



De la Peña e l'evangelizzazione degli indios: epicheia e matrimoni nel Nuovo Mondo

De la Peña and the evangelization of the Indians: epikeia and marriages in the New World

Fabio Giovanni Locatelli
Università degli studi di Milano
Italia

Riassunto

Il presente lavoro analizza il significato della virtù dell'epicheia nell'*Itinerario para parrocos de indios*, manuale destinato ai parroci del Nuovo Mondo redatto dal vescovo di Quito Alonso de la Peña Montenegro. Secondo il vescovo le leggi in ambito matrimoniale, formulate dal Concilio di Trento allo scopo di disciplinare la celebrazione dei matrimoni, possono essere interpretate e adattate alle circostanze di vita del Nuovo Mondo. Attraverso l'epicheia è possibile correggere il decreto *Tametsi* e, così, permettere agli indios e agli abitanti delle campagne di contrarre matrimonio. I contraenti possono godere dei diritti e dei benefici che derivano dall'integrazione legittima per via matrimoniale alla società cristiana. La Chiesa si estende nei luoghi più distanti e, soprattutto, compie il suo mandato universale.

Parole chiave: matrimonio; inclusione sociale; psicologia e religione

Abstrat

This work analyzes the meaning of epikeia in the handbook *Itinerario para parrocos de indios* written by the bishop of Quito Alonso de la Peña Montenegro. In the opinion of the bishop marriage laws, established by Trento's Council to regulate marriages, can be interpreted and adapted for the life of Indians. Through epikeia, it is possible to particularly correct the decree *Tametsi*, and thus allow the Indian and rural people to contract marriage. Thus, the contractors can enjoy the rights and benefits that derive from legitimate integration by marriage into Christian society. So the Church extends in the farthest places and, above all, it performs its universal mandate.

Keywords: marriage; social inclusion; psychology and religion

Introduzione

Alonso de la Peña Montenegro naque a Padrón (Galizia) nel 1596. Trascorse la prima parte della sua vita in Spagna, dove si impegnò sia nella carriera ecclesiastica, sia in ambito accademico. Si formò nella tradizione di pensiero legata alla Seconda Scolastica, che influenzò fortemente il suo pensiero. Divenne dottore in teologia e fu rettore dell'università di Santiago de Compostela. Nel 1654 abbandonò per sempre l'Europa e giunse a Quito per ricoprire la carica episcopale. Governò la diocesi fino alla morte, sopraggiunta nel 1687¹.

Nel Nuovo Mondo non abbandonò la pratica dello studio e, così, nel 1668 comparve a Madrid l'*Itinerario para parrocos de indios*. Si tratta di un'opera vasta e approfondita nella

¹ Sulla figura di de la Peña si dispone della biografia redatta da Manuel Bandín (1951). Attualmente Pilar Pérez Ordoñez (Flacso-Ecuador) sta conducendo ricerche circa il "potere pastorale" nella vita e opera di de la Peña. La studiosa sta dedicando una parte delle ricerche al ruolo dell'epicheia come strumento di governo.



quale de la Peña condensò sia la sua elevata cultura accademica, maturata in Europa, sia le riflessioni nate durante la sua esperienza pastorale a Quito. Il suo obiettivo era fornire a parroci e missionari consigli, indicazioni e riflessioni per migliorare la qualità e l'efficacia dell'evangelizzazione. *L'Itinerario* contiene molte informazioni utili per conoscere la storia degli uomini e della società dell'America Latina del XVII secolo. Si contraddistingue per il livello di approfondimento e la sensibilità che de la Peña impiega per analizzare - a livello interiore (le dinamiche psicologiche) e a livello sociale - la vita quotidiana degli abitanti del Nuovo Mondo (indios, spagnoli, neri o meticci che fossero)².

In questo lavoro si analizzeranno le riflessioni proposte da de la Peña circa l'epicheia. Questa virtù poteva essere applicata per correggere le norme che disciplinavano il matrimonio (stabilite dal Concilio di Trento), per favorirne l'amministrazione. Il fine era integrare gli indios emarginati nella società e permettere loro di accedere alla salvezza eterna. Si cercherà inoltre di capire se l'oggetto di studio può offrire informazioni sulle dinamiche dell'evangelizzazione cattolica attuata nell'età moderna.

I problemi e le modalità dell'amministrazione dei sacramenti all'epoca dell'espansione europea hanno sollevato notevole interesse storiografico in Italia. In particolare è utile segnalare due raccolte di articoli: la prima dedicata ai *dubia circa sacramenta* (Broggio, Castelnau-L'estoile & Pizzorusso, 2009); la seconda dedicata all'amministrazione dei sacramenti in Europa e nel resto del mondo in ottica comparata (Politiche, 2010). Per quanto riguarda il matrimonio, che nell'ambito di questa letteratura è oggetto di particolare interesse, è utile ricordare che negli ultimi anni si sono condotte ricerche negli archivi per comprendere quali conseguenze le nuove norme matrimoniali tridentine ebbero sulla società italiana (Seidel Menchi & Quaglioni, 2001). Per il Nuovo Mondo, Benedetta Albani (2008-2009) si è occupata (e continua ad occuparsi in vista di una futura pubblicazione) della concessione di dispense da parte delle autorità romane per favorire la celebrazione dei matrimoni nella Nuova Spagna. Se al centro di queste ricerche c'è lo studio dei rapporti tra centro (Roma) e periferia (le realtà concrete nel resto del mondo), nell'ambito di questo articolo si metteranno in evidenza, relativamente alle esperienze descritte da de la Peña, sia l'impossibilità di prendere contatto con le autorità romane per richiedere le dispense a causa

² *L'Itinerario para parrocos de indios* fu pubblicato per la prima volta a Madrid nel 1668 "por Joseph Fernández Buendía". La voluminosa opera è divisa in cinque *libros*, ciascuno di questi è suddiviso in *tratados*, a loro volta composti da *secciones*, che al loro interno contengono capoversi numerati. I libri, i trattati e le sezioni hanno ciascuno un titolo che ne identifica l'argomento. Tale struttura era necessaria perché i parroci potessero accedere agilmente all'argomento che interessava loro. Il manuale non era destinato esclusivamente alla missione presso gli indios, ma era utile per la pastorale presso tutti gli abitanti del Nuovo Mondo (*Itin.*, Dedicataria; de la Peña Montenegro, 1668/1995, p. 76). Tra le altre opere di de la Peña si segnala un gruppo di sermoni conservati all'archivio del Banco central del Ecuador (Flores, 1997).

Per questo studio utilizzo la versione dell'*Itinerario* pubblicata a Madrid in due volumi tra 1995 (I e II libro e appendici) e 1996 (III, IV e V libro). Il primo volume contiene saggi introduttivi redatti dagli stessi curatori dell'edizione. In questo lavoro, cito *l'Itinerario* con l'abbreviazione "*Itin.*" seguita dai numeri del libro, del trattato, della sezione e del capoverso. Accanto, inserisco i dati nella forma prevista APA.



delle enormi distanze, sia la necessità di amministrare il matrimonio indipendentemente dall'ottenimento delle autorizzazioni da parte di Roma, attraverso l'applicazione dell'epicheia.

È difficile individuare una definizione esaustiva di epicheia perché, a seconda delle epoche e delle prospettive, ha assunto diverse connotazioni e significati. In questo lavoro (nel paragrafo "De la Peña e la legge") sarà analizzata la definizione che ne dà de la Peña, il quale sostiene che l'epicheia possa essere detta anche equità. Il dibattito plurisecolare sull'idea di epicheia ebbe origine nel pensiero greco (D'Agostino, 1973) e, dopo aver subito una rilettura da parte della cultura cristiana, fu vivo anche in epoca medievale (D'Agostino, 1976). Durante il medioevo, l'epicheia fu oggetto di particolare attenzione nell'ambito del diritto canonico. Tra XII e XVI secolo i giuristi ne rielaborarono gli antichi significati greco (*epicheia*), romano (*aequitas*) e patristico (*miser cordia*) (Caron, 1971). Nella prima età moderna, Francisco Suárez diede uno dei maggiori contributi alla riflessione. Con Suárez cambiò soprattutto l'impostazione del problema. Ciò si intende se si confronta il suo pensiero con quello di Tommaso d'Aquino. Angel Rodríguez Luño (1997) sostiene che se Tommaso d'Acquino (che diede un notevole contributo alla riflessione) affrontò il problema dell'epicheia nella prospettiva morale, all'epoca di Suárez il problema fu affrontato secondo la prospettiva canonica-politica per "difendere la libertà del singolo nei confronti di una legislazione civile o ecclesiastica troppo invadente" (pp. 227-236). Il pensiero di Suárez rimase per secoli il fondamento di tutte le riflessioni sull'epicheia (Rodríguez Luño, 1998). Si può ritenere che l'epoca posttridentina e il contesto culturale della Seconda Scolastica - nei quali si inserisce la vita e l'opera di de la Peña, che cita con frequenza l'opera di Suárez - costituiscano un punto d'osservazione privilegiato sul problema dell'applicazione dell'epicheia³.

In questo articolo, in primo luogo si proporranno riflessioni sull'applicazione del Tridentino e le relative norme matrimoniali tra Europa e Nuovo Mondo. Poi si analizzerà, dal punto di vista teorico, l'idea di epicheia (nell'ambito della riflessione circa la legge) nel pensiero di de la Peña. Dal punto di vista pratico, si analizzeranno tre casi di applicazione dell'epicheia tra le parrocchie (nelle "terre di cristiani") e le "terre d'infedeli".

