

Medit  Europa

- 9 -

Collana di studi diretta da  
MARIO SPEDICATO

*Comitato Scientifico*

PEDRO CARDIM (Univ. "Nova" de Lisboa), FRANCESCO DANDOLO (Univ. "Federico II" di Napoli), DAVID GENTILCORE (Univ. of Leicester), ANTONIO LUCIO GIANNONE (Univ. di Lecce), ALBERTO MARCOS MARTIN (Univ. de Valladolid), PIER LUIGI ROVITO (Univ. di Salerno), GAETANO SABATINI (Univ. Roma Tre), ANGELANTONIO SPAGNOLETTI (Univ. di Bari)



JOSÉ PEDRO PAIVA

UN EPISCOPATO VIGILE.  
*PORTOGALLO, SECOLI XVI-XVIII*

Prefazione di MARIO SPEDICATO



Edizioni Grifo

Questo volume è stato stampato con il contributo di:

**BIOUD**

Tutti i diritti riservati

© 2012 Edizioni Grifo

Via Sant'Ignazio di Loyola, 37 - 73100 Lecce - tel. 0832.454358

E-mail: [edizionigrifo@gmail.com](mailto:edizionigrifo@gmail.com)

ISBN 9788898175284

*DEDICA*



## Prefazione

Lecce, Università degli Studi, giugno 2013

Mario Spedicato



## Introduzione

Sulla scia della migliore storiografia italiana, riferimento ineludibile nell'ambito degli studi di storia religiosa in età moderna, la mia ricerca è volta alla ricostruzione di una storia religiosa, sociale, culturale e politica della Chiesa in Portogallo nei secoli XVI e XVIII. In particolare, dal 1998 ho intrapreso una serie di analisi destinate a capire il ruolo e le funzioni che i vescovi ebbero nella configurazione di questo universo.

La scelta dell'episcopato come oggetto di riflessione e studio è stata meditata e intenzionale. L'impulso non è nato da una volontà di ritornare alla storia biografica, che pure ha conosciuto una forte ripresa nella storiografia portoghese nell'ultimo decennio, dominando gran parte della produzione degli storici universitari, secondo una tendenza che mi pare senza pari rispetto ad altre storiografie. L'idea è germogliata, fundamentalmente, dalla constatazione degli ampi poteri che questi uomini di Chiesa detenevano, con le implicazioni che ne derivavano nei differenti aspetti della vita dei territori e delle popolazioni. Sono consapevole che la scelta di un oggetto storiografico debba essere vincolata a criteri di pertinenza. In fondo, attraverso i vescovi, ho inteso chiarire non solo percorsi biografici, che al tempo stesso aiutassero e rispondessero alla ricerca della costruzione di un'immagine globale e sistemica del funzionamento della Chiesa e dell'importanza del religioso nell'antico regime, ma anche capire come i prelati delle diocesi assimilarono e applicarono le istruzioni che gli giungevano dall'alto (tanto dal papato e dalla rete pluricentrica di altri poli di decisione romani, quanto della corona), soppesando inoltre gli impatti delle diverse sfere della loro azione su comportamenti, credenze e percorsi di coloro che dovevano loro obbedire.

Ho ricercato sempre approcci non statici, né meramente descrittivi. Riconosco che una storia solida e rigorosa si basi su una conoscenza esaustiva e minuziosa dei fatti e delle dinamiche che gli sono associate, pazientemente reperite nelle fonti primarie, in un incessante sforzo di ricostruzione attraverso cui è ancora possibile ricordare il passato. Un passato che non è morto, ma piuttosto mantiene un dialogo costante con il presente, attraverso ponti astratti costruiti dai fili visibili e invisibili del tempo. Malgrado ciò, non riduco il compito dello storico a quello di semplice osservatore e narratore di paesaggi apparentemente scomparsi. Fare storia significa anche comprendere le attitudini, i gesti e le credenze degli uomini che abitarono quegli scenari e cercare di spiegarli. Soprattutto, e lo sottolineo, comprenderli e spiegar-

li con un'indagine che ponga questioni e problemi. Perciò, ho privilegiato sempre analisi dinamiche, che dessero conto della complessità dei processi sott'osservazione e cercassero nessi di coerenza e razionalità esplicativa nelle intenzioni, strategie e modi di agire dei diretti interessati, sapendo che gli individui non si possono intendere senza conoscere ciò che li circonda, né questi contesti sono eteri territori che gli sono imposti, immuni alle tracce degli uomini che vi si mossero e vissero.

Gli attori che ho scelto come protagonisti delle mie ricerche sono costituiti da un insieme di ecclesiastici che hanno assunto le cariche più elevate nella gerarchia della Chiesa portoghese. In questo ruolo privilegiato, erano sentinelle, così come indica la radice etimologica del vocabolo greco *episcopus*. Essi formarono una "minoranza selezionata", per dirla con Vilfredo Pareto o, nelle parole di Anthony Giddens, un'élite, un corpo ristretto detentore di autorità e responsabile dei processi di trasformazione religiosa, politica sociale e culturale. José Antonio Maravall ha sottolineato che questo gruppo, per definizione minoritario, non aveva una costituzione formale, ma proiettava gli effetti della sua azione su ampie zone della vita sociale, ottenendo per sé i mezzi che il potere permetteva di raggiungere: ricchezza, dominio su terzi, definizione di valori vigenti e possesso di mezzi di coercizione. Recuperando inoltre il pensiero di Gaetano Mosca, si potrebbe dire che in una società ci sono sempre alcuni che la governano e una massa enorme di governati. Ora, nelle organizzazioni sociali dove il peso della religione fu dominante, proiettandosi in tutte le dimensioni essenziali dell'esistenza individuale e collettiva, era normale che un'élite di chierici, detentori di una solida cultura e conoscenza, raggiungesse e condividesse una parte del potere e della ricchezza disponibile.

