano la capitale come una dominazione straniera se si pensa che, ancora durante la Rivoluzione francese, la Vandea (ma anche altre regioni) si ribellò agli ordini imposti dalla capitale rivoluzionaria. Insomma, nel Medioevo, ma pure dopo, gli stessi «re e principi consideravano i propri stati come un'eredità personale ricevuta dagli antenati»¹³ e «la Francia era divisa in un'infinità di piccole signorie ... in cui riaffiorarono i diritti locali e consuetudinari»¹⁴.

(10) Henry Sumner Maine, *Diritto antico*, Giuffrè, Milano 1998, p. 83.

(11) Emanuele Castrucci, *Lo sviluppo storico delle forme di dominio in Europa*, Firenze 2015, p. 19.

(12) Otto Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 1980, p. 81.

(13) Aron Jakolevič, *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino 1983, p. 189.

(14) Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, cit. p. 867. Uno dei motivi per cui riaffiorarono

Anche nei regni germanici, «sotto la cui autorità si trovava la popolazione dell'antico impero romano, i popoli germanici e i romani conservavano ognuno il proprio diritto, ogni tribù, ogni popolazione viveva secondo la propria legge»¹⁵. Solo Ottone I esercitò una forza centripeta in conflitto con i vari *land*. Se in Inghilterra si trovò un compromesso con la *Magna Charta* tra i poteri centripeti e centrifughi, tra il re e i principi suoi pari, in Francia e in Germania, dopo la successione di Carlo Magno, le cose andarono diversamente: per raggiungere il predominio di un potere centrale occorsero molti secoli e molte guerre¹⁶. Infatti, benché i feudi e le signorie locali dipendessero dal sovrano, nella sostanza «i feudi diventavano proprietà ereditaria di famiglie aristocratiche il cui potere cresceva ulteriormente a danno del potere centrale, come accadde soprattutto in Germania»¹⁷.

Solo con la forza militare i regnanti inizieranno di nuovo ad avocare a sé la religione e a utilizzarla strumentalmente affrancandosi dal Papa. Gli scismi principali (lo scisma d'Oriente, lo scisma d'Occidente, l'anglicanesimo, il protestantesimo) non sono che strappi del potere temporale (*Potestas*) contro l'Autorità (*Auctoritas*) della Chiesa. La teologia politica è stata sostituita da una politica teologica già a partire dal XIV secolo, in cui il religioso permane come rimosso all'interno degli stati occidentali. Da questo punto di vista si comprende pienamente la frase di Schmitt: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati»¹⁸.

i diritti locali e consuetudinari è per Montesquieu la perdita della conoscenza della scrittura sulla quale si basava il diritto romano (p. 869). Per Boulainvilliers, stando a Foucault (*Bisogna difendere la società*, cit., p. 135), l'aristocrazia guerriera di ascendenza franca non conosceva il latino, che successivamente diventerà lingua di stato, un sapere linguistico che permetterà alla corona di estromettere i nobili dal potere.

(15) Jakovlevič, *Le categorie della cultura medievale*, cit., p. 183.

(16) Sulla pluralità dei diritti particolari e locali nel Medioevo si rimanda ad Antonio Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2007.

(17) Wolfgang Reinhard, *Storia dello stato moderno*, il Mulino, Bologna 2010, p. 53.

(18) Schmitt, «Teologia politica», cit., p. 61.

Lo stato

Gli stati nazionali europei hanno assimilato, legittimandosi e secolarizzandosi, la religione cristiana con il *cuius regio eius religio*. In questo modo si sono presentati al loro popolo come sacri. Senza la sacralità dello stato, il popolo non potrebbe credere all'istituzione, la quale deve funzionare come "garante simbolico", per dirla con il giurista Pierre Legendre, rafforzando la legittimità dello stato stesso. Questa è stata la grande astuzia del sovrano rispetto al proprio popolo: arrogarsi il diritto divino della Chiesa romana. È quello che ammette anche Hobbes nella seconda parte del *Leviatano*: siccome non possiamo credere a niente se non alla ragione, l'unico che fa le leggi e le applica è il sovrano: dobbiamo credere al sovrano: il Dio mortale. Scrive Hobbes: Se non possiamo credere ai miracoli e «se un profeta può ingannare un altro, che certezza c'è di conoscere la volontà di Dio per una via diversa da quella della ragione?»¹⁹. E quale autorità pone leggi razionali e naturali «fatte leggi da Dio stesso e le fa rispettare ... se non l'autorità dello stato, risiedente nel sovrano?»²⁰. Così «obbedire a Dio significa dare ascolto al sovrano cui spetta il compito di stabilire la materia e la forma del culto»²¹. Insomma, siamo di fronte a un "giusnaturalismo razionalistico": siccome Dio ci ha fornito di ragione, in qualche modo, le stesse leggi, essendo razionali, sarebbero "quasi" di natura divina.

Si può credere alla istituzione anche per *convenzione* e non per *convinzione*, una sorta di *fictio iuris*. Il risultato di tale approccio convenzionale non muterebbe la fiducia all'istituzione. Credere, o fingere di credere, non conduce a differenze sostanziali almeno sul piano dell'azione politica. La *finzione* non perde la sua *funzione*. È come dire: anche le leggi del sovrano, benché poste arbitrariamente, non sono poi così insensate: "giuspositivismo razionalistico".

(19) Thomas Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Bari-Roma 1997, p. 305.

(20) *Ibidem*, p. 317.

(21) Mario Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 117.

Lo stato è sì un costrutto *artificiale* prodotto dalla politica, che ha bisogno di un solo popolo, di una sola nazione, di una sola religione. In questo senso si comprende la frase di Walter Benjamin accostata a Schmitt da Agamben, secondo il quale «la politica è la sfera dei puri mezzi». La politica non sarebbe un fine in sé (come invece auspicava, per esempio, Hannah Arendt). La politica (ma forse anche la religione), non il politico si badi, mirerebbe ad uno scopo meramente strumentale anche se razionale. Il politico è sempre un potere (potenza) costituente, mentre la politica si costituisce, è un potere costituito (in atto)²².

Si tratterebbe allora di capire se lo stato, inteso come strumento della politica, sia una sorta di *trascendentale* rispetto al popolo (sostanza del potere costituente) o è invece *trascendente*. Si potrebbe dire che Schmitt risolve il quesito indicando un passaggio *storico*, oltre che ontologico: a uno stato trascendente, assoluto, si giunge attraverso uno stato trascendentale, formatosi dal basso attraverso la scelta del popolo di un sovrano. Schmitt, pur avendo simpatia per la Chiesa cattolica, non disdegnava lo stato laico che però deve avocare a sé *l'Auctoritas* oltre che la *Potestas*.

