

## LE VISIONI DI EZKIOGA FRA STORIA E ANTROPOLOGIA

*Carmelo Adagio*

Il 29 giugno 1931 due bambini dei Paesi Baschi dissero di aver visto la Vergine Maria. A tale visione ben presto ne seguirono altre. Per molti mesi si moltiplicarono i veggenti (alla fine, circa 250) e la presenza di osservatori, credenti, curiosi. Nel solo 1931 circa un milione di persone si recarono nel colle vicino Ezkioga, luogo delle apparizioni: fino alle apparizioni di Medjugorje, nessuna altra apparizione ha attratto masse così imponenti di popolazione. Attorno alla storia di queste visioni, l'antropologo William A. Christian Jr. (*Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997; ed. orig.: *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, 1996) costruisce un affascinante e complesso quadro relazionale, frutto di decenni di indagini compiute su diversi tipi di fonti: racconti orali (testimonianze di veggenti, di familiari, di credenti o dei loro figli, amici e discendenti), manoscritti, diari, epistolari, stampa locale e nazionale, archivi diocesani e privati, fotografie (alcune delle quali, di impressionante evidenza, pubblicate).

Tre sono le categorie di protagonisti studiati da Christian, che ci fornisce ritratti e storie dei veggenti, dei promotori (chi organizza lo scenario e i pellegrinaggi) e dei credenti. Tre sono le regioni della Spagna maggiormente interessate al fenomeno: i Paesi Baschi, luogo delle visioni; la Navarra e la Catalogna, luogo di provenienza di gran parte dei credenti. Il libro non è solo la ricostruzione di una vicenda su cui, essendo mancato l'avvallo ecclesiastico, calò una *damnatio memoriae* che impresse un marchio sociale di infamia su veggenti e credenti; è una riflessione a più vasto raggio sulle modalità della presenza del sacro e della religiosità popolare nel mondo contemporaneo. Benché l'interesse primario di Christian sia volto al dato antropologico (tipologie dei veggenti, stati di visione, sacralizzazione del paesaggio, domande dei credenti, immaginario apocalittico...), non è tuttavia estranea al suo lavoro la metodologia

storiografica; Christian anzi pone le condizioni affinché la sua decennale ricerca, attraverso l'osservazione di un vasto spettro di indicatori, che va dalle caratteristiche della religiosità popolare all'evolversi degli intrecci fra politica, nazionalismo e chiesa, sia inseribile nello studio della risposta cattolica ai processi di secolarizzazione. Su quest'ultimo punto è bene soffermarsi preliminarmente, per poi seguire Christian nell'inquadramento storico delle vicende (aspetto comunque non centrale nel volume) e, successivamente, nell'analisi delle relazioni sociali sorte attorno alle visioni.

Sono stati ricostruiti dalla storiografia (vedi per es. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993) i processi attraverso cui, a partire dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione Francese, come reazione all'introduzione di principi di laicità nell'organizzazione della vita sociale, si moltiplicano gli sforzi della cultura cattolica per indirizzare il processo storico verso il recupero di una cristianità medievale in chiave di restaurazione teocratica. La rivendicazione dell'uomo di autodeterminare le forme della vita collettiva era sentito come un attacco al cattolicesimo. In tale quadro, le visioni di immagini sanguinanti e lacrimanti e le devozioni scaturite da esse, fenomeni della religiosità popolare che già la chiesa post tridentina aveva cercato di convogliare all'interno delle strutture parrocchiali, in modo da estendere il controllo ecclesiastico e da convogliare la devozione su immagini più controllabili, acquistavano, fra gli altri, un significato politico. Come esempio di introduzione di devozioni di questo tipo si può ricordare il culto della Immacolata Concezione di Maria, proclamato come dogma nel 1854 da Pio IX. Il dogma stabiliva che al di fuori di Maria, gli uomini nascono nel peccato, e che solo la presenza della grazia redentrice, di cui la chiesa era l'unica mediatrice, poteva permettere un retto uso delle loro facoltà. In altri termini, al di fuori della chiesa ogni pretesa di costruire la società su basi razionali, come gli uomini dopo l'Ottantanove pretendevano, non poteva che determinare un disastro. Accanto al culto mariano, alimentato come ricorda Christian dalle apparizioni frequenti soprattutto nella Francia dell'800 (a Parigi, nel 1830, pochi mesi prima della rivoluzione; a La Salette nel 1846 e infine la più famosa, e in parte modello di quelle di Ezkioga, a Lourdes nel 1858), la manifestazione più rilevante della politicizzazione della devozione fu connessa al Sacro Cuore. È noto il processo per cui tale culto, che aveva a fondamento le visioni della monaca Marguerite Marie Alacoque a Paray-le-Monial, nel nord est di Lione, ebbe impulso dal compimento del processo di beatificazione della monaca (1864) e assunse una valenza antirivoluzionaria evidenziata, fra l'altro, dall'erezione a Montmartre, centro popolare della Comune di Parigi, di una grande basilica dedicata al Sacro Cuore come riparazione alle offese compiute con l'abbandono dei principi cristiani. Il tema del Sacro Cuore si generalizzò, uscendo fuori dalla Francia e diffondendosi