L'episcopato sarà qui inteso alla luce di queste considerazioni e osservato come un'élite che componeva la società portoghese moderna. Il suo potere era innanzitutto religioso: oltre a essere sacerdoti – il grado più elevato del sacramento dell'ordine – i vescovi erano superiori perché erano i successori degli apostoli. Condensavano nella loro persona un'autorità di triplice natura: ordine, giurisdizione e magistero. Il potere di *ministerium*, o di ordine, corrispondeva alle prerogative sacramentali e penitenziali che detenevano; il potere di *imperium* comportava la facoltà giurisdizionale di legiferare, giudicare e condannare nei propri territori, competenze esercitate tanto sui chierici quanto sui laici; il potere di *magisterium*, infine, implicava responsabilità nell'insegnamento e catechizzazione dei fedeli, nonché lo sradicamento degli errori dottrinali. Grazie a questi attributi avevano funzioni che gli erano specialmente riservate come la consacrazione delle vasche battesimali degli oli

santi e degli altari, l'attribuzione degli ordini sacri, l'amministrazione del crisma. Questo significava che, senza vescovo, aspetti centrali della vita religiosa diocesana rimanevano bloccati. Inoltre, soprattutto dopo il Concilio di Trento, allo scopo di rendere più efficace il rilancio del cattolicesimo e della disciplina del clero e dei fedeli, si assistette a un rafforzamento dell'autorità dei prelati nel campo dei poteri della Chiesa, irrobustendola ancora di più.

Da ciò risulta che gli ordinari delle diocesi raggiunsero un'enorme capacità di influenzare i comportamenti: controllarono con zelo la composizione della famiglia, ispezionarono l'idoneità dei maestri di scuola vigilando anche sulle forme di istruzione e alfabetizzazione di quanti grazie ad essi andavano imparando, verificarono l'amministrazione dei sacramenti – riti di passaggio e di sociabilità di grande significato nella vita individuale e collettiva –, inculcarono l'affermazione dei valori di obbedienza all'autorità del re, del parroco e del padre, dettero direttive riguardo ai comportamenti da tenere con i vicini, imposero un contenimento nel linguaggio in pubblico, prescissero abitudini alimentari e interferirono persino nell'intimo della sessualità privata, punendo l'omosessualità, la prostituzione e regolando le forme lecite della vita sessuale tra le famiglie benedette dalla Chiesa.

L'influenza dei vescovi si estendeva al campo politico, sociale e culturale. Sul piano politico molti di essi mantennero relazioni prossime e di collaborazione con il re, in qualità di confessori, predicatori o cappellani, arrivando talora a occupare addirittura posti di ambasciatori, governatori, viceré, consiglieri di Stato. Poterono così esercitare il comando, proporre linee di governo, interferire nella concessione di incarichi nei tribunali e nei consigli regi, divenendo poli di decisione influenti per la politica da seguire, per le cariche da assegnare e risorse da distribuire.

Dal punto di vista sociale, il clero costituiva il primo dei tre ordini, con tutto il prestigio e l'autorità che ciò comportava. Per questo i vescovi, i più eminenti di questo corpo eterogeneo, ebbero forme speciali di trattamento ed altri privilegi onorifici, come per esempio quello di poter tenere la testa coperta davanti al monarca a corte, o precedere a membri della nobiltà titolata in determinate cerimonie, vivendo in genere in residenze con la servitù appannaggio dei grandi signori.

Sul piano culturale si distinguevano per la loro personale preparazione in aree come la teologia, il diritto canonico e civile, la storia, la letteratura, etc. Questo fece sì che molti di essi fossero ascoltati con deferenza a corte, con attenzione quando parlavano dai pulpiti, con sottomissione quando lo facevano dalle cattedre universitarie, con riverenza quando si rivolgevano agli ordini religiosi, con ammirazione intellettuale se si dirigevano alle ac-

cademie. Oltre a ciò, svolsero un notevole compito nel patrocinio dell'arte, nell'edizione di libri, nella trasformazione degli spazi urbani, costruendo strade, edificando magnifiche cattedrali, abbellendo fontane, erigendo statue, commissionando dipinti per riempire i templi, etc.

Erano infine, proprietari di confortevoli rendite, che in buona parte derivavano dai redditi delle loro mitre. Queste non avevano tutte gli stessi proventi. Vi erano quelle modeste, come succedeva nella maggior parte delle diocesi sparse nel pluri-territoriale e discontinuo impero portoghese, che si estendeva tra il Brasile e Macao, in Estremo Oriente, e lungo un asse che attraversava tutto l'Atlantico dall'arcipelago delle Azzorre alle isole di S. Tomé e Principe. Tuttavia in quelle con maggiori entrate, come Évora, Braga e Lisbona o Coimbra, le risorse erano pari ai proventi delle ricche casate nobiliari.

I vescovi di cui si tratterà in questo libro esercitavano dunque una funzione in cui, a volte con carisma evidente, si combinavano autorità religiosa, potere politico, stima sociale, rendita economica e varie forme di *status* e distinzione, le quali si esprimevano ritualmente nelle cerimonie in cui partecipavano, quando addirittura non le rappresentavano essi stessi proprio per mostrare il loro differente statuto. Tutto ciò rendeva gli episcopati cariche molto attraenti, e al tempo stesso ne investiva i titolari di un notevole potere.

Per cogliere l'enorme varietà di situazioni, a cui lo studio di questo complesso universo mette di fronte, è stato necessario un'analisi da angoli molto distinti. Da un lato, occorre ricomporre diverse scale. Dalla densità micro-analitica ispirata dalle ricerche della micro-storia, affrontando studi di casi individuali e concentrati nello spazio e nel tempo, fino a ricostruzioni di tipo prosopografico, cercando di trovare modelli globali di comportamento e chiarendo profili tipologici dominanti. In altri termini, conoscere l'ecosistema della foresta e dei suoi alberi i quali, pur facendo parte dello stesso ambiente, possono essere radicalmente distinti: rigogliosi, grandi, frondosi e predominanti sul paesaggio, o sterili, secchi e scarsamente significativi per il territorio.

Questi diversi tipi di sguardo devono inoltre saper incrociare i molteplici campi d'intervento dell'episcopato, come la partecipazione nella vita di corte, il coinvolgimento nelle congiunture politiche, le relazioni con il re, le istituzioni della corona e dei poteri periferici, la convivenza con altri agenti del campo ecclesiastico (papi, cardinali, inquisitori, capitoli, clero locale, ordini religiosi e militari), la formazione accademica e i gusti personali, i rituali pubblici, le dottrine seguite e divulgate, i culti e le forme di orazione preferite e promosse, gli strumenti di attuazione, gli impatti nella formazione e disciplinamento dei comportamenti individuali e sociali, solo per specificare

un nutrito ventaglio di aree che richiedono un profondo esame.