Note su Trento e *Tametsi* tra Europa e Nuovo Mondo

Per comprendere il problema dell'applicazione dell'epicheia, si ritiene utile iniziare con alcune riflessioni sul valore del Concilio di Trento e sui problemi connessi alla sua interpretazione. La storiografia ha messo in rilievo come, durante il Concilio, la Chiesa, per la

³ Angel Rodríguez Luño (1997), nell'introduzione del suo lavoro, spiega di volersi concentrare sull'epicheia non solo dal punto di vista teorico, ma desidera affrontare anche il problema della sua applicazione. In particolare, suo obiettivo è capire se è possibile amministrare la comunione ai fedeli divorziati risposati attraverso l'applicazione dell'epicheia. Anche in anni recenti si riflette sull'applicazione dell'epicheia per la soluzione dei casi problematici che sorgono dall'intreccio tra matrimonio, diritto canonico e morale.



prima volta nella storia, abbia chiaramente distinto i dogmi, cioè la dottrina, dal diritto positivo, cioè la disciplina. I dogmi non sono modificabili mentre la disciplina lo è, in quanto concepita come una qualsiasi altra legge umana: è passibile di essere modificata in base alla mutazione delle circostanze storiche (Prodi, 2000, pp. 271-283). La Chiesa però, attraverso la bolla *Benedictus Deus* del 1564, riservò esclusivamente a sé - all'organo romano della Congregazione Cardinalizia del Concilio - la possibilità di interpretare e modificare i decreti. Inoltre la Chiesa, attraverso il divieto di ogni interpretazione dei decreti che non fosse quella romana e, per evitare il pericolo di promuovere la critica, la mancata divulgazione degli atti conciliari (cioè la cronaca delle dinamiche, dibattiti e conflitti vissuti durante l'assemblea), impedì la nascita di una letteratura giurisprudenziale e storiografica sulle decisioni tridentine. Così gli esecutori non poterono disporre della letteratura giurisprudenziale, che avrebbe fornito loro gli strumenti teorici per applicare al meglio le nuove norme, "la chiave ermeneutica necessaria per la comprensione e l'interpretazione stessa dei decreti". Le nuove regole tridentine dovettero essere applicate in modo univoco, "soltanto in quanto formulazioni finali e formali, astratte dal contesto che le aveva prodotte" (Prodi, 1972, pp. 195-196). I problemi non riguardavano solo l'interpretazione, ma anche l'applicazione quotidiana dei decreti disciplinari. Le nuove regole dovettero scontrarsi con abitudini e usanze secolari. Le società cattoliche - i laici come gli ecclesiastici - impiegarono molti decenni prima di cambiare e adeguarsi al modello e agli stili di vita proposti dal Tridentino. Sembra che in Europa l'istituzione parrocchiale, strumento fondamentale per l'affermazione del cattolicesimo moderno, cominciò ad essere ben funzionante ed efficiente soltanto nel corso del XVIII secolo (Châtellier, 1994).

Nel resto del mondo si dovettero applicare, con molte difficoltà, le norme Tridentine che erano state pensate e redatte per una Chiesa di dimensioni mediterranee. Adriano Prosperi (2001) sostiene che si sia verificata una "storia che non passò da Trento". Durante il Concilio non si prese in considerazione neppure minimamente l'attività missionaria, la quale comunque caratterizzò "il mondo della Controriforma" (pp. 143-164). Per quanto riguarda il Nuovo Mondo, la Corona spagnola, che aveva competenze in ambito ecclesiastico in virtù del patronato regio, non consentì che i vescovi del Nuovo Mondo partecipassero al Concilio. Si può ritenere che anche questa esclusione abbia contribuito a determinare le difficoltà di applicazione delle norme Tridentine. A ciò si aggiunga che nel Nuovo Mondo i contatti umani - e quindi la possibilità di applicare correttamente le norme e svolgere regolarmente l'attività pastorale - erano rallentati e ostacolati dall'isolamento e dalle distanze - problemi frequentemente presenti e fortemente accentuati nell'*Itinerario*.

Malgrado le difficoltà, nel Nuovo Mondo - in particolare, nel vicereame del Perù - si ebbe una storia che, anche se "non passò", fu condizionata da Trento. Nella seconda metà del XVI secolo, si celebrarono importanti concili (come il Terzo Concilio di Lima) per rinnovare, secondo l'impostazione tridentina, anche la Chiesa del Nuovo Mondo. Il rinnovamento



avvenne non solo per mezzo di assemblee, ma anche attraverso persone (laici ed ecclesiastici) che diedero applicazione e incarnarono lo spirito Tridentino sia attraverso le loro attività, sia con la pubblicazione di importanti opere. Si tratta di Francisco de Toledo, san Toribio de Mogrovejo, José de Acosta e Juan de Solórzano y Pereira⁴, solo per citarne alcuni. Il Tridentino, dunque, rinnovò la Chiesa non solo in Europa, ma anche nelle Indie.

Il Concilio riformò anche l'istituto matrimoniale, al quale nell'*Itinerario* è dedicato molto spazio e si attribuisce grande importanza⁵. De la Peña specifica che anche molti casisti della sua epoca hanno dedicato pagine a questo sacramento ("De esta materia de matrimonio tratan todos los sumistas") e altri hanno redatto numerose ed eccellenti opere ("doctísimos y provechosísimos tomos enteros") dedicate esclusivamente al matrimonio (*Itin.*, III, IX, prólogo, 7; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 232). Del resto l'esperienza matrimoniale era, come anche oggi, una importante espressione della vita umana a livello sia psichico, sia biologico. Era sia un'opportunità per esprimere i sentimenti e finalizzarli ad un progetto di vita, sia uno strumento per la continuità biologica della specie umana. Nel Nuovo Mondo la vita e le scelte matrimoniali erano minacciate dagli abusi e dalle violenze perpetrate dagli spagnoli a danno degli indios (Bernard, 1988). Di conseguenza si riducevano sia la popolazione (in termini quantitativi), sia le prospettive di condurre una buona vita sociale e familiare. De la Peña, in un significativo passaggio dell'*Itinerario*, descrive le ingiustizie che potevano colpire le famiglie indigene e, così, esprime implicitamente il grande valore che attribuisce al matrimonio e alla famiglia. Afferma che gli *encomenderos* quando, al fine di distribuire meglio la forza lavoro sul territorio, separavano i mariti dalle mogli e dai figli, commettevano un crimine contro l'umanità, si dichiaravano "enemigos crueles del género humano" (*Itin.*, II, IX, X, 3; de la Peña Montenegro, 1668/1995, pp. 591-592)⁶.

A parte il significato e i problemi specifici del matrimonio nel Nuovo Mondo, si può ritenere che la concezione generale di de la Peña sul sacramento fosse coerente con quanto stabilito dal Concilio di Trento, che - nel "Decretum de reformatione matrimonii" (1563) - definì chiaramente la dottrina e la disciplina del sacramento. Per quanto riguarda la dottrina, i padri conciliari affermarono il carattere sacramentale del matrimonio e la validità delle sole unioni monogamiche. Il decreto confermò la necessità che i contraenti esprimessero il loro consenso (Zarri, 2000, pp. 234-238). Il primo capitolo della parte disciplinare della sessione XXIV o *Tametsi* (è detto *Tametsi* perché inizia con questo termine) affermava in primo luogo che i matrimoni clandestini (cioè celebrati unicamente mediante lo scambio dei consensi), nonostante siano proibiti e peccaminosi, erano comunque vere unioni. Ciò significa che la

⁴ Per quanto riguarda Juan de Solórzano y Pereira, la sua opera fu messa all'Indice a causa delle posizioni "regaliste". Ciò non esclude che il giurista fosse fedele all'idea di disciplinare e cristianizzare il Nuovo Mondo secondo lo spirito Tridentino (García Hernán, 2007).

⁵ Le riflessioni sul matrimonio proposte da de la Peña sono state oggetto di studio nell'ambito della mia tesi di laurea magistrale (Locatelli, 2011, pp. 149-192).

⁶ Il problema delle conseguenze demografiche delle dinamiche sociali nell'ambito del Nuovo Mondo è stato approfondito da Massimo Livi Bacci (2008).



Chiesa, seppure stabilì la necessità di rispettare determinate formalità, riconobbe implicitamente la possibilità di contrarre matrimonio senza rispettare alla lettera il *Tametsi* (Gismondi, 1952-1953; Rasi, 1953-1954). De la Peña attribuisce grande importanza al consenso dei nubendi: afferma che i “consentimientos legítimos” di entrambi i contraenti sono la forma e la materia del sacramento (*Itin.*, III, IX, prólogo, 4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 230-231).

Di seguito, il *Tametsi* elenca le formalità da rispettare per amministrare i matrimoni. Per evitare la bigamia (intesa come sovrapposizione di un matrimonio a un altro contratto in precedenza)⁷ il matrimonio si può celebrare solo dopo che il parroco ha fatto, durante la messa, le pubblicazioni per tre domeniche successive. Il matrimonio deve essere celebrato d'innanzi alla chiesa (al suo interno solo dal 1614, come stabilito dal rituale romano), alla presenza di due o tre testimoni e da parte del parroco che deve interrogare i contraenti, accertare il loro consenso e poi dichiarare la loro unione attraverso una determinata formula. Le pubblicazioni possono essere ridotte od omesse, dietro licenza del vescovo, qualora si tema che qualcuno possa maliziosamente impedire il matrimonio. Chi si unisce in forma diversa rispetto a quella descritta è dichiarato incapace e l'unione è annullata. Tutte le persone responsabili di aver celebrato in forma diversa (che siano il parroco, i testimoni o i contraenti) devono essere punite dall'ordinario. È vietata la convivenza prematrimoniale. Il celebrante può essere unicamente il *proprius parochus* (cioè quello del domicilio delle parti o di una di esse) o un sacerdote autorizzato dal curato o dal vescovo. I sacerdoti che celebrano matrimoni senza autorizzazione devono essere sospesi. Il parroco deve tenere un registro sul quale annotare i contratti. I coniugi devono ricevere il sacramento della confessione e dell'eucarestia prima del matrimonio o tre giorni prima della consumazione. Gli ordinari hanno il dovere di divulgare il *Tametsi* con particolare intensità nel primo anno dal momento della pubblicazione. Infine, il *Tametsi* conclude indicando che le norme elencate entrano in vigore trenta giorni dopo la pubblicazione del decreto stesso in parrocchia.