in tutta la Chiesa, collegato a quello della instaurazione del Regno Sociale di Cristo in ogni nazione, come risposta al processo di secolarizzazione contemporanea. Incoraggiato da Leone XIII come via per affrettare il ripristino di governi cristiani, il culto del Sacro Cuore, col suo richiamo all'adozione da parte degli Stati di principi cristiani, si diffuse in un processo culminante col pontificato di Pio XI, allorché il culto penetrò nella dimensione liturgica. Pio XI con l'enciclica *Quas Primas* (1925) istituì la festività del Cristo Re, che sottolineava la dimensione sociale della regalità di Cristo e del suo messo. In tal modo il tema del Regno Sociale di Cristo appariva il miglior antidoto alle tendenze contemporanee volte a laicizzare lo Stato. La rivendicazione del potere teocratico diventava con la festività una regola di fede: fede commista all'ideologia della conquista sociale (vedi ancora D. Menozzi, *Secolarizzazione, cristianità e Regno sociale di Cristo*, in "Le Carte 2", Notizie e testi della Fondazione Romolo Murri, Urbino 1997).

L'estraneità ai processi di sviluppo economico e culturale del XIX secolo aveva maturato anche nella chiesa spagnola un distacco dalle evoluzioni della società liberale. Mentre la politica di alienazione dei beni religiosi colpiva una chiesa alla ricerca di nuove risorse per combattere il liberalismo e la secolarizzazione della vita sociale alimentata dalle trasformazioni sociali ed economiche, il processo di urbanizzazione faceva perdere al clero un'importante base di controllo sociale, cioè le campagne, e alimentava invece forme di scristianizzazione anche a causa della presenza dei movimenti repubblicani e socialisti. Secondo Christian l'appoggio della chiesa alle visioni rurali aveva un carattere di rivalsa contro le città, oltre che di ricerca di nuovo slancio spirituale. Lourdes si trasformò dunque in una bandiera per la difesa di una fede, e di una Chiesa, in pericolo. Nei Paesi Baschi, in Catalogna, in Navarra il culto di Lourdes era assai attivo: da tali zone di frontiera veniva, nei primi decenni del secolo, circa un terzo del totale dei visitatori. I pellegrini spagnoli vedevano che il culto aveva rivitalizzato il cattolicesimo francese, e in molti viveva la speranza nella possibilità di un analogo culto spagnolo. Nei primi decenni del secolo non mancarono in Spagna visioni, in gran parte prodotte nelle zone di maggior devozione per Lourdes. Momento culminante furono le visioni di Limpias, in Cantabria, dove fra 1919 e 1926 immagini in movimento di un Cristo agonizzante (cui Christian ha dedicato un *Moving crucifixes in Modern Spain*, Princeton 1992) attrasse circa 250.000 pellegrini. Furono organizzati pellegrinaggi sul modello di Lourdes, molte decine dei quali dai paesi Baschi e dalla Navarra. Il periodo di instabilità economica (inflazione), di scioperi, di agitazioni politiche culminate con la presa del potere di Primo da Rivera alimentava attese di interventi divini e le visioni sembravano segnali in favore della nazione spagnola.