Si comprende allora il tentativo di un teologo come Peterson di liquidare ogni teologia politica nel senso proposto da Hobbes e da Schmitt intesa come politica teologica²³ o, per dirla con Blumenberg, «una teologia come politica»²⁴ per i quali la politica è sì intimamente legata alla religione ma dove il sostantivo è più importante dell'aggettivo. Infatti, vi sarebbe un nesso inestricabile per Schmitt della politica con la teologia, forse più che in Hobbes: per il giurista tedesco, i due termini si sostengono vicendevolmente e non è solo una questione di *Instrumentum regni*. Per Schmitt è vero che *Auctoritas, non veritas facit legem*, ma aggiunge subito dopo: «La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di co-

(22) Sul tema, che non possiamo qui approfondire, si rimanda a Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

(23) Erik Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

(24) Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 103.

mandi coercibili»²⁵. La verità è importante: «La *Veritas* dà i contenuti, l'*Auctoritas* dà la forma della decisione»²⁶. Dunque, la *decisione* che deve prendere lo stato è sempre sovrana: e ogni decisione è sovrana nello stato sia nel caso di governo normale sia nello stato di eccezione. La decisione è sia innovativa, perché posta dal sovrano (diritto positivo); sia normale, perché si avvicina per analogia ai precedenti scegliendo la soluzione più efficace (il c.d. realismo giuridico); sia giusta (diritto naturale), perché qualsiasi sovrano in quella situazione non potrebbe scegliere altrimenti. Bisogna chiarire che la decisione non è arbitrio, non è *absoluta*, sciolta da ogni vincolo. Contrariamente ad una sovranità che si appella a Dio, la decisione è una scelta razionale perché in quella circostanza molti sovrani-giuristi non avrebbero potuto decidere diversamente. L'eccezionalità della scelta del sovrano non poggia su una "accidentalità"²⁷, semmai su una "contingenza" nel senso heideggeriano e bergsoniano di libertà. Da questo punto di vista la secolarizzazione, almeno da parte del diritto, si è realizzata.

In conclusione, la teologia in Schmitt va vista come un mezzo attraverso cui la politica raggiunge il suo scopo, quello di presentarsi come una istituzione laica: e tuttavia è anche rispettabile, perché sacra. Teologia e politica sono i mezzi attraverso i quali la sovranità deve raggiungere questo fine. Detto così, in Schmitt non vi sarebbe alcuna proposta seriamente teocratica. Di qui la critica appunto di Peterson secondo il quale «i due ambiti sono assolutamente separati e indipendenti»²⁸ e dovrebbero rimanere tali.

(25) Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 150.

(26) Emanuele Castrucci, "La forma e la decisione", in *Convenzione, forma potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Giuffrè, Milano 2003, p. 315. Al contrario, sulla perdita di una presunta verità di Carl Schmitt, che cadrebbe in una posizione nichilistica a causa «dell'ingiustificabilità razionale della decisione e dell'azione», insiste Roberta De Monticelli, "L'irrinunciabile verità della ragione pratica", in «*Micro-Mega*», *Almanacco di Filosofia, Dio, nichilismo, democrazia*, n. 3/131, 2008, pp. 32-46.

(27) Matteo Vegetti, *Hegel e i confini dell'Occidente*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 256.

(28) Vincenzo Rosito, *La teologia politica contemporanea*, Studium, Roma 2015, p. 50.

La sovranità

Per Schmitt anche la sovranità è soggettiva, nel senso che è rappresentata da una figura umana, una persona²⁹, e non ad una forma oggettiva della legge. Il sovrano può decidere perché è legittimato dal popolo e dalla religione ma è anche colui che autorizza la regola all'interno di una *normalizzazione*, *a fortiori* in uno stato di eccezione. Schmitt guarda più allo *ius* che alla *lex*, alle consuetudini più che alle regole formali. Come il giurista decide caso per caso, in una "situazione" sulla base della giurisprudenza, così, colui che è al potere decide, anche all'interno di una lacuna, sulla base di una scelta non arbitraria ma certamente personale e innovativa. Il sovrano è fonte e custode della legge: «Il sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità esiste davvero»³⁰. Di qui la distanza abissale con Kelsen che vorrebbe formalizzare il diritto.

Ma su che cosa la sovranità deve decidere? Certamente sul governo del popolo, ma Schmitt aggiunge anche sul governo del *territorio*, definito primariamente da una porzione di terra e dai suoi confini "naturali" entro i quali si insediano o si formano i bisogni "culturali" e spirituali. In una parola: prima viene la terra, poi un popolo, una lingua, una religione, un diritto, una nazione, uno stato.

Schmitt - utilizzando metafore e analogie³¹ e traslandole temporalmente e storicamente (una sorta di genealogia simile a quella di Nietzsche e Foucault) - ha mostrato chiaramente il passaggio dal potere teologico del Papa al potere temporale. Abbiamo chiamato, per intenderci, rafforzando il sostantivo rispetto all'aggettivo, con *teologia politica*

(29) Sul tema, Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

(30) Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, cit., p. 39.

(31) Rosito, *La teologia politica contemporanea*, cit., p. 20. Su questo punto si concentra anche la critica di Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., per il quale «le analogie non sono trasformazioni» (p. 98).

il momento iniziale, quello storico della Chiesa, e *politica teologica* quella risalente al momento della formazione degli stati nazionali con la decisione sovrana del *cuius regio eius religio*.

Il binomio allotropo-trascendentale, teologico-politico, conduce inevitabilmente alla politica teologica, la quale deve prendere seriamente in considerazione l'aspetto della *legittimità*, prima ancora che della *legalità* sulla quale pensava di poter governare basandosi solo sulla forza.

Non sono convinto del tutto però che la politica teologica sia solo un *mezzo* per raggiungere il fine, che è quello di dominare, almeno nel pensiero di Schmitt. Vi è, in lui, una certa nostalgia del potere³² quando il potere legale era legittimato, rispettato e venerato. Essendo una nostalgia, si capisce che è qualcosa di perduto per sempre ma che tuttavia si desidera ritrovare. Infatti, per Schmitt, la forma migliore di politica è stata proprio l'invenzione dello stato nella modernità, che ha permesso la messa in forma del politico e la pacificazione delle istanze violente e centrifughe della società. La teologia sarebbe allora un tentativo di mettere nella giusta forma il politico stesso. La teologia politica, appunto; o per essere ancora più corretti da un punto di vista terminologico, una politica teologica.