Non ho dimenticato due vettori decisivi del lavoro dello storico: il tempo e lo spazio. Pertanto è stato necessario investigare diverse configurazioni di epoche e geografia, alla ricerca di continuità e rotture, confluenze e discordanze.

L'esercizio che ho svolto non ha trascurato l'utilizzo del metodo comparativo. In questo senso, una mia preoccupazione costante è stata il confronto tra quanto scoperto in Portogallo e quanto in altre realtà dell'Europa cattolica, in particolar modo in Spagna e nella penisola italiana. Date le affinità di vario genere tra questi territori, ho applicato loro adeguati procedimenti comparativi. Paragoni che costituiscono potenti strumenti di chiarificazione delle configurazioni e di spiegazione dei fenomeni trattati.

Una sentinella deve avere lo sguardo vigile. È questo quello che mostra la rappresentazione del vescovo raffigurato nella copertina di questo libro. Poiché si tratta di un'ideazione simbolica, in essa compaiono i segni dell'archetipo episcopale: i suoi simboli di potere, ossia la mitra preziosa e il ricco bacolo. Questo era il sostegno del buon pastore, che dalla sua cattedra, ossia dalla sua sedia episcopale – come evidenzia il dipinto –, doveva incamminare i fedeli sulla strada della salvezza eterna.

In questo volume si riuniscono nove saggi che ho pubblicato a partire dal 2006 con leggere modifiche, attualizzazioni e spiegazioni destinate al pubblico italiano, scritti senza aver mai pensato che intercorresse uno speciale legame tra loro. Tuttavia, nel corso della mia scelta – benché altri testi avrebbero potuto meritare questa distinzione, in particolare quelli riguardanti le pratiche di beneficenza e di carità messe in atto da molti prelati – e dopo una lettura integrale e congiunta degli stessi, mi sono accorto che erano tutti percorsi da un filo comune, un vettore che si scopriva più o meno esplicitamente: i vescovi vigilavano. L'intensità di questa vigilanza variò nel tempo e nello spazio, ebbe enorme ampiezza e lasciò tracce profonde nella società e nelle persone, tanto nei vescovi, ovviamente, quanto in coloro che con essi convissero o ne intrecciarono le attività. È di questo che qui si tratta, e da ciò dipende la scelta dell'immagine di copertina.

Il primo capitolo cerca di spiegare come si diventava vescovo in una diocesi del Portogallo e del suo impero, analizzando i meccanismi e le politiche regie di nomina episcopale. Rimane da sapere come si costituì questo corpo, quali vincoli strinse con la monarchia e che importanza ebbe per essa il suo dominio e la successiva azione degli eletti. A partire da qui il percorso proposto segue un andamento eminentemente diacronico. Il capitolo secondo intende studiare quale fosse il tipo di azione di un vescovo–principe alla vigilia

della riforma tridentina, cercando di mostrare come nel caso portoghese vi fu un forte movimento di pre-riforma e la corona cercò di interferire attivamente in molteplici dimensioni dell'attuazione della Chiesa, specialmente attraverso il controllo delle fonti di rendita.

Nel terzo capitolo, caratterizzato da un ampio sguardo comparativo, si ricostruisce la cerimonia di entrata solenne dei vescovi nelle proprie diocesi. All'interno di una prospettiva morfologica di analisi del rituale e della sua esegesi, lo si interpreta come il principale mezzo di affermazione episcopale e come il tempo privilegiato per l'asserzione di forme di comunicazione basate sulla tradizione ripetitiva e mimetica di gesti ancestrali, senza perdere la capacità di rappresentazione del cambiamento, al fine di individuare trasformazioni accadute nel tessuto sociale e religioso.

Segue un'incursione nel campo della produzione libraria e della censura letteraria. L'idea di fondo è quella di verificare che peso ebbe l'episcopato nell'edizione del libro a stampa a partire dalla sua nascita fino alla fine del Cinquecento, come ne fece uso per la sua attività, come esercitò un'azione censoria secondo le disposizioni del Concilio Lateranense V e, infine, come si relazionò in quest'ultimo suo compito con l'Inquisizione, fondata in Portogallo nel 1536 e circa quattro anni dopo responsabile della censura fino a raggiungere una posizione egemonica.

Il capitolo quinto insiste sull'attività e sull'impegno politico dei vescovi. Si è scelto dunque un momento di profondo confronto e rottura nella vita del regno, considerando che i tempi di contrasto permettono di comprendere meglio i motivi di intervento di tali agenti ecclesiastici. Nel caso specifico si è cercato di sapere come si comportarono i vescovi portoghesi durante la crisi di successione dinastica che ebbe come corollario l'integrazione del Portogallo nella monarchia ispanica tra il 1581 e il 1640, evidenziando come i prelati non limitarono la propria sfera di azione al solo *munus* religioso.

Il sesto capitolo affronta la riforma cattolica chiarendo come essa si applicò nel periodo-chiave compreso tra il 1578 e il 1581, quale fu il ruolo assunto dai prelati in un processo in cui rappresentavano fattori decisivi del successo o del fallimento del programma definito a Trento, quali i vettori essenziali che guidavano i cammini della Chiesa e quali le difficoltà che dovettero affrontare in un'epoca di tridentinizzazione e castiglianizzazione del Portogallo.

A seguire il capitolo dedicato a un ambito molto poco esplorato: il ruolo dei vescovi nella predicazione. Predicavano? Come lo facevano? Quali modelli usavano? Come controllavano l'attività dei predicatori nei territori sotto la loro giurisdizione? Che tipo di esame prescrivevano a quanti vole-

vano esercitare il ministero del pulpito? Ebbero efficacia i provvedimenti di penalizzazione di coloro che non si sottomettevano ai loro precetti? Ecco una parte essenziale del questionario a cui si è inteso rispondere.