Perché le visioni mariane si produssero nei Paesi Baschi, perché ebbero una eco entusiasta in Catalogna e in Navarra, perché proprio nel giugno

1931? Quali fermenti religiosi e sociali, quali situazioni politiche nazionali e regionali ampliarono l'eco delle visioni? «Mosaico di culture... scarsamente omogeneizzato» definisce Christian la situazione spagnola alla fine della monarchia. Sia i Paesi Baschi che la Catalogna erano venati da movimenti nazionalisti: non è strano che fossero due fra le zone di più intensa recente industrializzazione e con più contatti internazionali a soffrire più delle altre zone ogni tentativo di centralizzazione madrilenica. La dittatura centralista di Primo de Rivera aveva esacerbato tale situazione.

I Paesi Baschi e la Navarra erano zone di intensa vita religiosa in cui l'universo sociale vedeva dominare le piccole comunità basate su nuclei familiari coesi (Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica in España, 1875-1975*, Madrid, Alianza 1990, I ed. inglese 1987). Come mette in luce Christian, gran parte del clero della zona delle visioni era proveniente dagli stessi luoghi, e praticamente tutti i nuclei familiari avevano un parente prete o monaco: i religiosi e le religiose erano parte essenziale della comunità e ne condividevano i valori. La vasta base sociale che nei Paesi Baschi conservavano ancora negli anni trenta il carlismo e l'integrismo religioso è messa in relazione da Christian alle vicende delle guerre civili del XIX secolo; di fronte a una cultura rurale e devota, l'anticlericalismo delle città e dei governi liberali spingeva il clero e la popolazione ad appoggiare il carlismo e l'integrismo religioso. Christian ricorda inoltre il processo con cui, dalla fine del secondo decennio del 900, il loro consenso sociale fu eroso dal nazionalismo basco, reazione alle profonde trasformazioni sociali e radicato fra le classi medie colpite dalla modernizzazione e sensibili a discorsi di tipo razzista contro gli immigranti. Il nazionalismo basco, col suo stretto legame con la religiosità rurale, fu un terreno fertile per le visioni di Ezkioga: gran parte dei veggenti, dei credenti e dei promotori erano di lingua basca. La stampa nazionalista vide nelle visioni una attenzione particolare di Dio verso il popolo basco e uno dei veggenti, Francisco *Patxi* Goicoechea, era un militante nazionalista basco.

Fra i più fervorosi credenti nelle visioni, nonché animatori di pellegrinaggi, notevole fu la presenza di molti catalani. La forte impronta cattolica del regionalismo catalano, nonché lo stato di tensione sociale spesso culminante in fenomeni di acceso anticlericalismo erano alla base della peculiare attenzione rivolta alle visioni dai cattolici baschi. Dalla Catalogna partirono molti pellegrinaggi per Ezkioga; come i cattolici della laica Francia trovavano nuovo vigore a Lourdes, così secondo Christian i cattolici catalani vedevano i loro pellegrinaggi a Ezkioga come un viaggio da un paese preda dell'apostasia a una terra di fede. Non vedevano un legame stretto fra la Vergine e i baschi, ma credevano che la Vergine veicolasse significati più universali. Se per i baschi l'anticlericalismo e il socialismo, erano fenomeni esterni, infiltratisi nell'omogeneo corpo sociale basco, per i catalani l'esperienza mostrava la forte presenza di un anti-

clericalismo interno: l'empietà era parte viva della Catalogna, anzi ne appariva l'anima maggioritaria. I baschi cercavano un aiuto divino in difesa dell'integrità basca di fronte agli invasori; i catalani cercavano un aiuto divino nella lotta contro l'anarchia e la scristianizzazione.