La secolarizzazione

Per questo motivo il termine di “secolarizzazione” di Weber adottato da Schmitt, per indicare le successive tappe storiche dopo la teologia politica, attuatesi solo e pienamente nel XVI secolo, sarebbero da considerarsi non tanto come una mondanizzazione, una demitizzazione, una delegittimazione, una neutralizzazione, una trasformazione, una decristianizzazione, una razionalizzazione, una desacralizzazione,

(32) Stefano Berni, *La nostalgia del potere. Schmitt, Arendt, Foucault*, IPS, Mazara del Vallo 2024.

un nascondimento, una macchinazione, un incantamento, una spoliticizzazione, una spersonalizzazione (termine heideggeriano, ripreso da Roberto Esposito per sottolineare l'utilizzo del pensiero di Heidegger da parte di Schmitt nel comprendere la teologia), un dispositivo (in senso foucaultiano), un occultamento, una problematizzazione, uno slittamento metaforico (nel senso di Blumenberg), una decadenza. In ogni caso, qualsiasi significato abbia «in Schmitt, il concetto di secolarizzazione, questo concetto *non* è positivo»³³ ma descrive il nichilismo occidentale, il tramonto dell'Occidente, ossia un agire religioso senza religione. O, piuttosto, la teologia politica rimane forse come rimosso o come sintomo che tende a riaffiorare nella «coscienza» della storia nelle forme più variegate come una *rappresentazione*³⁴, una *mitizzazione*, una *sacralizzazione*³⁵ della politica teologica stessa? Dal teologico, ricorda Schmitt, si è passati al metafisico, poi alla morale, dopo ancora all'economico e oggi al tecnico-scientifico. Ma questo decadimento non cancella il religioso, che invece permane appunto come rimosso, come archetipo, come impalcatura, come struttura a cui si *deve* o si *dovrebbe credere*. Secondo l'interpretazione di Carlo Galli³⁶ ci sarebbero tappe sempre più nichilistiche e deteologizzate: nel Seicento si forma il teismo, nel Settecento il deismo, poi il panteismo, infine nel Novecento l'ateismo. In realtà si potrebbero e si dovrebbero interpre-

(33) Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 2008, p. 126.

(34) Giuseppe Duso, *La logica del potere*, Polimetria, Milano 2007.

(35) Sulla sacralizzazione della politica sostituita della religione, si rimanda a Emilio Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari-Roma 2001.

(36) Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, il Mulino, Bologna 2010. Mi sembra che il filosofo modenese abbia rivisto, almeno parzialmente, la sua posizione circa il problema della teologia politica alla luce della secolarizzazione, nel suo scritto, Galli, «Teologia politica: struttura e critica», in Elettra Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, in cui l'Autore dichiara che «il teologico è l'origine della politica moderna» ma è anche «un orizzonte intrascendibile ... che continua a operare tanto come presenza quanto nel modo dell'assenza» (p. 31).

tare piuttosto come forme *regressive* della stessa teologia politica, in cui si *sostituisce* feticisticamente l'adorazione verso Dio e lo stato, con altre credenze: La credenza in un dio personale, poi nella natura, nell'umanità, nel denaro, del potere. Si potrebbe anche dire che in Schmitt, il nichilismo attivo è proprio il credere in Dio o fingere di credere, il ché è la stessa cosa. Il resto è nichilismo passivo. Ogni secolo ha costruito "il proprio concetto di verità". Tuttavia, la *fede*, cioè il credere fermamente, non ha mai cessato di *esserci* (nel senso heideggeriano). Saremmo allora, per dirla con Nietzsche, ancora in una forma di nichilismo passivo? Insomma, la religione, in particolare quella per noi occidentali cattolico romana, è un fenomeno che si può eradicare o si ripresenta sempre, al limite, come *rimosso*, come *spostamento* o come *sostituzione*?

Vi è stata certamente una secolarizzazione politica, un momento in cui i re si pongono al posto della Chiesa o al capo di essa. Dopo la fine delle guerre di religione, con la Pace di Vestfalia, i sovrani di Europa, riconobbero reciprocamente i territori conquistati dagli altri re e, grazie alla loro forza militare ed economica, riuscirono a imporre la "pacificazione" tra i vari regni interni e le varie religioni. Anche se il vero e proprio passaggio, dalle comunità tradizionali a uno stato accentratore avvenne soprattutto in conseguenza della scoperta dell'America, aprendo e spostando nuove rotte commerciali a ovest, a scapito delle province interne e dei comuni italiani che, non affacciandosi sull'Atlantico, persero la loro egemonia culturale e religiosa. L'altra accelerazione che portò alla formazione degli stati e al loro rafforzamento fu causata anche dalla crescente emancipazione dei regnanti rispetto al papato, i quali si rifiutarono di pagare le imposte alla Chiesa. Ogni sovrano ne approfittò per imporre la propria religione sui propri territori ed esiliare migliaia di persone di religione (ma anche di cultura) diversa, come accadde in Spagna con l'allontanamento degli ebrei e dei mussulmani; in Francia con la persecuzione degli ugonotti e degli ebrei; in Inghilterra con l'ostracismo nei confronti dei cattolici, onde evitare conflitti interni e guerre civili che non avrebbero permesso il "buon governo".

Dalla comunità comunale che rivendicava il suo: «*ubi societas, ibi ius*» (dove c'è una società c'è un diritto), si passò così al *cuius regio eius religio* (stesso re, stessa religione) per passare poi, successivamente, al *cujus regio ejus natio* (stesso re, stessa nazione) e raggiungere oggi il *cujus regio ejus oeconomicus*³⁷.

Era stato importante per i re francesi e poi per gli imperatori tedeschi, di farsi riconoscere come posti da Dio alla guida delle proprie comunità. Ma è evidente che, in realtà, chi aveva la forza pretendeva di averla ricevuta per grazia di Dio.

I sovrani e il diritto

Fu però lungo il processo teologico-politico che portò alla legittimità dei re. Per rafforzare questo postulato, fin dall'alto Medioevo, il sapere giuridico si alleò con il potere dei tiranni. In Francia «i giuristi francesi strinsero una forte alleanza con i re della dinastia capetingia» fino ad imporsi oltre che con la spada anche con il diritto «sul coacervo di province e di possedimenti» apportando «un forte vantaggio» dei re nella lotta contro i feudatari³⁸. Si è già accennato del tentativo dei poteri centripeti di utilizzare sempre di più il diritto romano, considerato come uno strumento di pacificazione e omologazione del popolo. Esso aveva funzionato per gli imperatori romani, per i papi, adesso per i re. Quello che si era ottenuto con la forza andava legittimato con la religione e con il diritto, in particolare, appunto, quello romano, sia perché scritto, sia perché uniformabile ed estendibile a tutto il territorio, in modo da neutralizzare tutti quei diritti consuetudinari così diversi che circolavano in ogni città e provincia europea e che però producevano, contro il sovrano, insurrezioni, rivolte, disordini. Per questo motivo i nobili avevano capito che bisognava combattere il sapere giuridico uti-

(37) Schmitt, «L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni», cit., pp. 174-175.