Gli obiettivi del *Tametsi* erano definire chiaramente il vero matrimonio (rispetto a quello protestante) e disciplinarne la celebrazione attraverso l'imposizione di una chiara forma cerimoniale (Zarri, 2000, pp. 203-250). Il Tridentino dichiarò illegale il matrimonio contratto unicamente mediante lo scambio dei consensi e attribuì una funzione determinante alle formalità e ai rituali ai fini della validità del contratto (Rasi, 1941). Tra medioevo ed età moderna la gente comune subordinava il consenso al matrimonio dei nubendi agli interessi familiari, soprattutto quando si trattava di matrimoni tra persone appartenenti a ceti sociali elevati. I genitori intervenivano nelle decisioni, perché il matrimonio era concepito come un affare utile al fine di tessere alleanze familiari (Bossy, 1990, pp. 24-32). Così si usava formare (o, meglio, contrattare) le coppie quando i futuri sposi erano ancora in tenera età. Spesso i

⁷ Sul fenomeno della bigamia, ritenuto “un delitto specificamente «americano» e coloniale” (Bernard-Gruzinsky, 1988, p. 191), si veda Presta (2011).



giovani convivevano sotto lo stesso tetto per molto tempo prima che si celebrassero solennemente le nozze. Con il Concilio di Trento si volle porre termine a questi costumi matrimoniali in uso da secoli tra la gente comune in Europa. Da un lato si confermò l'importanza cruciale del consenso, dall'altro il matrimonio fu trasformato da affare privato, domestico e gestito dal *paterfamilias* in tempi lunghi in cerimonia pubblica, celebrata in chiesa e guidata dal parroco attraverso un rito che immediatamente e solennemente cambiava lo status dei contraenti (Prosperi, 1996, pp. 630-662).

Nel corso della prima età moderna il cattolicesimo si espanse a livello universale e le novità introdotte dal *Tametsi* dovettero essere applicate nei diversi luoghi del mondo. Il *Tametsi*, ricorda de la Peña, indicava che “no obligue hasta que en cada parroquia se publique”: sarebbe entrato in vigore trenta giorni dopo la pubblicazione nella parrocchia (*Itin.*, III, IX, VI, 9; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 248). La Chiesa all'epoca del Tridentino era in fase di espansione globale. Avrebbe avuto bisogno di molto tempo per stabilire le parrocchie nelle quali pubblicare il decreto. Il *Tametsi* così entrò in vigore a livello universale nel 1908. Soltanto a partire da questa data divenne vincolante per tutti i cattolici del mondo. Nel periodo compreso tra la chiusura dei lavori tridentini e il 1908 si registrarono diverse situazioni (Jemolo, 1997, p. 368). In primo luogo, il *Tametsi* entrò in vigore solo nei paesi nei quali fu pubblicato come in Italia, Spagna e Portogallo, non senza sollevare dubbi e problemi (Gismondi, 1952-1953). In secondo luogo, altri paesi, per diversi motivi, non ebbero l'occasione di pubblicarlo; quindi continuarono legittimamente per diversi secoli a non seguire la normativa tridentina (Jemolo, 1997, p. 65). Di queste situazioni era consapevole anche de la Peña; egli stesso indica che il *Tametsi* non era in vigore “en tierras de cristianos” dove “no está recibido” come in Grecia e in Polonia (*Itin.*, III, IX, VI, 9; de la Peña Montenegro, 1669/1996, p. 248). In terzo luogo, il *Tametsi* non vincolava nemmeno le minoranze cattoliche che vivevano in paesi dove la maggioranza era di altra fede, perché in questi paesi il decreto non era stato pubblicato e non c'erano parroci. Le minoranze cattoliche avevano la possibilità di contrarre matrimonio in “forma straordinaria”. Questa modalità era stata concepita dalla Congregazione del Concilio per i cattolici perseguitati d'Olanda nella seconda metà del XVI secolo e successivamente fu estesa in altri luoghi del mondo (Gaudemet, 1989, pp. 232-233). È lo stesso de la Peña a specificare che i cattolici prigionieri in “tierras de infieles” (ad esempio in Algeria) oppure i mercanti cattolici che risiedevano in paesi dove la maggioranza era di confessione diversa (come in Turchia) potevano unirsi in matrimonio senza rispettare la forma del *Tametsi*. Infine esisteva il caso dei paesi che pubblicarono il *Tametsi*, ma che al loro interno contenevano enclave dove non era stato pubblicato. In questi territori, come in alcuni luoghi della Francia, dice de la Peña, i cattolici potevano legittimamente contrarre matrimonio senza rispettare la forma del *Tametsi* (*Itin.*, III, IX, VI, 9; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 247-248).



La Chiesa accettò - e de la Peña conosceva bene la questione - che in alcune realtà, speciali per motivi geografici, politici, sociali e religiosi, si celebrassero i matrimoni in forme eterogenee rispetto a quella canonica. Nella prossima sezione si analizzerà il pensiero giuridico di de la Peña e si cercherà di capire quali possibilità di correzione, interpretazione e modifica della legge disponessero i missionari (cioè gli esecutori delle norme) nei vari angoli del Nuovo Mondo.

De la Peña e la legge

Date le citazioni sul *Tametsi* tratte dall'*Itinerario* alle quali si è fatto riferimento, si presume che de la Peña fosse competente in ambito giuridico. L'impressione è confermata dalle numerose e notevoli riflessioni sul diritto canonico che sono proposte nell'*Itinerario*⁸. Il trattato "De los preceptos de la Iglesia y de la ley natural que deben guardar los indios" (*Itin.*, IV, I; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 319-338) è specificamente dedicato ai problemi della definizione, applicazione e interpretazione della legge. In questo trattato de la Peña afferma, coerentemente al pensiero di Tommaso d'Aquino e della Seconda Scolastica, che la legge è l'ordine di compiere o no una determinata azione e la sua funzione è stabilire il bene comune. Sostiene inoltre che può essere classificata in questo modo: esiste il diritto divino, istituito e imposto da Dio, e il diritto umano, istituito e imposto dagli uomini. Il diritto divino si divide in diritto naturale, che è impresso nella ragione naturale, e in diritto divino positivo, che è stato rivelato attraverso il Vangelo. Il diritto umano si divide in diritto ecclesiastico (o canonico), che è quello posto da pontefici, concili, vescovi e altri prelati, e diritto secolare (o civile), posto da imperatori, re e repubbliche (*Itin.*, IV, I, prólogo, 1-2; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 319-320). Nelle diverse sezioni del trattato, dopo aver definito e classificato la legge, esprime considerazioni circa le responsabilità degli indios.

De la Peña dedica, con grande entusiasmo ("Cuestiòn es esta que la trato aquí de buena gana"), l'ultima sezione del trattato al problema "Si se podrá interpretar la ley en algunos casos de manera que sea lícito a los súbditos ir contra las palabras expresas de ella"⁹. Gli esecutori (parroci e missionari) nell'atto di applicare letteralmente la legge ("la observancia de la ley") si possono accorgere che l'esecuzione è problematica od ostacola la realizzazione del suo fine, il bene ("estorba mayor bien"). Questi effetti negativi sono dovuti al fatto che i legislatori "ponen [la legge] universalmente" - si presume che il vescovo voglia dire che la legge ha una forma testuale *standard* breve e generica. De la Peña prosegue e asserisce che il

⁸ Molte opinioni di de la Peña sono studiate da storici del diritto. A tal proposito è interessante segnalare il lavoro di Francisco Cuenca Boy (2006) dedicato al significato dell'epicheia (non nell'ambito del diritto canonico ma, più generalmente, del *Derecho Indiano*) secondo i pareri di tre giuristi della prima età moderna, tra i quali de la Peña occupa notevole spazio.

⁹ De la Peña specifica che l'epicheia si può applicare unicamente alla "ley humana escrita" e non al diritto naturale (*Itin.* IV, I, V, 2; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 336).



testo della legge non può contemplare tutti i futuri casi di applicazione. Molti casi non sono contemplati nel testo della legge per la loro singolarità (“sucedan casos singulares”) e imprevedibilità (“todos los sucesos y casos que pueden acontecer”). Il testo della legge è dunque limitato, per cui è dannoso ostinarsi ad applicarlo in modo letterale (“fuera dañoso atarse a las palabras de la ley”) e indiscriminato in qualsiasi situazione. Una volta avvertite le difficoltà nell'applicazione della legge, gli esecutori dovrebbero ricorrere alle autorità romane cui compete l'interpretazione in caso di dubbio - cioè il Papa e le congregazioni romane preposte - che sono però troppo distanti (*Itin.*, IV, I, V; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 336-338). In un'altra sezione de la Peña ricorda che esiste anche la possibilità di ottenere una dispensa ma, anche in questo caso, l'autorità è troppo distante (*Itin.*, V, I, VI, 3; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 462).

De la Peña sostiene che sia possibile applicare l'epicheia per agire diversamente da quanto indicato nel testo della legge (*Itin.*, IV, I, V, 3-4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 337-338). Che cosa è l'epicheia? Nella sezione in questione non se ne trova una definizione, che invece si trova in una sezione diversa¹⁰. De la Peña asserisce che epicheia è un termine di origine greca sinonimo di equità. È una virtù che si trova in tutte le altre virtù e la sua funzione è correggere o interpretare la “ley promulgada”. Attraverso l'epicheia è possibile contraddire (“yendo contra”) la lettera (“al semblante que parece por defuera”) della legge, per interpretarla in sintonia con le intenzioni profonde del legislatore (“sigue antes el pensamiento de quien la promulgó”) ¹¹. L'epicheia è necessaria nelle remote regioni del Nuovo Mondo sia a causa della distanza dal legislatore che potrebbe dare delucidazioni (“para que explique la ley”), sia perché quando il legislatore stabilisce (“en hacer”) una legge si riferisce unicamente a “lo que más ordinario acontece” e non ai casi straordinari. In alcuni casi particolari è dunque possibile “rasgar la letra” al fine di mantenere “entero” il “sentido” della legge. Infine de la Peña richiama alla “mucha costa de prudencia” - si potrebbe dire l'equilibrio - necessaria a chi deve applicare l'epicheia. Da un lato, non si deve perdere il rispetto nei confronti delle parole della legge, usandola come pare e piace (“conforme a su antojo”). Dall'altro, le parole non devono essere osservate così rigorosamente che, per rispetto dell'“orden del Derecho”, si permetta che “den en tierra mayores intereses” (*Itin.*, III, IX, VI, 11-12; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 249)¹². Dopo aver esposto l'idea di

¹⁰ La definizione di epicheia si trova nella sezione: “Si en las partes remotas de las Indias, donde no se hallan ni se pueden hallar párrocos, podrá un simple sacerdote asistir al matrimonio o los propios contrayentes casarse sin párrocos” (*Itin.*, III, IX, VI; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 244-249). Questa sezione sarà analizzata anche nel paragrafo “Tra «tierras de infieles» e «tierras de cristianos»”, in merito al problema dell'applicazione concreta dell'epicheia.