Le visioni di Ezkioga e il loro esito furono, secondo Christian, conseguenza di fattori di lunga durata (di cui si è sopra cercato di ricostruire la valenza) ma anche di carattere contingente: tale fu il mutamento di regime avvenuto nella primavera del 1931. Christian segue le modalità con cui i dibattiti e le prime proposte di colpire i privilegi ecclesiastici furono vissute dalle popolazioni basche e più in generale dalla pubblicistica cattolica. I progetti di escludere il clero da ogni funzione civile, di separare stato e chiesa, di vietare l'insegnamento ai membri degli ordini religiosi e di espellere i gesuiti, provocarono un'accesa reazione nei cattolici conservatori. Una chiesa privilegiata era per i cattolici parte dell'ordine divino, essenza stessa della nazione cattolica: si propagava così fra i cattolici il mito di una scristianizzazione della Spagna da parte di uno Stato che perseguiva le libertà della chiesa. I devoti furono comunque maggiormente colpiti da alcuni gesti simbolici che seguirono l'instaurazione della Repubblica: il ritiro dei crocifissi dalle scuole, o il divieto di processioni da parte di alcune municipalità repubblicane.

Le visioni del giugno furono precedute da una serie di fenomeni che accrebbero le tensioni e le aspettative. Il 23 aprile alcuni bambini videro la Vergine in una chiesa a Huesca e una bambina la udì affermare «non maltrattate mio figlio». La stampa cattolica diffuse la notizia e la collegò alla rottura del crocifisso del municipio a opera di anarchici. In maggio vi fu una serie di atti vandalici e di incendi in chiese e conventi a Madrid e in Andalusia. Le foto degli edifici e delle immagini distrutte colpirono i cattolici spagnoli. L'espulsione dalla Spagna del vescovo di Vitoria, Mateo Múgica, e quella del cardinale Segura arcivescovo di Toledo diedero nuova prova dell'ostilità della Repubblica verso la chiesa. Nei Paesi Baschi le comunità religiose vivevano nel timore di assalti. Il 20 maggio un incendio di origine sospetta colpì un monastero benedettino a Lazkao. Il 26 e 27 maggio uno sciopero generale a San Sebastián si chiuse con scontri con la polizia e con sei morti. Il 4 di giugno a Mendigorria, piccolo villaggio nei pressi di Pamplona, una dozzina di bambini vide la Vergine in ginocchio vicino all'immagine del Sacro Cuore. Alcuni periodici religiosi videro in ciò una intercessione della Vergine presso il Sacro Cuore a favore della Spagna. Il giugno 1931 fu mese di campagna elettorale per l'elezione delle Cortes costituenti; non mancarono scontri e assalti fra gruppi di cattolici e di repubblicani. Le elezioni avvennero il 28 di giugno in un clima di tensione. Il 29 di giugno, giorno successivo alle elezioni, due bambini di 6 e 7 anni affermarono di aver visto la Vergine in una collina vicino Ezkioga, villaggio di 550 abitanti. L'interesse generale fu immediato: era il momento opportuno per le visioni, che fungevano da

valvola di sfogo di tensioni covate a lungo. La vergine sembrava offrire una soluzione alla crisi. I primi bambini ebbero solo visioni: presto ai due si aggiunsero altri veggenti, che la udirono parlare. Le prime parole udite furono un invito (in basco) a recitare ogni giorno il rosario. Sorse dunque dalla devozione popolare l'abitudine alla recita collettiva del rosario, la sera nelle zone della visione. Le decine di oranti si trasformarono nel giro di una settimana in migliaia e in alcune serate raggiunsero il numero di 80.000 persone. Nel giro di due mesi, oltre un milione di persone si recò a Ezkioga. Le visioni furono una fonte di energia per migliaia di cattolici. Le pratiche devozionali (i rosari collettivi di migliaia di fedeli) valsero sia come sfogo di tensioni accumulate, sia come acceleratori di energia, provocando una moltiplicazione delle visioni.