Nel capitolo ottavo si tocca il tema centrale della vigilanza episcopale sulle popolazioni, spiegando il modo in cui, attraverso una politica tacita di cooperazione e complementarietà con il Tribunale del Santo Ufficio dell'Inquisizione, si forgiò un forte ed efficace sistema di disciplinamento delle popolazioni. Tale apparato, al contempo, favorì decisamente l'affermazione dell'autorità di uno Stato sempre più solido e capace di farsi obbedire sul territorio.

Questo volume si chiude con un saggio sull'attività di un vescovo in una regione dell'impero, ossia nella diocesi di Olinda, in Brasile, alla metà del Settecento. Vi si cerca di verificare come un prelato, vincolato a un movimento di rinnovamento religioso e spirituale designato come *jacobeia*, poté applicare le sue idee in uno contesto tropicale, quali effetti ebbe la sua rigorosa azione e come la corona poté interferire con l'attività episcopale in territori distanti dell'impero.

Questo libro è nato da un lusinghiero e generoso invito che mi è stato rivolto da Mario Spedicato, i cui studi sull'episcopato nell'Italia meridionale ho sempre utilizzato. Ho accettato subito. Una delle forme per ringraziarlo, benché non basti a ricambiare il mio debito, è ricordarlo qui.

L'ostacolo principale alla realizzazione di questo progetto era la traduzione dei testi originali, reso ancor maggiore dal fatto che essi erano scritti in diverse lingue: portoghese, inglese e spagnolo. Da questo punto di vista sono enormemente grato a Paola Nestola che ha fatto un enorme lavoro, sempre con grande entusiasmo e attenzione. La revisione parziale delle traduzioni è stata di competenza di un italiano che conosce la lingua e la storia portoghese come pochi, Giuseppe Marcocci, che pure desidero ricordare qui.

La mia gratitudine si estende a diversi colleghi italiani, molti dei quali sono buoni amici. Con loro nel corso degli anni ho condiviso le mie riflessioni e, soprattutto, da loro ho imparato molto: Franco Angiolini, Elena Bonora, Agostino Borromeo, Elena Brambilla, Marina Caffiero, Andrea Del Col, Matteo Duni, Massimo Firpo, Gigliola Fragnito, Carlo Ginzburg, Vincenzo Lavenia, Giovanni Levi, Giuseppe Marcocci, Michele Olivari, Giovanna Paolin, Stefania Pastore, Giovanni Romeo, Maria Antonietta Visceglia e Paola Vismara. Da ultimo, vorrei fare un riferimento speciale al primo collega italiano con cui sono entrato in contatto - quasi vent'anni fa, quando integrò la mia commissione di dottorato - e che da allora è stato sempre un'inesauribile fonte d'ispirazione e di stimolo: Adriano Proserpi.



# I

## La nomina dei vescovi portoghesi in età moderna (1495–1777)

### 1 – Il sistema: i vescovi come dipendenti del re e la formazione dello Stato

In un trattato sulla nomina dei vescovi nell'impero portoghese, scritto dopo la "Restaurazione" (attorno al 1668), ma pubblicato nel 1715, nel quale si tentava di legittimare le posizioni assunte dai re della nuova dinastia Braganza (João IV e Afonso VI), Manuel Rodrigues Leitão poneva in evidenza come "i vescovi abbiano un meraviglioso potere sullo spirito della gente grazie alle catene della devozione e religione, e questo impero spirituale è potentissimo nel temporale"<sup>1</sup>. Questa citazione mostra chiaramente come la monarchia portoghese, almeno dal regno di Manuel I (1495–1521) in poi, fosse consapevole che scegliere i vescovi era cruciale per il potere della corona stessa. I re portoghesi compresero il ruolo importante della Chiesa, in particolare dai suoi vescovi, considerandolo uno strumento strategico per mantenere l'ordine e l'autorità sul regno.

Questa consapevolezza si basava su tre principi fondamentali. Primo, come notò Rodrigues Leitão, i vescovi influenzavano il comportamento delle persone attraverso il rispetto e la religione; ciò rappresentava il potere che detenevano sulla sfera del sacro. Con una terminologia meno formale, s'intendeva l'idea di un "sistema culturale centrale", com'è stato definito da Edward Shils<sup>2</sup>. Secondo questa concezione, un sistema centrale di credenze originato e mantenuto da un'istituzione dominante (in questo caso, la Chiesa) aiuta il centro politico (ossia il potere regio) a riaffermare la sua autorità e a esercitare il suo potere sul territorio in cui governa. In secondo luogo, grazie alla presenza di parrocchie sul territorio in età moderna la Chiesa divenne un importante strumento di comunicazione. Di solito, nell'Antico Regime, il controllo episcopale nelle suddivisioni territoriali era molto più capillare ed efficiente di quello del re. Dunque, in un contesto di rafforza-

<sup>1</sup> Manuel Rodrigues LEITÃO, *Tratado analítico e apologético sobre os provimentos dos bispos da coroa de Portugal*, Lisboa, Officina Real Deslandesiana, 1715, pp. 321–22.

<sup>2</sup> Edward SHILS, *Center and periphery: essays in macrosociology*, Chicago; London, 1975. Qui si cita dall'edizione portoghese del 1993, pp. 54–5 e 101–2.

mento di uno Stato che consolidava i suoi confini territoriali la struttura ecclesiastica stabile divenne un veicolo essenziale per comunicare notizie e inviare ordini dal centro politico alle regioni periferiche<sup>3</sup>. Terzo fattore, la Chiesa promuoveva un sistema culturale e religioso che, sia a livello dottrinale, sia di comunicazione e pratiche rituali, era contrassegnato da una forte idea di gerarchia, di ordine e di sottomissione, favorendo la disciplina tra la popolazione. Nel 1619, quando il regno di Portogallo era sotto il dominio della corona castigliana, il benedettino Juan de Salazar osservava:

“è altrettanto evidente che sono gli uomini dotti ed ecclesiastici, in particolare i religiosi e i predicatori, a mantenere le teste soggette, docili e obbedienti ai superiori. (...) Essi predicano continuamente al popolo che è volontà di Dio l'obbedienza al re”<sup>4</sup>.