¹¹ De la Peña usa le espressioni quali l'“intencion del legislador” (*Itin.*, III, IX, VI, 6; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 246), il “pensamiento de quien la promulgó” e il “sentido de la ley” (*Itin.*, III, IX, VI, 11-12; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 249) non per indicare lo scopo per cui è nata una legge (la *ratio legis*), ma per riferirsi alla volontà del legislatore storico (Cuena Boy, 2006, pp. 21-22).

¹² De la Peña specifica che l'epicheia è una virtù e quindi non può essere utilizzata in caso di dubbio, ma solo quando, a causa delle distanze e della situazione di emergenza, non si può ricorrere al legislatore. In caso di



epicheia di de la Peña, è ora il momento di analizzare tre sezioni dell'*Itinerario* nelle quali sono descritti casi concreti di applicazione della virtù tra parrocchie e "terre di infedeli".

Vita, matrimoni e morte nelle parrocchie rurali del Nuovo Mondo

Attraverso le descrizioni e le riflessioni disseminate fra le varie sezioni dell'*Itinerario*, è possibile ricostruire quali fossero i problemi dei parroci e dei parrocchiani di Quito. Le parrocchie dell'immensa diocesi erano collocate su territori vasti e ricchi di ostacoli geografici, quali fiumi del bacino amazzonico, monti, vulcani, foreste, paludi e deserti. Il *cura* viveva, con alcuni fedeli, nel "pueblo principal", cioè il centro abitato dove era situata la chiesa "matriz". Il resto dei fedeli viveva in "pueblos anejos", precari insediamenti di capanne ("ranchos") abitati da piccole comunità tribali-familiari ("aillo") disperse ("desparramados") nel territorio. Le vie di comunicazione scarseggiavano o, se esistevano, erano in pessimo stato. Il parroco si recava presso le comunità satelliti solo una o due volte l'anno e, in ciascuna visita, si fermava tra i sei e gli otto giorni "enseñando la doctrina cristiana, bautizando a los que hallan nacidos de nuevo y casando a los que quieren tomar estado de matrimonio". Oltre alla catechesi, il parroco si occupava di amministrare soltanto due sacramenti, il battesimo e il matrimonio. Si trattava di due "riti di passaggio"¹³ fondamentali attraverso i quali gli uomini cambiavano il loro status: il primo segnava l'ingresso nella comunità cristiana e la subordinazione ai precetti cristiani; con il secondo si formava una nuova unità con la persona scelta e, come con il battesimo, si assumevano nuove responsabilità. De la Peña fa notare che gli indios di campagna erano cattolici solo di "estado" - erano solo nominalmente cristiani - poiché avevano un rapporto occasionale e approssimativo con il catechismo, con i sacramenti e con il parroco.

dubbio l'esecutore non può interpretare autonomamente la legge, ma deve contattare un superiore che faccia chiarezza, perché l'epicheia non toglie alla legge la propria sfera di competenza (*Itin.*, V, IV, VIII, 4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 603).

Missionari e parroci, durante la prima età moderna, se avevano dubbi sulle norme, in particolare in merito all'amministrazione dei sacramenti, dovevano contattare le congregazioni romane che avevano il compito di chiarire, come la Congregazione del Concilio, il Sant'Uffizio e De Propaganda Fide. Della corrispondenza "verticale" tra le periferie della cristianità e il centro romano sopravvive oggi la documentazione detta dei *dubia circa sacramenta* (Administrer, 2009). Ben diverso era il caso in cui, a causa delle enormi distanze, non c'erano né il tempo, né la possibilità di contattare i superiori. Quando il bene comune era in serio pericolo, era necessario abbandonare il campo proprio della legge e interpretare la norma attraverso l'applicazione della virtù dell'epicheia.

Il rapporto tra la virtù e la legge impone una riflessione sulla storia della relazione tra coscienza e diritto. Il problema è stato studiato da Paolo Prodi (2000) e, per quanto riguarda la casistica italiana della prima età moderna, da Miriam Turrini (1991). Nell'ambito di questo articolo è sufficiente segnalare che la legge in determinate occasioni non era in grado di adempiere il suo fine - il bene comune - e, quindi, doveva essere necessariamente coadiuvata dall'autorità della coscienza, che si orientava attraverso la virtù dell'epicheia.

¹³ L'espressione "Riti di passaggio", ampiamente diffusa tra gli esperti di scienze sociali, è utilizzata anche da Adriano Prospero per illustrare il ruolo del battesimo, del matrimonio e della morte nell'azione evangelizzatrice condotta dai missionari presso le popolazioni rurali delle penisole italiane nel corso della prima età moderna (1996, pp. 630-662). L'espressione, come segnala lo stesso Prospero, è tratta dal titolo dell'affascinante opera di Arnold Van Gennep (2006), pubblicata per la prima volta nel 1909.



Il pessimo stato spirituale degli indios si manifestava in tutta la sua gravità nei momenti in cui si approssimava la morte, alla quale de la Peña dedica la sezione “Si estará obligado el doctrinero a la asistencia de los que están in articulo mortis para ayudarles”¹⁴. De la Peña lamenta che nella prassi quotidiana la pastorale *in articulo mortis* è fortemente ostacolata dall'isolamento degli indios e della loro ignoranza circa la dottrina (del resto anche il problema della mancanza d'istruzione in materia religiosa era dovuto al fatto che gli indigeni vivevano isolati senza avere contatti con catechisti o maestri). Gli indios muoiono senza sapere quanto è necessario conoscere per ottenere la salvezza; al massimo, si affidano a qualche oggetto simbolico (“cuando mucho con una cruz en las manos”). De la Peña riconosce che gli indios versano in stato di abbandono spirituale, ma giustifica i *curas* perché patiscono enormi difficoltà per raggiungere gli indios: è “molestísimo irlos a buscar con dos mil incomodidades de malos caminos, pasos peligrosos, faltos de comida, metidos de unas chozas pequeñas”. Che cosa doveva e/o poteva concretamente fare il parroco in condizioni e in momenti così difficili?

Si può ritenere che a de la Peña non interessasse soltanto dare consigli concreti, ma sembra volesse far comprendere ai lettori dell'*Itinerario* l'importanza del momento della morte. De la Peña dedica poco spazio (soltanto il capoverso conclusivo della sezione) ad indicare come assistere concretamente i moribondi. Afferma che il parroco debba insegnare a due persone per ogni villaggio il “modo de catequizar y excitar” i moribondi. I due fungono da sostituti del parroco, quando questi è assente, nella guida spirituale dei moribondi¹⁵. Tutti gli altri capoversi mirano a sensibilizzare i parroci circa l'importanza capitale del momento di passaggio della morte. De la Peña afferma che “No tiene el mundo cosa de tanta importancia ni de tanta dificultad como morir bien”. La morte è un momento di passaggio importante ed impegnativo; perciò, de la Peña non si limita a richiamare i parroci alle loro responsabilità giuridiche, ma si appella alle loro coscienze, perché si predispongano in modo virtuoso alla pastorale *in articulo mortis*¹⁶. Spiega che, dal punto di vista del diritto canonico, l'assistenza spirituale dei moribondi è un servizio pastorale che rientra nella *cura animae*, per la quale i parroci ricevono una retribuzione dagli stessi fedeli. Afferma che l'autorità della legge (“aprietos de ley”) non è però sufficiente a vincolare i parroci al rispetto dei loro doveri. La realtà del Nuovo Mondo richiede una predisposizione straordinaria. In ragione di ciò, de la Peña invita i parroci a riporre particolare impegno nella pastorale *in articulo mortis* non solo perché è previsto per legge, ma soprattutto perché “la caridad y equidad son su aprieto” (*Itin.*, I, IV, IV; de la Peña Montenegro, 1668/1995, pp. 216-220).

¹⁴ Il rapporto tra morte e conversione nell'esperienza degli indios andini è stato oggetto di studio da parte di Gabriela Ramos (2011).

¹⁵ Le istruzioni per la guida spirituale dei moribondi sono proposte nella sezione “Exhortación breve para los indios que están al cabo de la vida, para que el sacerdote u otro alguno les ayude a bien morir” (*Itin.*, I, IV, V; de la Peña Montenegro, 1668/1995, pp. 220-221).

¹⁶ Sul rapporto tra coscienza e diritto si veda quanto indicato in nota 12.



La pastorale *in articulo mortis* era un'attività eccezionale che richiedeva un impegno speciale. In un momento così delicato e per gli emarginati indios era necessario richiamare i parroci ad agire secondo le virtù della carità e l'equità, tra le quali esisteva un profondo legame (Caron, 1971). Di seguito, si metteranno in evidenza gli elementi comuni, nei contesti rurali, tra il momento di passaggio della morte e il rito del matrimonio. Si cercherà di capire perché in entrambi i momenti fosse necessario applicare al diritto la virtù dell'equità, e quali interessi fossero in gioco.

De la Peña dedica una sezione al problema che sorge quando "Halla el confesor un indio enfermo en casa de su manceba: ¿que hará en este caso?" (*Itin.*, III, IV, XIX; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 155-157). Suo proposito è spiegare come si deve comportare il parroco nella veste di confessore - la sezione è collocata nel trattato "Del confesor" (*Itin.*, III, IV; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 113-159) - quando in luoghi isolati della propria parrocchia incontra, com'era già successo ad alcuni parroci, un indio moribondo assistito da una donna, concubina dell'agonizzante¹⁷. I due condividono una relazione sentimentale extramatrimoniale e, quindi, illegittima e peccaminosa. Non è possibile separarli perché così l'uomo rimarrebbe solo nel mezzo della foresta (non è possibile affidare il malato alle cure di qualcun altro a causa dell'isolamento del luogo) e la donna dovrebbe abbandonare l'amato compagno in un momento molto delicato; si tratterebbe di una vera e propria "inhumanidad" (*Itin.*, III, IV, XIX, 1; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 156). De la Peña specifica (basandosi sulle opinioni di diversi teologi morali) che se i due non si separano, l'agonizzante non può essere assolto, perché permane esposto alla tentazione. Il confessore deve presumere che peccherà di nuovo: "qui periculum amat, peribit in illo" (*Itin.*, III, IV, XIX, 2; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 156). Non è nemmeno possibile unire i due in matrimonio a causa di ostacoli tecnici. Il matrimonio deve essere celebrato osservando le condizioni previste dalle norme tridentine del decreto *Tametsi*. Nel caso in questione il parroco è presente, i testimoni ci sono, ma non si sono precedentemente fatte le pubblicazioni: il matrimonio non può essere celebrato. Visto che al moribondo rimangono soltanto poche ore di vita, non c'è nemmeno il tempo necessario per ottenere una dispensa da parte del papa o del vescovo per sollevare la coppia dal vincolo delle pubblicazioni.