Veggenti e visioni trovarono una vasta eco nella stampa locale e nazionale. Christian mostra il modo in cui quella cattolica conservatrice, che con più insistenza si soffermò sul fenomeno, operò su di esse una parziale selezione, portando alla luce le immagini che preconizzavano un disastro per la Spagna e per i Paesi Baschi. Furono in gran parte i periodici di destra di San Sebastián e di Pamplona a diffondere la notizia delle visioni. Erano i giornali legati ai carlisti e agli integristi, che avevano appena condotto le vittoriose campagne elettorali per le *Cortes* costituenti a favore dei deputati di destra, erano poi gli organi del Partito Nazionalista Basco. La stampa cattolica nazionale riproduceva i racconti dei giornali locali, amplificandone l'eco. Venivano pubblicati i nomi dei vedenti, le loro foto in trance, resoconti dalle visioni di Lourdes, di Fatima, delle stigmate della tedesca Theresa Neumann o dell'italiano Padre Pio. I nomi dei veggenti che risaltavano sulla stampa erano frutto di una complessa selezione. Essa era affidata a una commissione composta da alcuni preti di Ezkioga, dal sindaco, dal segretario comunale e dal medico. Questi interrogavano i veggenti, sottoponendoli a un dettagliato questionario, e poi orientavano i giornalisti verso i casi più convincenti e credibili. In generale, i veggenti considerati più credibili dalla commissione e dalla stampa furono i bambini, soprattutto quelli capaci di esprimersi bene, seguiti dai maschi adulti. Poca attenzione era data alle donne. Se i bambini erano tradizionalmente considerati più vicini alla divinità, i maschi adulti offrivano ottimi esempi di spettacolari conversioni dalla incredulità alle visioni, ed erano considerati più credibili rispetto alle donne. Le donne potevano del resto lasciar trapelare un sospetto di stregoneria. La pressione psicologica della commissione e della stampa spingeva inoltre molti veggenti all'autocensura, soprattutto nel contenuto delle visioni, per paura di raccontare apparizioni eterodosse. In pratica, entrava in azione il meccanismo per cui i veggenti selezionavano dalle loro visioni quegli elementi che più potevano essere apprezzati dalla commissione, dalla stampa, dai devoti. Le visioni venivano così normalizzate e attorno alle visioni eterodosse veniva creato un cordone sanitario che spingeva al

silenzio. Allorché attorno ai veggenti si fece fitta la presenza di credenti, organizzatori, difensori, il sistema di selezione dei contenuti fece sì che sempre più le apparizioni rispondessero alle attese e ai bisogni della massa di credenti.

Il contenuto delle visioni andò evolvendosi. Solo il 7 luglio qualche vedente udì la vergine parlare; dopo qualche settimana, iniziò l'attesa di «miracoli» che potessero comprovare la veridicità delle visioni. Il contenuto dei messaggi divini ebbe all'inizio espliciti contatti con la attualità politica. Solo i baschi nelle elezioni del 28 giugno avevano frenato l'ondata repubblicana e socialista: i periodici baschi mettevano in evidenza la vicinanza dei baschi all'ordine soprannaturale, e esprimevano la credenza che la Vergine fosse apparsa per guidare la loro lotta contro la Seconda Repubblica. Il già ricordato *Patxi Goicoechea* nelle sue visioni confermava le intenzioni divine di preparare una guerra civile. I suoi racconti presentavano allegorie di giustizia e di vendetta in cui la Vergine benediva i quattro punti cardinali impugnando una spada. Le visioni di spade sanguinanti, di angeli vestiti con i colori baschi (verde rosso e bianco) si moltiplicarono. L'ideologo del Partito Nazionalista Basco, Engracio de Aranzadi, deputato alle Cortes, ipotizzò su "El dia" dell'11 di luglio che il cielo stava spingendo i baschi ad avere conforto nella «fede della razza». Anche i carlisti trovarono interesse nelle visioni; molti espressero la speranza che la Chiesa approvasse le visioni, perché esse esprimevano un intervento divino per «diradare le nubi che oscurano la Spagna». E tuttavia i contenuti politici presto si allargarono a contenuti più ampi. Nella interazione con i credenti, i veggenti erano subissati di domande, domande che chiedevano e suscitavano risposte e che in generale andavano in direzione di richiesta di spiegazioni sui destini ultimi di parenti o amici morti, di richieste di cure e benedizioni, di soddisfazioni di innumerevoli bisogni spirituali e anche fisici. Ciò inevitabilmente influenzava il contenuto delle visioni e del dialogo a tre fra veggenti, esseri soprannaturali e credenti. In questo contesto, nell'indirizzare i veggenti, ebbero un ruolo fondamentale alcuni promotori, coloro cioè che organizzarono la ritualità dei rosari e delle visioni in Ezkioga o i pellegrinaggi da varie località, soprattutto catalane. Christian ha magistralmente ricostruito una serie di biografie di questi promotori e dei vedenti cui furono più legati, biografie indispensabili per cercare di capire il legame veggente-credente-promotore e il tipo di soddisfacimenti di bisogni reciproco che le visioni ebbero.