(38) Sumner Maine, *Diritto antico*, cit., p. 66.

lizzato da Luigi XIV per rafforzare il suo potere: «il sapere che bisogna eliminare, è il sapere giuridico»³⁹. Sarebbe forse sbagliato chiamarle guerre civili come le chiama Foucault: in realtà erano vere e proprie guerre tra comunità diverse, tra lo stato accentratore francofono e gli stati autonomi feudali che se ne infischiarono del re e lottavano per le proprie libertà economiche, religiose, culturali. D'altronde il re imponeva, con la forza, non solo le tasse, ma le comunità perdevano sempre di più la loro autonomia politica e venivano obbligate a obbedire e seguire le leggi scritte, oltretutto dovendo utilizzare una lingua e una grammatica imposta. Insomma, «il diritto non è stato semplicemente un'arma abilmente maneggiata dai monarchi; è stato, per il sistema monarchico, il modo di manifestazione e la forma della sua accettabilità. A partire nel Medioevo, nelle società occidentali, l'esercizio del potere si è formulato sempre nei termini del diritto»⁴⁰. Tuttavia, ancora nel XVII secolo in Francia esisteva un *droit coutumier* che differiva da ogni provincia e contea e un *droit écrit* che si sovrapponeva al diritto consuetudinario rafforzando il diritto scritto romano e il potere accentratore⁴¹.

Ma lo sforzo di Luigi XIV di indebolire gli aristocratici, che si opponevano al suo potere, appoggiandosi all'alta borghesia finanziaria per spingere tutto il popolo a produrre e a ricavare più ricchezza, ebbe la meglio. Se da un lato questi borghesi contavano sempre di più nella vita economica del paese, dall'altro essi non seguivano più l'interesse della propria città a cui avrebbero dovuto rispondere ma servivano solo gli interessi di sé stessi e del re. Lo stato interviene, con il diritto romano, ad uniformare le leggi per tutti i cittadini, procedendo a una guerra intestina contro le comunità in «difesa della società e contro i pericoli che nascono all'interno del suo stesso corpo e dal suo stesso corpo»⁴².

(39) Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 114.

(40) Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 78.

(41) Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 69.

(42) *Ibidem*, p. 142. Interessanti ma purtroppo ridotte a pochi appunti anche le altre

La nascita della nazione

Se prima con l'idea di nazione si consideravano le abitudini, le tradizioni, la lingua, la terra in cui si era nati, dopo, con i sovrani assoluti, la nazione esiste solo se «il corpo della nazione è il corpo del re»⁴³. Quello che stiamo cercando di dimostrare è che lo stato-nazione è un'invenzione dei sovrani europei, ma, prima ancora, è un'invenzione politica, filosofica, linguistica e retorica degli intellettuali-cortigiani che dovevano, con il *sapere*, legittimare il *potere*. Per nazione si intendeva, fino al XVII secolo, ogni gruppo etnico-linguistico che abitava un certo territorio⁴⁴. Ora si estende l'idea di nazione a tutto il territorio conquistato dal re. «Di tutti i conflitti della storia, quello tra il governo politico centrale e le autorità della corporazione, della comunità locale e dell'organismo religioso è stato il più gravido di eventi»⁴⁵. Gli studi di Foucault sull'uso

lezioni di Michel Foucault, *Teorie e istituzioni penali. Corso al College de France (1971-1972)*, Feltrinelli, Milano 2015, dove si evince però come le sommosse, le sedizioni, le ribellioni avvenissero in quei luoghi dove vigeva in Francia ancora il diritto germanico come in Normandia e in Bretagna, nel tentativo di sfuggire al controllo del re di Francia, per non sottostare alla fiscalità ma anche per difendere soprattutto una propria giustizia feudale e territoriale. Per tale motivo Foucault, per indicare queste lotte, utilizza, forse impropriamente, il termine di «guerra civile».

(43) Foucault, *Difendere la società*, cit., p. 142. Sull'argomento si vedano anche gli studi di Norbert Elias, *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980.

(44) Federico Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari-Roma 1996, scrive: «L'uso della parola *natio* ci indica quanto si sia allora lontani dal concetto moderno ... La francese, la piccarda, la normanna che oggi rappresentano semplicemente parti della Francia settentrionale non hanno nulla in comune con la nazione francese moderna» (p. 21). Ricordiamo che il territorio e la sua proprietà da parte di una nazione diventa centrale nel momento in cui si passa da culture nomadi a culture stanziali prevalentemente pastorali e agricole. Tuttavia, come scrive Anthony D. Smith, *La nazione. Storia di un'idea*, a cura di Alessandro Campi, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, anche culture nomadi o semi-nomadi, riconoscendosi in una comunità precipua, sulla base di certe consuetudini e leggi, «o vincoli derivanti da attributi culturali quali la consanguineità e la discendenza, il linguaggio, la religione ... assumono fra tutti un ruolo preminente: tendono infatti a dare origine a quel senso di appartenenza comune che chiamiamo etnicità e comunità etnica» (p. 11) e che può essere definita come nazione.

(45) Robert A. Nisbet, *La comunità e lo stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, p. 155. Cfr. Spartaco Pupo, *La comunità e i suoi nemici*, Le Lettere, Firenze 2008.

del macropotere e i suoi dispositivi di controllo sociale definiti “micro-poteri”, chiariscono bene quanto andiamo scrivendo⁴⁶ e dimostrano il tentativo dei re di far prevalere il proprio potere assoluto sui sudditi e sulle province ribelli. Vi è alla base del potere l'idea di voler sfibrare il tessuto comunitario che regge e regola i rapporti sociali, solidali e familiari, per indebolire la resistenza all'accentramento e al controllo. Occorreva dunque definire i confini con gli altri stati e imporre al proprio interno uno stato di polizia permanente che controllasse e vigilasse la vita stessa dei cittadini⁴⁷.

Se ci deve essere un solo stato, allora ci deve essere una sola nazione. Questo slogan non riguardò solo il desiderio dei regnanti che volevano sempre di più occupare le terre dei signori, ma asservire anche i borghesi per renderli disponibili, e convincerli di prestare la loro forza-lavoro. Riguardò anche tutti quei cittadini che pensavano di potere uscire dalla fame servendo un solo padrone. I teorici dello stato moderno, da Marsilio da Padova a Machiavelli, da Bodin a Hobbes, preoccupati per i continui conflitti, non ebbero che da scegliere tra una libertà rischiosa o una pacificazione coatta. Una volta raggiunti i limiti naturali, territoriali e le forze opposte ad ogni singolo stato, esso si dovette preoccupare, da un lato di mantenere l'ordine al suo interno con il governo della polizia⁴⁸, dall'altro avviare una serie di trattative diplomatiche per scongiurare possibili invasioni di stati stranieri. Vi sarebbe «un duplice volto della sovranità, quello interno e quella esterno. Sul piano interno ... si procede all'eliminazione dei poteri feudali, dei ceti, delle autonomie locali ... Sul piano esterno si procede alla elaborazione pattizia di un diritto pubblico europeo»⁴⁹.

(46) Rinvio a Stefano Berni, “Diritto senza stato. A partire da Bisogna difendere la società di Michel Foucault”, in *Jura Gentium*, XVIII, 2021.

(47) Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

(48) *Ibidem*, p. 246.

(49) Nicola Matteucci, “Sovranità”, in Norberto Bobbio - Nicola Matteucci - Gianfranco Pasquino, *Il dizionario di politica*, Utet, Torino 2004, p. 910.