Considerate le circostanze eccezionali, de la Peña sostiene che il parroco possa applicare l'epicheia per dispensare virtualmente dall'obbligo delle pubblicazioni, così da poter amministrare il matrimonio. Attraverso l'applicazione dell'epicheia, si interpreta secondo il criterio della "benignidad" - il fine è il bene - "intención" del Concilio di Trento espressa nel *Tametsi* - che si può ritenere fosse quella di promuovere l'amministrazione dei

¹⁷ Si può ritenere che la confessione fosse un sacramento cruciale *in articulo mortis*. Era l'ultima possibilità del moribondo per convertirsi e ottenere il perdono. Sulle incertezze, dubbi e problematiche della confessione nel mondo della prima età moderna si veda lo studio di Claudia di Filippo Bareggi (2009).



sacramenti e la promozione della *salus animarum*¹⁸. Gli indios, se e solo se non hanno la possibilità di ricorrere alle autorità, “se entienden dispensados [si tratta di una dispensa non reale, ma virtuale] por el Pontífice” e così possono contrarre matrimonio (*Itin.*, III, IV, XIX, 3; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 156).

Attraverso l'epicheia la Chiesa adattava il matrimonio alle condizioni degli indios. Con l'amministrazione del matrimonio si attuavano la normalizzazione e cristianizzazione della coppia di fatto - si convertiva lo status *scandaloso* di concubini in quello *legittimo* di marito e moglie. In questo modo, il moribondo poteva legittimamente trascorrere le ultime ore di vita con la donna. A costei era concesso di stare accanto al marito nelle ultime ore per sostenerlo. Per quanto riguarda la cura spirituale, il parroco nel ruolo di confessore - che è il protagonista della sezione in questione - poteva assolvere il moribondo, che così era, in seguito all'assoluzione, pronto per la morte.

Al centro di questo articolo è l'applicazione dell'epicheia rispetto al decreto *Tametsi*, ma, nell'*Itinerario*, la questione è trattata anche rispetto ad altri problemi¹⁹. Qui di seguito ci si soffermerà sulla sezione “Si en los pueblos retirados de montañas podrá sin privilegio dispensar el párroco con sus feligreses, para poder pedir el débito” (*Itin.*, III, X, XII; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 303-307), perché in queste pagine de la Peña si sofferma diffusamente, citando il pensiero di diversi *doctores*, sul problema dell'applicazione dell'epicheia. In questione è la possibilità di applicare l'epicheia non per celebrare le nozze, ma per risolvere i problemi che derivavano dal peccato dell'incesto tra persone sposate.

In base alle descrizioni del vescovo (che si possono trovare in varie sezioni dell'*Itinerario*), è possibile ricostruire il contesto socio-culturale nel quale si verificava il problema dell'incesto. Poteva capitare che un uomo, di etnia indigena o spagnola che fosse, residente nelle distanti regioni di *barbacoas*, *mocoa*, *sucumbios*, *quixos*, *maynas* della diocesi di Quito, commettesse un incesto carnale o spirituale (*Itin.*, III, X, XII, 2; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 304). L'incesto era un fenomeno diffuso tra gli abitanti delle campagne, non solo tra gli indios, ma in generale tra la “gente rústica” (*Itin.*, V, III, IV, 8; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 584). De la Peña non segnala alcuna differenza su base etnica nella pratica dell'incesto e, quindi, non identifica il problema con l'appartenenza a un gruppo. Piuttosto tratta di persone che, poiché vivevano in luoghi sperduti, erano particolarmente esposte al rischio di commetterlo. I villani vivevano in comunità composte da pochi individui e avevano scarse opportunità di comunicare e socializzare con membri appartenenti ad altri villaggi. Per questo motivo era probabile che eventuali relazioni nascessero all'interno delle comunità, nelle quali, a causa dell'esiguo numero dei componenti, erano tutti quanti parenti a livello naturale, “civile” o spirituale. Inoltre gli abitanti delle campagne, come è descritto in varie sezioni dell'*Itinerario*, erano inclini ad

¹⁸ Del resto il fine del diritto canonico, del quale l'epicheia è la sostanza, è la *salus animarum* (Pompedda, 1993).

¹⁹ Cfr. nota 8.



assumere comportamenti sessuali degenerati perché, in ragione della mancanza di maestri e scuole che li educassero alla vita civile, erano solitamente ignoranti e selvaggi.

De la Peña spiega che i mariti o le mogli che commettono il peccato dell'incesto perdono il diritto di chiedere il debito coniugale al coniuge, diritto che sorge in virtù del contratto matrimoniale. Non solo perdono il diritto, ma permangono in tale stato di privazione, perché i parroci non dispongono dell'autorità necessaria per riabilitarli. Gli incestuosi, qualora desiderino riacquistare tale diritto, devono recarsi dal Papa o dal vescovo, che detengono l'autorità per assolvere l'incestuoso dalla colpa. A causa delle enormi distanze, è però impossibile che gli impediti possano raggiungere agevolmente le autorità alle quali chiedere le dispense (*Itin.*, III, X, XII, 1; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 303). De la Peña aggiunge che la condizione degli incestuosi peggiora con il passare del tempo ed ha pesanti conseguenze sulle loro coscienze. Gli impediti, in quanto tali, devono astenersi dall'"uso del matrimonio". Più il tempo passa più l'impedito è tentato ed è sempre più difficile che possa controllare e reprimere le pulsioni sessuali. Così l'incestuoso corre, in modo sempre più intenso, il "peligro próximo de incontinencia" e quindi aumenta il rischio che commetta "mayores pecados" contro la legge divina e naturale, come la polluzione e la fornicazione (*Itin.*, III, X, XII, 2; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 304). Questo rischio era aggravato da altre circostanze alle quali de la Peña fa riferimento in altre sezioni. I villani, afferma, comunemente ignorano che, qualora commettano un incesto, devono rinunciare a chiedere il debito (*Itin.*, III, IX, IX, 4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 255). Ignorano pure quali siano i gradi di parentela entro i quali una relazione è definita incestuosa (*Itin.*, V, III, IV, 8; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 584). Infine, anche se ammoniti dal confessore, continuano comunque a chiedere il debito al coniuge (*Itin.*, III, IV, VIII, 2; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 133).

I vincoli della legge, trasgredita per ragioni di fragilità o di mancanza di alternative, esponevano le persone al rischio di peccare e, contemporaneamente, le escludevano dalla possibilità di rimediare agli errori. Si tratta di un paradosso: gli abitanti delle campagne versavano in stato di emarginazione - ignoranti, poveri e isolati - e, a causa dei vincoli della legge (il cui fine era, in teoria, il bene comune), rischiavano di peggiorare ancor più - non solo cadevano, ma permanevano nello stato di peccatori.

Per risolvere questi gravi problemi, de la Peña sostiene che il parroco, attraverso l'applicazione dell'epicheia, possa dispensare gli impediti. Il *cura*, se rileva la presenza di gravi ostacoli spaziali e temporali che impediscono l'accesso alle autorità, se "teme prudentemente" che il peccatore non potendo chiedere il debito al coniuge sia a rischio di commettere "mayores pecados" e se valuta ("juzgando") che la forma della legge è generica e non si riferisce alle situazioni di emergenza ("no quiso comprehender casos con tan apretadas circunstancias"), può correggerla e adattarla al caso degli impediti, in favore del bene ("juzgar por benigna interpretación"). Senza potestà ordinaria, può dispensare "sin



privilegio" l'incestuoso, che così può riprendere a chiedere legittimamente il debito coniugale al coniuge (Itin., III, X, XII, 1-4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 304-305). In questo modo, attraverso l'epicheia, il parroco aveva la possibilità di reintegrare gli impediti alla normale vita coniugale e di ricondurli sulla via della salvezza.

Tra "tierras de infieles" e "tierras de cristianos"

Dopo aver analizzato i casi in cui è possibile applicare l'epicheia nell'ambito della pastorale parrocchiale, è ora interessante spostare l'attenzione verso quanto accadeva nell'esterno della diocesi di Quito, nell'area missionaria del Dorado. A partire dalle descrizioni che si ritrovano a più riprese in diverse sezioni dell'*Itinerario*, è possibile ricostruire la geografia dei territori nei quali sono contestualizzati i problemi affrontati da de la Peña. Nella Quito del XVII secolo, dal punto di vista istituzionale, era possibile individuare un *interno*, cioè l'area organizzata in parrocchie, e un *esterno*, cioè l'area priva sia di un'organizzazione ecclesiastica, sia civile. Il Dorado (situato ad occidente rispetto alla città di Quito, nella regione amazzonica), che può essere considerato l'esterno, non era un'area completamente priva di cristiani. Era, piuttosto, un luogo dove il cattolicesimo era in espansione, i cattolici, se c'erano, costituivano la minoranza della popolazione e nel quale non era stato ancora organizzato il sistema parrocchiale. Il Dorado non era solo una regione geografica ma, poiché era per gran parte sconosciuto e misterioso, era anche luogo dell'immaginario nel quale si concentravano speranze e illusioni degli uomini del tempo, i quali partivano alla ricerca di fortune nel tentativo di trasformare i loro sogni in realtà²⁰.

Ci si soffermerà ora sulla sezione "Si en las partes remotas de las Indias, donde no se hallan ni se pueden hallar párrocos, podrá un simple sacerdote asistir al matrimonio o los propios contrayentes casarse sin párrocos" (Itin., III, IX, VI; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 244-249), che conclude con la definizione di epicheia (che si è analizzata precedentemente nel paragrafo "De la Peña e la legge"). De la Peña descrive che soldati, avventurieri e missionari si avventurano in barca lungo i corsi d'acqua del bacino fluviale nel territorio della diocesi di Quito, "por el río Napo, que está en los quijos, o por el Caqueta en mocoa o por el río Marañon en los xibaros". Spesso però le imprese falliscono: "cada día" si verificano incidenti alle imbarcazioni che vengono trascinate dalle correnti, naufragano o affondano perché troppo cariche. Gli avventurieri rimangono bloccati lungo le rive di qualche fiume o vengano catturati dagli indios, con i quali entrano in relazione.