Per riassumere, utilizzando l'espressione di Paolo Prodi, i modelli che la Chiesa intendeva promuovere, ovvero “la disciplina dell'anima, la disciplina del corpo e la disciplina della società”, erano decisivi per rafforzare l'autorità politica centrale<sup>5</sup>.

Inoltre, è importante notare che la tendenza della monarchia a trarre vantaggio dal potere della Chiesa e dei suoi vescovi non rimase confinata nel regno, ma si estese anche ai territori dell'impero portoghese. Come evidenziato da Charles R. Boxer, l'alleanza tra la corona e l'altare fu fondamentale per la conformazione e il consolidamento degli imperi iberici<sup>6</sup>.

La consapevolezza da parte dell'autorità regia del potere della Chiesa e dei vescovi si rifletteva negli sforzi effettivi di controllare le nomine dei prelati, così come facevano i monarchi di Francia e di Castiglia<sup>7</sup>. Dal 1503 in poi,

<sup>3</sup> José Pedro PAIVA, “As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição”, in *As comunicações na Idade Moderna*, ed. Margarida Sobral NETO, Lisboa, Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005, pp. 147-175 e 156-57.

<sup>4</sup> Juan de SALAZAR, *Política española* (1619), citato da Michele OLIVARI, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Venezia, Marsilio, 2002, p. 182.

<sup>5</sup> Paolo PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.

<sup>6</sup> Charles R. BOXER, *The Church militant and the Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978. Sulle relazioni tra politica regia e gerarchia ecclesiastica cfr. José Pedro PAIVA, *El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)*, in “Manuscripts. Revista d'Història Moderna”, 25, 2007, pp. 45-57. Si rimanda inoltre al capitolo 5 di questo libro.

<sup>7</sup> In Francia, prima del 1516, Francesco I siglò un accordo con il papato, noto come il concordato di Bologna, attraverso il quale i monarchi francesi ricevettero il privilegio

durante il regno di Manuel I e dopo la discussa nomina del cardinale Jorge da Costa (decisa a Roma da Papa Alessandro VI) a Braga (la più importante arcidiocesi di Portogallo), i vescovi portoghesi erano scelti esclusivamente dai monarchi e non dal papa. Infatti, il 22 maggio del 1503, nella lettera papale *Cum te in praesentia*, Alessandro VI promise a Manuel che, in futuro, il re sarebbe stato libero di nominare i vescovi<sup>8</sup>.

Alcuni anni dopo, con la bolla *Dum fidei constantiam* del 7 luglio 1514, Leone X garantì a Manuel I e ai suoi successori il diritto di patronato (*padroado*) sulle diocesi d'oltremare, fondate nei due anni precedenti e in quelle da istituire negli anni a venire<sup>9</sup>. Nel biennio successivo, il 31 marzo 1516, tale diritto fu garantito *in perpetuum* a tutte le diocesi portoghesi d'oltremare. Questo stesso privilegio venne applicato anche per le "nuove diocesi", fondate durante e dopo il regno di João III (1521-57), come ad esempio, Leiria, Miranda, Portalegre e Elvas, e fu citato nella bolla papale di fondazione di ogni nuova diocesi<sup>10</sup>.

di patronato vescovile per l'intero regno. Frederic J. BAUMGARTNER, *Change and continuity in the French Episcopate. The bishops and the wars of religion 1547-1610*, Durham, Duke University Press, 1986, pp. 10-28 and Joseph BERGIN, *The making of the French episcopate, 1589-1661*, New Haven, Yale University Press, 1996, pp. 48-49. In Spagna, un processo simile avvenne ancora prima, nel 1486, quando i Re Cattolici, Ferdinando e Isabella, ottennero il diritto di patronato sulle diocesi nel Regno di Granada e nelle isole Canarie. Dal 9 luglio 1507 e dal 6 marzo 1509, questo privilegio comprese anche quelle dell'Aragona e Castiglia. Il 6 settembre 1523 fu ulteriormente esteso *in perpetuum* a tutte le diocesi di Castiglia, Aragona e Navarra, attraverso la bolla papale *Eximie devotionis affectu*. Successivamente, nel 1529, il trattato di Barcellona tra Clemente VII e Carlo V fissò il diritto di patronato della monarchia spagnola, oltre che su Sardegna e Sicilia, su 24 diocesi del regno di Napoli, cfr. Tarsicio de AZCONA, *La eleccion y reforma del episcopado español en tiempo de los reyes catolicos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1960, pp. 87-197; Christian HERMANN, *L'Eglise d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Madrid, Casa de Velazquez, 1988, p. 46; Mario SPEDICATO, *Il mercato della mitra. Episcopato regio e privilegio dell'alternativa nel regno di Napoli in età spagnola (1529-1714)*, Bari, Cacucci Editore, 1996, p. 9, e Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicacion del Concilio de Trento*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2000, pp. 173-181.

<sup>8</sup> La lettera è pubblicata in CDP, vol. I, p. 42. Una dettagliata ricostruzione di tutto il processo e la sua evoluzione fino al 1740 si può leggere in José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 38-78.

<sup>9</sup> CDP, vol. I, pp. 254-257.

<sup>10</sup> Cfr. per esempio il caso di Leiria fondata con la bolla datata 22 maggio 1545, CDP, vol. V, p. 515-420.

D'altronde, sulle così dette "vecchie diocesi", che erano la maggior parte e le più importanti, i re di Portogallo non avevano mai avuto il diritto di patronato, di cui godevano i sovrani di Spagna e Francia. Di conseguenza, nelle lettere indirizzate al papato, relative alle nomine episcopali in queste diocesi, i monarchi usavano solitamente la formula *ad supplicationem* (supplica), piuttosto che *ad nominationem* (nomina) o *ad praesentationem* (designazione), come veniva fatto dai re francesi e spagnoli. La formula *ad praesentationem* fu riconosciuta solo con un decreto papale emesso da Benedetto XIV il 12 dicembre 1740, quando João V era re di Portogallo<sup>11</sup>. Tuttavia, quando tra il 1580 e il 1640, il regno portoghese era incorporato alla monarchia ispanica, le lettere regie riguardanti le nomine per le diocesi portoghesi invocavano i privilegi della monarchia spagnola, come ad esempio il diritto di patronato, permettendo così di utilizzare le formule *ad nominationem* o *ad praesentationem*<sup>12</sup>.