La Rivoluzione francese

Dal motto di Luigi XIV, “lo stato sono io”, si passò all’idea di Sieyès, che il terzo stato è tutto. Con i diritti universali della Rivoluzione francese si riafferma l’idea di stato accentratore semplicemente sostituendo il re con il popolo. Con Sieyès, l’ideologo della rivoluzione, si passa ad una idea di nazione se si soddisfano determinate condizioni: «i lavori, vale a dire l’agricoltura, l’artigianato, l’industria, il commercio e le arti liberali ... e le funzioni: l’esercito, la giustizia, la Chiesa, l’amministrazione»⁵⁰: in una parola, appunto, lo stato. Esso sorge per gestire, governare la ricchezza e il benessere di ogni individuo, ma anche per controllare, per indurre i cittadini a lavorare e a produrre sempre di più.

La borghesia si sostituisce al sovrano. Ma le occorre una massa informe ed egualitaria di cittadini-lavoratori pronti e disponibili a lavorare per qualsiasi padrone, che si riconoscessero in una sola nazione, con una solida identità culturale, con un unico diritto considerato universale: e come i regnanti prima di loro, anche i giacobini, predicatori di un nuovo «vangelo, hanno voluto fondare la fraternità sul diritto astratto dei romani»⁵¹.

In conclusione, tutti coloro che appartenevano a culture e comunità diverse furono assimilati o espulsi: «dopo lo sfacelo dell’ordinamento feudale e il trionfo del concetto di uguaglianza politica di tutti i cittadini, sancito dalla Rivoluzione francese, una “nazione nella nazione” (come, per esempio, quella ebraica) non poteva più essere tollerata»⁵². Gli ebrei, per esempio, non si erano mai piegati a questo addomesticamento e pertanto, secondo Arendt, furono perseguitati, non solo in Germania. La spiegazione del capro espiatorio come “valvola di sfogo”, proposta

(50) Foucault, *Difendere la società*, cit., p. 143. Interessante notare che sul pensiero di Sieyès, Foucault converga con le tesi di Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 114.

(51) Albert Camus, *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, p. 147.

(52) Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 16.

da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*, non convince la filosofa tedesca, che la ritiene un'ipotesi semplicistica.

La concezione privatistica e liberista che sta alla base della borghesia non è contraddittoria con l'accentramento del potere nel monarca, perché la libertà è soprattutto libertà di vendere e comprare, stipulare contratti, far muovere merci e uomini per tutto il globo, ma le cui leggi e regolamentazioni sono decise in accordo con un potere centrale. La favola di un'economia del *laissez-faire* è un'ideologia che nasconde la volontà accentratrice del potere. Non dimentichiamo che furono proprio i regnanti tra XVI e XVII secolo, attraverso conquiste e vie commerciali, a distruggere l'economia comunale e favorire l'economia industriale, attratti dai prodotti e dalle ricchezze di tutto il mondo.

Il potere adesso si occupa sempre di più della vita ma anche è disposto ad uccidere in nome della vita. Si è passati, dice Foucault, da un processo di dominazione, in cui si avvertiva ancora il rumore della guerra, a una sorta di "totalitarismo" strisciante, in cui ormai i nemici interni dello stato vanno omologati, addomesticati, persuasi, soprattutto a lavorare e a produrre sempre di più.

Il nazionalismo ottocentesco

Il nazionalismo ottocentesco (da non confondere con l'idea di comunità-nazione) in realtà non fu un ritorno all'Europa delle nazioni (e dei popoli nelle loro pluralità e differenze) ma un'ideologia inventata dello stato, uno e indivisibile, accentratore, che dietro il paravento del richiamo alla nazione, in realtà voleva rafforzare solo sé stesso. Il potere statale necessitava del nazionalismo «volto ad assimilare la varietà delle forme di vita e dissolverle in un unico modello nazionale. Così le comunità etniche e locali divennero i principali indiziati e i nemici numero uno»⁵³.

(53) Zygmunt Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 89.

Per eliminare le comunità, che resistevano alla normalizzazione interna della statalizzazione, intervengono la scienza, i saperi medici e biologici che giustificano la guerra, per esempio, attraverso il razzismo. Per questo, sostiene Foucault, il razzismo è sempre razzismo di stato⁵⁴, è sempre interno allo stato, nel senso che serve allo stato per provare ad omologare i propri cittadini che non producono o si mettono nelle condizioni di non produrre.

Nel XIX e XX secolo poi lo stato governa non rifacendosi più o non solo al giusnaturalismo razionalistico, ma utilizza un giusnaturalismo evoluzionistico imponendolo con “forza di legge” attraverso il diritto positivo per il quale la legge emanata da un’istituzione statale va rispettata anche se ingiusta. Emblematica fu la posizione dell’impero britannico, che pragmaticamente e cinicamente, per governare sui popoli colonizzati, pensò bene nel XIX secolo, di non usare il proprio diritto inglese del *common law*, che avrebbe dovuto e potuto rispettare il diritto consuetudinario indigeno, ma quello più efficace del diritto positivo continentale del *legal law*. Anche Hitler, ancora nel XX secolo, utilizzava, come è noto, il positivismo giuridico per il quale le leggi vanno comunque rispettate se emanate dallo stato e impone così le leggi razziali considerate “naturali”.

Il totalitarismo del XX secolo ha rappresentato dunque la fase più avanzata e tecnologicamente più raffinata da parte dello stato di omologare *forzatamente* milioni di persone convincendoli di appartenere ad un’unica identità di sangue, di stirpe, di storia, come oggi si tenta di omologare l’intero globo. Ma la storia non si dà a priori, essa non è un esperimento, né un’invenzione fabbricabile e imposta a tavolino. I progetti utopici (o distopici) sono sempre falliti perché l’umanità è composta da miliardi di persone e perciò è imprevedibile e segue la legge dei grandi numeri che appartiene alla complessità.

(54) Michel Foucault, *Difendere la società*, Ponte alle Grazie, Milano 1990, pp. 206-228.

Ritorno alle comunità

Se per Schmitt, come abbiamo detto, non sono gli *individui* ma sono stati i gruppi sociali che storicamente hanno lottato per la propria libertà, allora, nella storia dell'Occidente, la pacificazione tra etnie e comunità così diverse è potuta avvenire solo attraverso l'accentramento del potere e alla formazione e al raggiungimento dello Stato nazionale. Tra le diverse cause che hanno contribuito a tale pacificazione vi sarebbe, per Schmitt, la religione cristiana, in particolare quella cattolica⁵⁵. Essa, non solo è stata una guida spirituale, ma avrebbe posto le basi per una convivenza civile tra raggruppamenti diversi, sulla base della sua concezione universalistica. Questa concezione personalistica, assolutistica, universalistica del sovrano, che in larga parte è frutto della concezione cattolico-romana, fu però anche la causa della lacerazione, della distruzione, delle molteplici comunità presenti in Europa. L'accentramento del potere produsse molte resistenze dei ceti, delle province, dei nobili locali, innescando numerose guerre, che portò in pochi secoli alla formazione e l'omologazione dei principali stati europei.