²⁰ De la Peña descrive, basandosi sulle testimonianze di esploratori e missionari, che nel Dorado c'erano sia oro, sia un'elevata quantità di indios ignoranti in fatto di costumi civili, privi di un'organizzazione politica e, i più selvaggi tra loro, privi di una religione (Itin., II, IV, III, 8; de la Peña Montenegro, 1668/1995, pp. 473-474). De la Peña descrive il Dorado come un luogo attraente sia per gli avventurieri in cerca di fortune, sia per i missionari in cerca di anime da convertire (Itin., IV, I, I, 1; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 323). La stessa idea di Dorado è confermata dagli studi di Massimo Livi Bacci (2005).



De la Peña si chiede: “Ahora pregunto yo si este sacerdote y soldados convierten algunos gentiles a la ley de Cristo y quieren contraer matrimonio, ¿dejará de casarlos porque no es cura?” (*Itin.*, III, IX, VI, 4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 245). In seguito al naufragio, i cristiani entrano in contatto con gli infedeli e li portano a convertirsi - per via battesimale - alla religione cattolica. In seguito al battesimo si contraevano responsabilità giuridiche, come è spiegato in un'altra sezione²¹. Qui de la Peña asserisce che, attraverso la contrazione del battesimo, i neoconvertiti sono subordinati al rispetto delle leggi divine ed ecclesiastiche. I vincoli contratti impegnano il contraente in ogni luogo. Se un battezzato si trova “entre gentiles” (come i neofiti del caso in questione) e desidera sposarsi, non è a tal fine sufficiente che contragga matrimonio senza gli impedimenti previsti dalla legge del luogo (“que usan los gentiles en aquellas partes”), ma deve necessariamente contrarlo “conforme a las leyes de la Iglesia”, cioè senza gli impedimenti previsti dal diritto canonico. In base a quanto sostenuto da de la Peña, si può affermare che i cattolici per contrarre matrimonio, in qualunque luogo si trovassero, dovevano sposarsi secondo le formalità previste dal *Tametsi*, in particolare alla presenza di un parroco e non di un qualsiasi sacerdote²². Questo significa che il sacerdote presente nell'esperienza del naufragio nel Dorado, visto che non era un parroco, non poteva amministrare il matrimonio.

De la Peña si chiede se sia opportuno rinviare l'amministrazione del matrimonio per non trasgredire il diritto canonico. Dubita circa l'opportunità di rinviare le nozze, perché l'attesa eccessivamente protratta nel tempo potrebbe dar luogo a seri danni. In primo luogo, escludere indios neoconvertiti dalla normalizzazione per via del matrimonio - cioè dallo status di sposi legittimi autorizzati a vivere la sessualità - significa dar loro occasione di compiere peccati sessuali (“adulterios y amancebamientos”). Ciò è particolarmente vero per gli indios, perché non sono in grado di reprimere le esigenze della carne (*Itin.*, III, IX, VI, 4; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 245). In secondo luogo, l'attesa non è conciliabile con i tempi ristretti di chi sta lottando contro la morte. Gli indios neo-battezzati in questione potrebbero essere in fin di vita e quindi a rischio di morire da peccatori, in quanto concubini, e a rischio di non salvarsi. Se i problemi relativi all'incontinenza sessuale e alla mancata preparazione al momento della morte sono già stati sollevati da de la Peña (e già analizzati in questo lavoro), vi è un terzo problema non ancora considerato, l'illegittimità del nucleo familiare e dei figli. De la Peña spiega che se il genitore agonizzante dovesse morire prima dell'arrivo del parroco per l'amministrazione del matrimonio, i figli subirebbero un enorme

²¹ Si tratta della sezione “Si los indios gentiles que viven entre cristianos se han de casar conforme a las leyes de su gentilidad. Y si algún cristiano viviendo entre gentiles, queriendo casarse con mujer gentil, si este matrimonio ha de ser conforme allí se usa, o conforme a las leyes de la Iglesia” (*Itin.*, V, IV, IX; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 604-607).

²² Il decreto *Tametsi* prevedeva la possibilità che il matrimonio venisse celebrato da un qualsiasi sacerdote, ma soltanto dietro l'autorizzazione del parroco o del vescovo. Nel caso in questione i neoconvertiti si trovavano in un luogo nel quale non esistevano né parrocchie né diocesi e, quindi, né parroci né vescovi che avrebbero potuto autorizzare il sacerdote perché celebrasse legittimamente le nozze.



danno. Rimarrebbero irrimediabilmente - per tutta la vita - nello status di illegittimi (*Itin.*, III, IX, VI, 8; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 247).

Durante la prima età moderna i figli illegittimi erano vittime di discriminazioni in ambito economico e sociale. Gli illegittimi non avevano diritto all'eredità. Tuttavia, si può presumere che questa fosse una discriminazione poco avvertita dagli indios, perché, come ricorda lo stesso de la Peña, la maggior parte di essi erano così poveri che non avvertivano la necessità di tutelare i loro interessi patrimoniali (*Itin.*, I, XI, II, 1; de la Peña Montenegro, 1668/1995, p. 346). La discriminazione più grave si può ritenere fosse la penalizzazione degli illegittimi in termini di diritti civili sia nell'ambito dello Stato, sia della Chiesa. Il Concilio di Trento decretò chiaramente la forma del matrimonio legittimo e, così, definì implicitamente la distinzione tra famiglie legittime e illegittime, tra figli legittimi e illegittimi (Twinam, 1999). Il Tridentino inoltre chiuse esplicitamente le porte della Chiesa all'accesso degli illegittimi al sacerdozio. De la Peña ricorda, nel libro dedicato alla figura del parroco²³, che il diritto canonico e la recente normativa tridentina confermano che "los ilegítimos son por derecho irregulares [...] están inhábiles para recibir Ordenes Sagradas [...] también lo serán de tener beneficios" (*Itin.*, I, I, XIX, 1; de la Peña Montenegro, 1668/1995, p. 153). Paolo Prodi (1989; 1997), oltre a denunciare la mancanza di studi sul problema dello status giuridico degli illegittimi, ha messo in evidenza la complessità del problema nell'ambito della Chiesa del XVI secolo. Lo storico conclude spiegando che, tra gli estensori del Concilio di Trento, ci furono tendenze di apertura in favore dell'integrazione degli illegittimi - come quella del celebre vescovo di Bologna Gabriele Paleotti, il quale basava il suo pensiero proprio sull'idea di equità canonica - ma queste aspirazioni furono ben presto ridimensionate per tutelare il matrimonio legittimo, funzionale alle crescenti esigenze di disciplinamento sia dello Stato, sia della Chiesa.

De la Peña era consapevole delle conseguenze negative che poteva avere l'osservanza del diritto, per cui esprime i suoi dubbi circa l'opportunità di applicare letteralmente il *Tametsi*: "Pregunto yo: si en este tiempo se ofrece un caso de urgente necesidad, ¿han de cerrar la puerta al remedio?". Si chiede se sia opportuno osservare scrupolosamente la legge in ogni situazione, anche quando ciò potrebbe danneggiare delicati e fondamentali interessi. La risposta è negativa: "verdaderamente fuera vicio seguir siempre la corteza de la ley" (*Itin.*, III, IX, VI, 10; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 249). Nelle frasi successive (che concludono la sezione) si trova la definizione di epicheia precedentemente analizzata.

Come si poteva applicare concretamente l'epicheia in favore degli indios neo-battezzati del Dorado? De la Peña afferma che sia possibile celebrare il matrimonio anche in assenza dei testimoni e del parroco. Per dare un fondamento autorevole alla sua opinione, riporta le

²³ Si tratta del libro "En que se trata de la elección y canonica institución del párroco y de todas las demás obligaciones que tiene el doctrinero" (*Itin.*, I; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 77-381).



voci favorevoli e sfavorevoli a questo tipo di modifica del *Tametsi*²⁴. Molti *doctores*, afferma, ritengono che il Concilio di Trento abbia posto come forma essenziale e sostanziale la celebrazione del matrimonio alla presenza del parroco e dei testimoni e che “de otra manera sea irrito o nulo, quedan las personas inhábiles para contraer”. Esiste, però, anche una corrente minoritaria di *doctores*, i quali sostengono che in casi di “urgentísima necesidad será valido el matrimonio sin la formula que puso el Concilio; que la epiqueia interpretando la intención del legislador se colige prudentemente de su piadoso gobierno, que no quiso poner por forma esencial del matrimonio la asistencia del párroco y testigos”. De la Peña specifica che quest’ultima è un’opinione meno certa rispetto a quella della maggioranza dei *doctores*, ma in caso di “gran necesidad, cuando hay algún grande inconveniente” si può sostenere l’opinione meno probabile²⁵. L’“urgentísima necesidad” si può ritenere fosse la condizione degli indios agonizzanti o residenti in luoghi isolati che non avevano la possibilità di attendere l’arrivo del parroco e dei testimoni previsti dal Concilio. De la Peña ritiene possibile trasgredire la “formula” Tridentina e interpretare prudentemente l’intenzione dell’autore del *Tametsi* - il Concilio di Trento - che, specifica, si contraddistingue per il suo “piadoso gobierno”. Il rispetto della “formula” non è essenziale, perché con “aquel decreto [il *Tametsi*] [il Concilio] no quiso obligar a lo imposible”. La forma posta dal Concilio si deve intendere “prudentemente”: non vincola - sono “excusados de aquel precepto y ley” - quei contraenti che non possono disporre del parroco e non hanno nemmeno la speranza di disporre a breve termine. In ragione di ciò, il matrimonio può essere contratto in assenza del parroco e/o in assenza dei testimoni (*Itin.*, III, IX, VI, 1-9; de la Peña Montenegro, 1668/1996, p. 244-246). Con la contrazione del vincolo, si riduceva il rischio che gli indios commettessero peccati sessuali, si aumentava la probabilità che le anime si salvassero e si legittimava lo status giuridico dei figli.