Nonostante questo cambiamento abbia limitato il potere papale, la curia romana continuò a preservare un importante controllo procedurale. Come ha suggerito Massimo Faggioli, i cardinali e il papato si preservavano sempre le fasi finali del processo di designazione<sup>13</sup>. Inoltre, nel versante cattolico post-tridentino, a Roma si verificavano con attenzione le qualità etiche, intellettuali e accademiche, e religiose di ogni vescovo proposto da qualsiasi re, secondo le norme prescritte dal Concilio di Trento, e successivamente regolamentate e perfezionate da papa Sisto V (1585-90), Gregorio XIV (1590-91), Clemente VIII (1592-1605) e Urbano VIII (1623-44). In questo contesto, fu particolarmente importante la bolla *Onus apostolicae servitutis* del 15 maggio 1591<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Pubblicato in *Documentos inéditos para subsidio à História Ecclesiastica de Portugal*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1875, p. 71. Da questo punto di vista, la situazione delle nomine episcopali nel Portogallo continentale sembra essere simile al Granducato di Toscana, cfr. Gaetano GRECO, "I vescovi del granducato di Toscana nell'età medicea" in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1994, vol. 2, p. 658-661.

<sup>12</sup> Cfr. per esempio, ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 3, f. 151 (lettera di Filippo II, datata 31 Maggio 1611, relativa alla elezione di José de Melo all'arcivescovato di Évora).

<sup>13</sup> Massimo FAGGIOLI, *Problemi relativi alle nomine episcopali dal Concilio di Trento al pontificato di Urbano VIII*, in "Cristianesimo nella Storia", 21, 2000, specialmente p. 535, e Massimo FAGGIOLI, *La disciplina di nomina dei vescovi prima e dopo il Concilio di Trento*, in "Società e Storia", 92, 2001, pp. 221-256.

<sup>14</sup> Questa documentazione è stata pubblicata da Dante GEMMITI, *Il processo per la nomina dei vescovi. Ricerche sull'elezione dei vescovi nel secolo XVII*, Napoli, Ler, 1989, p. 179-188.

Di conseguenza, dopo il Concilio di Trento, a Lisbona, il nunzio pontificio guidava un processo in cui i nomi proposti dai monarchi portoghesi e la situazione delle diocesi erano posti sotto controllo; quindi, a Roma, una commissione di cardinali valutava i risultati dei processi d'esame delle qualità degli eletti<sup>15</sup>. I documenti, le lettere, le testimonianze e le inchieste di tale processo prendono il nome di *processus consistoriale*<sup>16</sup>.

Sebbene la curia romana supervisionasse diligentemente le elezioni vescovili portoghesi, su un campione di 505 nomine, solo una volta il papa rifiutò una proposta del re. Questo avvenne nel 1522, quando Giovanni III elesse il fratello Enrico, di vent'anni, per la diocesi di Viseu<sup>17</sup>. Tale episodio non impedì allo stesso principe Enrico di divenire in seguito cardinale, grande inquisitore e arcivescovo di Braga, Évora e Lisbona. Inoltre, negli archivi vaticani è raro trovare relazioni o lettere, scritte da rappresentanze papali in Portogallo, che commentino le qualità delle varie nomine episcopali. Le eccezioni erano solitamente positive, oppure venivano scritti rapporti oggettivi sulle intenzioni del re<sup>18</sup>. In pratica, i vescovi erano scelti dai monarchi

<sup>15</sup> Per un dettagliato studio di questa fase delle procedure romane nelle nomine vescovili, si veda José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 24-37, e Hieronim FOKCINSKI, *Confirmito dei benefici ecclesiastici maggiori nella curia romana fino alla fondazione della Congregazione Concistoriale*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 35, 1981, pp. 334-354.

<sup>16</sup> Il primo ancora esistente per la nomina di un vescovo portoghese riguarda Amador Arrais, vescovo di Portalegre (1568), Asv, Instrumenta Miscellanea, 6690, ff. 77r-90. Nel corso del tempo queste procedure divennero sempre più complete e normalmente integravano certificati (a volte originali) riguardanti gli atti di nascita dai registri della parrocchia, di ordinazione sacerdotale, dei gradi accademici, etc.; si veda ad esempio il fascicolo di Miguel da Anunciação, vescovo di Coimbra (1741), Asv, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 126, ff. 62r-79v.

<sup>17</sup> Cfr. la lettera dell'ambasciatore portoghese a Roma, Miguel da Silva, per il re data 25 maggio 1523 e la risposta del sovrano (datata 21 novembre 1523), in CDP, vol. II, p. 152-161 e p. 182-197.

<sup>18</sup> Cfr. per esempio la lettera datata 14 giugno 1579 del legato papale Alessandro Frumenti per il cardinal di Como (secretario di Stato), che descrive l'intenzione del re di trasferire alcuni vescovi, tra cui quello di Miranda (António Pinheiro) per la sede di Leiria, e la nomina di Jerónimo de Meneses per Lamego (Asv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, f. 61r): o ancora la lettera del nunzio Vincenzo Bichi per il segretario di Stato, datata 3 gennaio 1714, notando (senza aggiungere alcun commento personale) che il re Giovanni V aveva deciso di nominare Fernando de Faro per la diocesi di Elvas, (Asv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 72, f. 11r-11v and 15r). Alcuni anni dopo (27 settembre 1715) lo stesso nunzio Bichi, aggiunge alcuni commenti personali riguardo le buone qualità di Sebastião de Andrade Pessanha, eletto arcivescovo di Goa in India:

portoghesi, benché essi non possedessero il diritto di patronato su tutti i loro territori.

Una conseguenza immediata di questa procedura di scelta fu la tendenza dell'episcopato portoghese ad avere origini lusitane<sup>19</sup>. Tra il 1495 e il 1777, gli stranieri coprirono solo diciassette di 505 posti vacanti: nove spagnoli, tre italiani, due inglesi, un francese, un austriaco e un cinese. Tutti vissero in Portogallo ed ebbero rapporti con la corte: ad esempio, Richard Russell, vescovo di Portalegre (1671-85) e di Viseu (1685-93), aveva frequentato il Collegio inglese a Lisbona e svolse il ruolo di maestro e cappellano per la principessa Caterina, che sposò Carlo II di Inghilterra<sup>20</sup>.