Per tutta l'estate 1931 l'opposizione della Vergine alla Seconda Repubblica fu al centro della attenzione di credenti e veggenti mentre la stampa divulgava l'interpretazione politica delle apparizioni. Tuttavia ben presto l'interazione fra vedenti e organizzatori spostò l'attenzione su altre tematiche, anche per il sopravvenuto silenzio della stampa di destra: il 22 agosto, infatti, il governo repubblicano impose la sospensione di gran

parte dei periodici del nord, per timore di insurrezioni antirepubblicane. Calata la copertura dei quotidiani, emerse l'attività di alcuni promotori. Antonio Amundaran, parroco di Zumarraga, fu il primo a stringere legami stretti con i veggenti, ed è un ottimo esempio di promotore. Aveva già organizzato pellegrinaggi a Lourdes e, considerando autentiche le visioni di Ezkioga, iniziò a lavorare per trasformare Ezkioga in un centro di pellegrinaggi simile a Lourdes. Si deve ad Amundarain la costruzione nella collina delle visioni di un vero e proprio scenario sacro, l'organizzazione della recita dei rosari, la creazione di veri e propri codici di comportamento nella collina. Attivissimo, di estrema destra, convinto che la società doveva essere informata ai valori cattolici, affascinato dalle esperienze mistiche, creatore di un istituto laico femminile per una riforma dei costumi (l'Alleanza di Gesù per Maria) basato sul voto di castità, Amundarain trovò in alcune veggenti conforto per il proprio operato, in quanto gli fu riferito che la Vergine approvava la sua azione. Nella ricerca di una conferma della validità delle apparizioni, anche Amundarain visse freneticamente l'attesa di un miracolo, che vari veggenti annunciavano imminente. La vedente che gli fu più vicina, Ramona Olazábal, il 15 ottobre apparve alla folla con le stigmate alle mani. Di fronte ai dubbi del vicario generale della diocesi e agli esami medici, secondo cui le ferite erano state causate da un coltello, Amundarain, scosso ma ancora pieno di fede nelle visioni, si allontanò dal palcoscenico di Ezkioga, tornando a occuparsi del suo istituto laico. Morto nel 1954, subì un processo di beatificazione. Il 25 giugno 1996 è stato proclamato Venerabile. Dopo l'uscita di scena di Amundarain, il secondo promotore importante fu Carmen Medina, legata alla tradizione carlista, accesa antirepubblicana e nel 1932 coinvolta nel tentato golpe del generale Sanjurjo. Carmen Medina entrò in contatto con *Patxi Goicoechea* e con i deputati baschi alle *Cortes*. Se in Amundarain, nonostante il suo integrismo e la sua attesa del Regno di Cristo, tutto sommato gli interessi politici erano secondari rispetto a quelli spirituali, in Carmen Medina gli interessi politici erano prioritari, e l'attesa di una guerra civile di stampo religioso assai fervida. I suoi legami con i veggenti furono duraturi, e fra di essi importante fu quello con Evarista Galdós, le cui visioni si trasformarono in profezie apocalittiche di guerre civili e di trionfo del Regno di Cristo.