Attraverso l’applicazione dell’epicheia non solo si sottraevano gli indios dal rischio di contrarre irrimediabilmente lo status illegittimo, ma era pure possibile amministrare il sacramento dell’ordine agli illegittimi. Si è detto che nell’*Itinerario* sono riportate le norme tridentine che vietavano l’ordinazione e la consacrazione degli illegittimi. De la Peña specifica, sulla scia di quanto argomentato da altri *doctores*, che attraverso l’epicheia è possibile correggere anche il divieto Tridentino e, così, gli ordinari possono dispensare gli illegittimi affinché accedano agli ordini e al presbiterato. Non solo: confessa ai lettori dell’*Itinerario* di aver egli stesso dispensato a favore di alcuni illegittimi perché si candidassero per ottenere *doctrinas de indios* (*Itin.*, I, I, XIX, 7; de la Peña Montenegro,

²⁴ Miriam Turrini, che si è concentrata sullo studio della casistica italiana della prima età moderna, ha messo in rilievo come il modo di argomentare dei casisti del Seicento fosse cambiato rispetto a quello degli autori del secolo precedente. Nel XVI avrebbe dominato l’affermazione della *veritas*, mentre nel XVII secolo questa venne meno in favore dell’*opinio* (Turrini, 1991).

²⁵ Si può ritenere che le condizioni straordinarie della pastorale nelle estremità del mondo imponessero l’assunzione di opinioni probabiliste.



1668/1995, p. 157). Sostiene che sia necessario aprire le porte agli illegittimi sia per aumentare la quantità di persone potenzialmente ordinabili, sia perché essi, essendo nati nelle Indie, detengono un capitale umano fondamentale: sanno comunicare - quindi predicare e confessare - nelle lingue particolari del Nuovo Mondo (*Itin.*, V, I, V-VI; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 458-466). De la Peña pensava che gli illegittimi non dovessero essere discriminati per la loro origine familiare. Sosteneva che dovessero essere valorizzati e inseriti nella società per la loro capacità di comunicare - fondamentale per l'esercizio della pastorale (Agnolin, 2010). Attraverso l'epicheia era possibile aggirare i limiti e i pregiudizi insiti nella legge e, quindi, promuovere sia l'emancipazione delle persone, sia la cristianizzazione. Si tratta di un ribaltamento sorprendente: i margini della società e gli esclusi dal diritto divenivano la speranza per il futuro della Chiesa del Nuovo Mondo²⁶.

De la Peña era dunque favorevole all'integrazione degli illegittimi per aumentare la quantità, oltre che per migliorare la qualità, del clero. Si può ritenere che alla base di questa predisposizione per l'integrazione ci fosse l'esigenza concreta di parroci e missionari per promuovere l'esercizio della pastorale in tutti i territori del Nuovo Mondo²⁷.

Il clero mancava nelle "terre di infedeli", ma anche nelle parrocchie la mancanza del parroco poteva protrarsi per anni. Per questo, nella sezione che si è analizzata in merito ai problemi nella celebrazione dei matrimoni nel Dorado (*Itin.*, III, IX, VI; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 244-249), de la Peña ritiene possibile applicare l'epicheia per celebrare il matrimonio senza parroco né testimoni non solo "en tierras de gentiles", ma anche "en pueblos de cristianos" - nei territori formalmente organizzati in parrocchie. Non si riferisce a casi astratti, ma riporta la sua testimonianza concreta: confessa che "Cuando esto escribo, he visto irse prolongando los edictos de un beneficio de montañas, llamado las Caballerías [...] y estarse más de año y medio sin cura". Per un anno e mezzo le persone che risiedevano a *las Caballerías* non hanno avuto nessuno che si occupasse di loro. De la Peña specifica che non si tratta di una circostanza rara. "Cada día" può succedere che in una

²⁶ La possibilità di applicare l'epicheia per ordinare gli illegittimi valeva anche per gli indios. De la Peña, nella sezione "Si pueden ser ordenados los indios, sin que para ello tengan necesidad de dispensación", sostiene che gli indios per ricevere il sacramento dell'ordine non hanno bisogno di nessuna dispensa, almeno che non si tratti di illegittimi. De la Peña sostiene che gli indios non solo hanno diritto al sacramento dell'ordine, ma devono essere preferiti nell'attribuzione di benefici e prebende perché sono "naturales y por lo mucho que aprovechan a los demás indios por saber mejor su idioma" (*Itin.*, III, VIII, II; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 219-221). La questione dell'ordinabilità degli indios è stata affrontata da Juan Carlos Estenssoro Fuchs. Lo storico ha messo in rilievo che soltanto a metà del Settecento si riconobbe formalmente agli indios la possibilità di ricevere il sacramento dell'ordine (Estenssoro Fuchs, 2003).

²⁷ La scarsità di parroci e missionari si può ritenere sia uno dei motivi per cui de la Peña ha dedicato molto spazio alla possibilità di riscattare gli illegittimi. Al problema sono dedicate le seguenti sezioni: "Si los ilegítimos pueden tener doctrinas, así de indios como de españoles" (*Itin.*, I, I, XIX; de la Peña Montenegro, 1668/1995, pp. 153-158); "Si los ilegítimos pueden ser ordenados" (*Itin.*, III, VIII, I; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 215-219); "Bula de Gregorio XIII, despachada año de 1576, para que los obispos puedan dispensar en las Indias con los ilegítimos" (*Itin.*, V, I, I; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 449-451); "Si por bula de Pio V o el concilio de Trento podrán los obispo dispensar para órdenes con los ilegítimos" (*Itin.*, V, I, III; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 453-455) "Advertencia sobre la bula de Gregorio XIII, para dispensar con los ilegítimos" (*Itin.*, V, I, V; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 458-466).



parrocchia “de las muy retiradas” il parroco muoia improvvisamente. La sostituzione del prete è concretamente molto faticosa per una serie di motivi. Innanzitutto, a causa delle distanze, si ritarda nell'avvisare il vescovo perché proceda nella sostituzione, la quale avviene per mezzo di un lento *iter* burocratico²⁸. Il problema non è tanto la procedura elettiva, ma è dato dal fatto che è molto difficile trovare un sostituto. Nel Nuovo Mondo il clero scarseggia numericamente e le parrocchie di campagna sono “beneficios tenues”, cioè istituzioni economicamente depresse appena sufficienti a garantire la sussistenza del parroco titolare. Passa molto tempo prima di trovare un sacerdote che sia disposto a trasferirsi a vivere in montagna per fare una vita “da fame” in solitudine o con la sola compagnia di indios selvaggi. Alla luce di ciò, se nei luoghi isolati - nelle terre di infedeli come nelle giurisdizioni parrocchiali - ci fossero due persone che vogliono sposarsi e “no hay cura ni esperanza de que lo habrá tan presto”, il matrimonio può essere celebrato in assenza del parroco attraverso lo scambio dei consensi (*Itin.*, III, IX, VI, 10; de la Peña Montenegro, 1668/1996, pp. 248-249).

Conclusione

De la Peña riteneva necessaria l'applicazione dell'epicheia alle norme della Chiesa per favorire la celebrazione del matrimonio. Si trattava di un sacramento fondamentale per il progresso del bene temporale e spirituale degli abitanti del Nuovo Mondo. Non poteva essere messo in discussione da eventuali vincoli imposti dalla forma della legge.

Il Concilio di Trento rinnovò la dottrina e la disciplina del sacramento matrimoniale attraverso il decreto *Tametsi*. In alcuni luoghi però non c'erano le condizioni per rispettarlo e non era possibile ricorrere alle autorità che avrebbero potuto interpretarlo e adattarlo alle circostanze. Per favorire l'amministrazione dei matrimoni nelle periferie del Nuovo Mondo - dove la Chiesa non era ancora solidamente affermata - il *Tametsi* doveva essere corretto attraverso l'applicazione della virtù dell'epicheia. Sono state analizzate tre sezioni dell'*Itinerario* per capire come e in quali occasioni applicarla. Le sezioni sono precedute da una riflessione sulla pastorale *in articulo mortis*, che si può ritenere fondamentale per comprendere le necessità umane e spirituali che richiedevano l'applicazione dell'epicheia. La morte era infatti un momento di passaggio molto importante. I parroci dovevano fare tutto il possibile per assistere i moribondi. Nelle sezioni successive si è cercato di mostrare perché fosse necessario integrare il diritto con la virtù dell'epicheia. L'ordine delle sezioni è funzionale a mostrare che più ci si allontanava dalle parrocchie e dai centri ove risiedevano parroci e vescovi, più era difficile rispettare le norme della Chiesa. Nella prima sezione analizzata, l'epicheia poteva essere applicata per dispensare i nubendi dal vincolo delle

²⁸ L'*iter* è descritto nella sezione “Cómo se debe haber la elección de los doctrineros de indios” (*Itin.*, I, I, II; de la Peña Montenegro, 1668/1995, pp. 83-93).



pubblicazioni. La seconda sezione analizzata non riguarda il *Tametsi*, ma mostra quali fossero i problemi degli sposati che vivevano in campagna. In entrambe le sezioni, attraverso l'applicazione dell'epicheia, il parroco poteva dispensare i fedeli, che così venivano sottratti al rischio di peccare. Nella terza sezione de la Peña asserisce che è possibile, nelle "tierras de infieles" e in caso di emergenza, contrarre matrimonio in modo aformale senza pubblicazioni, testimoni e parroco. La stessa possibilità era però valida anche nei territori parrocchiali, perché di fatto, al di là delle definizioni giuridiche, nelle parrocchie si verificavano gli stessi problemi che si registravano al loro esterno.

De la Peña sostiene che sia possibile trasgredire quanto stabilito dal *Tametsi* e contrarre matrimonio in modo aformale. La Chiesa però, durante il Concilio di Trento, aveva deciso di imporre il *Tametsi* proprio per contrastare i matrimoni clandestini. Si capisce perché de la Peña abbia fornito la definizione di epicheia proprio nella sezione ove legittimava i matrimoni aformali: si può ritenere che avvertisse l'esigenza di giustificare con solide basi un'opinione condivisa soltanto da pochi *doctores* e che metteva fortemente in discussione le norme stabilite dalla Chiesa²⁹. La proposta di de la Peña privava della loro importanza le formalità del matrimonio, ma ne rispettava la natura sacramentale. Il matrimonio poteva essere celebrato in modo aformale e cioè semplicemente con l'espressione, da parte dei nubendi, dei consensi - che erano la materia e la forma del sacramento. Del resto, come si è detto nel paragrafo "Note su Trento e *Tametsi* tra Europa e Nuovo Mondo", il testo del *Tametsi* iniziava con la condanna dei matrimoni aformali in quanto peccaminosi, ma contemporaneamente ne riconosceva la validità.

De la Peña riteneva possibile revocare, per mezzo dell'applicazione dell'epicheia, le formalità stabilite dal *Tametsi*, ma attribuiva grande importanza al rispetto dei consensi e di altre esigenze sociali, familiari e psicologiche degli emarginati. Anzi, era necessario applicare l'epicheia proprio per il bene dei nubendi, delle loro famiglie e della società.