Qui possiamo osservare in Schmitt una patente contraddizione: da un lato l'accettazione dell'universalismo della Chiesa, dall'altro l'accettazione delle diversità etico-politiche degli stati nazionali e la critica all'omologazione mondiale. L'omologazione e la scomparsa di interi popoli e comunità differenti in Europa è facilmente rinvenibile nella contemporanea sparizione di numerose lingue e dialetti che prima si parlavano in ogni regione e provincia europea.

L'omologazione culturale e politica risponde, non a una scelta consapevole dei cittadini, a un *potere* che viene dal basso, ma ad una vera e propria costrizione dall'alto, proveniente da quei sovrani che, con la forza degli eserciti ma anche con la persuasione attraverso il *sapere*,

(55) Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2010.

hanno sterminato, conquistato e plasmato intere comunità che si opponevano e resistevano. Si potrebbe provare a tracciare una genealogia per capire chi siano gli eredi politici e economici che ancora oggi vogliono «l'omologazione brutalmente totalitaria del mondo»⁵⁶. Il nemico è facile da identificare: per Schmitt e Foucault è il capitalismo. Per dirla con il filosofo francese, si è passati da una lotta tra razze (intendendo la parola nel suo significato medievale, appunto coloro che razziavano, le comunità), ad una sola razza di stato, ovvero l'imposizione di uno stato-nazione, che vuole completare l'operazione di omologare il popolo convincendolo ad appartenere a una sola nazione e dunque a una sola razza (in senso biologico). Il razzismo nazista non è stato che l'esito finale di costituzione di un ordinamento imposto dall'alto per omologare culturalmente e biologicamente la società: il *biopotere*. D'altra parte, non è che il totalitarismo opposto, quello neoliberale e capitalistico, non abbia desiderato uniformare gli individui. Il potere ha bisogno di *normalizzare* i soggetti. Anziché utilizzare soltanto la violenza per perseguire il progetto di costruire uno stato-popolo-nazione omogeneo, esso ha perseguito anche lo scopo di uniformare l'intero mondo attraverso una ideologia della produzione e del lavoro al fine di formare una "popolazione" il cui solo interesse diventa la "nuda vita". Da Elisabetta I e Luigi XIV; dal colonialismo al nazismo; fino poi all'attuale governo della finanza mondiale, vi è solo un motto: "il lavoro rende liberi". In questa unica prospettiva universalistica e nello stesso tempo riduttiva alla sola dimensione del lavoro, alla «glorificazione del lavoro» (per dirla con Tocqueville), non si è sottratto, come è noto, neanche il comunismo.

Benché Schmitt auspicasse un ritorno alla modernità, laddove gli stati nazionali avevano raggiunto con lo *jus publicum europaeum* un certo equilibrio di forze, il cui esito aveva condotto ad una certa pacificazione, una *guerre en forme*, un pluralismo degli stati nazionali, a lui sfugge che il raggiungimento di tale equilibrio è stato causato

(56) Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1990, p. 50.

da sedizioni, lotte sociali, guerre civili che solo apparentemente si erano assopite per il solo fatto che lo stato borghese (attraverso la polizia, le carceri, l'esercito, ma anche attraverso tutta una serie di saperi medico-scientifici) teneva a bada i facinorosi e i movimenti più violenti. Se Schmitt si presenta come un filosofo della pacificazione, nel senso che lo stato ha avuto una funzione katekontica di elidere e neutralizzare i conflitti, per Foucault invece, al contrario, i conflitti non si sono mai chiusi, anzi vanno riaperti per impedire al potere di continuare a governare arricchendosi e producendo sempre più sfruttati e omologati⁵⁷. Non è solo in chiave marxista che si potrebbe utilizzare il pensiero di Foucault, ma occorre verificare se le rivolte storicamente avvenute fossero state davvero semplici opposizioni economicistiche oppure vi fossero dietro a quelle ribellioni delle culture diverse rispetto alla quella di appartenenza della corona.

Dal mio punto di vista, la storia dell'Occidente è stata una lotta tra centinaia di popoli diversi che sono stati omologati sotto l'istanza universalistica cattolico-romana e poi imperiale. «Imitare i decreti immutabili della divinità era l'ideale della vita giuridica statale che fu assunto»⁵⁸, a mio avviso, diversamente da quello che pensa Schmitt, molto prima del XVII secolo. In questo il giurista tedesco sembra rimanere affascinato romanticamente dall'idea di nazione universalistica e cristiana tipica del XIX secolo. Gli stati europei di cui vorrebbe mantenere l'integrità, l'autonomia e la pluralità non sono che l'espressione della modernità e dell'uniformità religiosa. In ogni stato ci sono più nazioni che sono state integrate con la forza. Basti pensare ai comuni e alle signorie italiane, ai principati tedeschi, alle province francesi e a quelle facilmente ancora riconoscibili come in Gran Bretagna e in Spagna, per rimanere soltanto in Europa.

(57) Sulla ricezione del pensiero di Schmitt da parte di Foucault, si rimanda a Valentina Antoniol, *Foucault critico di Schmitt. Genealogie e guerra*, Rubettino, Soveria Mannelli 2024. Anche Berni, *La nostalgia del potere: Schmitt, Arendt, Foucault*, cit.

(58) Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 69.

Conclusioni

Due genealogie a confronto, dunque, quella di Schmitt e quella di Foucault, entrambe anticapitalistiche, ma il primo presuppone di poter risolvere la questione con la guerra tra stati nazionali, mentre il secondo pensa alla guerra, in senso lato, come guerra civile e come perenne resistenza al potere accentratore. Il primo, infatti, suppone che *la sovranità* si regga ancora attraverso la teologia politica; il secondo preferisce parlare, piuttosto di un micropotere, *il potere pastorale*, molto più pervasivo e nascosto, che agisce su ciascun uomo anziché su un territorio, che agisce per “guidare” e “salvare” anziché solamente per amministrare. Il significato di *nomos* per Schmitt si riferisce alla ripartizione della terra⁵⁹; Foucault, invece, si riferisce al *nomos* intendendolo piuttosto come pascolo⁶⁰. Tuttavia, entrambi riconoscono l'importanza, ancora oggi, del cristianesimo, come forma culturale pervasiva che ha permeato il comportamento degli individui: in Schmitt, in chiave propositiva, intendendolo come impalcatura del governo e della società, il secondo, come omologazione costante della vita degli individui. Ma da questa posizione critica, Foucault perderebbe di vista, per alcuni autori, il riconoscimento e la legittimità dell'autorità⁶¹, mentre la teoria di Schmitt mancherebbe di cogliere le pratiche di sapere che soggiacciono dietro ad ogni azione politica. Foucault non è convinto che vi sia un passaggio storico che segni

(59) Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

(60) Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*. Verso una critica della ragione politica”, in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001, p. 112. Si vedano anche le lezioni tenute negli anni settanta: Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, cit.