Un altro importante gruppo di promotori furono i catalani. Il vescovo di Barcellona, Manuel Irurita, si recò a Ezkioga e fu fotografato accanto a Ramona Olazábal pochi giorni dopo le presunte stigmate. La fede del vescovo nelle presunte profezie della monaca Madre Rafols, frodi costruite a posteriori dalle monache dell'ordine monastico fondato dalla Refols (come già nel 1934 una commissione diocesana riconobbe, cosa che comunque non bloccò il processo di beatizzazione culminato il 16 ottobre 1994), aumentò il suo interesse per Ezkioga. I falsi documenti attribuiti a Madre Rafols, in cui la monaca manifestava profezie trasmesse-



se dal Sacro Cuore di Gesù, erano apparse negli anni venti e all'inizio del 1931 assunsero connotati politici antirepubblicani, contribuendo a esacerbare gli animi dei cattolici contro la Repubblica. A causa delle presenze catalane a Ezkioga e della diffusione delle sue false profezie, Maria Rafols iniziò a diventare oggetto di visioni a fianco della vergine, mentre il contenuto dei messaggi divini si ampliò con elementi che potevano soddisfare le attese dei catalani e mostrare una predilezione della Vergine per la Catalogna. Il vedente José Garmendía, fabbro, affermò di possedere un importante messaggio da presentare a una personalità catalana e fu condotto il 23 ottobre da Francisc Maciá, presidente della Generalità di Catalogna. In generale, l'influsso dei catalani nelle visioni operò nel ridurre l'importanza dei temi relativi al nazionalismo basco, mentre ebbero più attenzione quei messaggi legati a risposte umane più generali, riguardanti non solo i baschi ma tutta la nazione spagnola, o per altri tutta l'umanità. Gli interessi religiosi coesistevano con quelli sociali e politici, e in parte prevalevano. L'attenzione catalana scemò dopo il 1932, ovvero dopo l'intervento repressivo delle autorità civili.

Nonostante le battaglie dei promotori affinché la chiesa proclamasse la veridicità delle visioni, alla fine del 1931 la Chiesa — e lo Stato — iniziarono a volgersi contro di esse. Se all'inizio negli ambienti cattolici le visioni erano parse utili contro l'avvento della Seconda Repubblica, le false stigmate di Ramona e gli annunci continui di miracoli spinsero alla reazione le autorità religiose. Il vescovo di Vitoria, l'esiliato Múgica, e il vicario ne presero le distanze e nella primavera del 1932 un gesuita, José Antonio Laburu, in un ciclo di conferenze, escluse la matrice divina delle visioni, accennando a una lettura patologica dell'avvenimento. Nell'ottobre 1932 anche la Repubblica si mosse, cogliendo (anche in conseguenza del tentato golpe di Sanjurjo, golpe che secondo l'interpretazione di Carmen Medina era la ribellione annunciata dalla Vergine di Ezkioga) la natura politica delle visioni e della loro strumentalizzazione, e intervenne duramente sia contro i veggenti (che dovettero passare brevi periodi nei manicomi) sia verso i protettori. Rientrato nel 1933 dall'esilio, monsignor Múgica fece leggere in tutte le chiese della diocesi una circolare che vietava ogni culto annesso alle visioni e ogni pubblicità. Furono fatte pressioni da parte di Carmen Medina sul Nunzio Tedeschini, affinché Múgica fosse rimosso, ma, in cerca di un *modus vivendi* con la Repubblica, monsignor Tedeschini non aveva certo interesse a incrementare la polemica integrista contro quest'ultima. Di fatto, nel 1934 il Sant'Ufficio dichiarò le visioni prive di carattere soprannaturale.