Le trasformazioni avvenute nel XVI secolo, assieme ad altre che rafforzarono l'ingerenza del re nella Chiesa portoghese, apportarono vantaggi alla corona su due fronti. Da un lato, consentirono un maggior controllo dei monarchi sul clero, permettendo loro di rafforzare la propria autorità rispetto a quella del papato, che fino ad allora aveva quasi esercitato un completo controllo sulle nomine episcopali. Inoltre, si può affermare che anche il consolidamento dello Stato moderno beneficiò di questa situazione. Infatti, il potere che i re detenevano circa le elezioni dei vescovi permise loro di concentrare nelle proprie mani poteri ed entrate, da destinare poi come ricompensa per coloro che meglio li servivano<sup>21</sup>. In questo modo, l'elezione

“Nel trato avuto ha dimostrato di esser dotto, molto prudente, docile, moderato, amante della giustizia non aspro e zeloso del servizio della Santa Sede dimostrando anche della fisionomia di essere huomo sincero et amante della verità”, cfr. Asv, Segretaria di Stato, Portogallo, vol. 72, f. 327r-327v. Tali commenti erano assolutamente eccezionali.

<sup>19</sup> L'idea è stata presentata per la prima volta da Francisco BETHENCOURT, *A Igreja*, in José MATTOSO (a cura di), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. III, p. 157. In Spagna, il criterio di essere nativo spagnolo è stato usato dai monarchi fin dal tempo dei Re Cattolici stando a quanto scrive Tarsicio de AZCONA, *La elección*, cit., pp. 200-202.

<sup>20</sup> Alcuni dati biografici su questo ecclesiastico in Asv, Dataria Apostolica, Processus Datariae, vol. 49, ff. 266r-287v.

<sup>21</sup> Il 24 settembre 1618, Filippo III, in una lettera relativa all'elezione del nuovo vescovo di Oporto, chiaramente stabilisce che voleva riservare 2750 *cruzados* (una enorme somma) dalle rendite della diocesi “da distribuire tra differenti persone secondo i miei voleri”, cfr. Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid), Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, legajo 93, f. 268. Nel XVIII secolo, alcuni ecclesiastici rifiutarono di accettare nomine episcopali per la quantità di denaro che il re volle riservarsi sotto forma di “pensione”. Per esempio João de Sousa Calhariz rifiutò il vescovato dell'Algarve per questa ragione nel 1715, Asv, Segretaria di Stato, Portogallo, vol. 2, f. 323.

dei vescovi era usata sia per premiare i sostenitori fedeli, sia per minimizzare possibili pericoli verso un potere che si stava sempre più rafforzando.

Nel 1569 Giovanni Corner, ambasciatore veneziano in Francia, un regno in cui venivano praticate le stesse politiche, dichiarò che il “re aveva centinaia di diocesi e abbazie, così da poter pagare i suoi debiti, premiare i suoi sostenitori e dare una dote alle sue figlie”, aggiungendo che “il re di Francia commerciava nelle diocesi e nelle abbazie come altrove si negoziava pepe e cannella”<sup>22</sup>. In Portogallo, per riprendere le parole dell’ambasciatore veneziano, i re negoziavano davvero pepe e cannella, in particolare dopo che Vasco de Gama raggiunse l’India nel 1498. Ma si commerciavano anche le diocesi, dato che, dopo il 1503, durante il regno di Manuel I, i sovrani acquisirono la responsabilità di nominare i vescovi.

Dunque, in generale, i prelati portoghesi tendevano ad essere “creature” (*feituras*) del re, con cui mantenevano una relazione di fedeltà e subordinazione, prestandogli determinati servizi. Questo fu particolarmente evidente nelle promozioni conferite ai religiosi all’interno della gerarchia episcopale. Tale politica fu praticata da re nel corso del Cinquecento, ma divenne ancor più comune dopo l’unione con la Spagna nel 1580, e rappresentò un ulteriore modo per vincolare i vescovi alla Corona. Le promozioni, ovviamente, implicavano la subordinazione dei vescovi agli interessi del re.

La Sede Apostolica, dal canto suo, era pienamente consapevole di questo senso di obbedienza e subordinazione della maggiore parte dei prelati agli interessi della corona, così come della loro tendenza a essere meno zelanti nell’adempiere le norme papali. Gli agenti del papa, che compresero più in profondità la strategia politica adottata dalla monarchia, spiegano che tale comportamento dipendeva dal modo in cui i vescovi erano eletti. Ad esempio, il 5 agosto 1575, quasi sette anni dopo il consolidamento del processo attraverso cui i re portoghesi selezionavano ogni prelato nel loro regno e nell’impero d’oltremare, Andrea Calligari, esattore e nunzio papale in Portogallo, notò che nelle epoche precedenti i vescovi erano molto più scrupolosi nel difendere la giurisdizione ecclesiastica e più vigorosi nell’opporsi al re. La sua interpretazione non lascia alcun dubbio a chi addossare la colpa di questa situazione:

“Li vescovi alhora erano eletivi ó provisti dal Papa et non dipendevano in tutto e per tutto dalli re come fanno hoggi nel qual tempo son

<sup>22</sup> Frederic J BAUMGARTNER, *Change*, cit. p. 4, si traduce dall’inglese.

tanto interessati et aviliti che non osano di aprir bocca et la multiplacita delle gratie fatti da cotesta Santa Sede a questo re et la soperiorita concessa li in parte sopra il clero et chiese in questo regno ha operato che tutti pendono dale mani del Re e poco stimano il papa”<sup>23</sup>.

Per riassumere, i vescovi divennero dipendenti del re, che li usava per il suo servizio, e li trasformava così in servitori della Chiesa e allo stesso tempo in agenti politici della monarchia. Questo sistema procurava ai prelati prestigio, onore e potere, mentre i sovrani aumentavano in maniera significativa il loro controllo su un’importante élite, acquisendo un prezioso mezzo di controllo su sudditi e territori. Perciò, venendosi a trovare in una situazione da cui ciascuna parte traeva beneficio, erano entrambe soddisfatte di questo tacito accordo.