(61) Sul fondamento autentico della autorità e della sovranità come impalcatura sociale e politica, si rimanda a Pierre Legendre, *Le Désir politique de dieu. Études sur les montages de l'État du Droit, Leçons VII*, Fayard, Paris 1988. Sul pensiero del giurista francese v. Stefano Berni, *Pierre Legendre. L'antropologia dogmatica di un giurista eterodosso*, Gips, Siena 2007. Sulla rimozione di Foucault del concetto di Autorità, si vedano Francesco Maiolo, *Foucault e la sovranità*, Aracne, Roma 2012; e Geminello Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma 2022, pp. 215-218.

il processo di secolarizzazione: il fenomeno teologico-politico è una costante che “emerge” spesso nella storia dell’Occidente; è un modo di governare gli uomini che funziona sia per il potere statale sia per il potere religioso⁶². «Contrariamente a una tesi assai influente, Foucault sostiene che in epoca moderna non troviamo l’avvio della secolarizzazione della società e delle istituzioni politiche, bensì la loro integrale cristianizzazione»⁶³. In particolare, le tecniche pastorali di governo e di autogoverno di sé, formatesi nell’antichità, sono rimaste attive come “pratiche” usate ancora oggi dal potere⁶⁴.

Su questa feconda discrepanza tra teologia politica e potere pastorale di questi due grandi autori occorrerà a lungo ancora riflettere.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Antoniol V., *Foucault critico di Schmitt. Genealogie e guerra*, Rubettino, Soveria Mannelli 2024.
- Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999.
- Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Berni S., *La nostalgia del potere. Schmitt, Arendt, Foucault*, IPS, Mazara del Vallo 2024.
- Berni S., “Diritto senza stato. A partire da «Bisogna difendere la società» di Michel Foucault”, in *Jura Gentium*, XVIII, 2021.

(62) Sul tema, Arnault Skornicki, *La grande soif de l’État. Michel Foucault avec les sciences sociales, Les prairies ordinaires*, Les Prairies, Paris 2015, pp. 135-187; Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Ens, Lyon 2011.

(63) Alessandro Pandolfi, “Potere pastorale e teologia politica in Michel Foucault”, in *Il pensiero storico*, n. 2, 1999, p. 209.

(64) Sul passaggio dal potere giuridico al potere pastorale si rimanda a Lorenzo Bernini, *Le pecore e il pastore. Critica, politica etica nel pensiero in Michel Foucault*, Liguori, Napoli 2008.

- Bernini L., *Le pecore e il pastore. Critica, politica etica nel pensiero in Michel Foucault*, Liguori, Napoli 2008.
- Blumenberg H., *La legittimità dell'età moderna*, Mar, Torino 1983.
- Boulainvilliers H. de, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, Amsterdam 1727.
- Brunner O., *Storia sociale dell'Europa nel medioevo*, il Mulino, Bologna 1980.
- Camus A., *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981.
- Castrucci E., *Lo sviluppo storico delle forme di dominio in Europa*, Firenze 2015.
- Castrucci E., "La forma e la decisione", in *Convenzione, forma potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, Giuffrè, Milano 2003.
- Chabod F., *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari 1993.
- Chabod F., *L'idea di nazione*, Laterza, Bari-Roma 1996.
- Chevallier P., *Michel Foucault et le christianisme*, Ens, Lyon 2011.
- De Monticelli R., "L'irrinunciabile verità della ragione pratica", in «*MicroMega*», *Almanacco di Filosofia, Dio, nichilismo, democrazia*, n. 3/131, 2008.
- Duso G., *La logica del potere*, Polimetrica, Milano 2007.
- Elias N., *La società di corte*, il Mulino, Bologna 1980.
- Esposito R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- Foucault M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2020.
- Foucault M., *Difendere la società*, Ponte alle Grazie, Milano 1990.
- Foucault M., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1985.
- Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault M., *Teorie e istituzioni penali. Corso al College de France (1971-1972)*, Feltrinelli, Milano 2015.
- Foucault M., "Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica", in *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001.
- Fustel de Coulanges N., *La città antica*, Vallecchi, Firenze 1924.

- Gentile E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari-Roma 2001.
- Gurevič A. Ja., *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino 1983.
- Hobbes T., *Leviatano*, Laterza, Bari-Roma 1997.
- Kantorowicz E.H., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.
- Kantorowicz E.H., *Federico II, imperatore*, Garzanti, Milano 1994.
- Legendre P., *Le Désir politique de dieu. Études sur les montages de l'État du Droit, Leçons VII*, Fayard, Paris 1988.
- Maine Sumner H., *Diritto antico*, Giuffrè, Milano 1998.
- Maiolo F., *Foucault e la sovranità*, Aracne, Roma 2012.
- Montesquieu Ch. de, *Lettres Persanes*, Gallimard, Paris 2003.
- Montesquieu Ch. de, *Lettere persiane*, a cura di Vincenzo Papa, Mondadori, Milano 2021.
- Montesquieu Ch. de, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 2007.
- Padoa Schioppa A., *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2007.
- Pandolfi A., "Potere pastorale e teologia politica in Michel Foucault", in *Il pensiero storico*, n. 2, 1999.
- Pasolini P.P., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1990.
- Peterson E., *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.
- Preterossi G., *Teologia politica e diritto*, Laterza, Bari-Roma 2022.
- Reinhard W., *Storia dello stato moderno*, il Mulino, Bologna 2010.
- Rosito V., *La teologia politica contemporanea*, Studium, Roma 2015.
- Scattola M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007.
- Schmitt C., *Cattolicesimo romano e forma politica*, il Mulino, Bologna 2010.
- Schmitt C., *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.
- Schmitt C., *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.
- Schmitt C., "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni", in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.

- Schmitt C., "Teologia politica", in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.
- Skornicki A., *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies ordinaires, Paris 2015.
- Smith A.D., *La nazione. Storia di un'idea*, a cura di A. Campi, Rubettino, Soveria Mannelli 2007.
- Taubes J., *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 2008.
- Vegetti M., *Hegel e i confini dell'Occidente*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Gli Autori

Pablo Avilés Flores è dottore di ricerca in Storia e Civiltà presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) di Parigi. Attualmente è professore associato "C" presso l'Istituto di Ricerca Bibliografica (IIB) dell'Università Nazionale Autonoma del Messico (UNAM) e docente di Storiografia Generale presso la Facoltà di Storia della Facoltà di Filosofia e Lettere della stessa università. Specialista in storia del patrimonio documentario, bibliografia e collezionismo librario, le sue ricerche si concentrano sulla diaspora bibliografica, sulla circolazione storica del libro e sulla formazione delle biblioteche in Messico e America Latina. Il suo approccio interdisciplinare coniuga storia culturale, studi bibliografici e analisi delle pratiche collezionistiche, mettendo in luce il ruolo dei libri come strumenti di costruzione della memoria storica e come oggetti di identità e potere. Dal 2012 al 2018 ha lavorato presso la Biblioteca Nazionale di Francia, e nel 2018 ha completato una borsa post-dottorale presso il Centro de Estudios Históricos del Colegio de México (Colmex), focalizzandosi sulla materialità del libro e gli spazi di scrittura storica nella Nuova Spagna. Insieme a Manuel Suárez, coordina il Programma di Storia del Patrimonio Documentario Messicano presso l'IIB, e coordina il Seminario sulla Formazione Politica del Messico, dal XVI al XX secolo presso il Colmex. Ha inoltre preso parte a numerosi progetti editoriali e organizzato convegni internazionali sui temi della bibliografia storica e del patrimonio librario.