Per adempiere a queste esigenze, parroci e missionari dovevano adottare atteggiamenti di grande sensibilità e umanità. Le miserie temporali e spirituali degli uomini del Nuovo Mondo erano allo stesso tempo una sfida e il principale obiettivo dei missionari. Nelle aree rurali, laici ed ecclesiastici erano costretti a lottare per affermare la vita e il vangelo in condizioni difficili. Le numerose difficoltà quotidiane e lo stato di perenne emergenza non giustificavano bassi e scadenti livelli di umanità, civiltà e servizio pastorale. Per attuare l'estensione universale della Chiesa presso gli ultimi (spagnoli o indios che fossero) delle periferie del mondo, era necessaria la massima dedizione. Le situazioni intricate degli

²⁹ Si può ritenere che l'atteggiamento di de la Peña rispecchi le dinamiche e i problemi che attraversarono la Chiesa della prima età moderna. A parere di Alain Tallon (2004) "ovunque la storia dell'applicazione della riforma tridentina segna più insuccessi, più arretramenti e compromessi che avanzate spettacolari" (p. 89); ma dopo il Concilio "tutti hanno ormai davanti agli occhi un modello morale e pastorale al quale non sempre si conformano, ma con la netta consapevolezza di fare una trasgressione" (p.95).



emarginati erano l'opportunità per agire secondo le più alte virtù della tradizione cristiana - la carità e l'equità.

Il matrimonio era un sacramento fondamentale perché era legato ad aspetti essenziali profondamente umani, quali l'amore e la procreazione. A ciò si aggiunga, come si è visto negli esempi riportati, che il sacramento nelle aree rurali del Nuovo Mondo s'intrecciava a momenti di passaggio di notevole valore per la vita del cristiano, come il battesimo e la morte. Era necessario celebrare il matrimonio perché poteva essere occasione irrinunciabile per promuovere il bene comune temporale e spirituale. Di conseguenza, poteva essere celebrato anche senza aver fatto le pubblicazioni, senza testimoni e in assenza del parroco.

Riferimenti

- Broggio, P., Castelnau-L'estoile, Ch. & Pizzorusso, G. (Eds.). (2009). *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta*. Roma: Ecole Française de Rome.
- Agnolin, A. (2010). Grammatica dell'evangelizzazione e catechesi della lingua indigena in Mesoamerica e Brasile: XVI-XVII secolo. Traduzione come conversione. Le lingue generali, il "Greco della Terra" e l'invenzione del Tupi. *Cristianesimo nella storia*, 31, 681-742.
- Albani, B. (2008-2009). *Sposarsi nel Nuovo Mondo. Politica, dottrina e pratiche nella concessione di dispense matrimoniali tra la Nuova Spagna e la Santa Sede*. Tesi di Dottorato, dottorato in "Storia politica e sociale dell'Europa Moderna e contemporanea", Università degli studi di Roma «Tor Vergata», Roma.
- Bandín, M. (1951). *El obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro*. Madrid: Csic.
- Bernard C. & Gruzinsky, S. (1988). I figli dell'apocalisse: la famiglia in Mesoamerica e nelle Ande (A. Leone, Trad.). In A. Burguière (Ed.). *Storia universale della famiglia II, età moderna e contemporanea* (pp. 161-214). Milano: Mondadori. (Originale pubblicato nel 1986).
- Bossy, J. (1990). *L'occidente cristiano 1400-1700* (E. Basaglia, Trad.). Torino, Italia: Einaudi. (Originale pubblicato nel 1985).
- Caron, P. G. (1971). «Aequitas» romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell'«aequitas» canonica (Dalle origini al Rinascimento). Milano: Giuffrè.
- Châtellier, L. (1994). *La religione dei poveri: le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno* (I. Landolfi, Trad.). Torino, Italia: Garzanti (Originale pubblicato nel 1993).
- Cuena Boy, F. (2006). Teoría y práctica de la ley: apuntes sobre tres juristas indianos. *Cuadernos de Historia del Derecho*, 13, 11-29.



- D'Agostino, F. (1973). *Epicheia: il tema dell'equità nell'antichità greca*. Milano: Giuffrè.
- D'Agostino, F. (1976). *La tradizione dell'epicheia nel medioevo latino: un contributo alla storia dell'idea di equità*. Milano: Giuffrè.
- Decretum de reformatione matrimonii (1563, 11 di novembre), C. 1, Canones super reformatione circa matrimonium, S. XXIV De sacramento matrimonii. Concilium Tridentinum.
- Di Filippo Bareggi, C. (2009). Inquisizione e confessione tra '500 e '600: aspetti e problemi. In C. di Filippo Bareggi & G. Signorotto (Eds.). *L'inquisizione in età moderna e il caso milanese* (pp. 283-311). Milano: Bulzoni.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Flores, J. C. (1997). Investigación sobre los sermones de Alonso de la Peña Montenegro, undécimo obispo de Quito. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 6, 432-434.
- García Hernán, E. (2007). *Consejero de ambos mundos: vida y obra de Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655)*. Madrid: Mapfre.
- Gaudemet, J. (1989). *Il matrimonio in occidente* (B. Pistocchi, Trad.). Torino, Italia: Società Editrice Internazionale. (Originale pubblicato nel 1987).
- Gismondi, P. (1952-1953). L'attuazione dottrina e pratica delle norme tridentine sulla forma del matrimonio. *Rivista Italiana per le scienze Giuridiche*, 6, 250-284.
- Jemolo, A. C. (1997). *Il matrimonio nel diritto canonico: dal Concilio di Trento al Codice del 1917*. Bologna, Italia: Mulino. (Originale pubblicato nel 1941).
- Livi Bacci, M. (2005). *Eldorado nel pantano: oro, schiavi e anime tra le Ande e l'Amazzonia*. Bologna, Italia: Mulino.
- Livi Bacci, M. (2008). *Conquista: la distruzione degli indios americani*. Bologna, Italia: Mulino.
- Locatelli, F. G. (2011). *L'itinerario di A. de la Peña (1596-1687): teoria e prassi dell'evangelizzazione degli indios*. Tesi di Laurea, Laurea Magistrale in Scienze Storiche, Università degli Studi di Milano, Milano.
- de la Peña Montenegro, A. (1995). *Itinerario para parrocos de indios* (Vol. I). (C.Baciero, M.Corrales, J. M. García Añoveros & F. Maseda, Eds.). Madrid: Csic (Originale pubblicato nel 1668).
- de la Peña Montenegro, A. (1996). *Itinerario para parrocos de indios* (Vol. II). (C.Baciero, M.Corrales, J. M. García Añoveros & F. Maseda, Eds.). Madrid: Csic (Originale pubblicato nel 1668).



- Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi mondi, secoli XVI-XVIII. *Cristianesimo nella storia*, 31-2010-2.
- Pompedda, M. F. (1993). L'equità nell'ordinamento canonico. In S. Gherro (Ed.). *Studi sul primo libro del Corpus Iuris Canonici* (pp. 1-33). Padova, Italia: Cedam.
- Presta, A. A. (2011). Estados alterados: matrimonio y vida maridable en Charcas temprano-colonial. *Población y sociedad (Tucumán)*, 18, 79-105. Accede aprile, 2012, da <http://www.poblacionysociedad.org.ar/archivos/18/P&SV18-N1-Presta.Pdf>
- Prodi, P. (1972). Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina. In G. Alberigo (Ed.). *Legge e vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa* (pp. 191-218). Brescia, Italia: Paideia
- Prodi, P. (1989). Il matrimonio tridentino e il problema dei figli illegittimi. In Comune di Trento (Ed.). *Per Giuseppe Šebesta: scritti e nota bio-bibliografica per il settantesimo compleanno* (pp. 405-415). Trento, Italia: Autore.
- Prodi, P. (1997). I figli illegittimi all'inizio dell'età moderna: il trattato *De nothis spuriisque filiis* di Gabriele Paleotti. In C. Grandi (Ed.). «*Benedetto chi ti porta maledetto chi ti manda*»: *l'infanzia abbandonata nel triveneto (secolo XV-XIX)* (pp. 49-57). Treviso, Italia: Canova.
- Prodi, P. (2000). *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna, Italia: Mulino.
- Prosperi, A. (1996). *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Italia: Einaudi.
- Prosperi, A. (2001). *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino, Italia: Einaudi.
- Ramos, G. (2010). *Death and conversion in the Andes. Lima and Cuzco 1532-1670*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Rasi, P. (1941). L'applicazione delle norme del Concilio di Trento in materia matrimoniale. In E. Besta, C. Calisse & A. Giannini (Eds.). *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi* (Vol 1, pp. 235-281). Milano: Giuffrè.
- Rasi, P. (1953-1954). Le formalità nella celebrazione del matrimonio ed il concilio di Trento. *Rivista di storia del diritto italiano*, 26-27, 189-207.
- Rodríguez Luño, A. (1997). La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez. *Acta Philosophica*, VI, 197-236.
- Rodríguez Luño, A. (1998). La virtù dell'epicheia: teoria, storia e applicazione (II). Dal cursus theologicus dei salamanticensis fino ai giorni nostri (1998). *Acta Philosophica*, VII, 65-88.



- Seidel Menchi S. & Quaglioni D. (Eds.). (2001). *Matrimoni in dubbio: unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*. Bologna, Italia: Mulino.
- Tallon, A. (2004). *Il concilio di Trento* (B. Pistocchi, Trad.). Milano: San Paolo. (Originale pubblicato nel 2000).
- Turrini, M. (1991). *La coscienza e le leggi: morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*. Bologna, Italia: Mulino.
- Twinam, A. (1999). *Public lives, private secrets: gender, honor, sexuality and illegitimacy in colonial spanish America*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Van Gennep, A. (2006). *I riti di passaggio* (M. L. Remotti, Trad.). Torino, Italia: Bollati Boringhieri. (Originale pubblicato nel 1909).
- Zarri, G. (2000). *Recinti: donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna, Italia: Mulino.

Nota sull'autore

Fabio Giovanni Locatelli si è laureato in Storia presso l'Università degli Studi di Milano con una tesi sull'*Itinerario para parrocos de indios*. E-mail: fabioargentino@hotmail.com

Data de recebimento: 18/05/2012

Data de aceite: 19/08/2012