La perdita di consenso sociale produsse nuove modificazioni nelle visioni. Se nella primavera 1932 dominò il tema della passione, con i veggenti che dichiaravano di rivivere le sofferenze di Cristo, man mano che l'isolamento cresceva si accrebbero anche i toni apocalittici e le profezie sull'avvento del Regno di Cristo, sull'imminenza di guerre civili e cata-

strofi. Le profezie continuarono anche durante la guerra civile. Il regime di Franco scagliò una offensiva contro le visioni, che adesso venivano combattute come incitamenti al separatismo basco. Alcuni veggenti finirono in carcere, tra lo stupore dei detenuti politici, repubblicani e comunisti. Nel 1941 il regime lanciò un'ultima controffensiva contro il culto, anche se piccoli gruppi continuarono le riunioni di preghiera ed ebbero altre visioni. Lo stesso Christian è entrato in rapporto con alcuni superstiti.

La prima parte del libro di Christian opera una ricostruzione dettagliata delle vicende e dei protagonisti, inquadrando i fenomeni di Ezkioga nella situazione di crisi sociale e politica che produssero le visioni e la loro iniziale fortuna. Le visioni, sembra di poter riassumere da questi racconti, furono prodotte da intense pressioni emotive e il contatto con esseri soprannaturali funse da valvola di sfogo in cui intere comunità trovarono risposte ad angosce e desideri. Nella seconda parte del volume Christian muta in parte l'ottica del discorso, che da racconto di taglio diacronico si fa analisi dei meccanismi sociali e psicologici messi in azione dalle visioni, e delle reti di relazioni che li accompagnarono. Centrale ci sembra, in questo senso, la delineazione delle intricate modalità di rapporto fra veggenti e protettori, e più in generale fra vedenti e comunità sociale. I promotori, uomini e donne colte, agiate, spesso di origine aristocratica, stabilirono relazioni strette e durature con bimbi e adolescenti di famiglie contadine povere, spesso incapaci di esprimersi in lingua castigliana. Il potere del denaro e del prestigio sociale veniva così pareggiato dal potere conferito del rapporto diretto e privilegiato col divino, e grazie a tale autorità venivano confuse le gerarchie sociali. I bambini veggenti venivano accompagnati nelle macchine dei protettori, invitati nelle loro case; i bambini non erano più soggetti ai loro genitori, le donne acquisivano un protagonismo sociale nuovo. L'intensità dell'esperienza visionaria faceva nascere aggregazioni anche se temporanee di diversa matrice sociale, mescolava le classi e i ruoli e permetteva alle posizioni subordinate (poveri, bimbi, donne) di modificare, quasi come in un ribaltamento carnascialesco, le gerarchie fisse. In tal modo la soddisfazione dei bisogni esercitata dalle visioni aveva una duplice natura: per i veggenti, sospendere le gerarchie sociali significava costituirsi in centro di attenzione. Per la massa dei credenti e dei protettori, invece, esse servivano come risposta a domande o esigenze, come abbiamo sopra ricordato. In tal senso, Christian nota che col passare dei mesi il tema centrale delle domande poste dai credenti smise di essere la lotta contro la Repubblica, mentre emergevano domande più generali di carattere escatologico, concernenti la vita dopo la morte e il giudizio universale. Colpisce infine la modalità e rapidità della diffusione delle notizie sopra la visione. In pochi giorni, migliaia di persone erano già in ginocchio in preghiera a Ezkioga. Questo pochi decenni prima non sarebbe stato possibile. Le visioni di Ezkioga sperimentavano una condizione nuova nella storia

delle visioni: esse furono uno dei primi grandi eventi connessi al soprannaturale avvenuti nell'epoca delle comunicazioni di massa. La presenza continua e asfissiante di giornalisti, fotografi e persino cineoperatori, le maggiori facilità di trasporto, fecero sí che le visioni divenissero facilmente un fenomeno di massa anche senza l'impulso della Chiesa, solo per spontaneo diffondersi della notizia e dell'esigenza che essa veicolava. Proliferarono le foto, le cartoline ricordo dei veggenti, i fogli periodici. Non era ancora l'onnipresente mondo delle immagini televisive, ma era una condizione di immersione nella società di massa che le visioni in epoca moderna non conoscevano.