Stefano Berni (Firenze, 1960) è stato Professore a contratto presso la cattedra di Filosofia del diritto dell'Università di Siena, assegnista e dottore di ricerca. È nel comitato scientifico della rivista *Officine filosofiche* dell'Università di Bologna e Presidente della S.F.I. sezione di Prato. Le sue pubblicazioni più recenti: *Cultura e Diritto. Alle origini dell'antropologia giuridica*, Aracne, Roma 2014; *Fare giustizia. Due scritti sulla vendetta*, Giuffrè, Milano 2014 (con Giovanni Così); *Potere e capitalismo. Filosofie critiche del politico*, Ets, Pisa 2018; *Etiche del sé. Foucault e i Greci*, Le Cariti, Firenze 2021; *L'alchimia del potere. La filosofia politica di Hannah Arendt*, Mimesis, Milano 2023 (con Antonio Camerano); *La nostalgia del potere*, IPS, Mazara del Vallo 2024.

Manuel Eduardo Valiente Quevedo nasce in Messico nel 1982. Si lau-

rea nel 2007 in architettura presso l'Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (campus Querétaro). Nel 2011 conclude il master universitario di secondo livello in "Progettazione Architettonica per il Recupero dell'Edilizia storica e degli Spazi pubblici", presso la Sapienza Università di Roma (sede didattica di Narni, Terni). Tra il 2011 e 2016 continua a lavorare nell'ambito della progettazione architettonica, con particolare attenzione al rilievo architettonico e recupero degli edifici storici. Nel 2018 conclude il dottorato di ricerca in "Storia, Disegno e Restauro dell'Architettura", presso la Sapienza Università di Roma (Dipartimento di Storia, Disegno e Restauro dell'Architettura), con una ricerca incentrata sull'architettura religiosa del XVI secolo in Messico. Dal 2016 ad oggi è rappresentante in Italia dell'Universidad Autónoma del Estado de México.

Lara Semboloni è professore Associato di Storia delle Americhe presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Internazionali (DISPI) dell'Università di Siena. Laureata in Scienze Politiche presso l'Università di Firenze, ha conseguito una specializzazione biennale e un Dottorato in Storia presso El Colegio de México. Le sue ricerche si concentrano sulla storia politica e istituzionale dell'America Latina, con particolare attenzione alla costruzione dell'autorità e alla legittimazione del potere nella Nuova Spagna. Ha diretto il Centro Interuniversitario di Studi Comparati ASAFAL (2021-2024) ed è membro fondatore del Seminario Permanente "Formación Política de México, siglo XVI-XX". Nel 2024 ha ricevuto il XXIX Premio Internazionale "Livatino Saetta Costa" per i suoi studi storici sul diritto, la giustizia e i processi di istituzionalizzazione in epoca coloniale e postcoloniale.

Francesco Zini è professore Associato di Filosofia del Diritto e docente di Filosofia Politica e Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Internazionali (DISPI) dell'Università degli Studi di Siena. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Il perdono come problema filosofico giuridico*, Giappichelli, Torino 2008; *Il dono nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2011; *Il dovere di essere. Attualità del pensiero di Sergio Cotta*, Studium, Roma 2020; *Biopolitica dell'emergenza pandemica. Profili bioetici e biogiuridici*, Studium, Roma 2021; *L'altro non umano. La questione della soggettività animale come problema bioetico e biopolitico*, Studium, Roma 2024.

Indice

<i>Sul senso dell'autorità legittima oggi: una riflessione tra memoria e pensiero di Lara Semboloni e Francesco Zini</i>	7
1. <i>I volti dell'autorità legittima: tratti teorici della visione cristiano cattolica di Francesco Zini</i>	11
2. <i>Le dimensioni dell'autorità legittima nei territori di Ultramar nell'epoca moderna: il caso novohispano di Lara Semboloni</i>	96
3. <i>Potere e Legittimità nel Nuovo Mondo: Il III Concilio Provinciale Messicano tra Autorità Ecclesiastica e Sovranità Regia di Lara Semboloni</i>	134
4. <i>Lo spazio architettonico come organizzazione dell'autorità. Gli ordini mendicanti nel Messico del XVI secolo di Manuel Eduardo Valiente Quevedo</i>	179
5. <i>Dall'Evangelizzazione all'Illuminismo: l'influenza ecclesiastica nella formazione delle biblioteche della Nuova Spagna di Pablo Avilés Flores</i>	213
Approfondimento: <i>Dalla teologia politica alla politica teologica. A partire da Carl Schmitt e Michel Foucault di Stefano Berni</i>	263
<i>Gli Autori</i>	293

Collana Asintoti

1. Lara Semboloni,
Il Viceré Governatore. Un'istituzione in costruzione.
Nuova Spagna, Sicilia, Napoli e Milano nel secolo XVI
2. Mollica Marcello,
Terra e Società divise in Medio Oriente.
Il caso del Libano del Sud
3. Andrés Lira, Andrea Francioni, Lara Semboloni, Claudia Ferreira,
El "Buen Gobierno" desde Nueva España hasta la República Mexicana
4. Marcello Mollica - Lucrezia Ferrà - Anna Carteri - Giuliana Scaffidi,
Il sorriso vergine. Dalla tenda all'ombrellone
passando per l'indifferenza delle società post-civili
5. Lara Semboloni,
Da Túpac Amaru e Túpac Catari alla Costituzione Gaditana.
Ribellioni ed elezioni nel virreinato peruviano (1763-1814)
6. Serena Carnemolla,
Sciamanesimo siciliano e magia popolare
7. Gustavo Adolfo Bécquer,
Leggende
8. Monica Barone, Massimiliano Bellavista, Massimo Bianchi, Gianni Capobianco, Sonia Carmignani, Marco Lombardi, Giuseppe Manfredi, Antonio Riviezzo, Lara Semboloni, Maria Vella, Francesco Zini,
Tra Storia, Scienza e Cultura: studi in memoria di Mauro Mancini Proietti
9. Pablo Avilés Flores, Stefano Berni, Manuel Eduardo Valiente Quevedo,
Lara Semboloni, Francesco Zini

Tutte le pubblicazioni dell'
Armando Siciliano Editore
non vengono date in distribuzione,
per libera scelta aziendale,
alla società Amazon
non ritenendola adatta
alla promozione dei nostri testi
né in Italia né all'estero