Si può dire che tra i sovrani portoghesi e i vescovi s’instaurava una relazione patrono-cliente<sup>24</sup>, secondo la quale il cliente (vescovo) si attendeva dal patrono (re) protezione e premi, sotto forma di rendite e favori politici. In cambio, il patrono si aspettava che il suo cliente fosse un agente fedele e obbediente, in grado di compiere incarichi, fornire utili informazioni, offrire consigli, assicurare rendite e posti nella Chiesa per gli alleati del re. Eccezionalmente, alcuni prelati presero addirittura parte a guerre a fianco del re o in altri conflitti, qualora fosse necessario.

## 2 – Il processo di nomina dei vescovi da parte dei monarchi

A partire dal 1503 i monarchi sceglievano i vescovi in Portogallo e nell’impero portoghese. Tuttavia, non è semplice trovare notizie che chiariscano in dettaglio i meccanismi di tale processo o che illustrino i presupposti alla base della decisione del re, in particolare prima del 1580.

Questa difficoltà non riguarda solo il Portogallo. Joseph Bergin, autore degli studi più esaustivi in tale ambito per la Francia, nonché uno dei pochi storici europei ad affrontare questo argomento, ha definito “iper-problema-

<sup>23</sup> Asv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 2, f. 102v-103r, per il cardinal di Como. Baumgartner, studiando l’episcopato francese del XVI secolo, raggiunge la stessa conclusione quando afferma che “alcuni vescovi servono completamente la monarchia, al punto da essere identificati come uomini del re piuttosto che della Chiesa”, Frederic J BAUMGARTNER, *Change*, cit., p. 201.

<sup>24</sup> Per il concetto ho seguito S. EISENSTADT and Louis RONIGER, *Patron-client relations as a model of structuring social exchange*, in “Comparative Studies in Society and History”, 22, 1980, pp. 42-77.

tici” i tentativi di delineare le politiche dei sovrani, poiché, nella maggior parte dei casi, le nomine erano decise in segreto o in maniera informale<sup>25</sup>. Queste ultime rispondevano spesso a un sistema di relazioni personali, i cui dettagli sono estremamente difficili da determinare. Come osservato da molti studiosi, le relazioni instaurate nell’ambito del sistema patrono-cliente sono generalmente diffuse e private, non sempre legali o contrattuali, a volte infrangono perfino le norme ufficiali e, in gran parte dei casi, restano assolutamente informali<sup>26</sup>. Questo significa che riflettono accordi mai resi espliciti e che solitamente non lasciano traccia in relazioni scritte.

Le procedure di selezione dei vescovi variarono tra il XVI e il XVIII secolo. È possibile identificare quattro periodi distinti. Nel primo, che si estende dal regno di Manuel I fino a Felipe II di Spagna, divenuto ufficialmente re di Portogallo nell’aprile del 1581, il sistema di selezione rimase piuttosto informale. Occorre ricordare che prima che il re assumesse la decisione finale, ascoltava le opinioni di consiglieri, confidenti, membri della nobiltà di corte, altri vescovi, ecclesiastici, canonici delle cattedrali, segretari, o perfino viceré e governatori. Perlomeno alcuni di questi consiglieri avevano forti preferenze, opinioni e inclinazioni. Questo tipo di conversazioni erano spesso tenute in maniera discreta: nelle sale dei palazzi reali, dopo una messa oppure una confessione, durante una battuta di caccia o un evento musicale a corte<sup>27</sup>. La mancanza di procedure stabilite per scegliere i vescovi non riguardava solo il Portogallo, ma era comune nei regni vicini<sup>28</sup>.

Nel secondo periodo, che iniziò subito dopo l’integrazione del Portogallo nella monarchia spagnola, furono introdotti decisivi cambiamenti nel pro-

<sup>25</sup> Joseph BERGIN, *Crown, Church and episcopate under Louis XIV*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 343, e Joseph BERGIN, *The making*, cit., p. 16.

<sup>26</sup> S. EISENSTADT and Louis RONIGER, “Patron-client”, cit., Gunner LIND, *Great friends and small friends: clientelism and the power elite*, in Wolfgang Reinhard (ed.), *Power elites and state building*, Oxford, European Science Foundation; Clarendon Press, 1996, pp. 123–147, Sharon KETTERING, *Patronage in early modern France*, in “French Historical Studies”, 17, n° 4, 1992, pp. 839–862, e Sharon KETTERING, *Patrons, brokers, and clients in Seventeenth-Century France*, New York; Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>27</sup> Per una ricostruzione più dettagliata del processo con esempi si veda José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 216–220.

<sup>28</sup> Per la Castiglia si veda Carlos Javier de CARLOS MORALES, *La participación en el gobierno a través de la conciencia regia. Fray Diego de Chaves, confesor de Felipe II*, in *I religiosi a corte: teologia, politica e diplomazia in Antico regime. Atti del seminario di studi*, Georgetown University a “Villa le Balze”, Fiesole, 20 Ottobre 1995, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 147–488. Per la Francia, Joseph BERGIN, *The making*, cit., p. 552.

cesso di nomina dei vescovi. Fu imposto un sistema istituzionalizzato, più formale e burocratico. Ciò nonostante, rimase gran parte dell'informalità presente nel sistema precedente, che riguardava in particolar modo chi suggeriva i candidati e faceva pressione sui responsabili delle decisioni. Tuttavia, non c'è dubbio che entrambi i canali attraverso cui le decisioni venivano adottate e le procedure impiegate furono gestiti in modo migliore.

Il nuovo processo prevedeva numerose fasi prima di giungere a una designazione condivisa e alla decisione finale del re. Quando la diocesi diveniva vacante, il viceré o i governatori di Lisbona, dopo aver consultato il Consiglio di Stato, inviavano solitamente tre nomi al Consiglio di Portogallo con sede a Madrid. Quest'ultimo valutava le proposte elaborate a Lisbona, aggiungendo o eliminando nomi, e successivamente consegnava una lista di candidati disposti per ordine di grado, allegando a volte informazioni riguardo le entrate delle diocesi in questione e consigli relativi a pensioni e persone che avrebbero dovuto riceverle. Questa lista era poi sottoposta al re, il quale ascoltava i consigli del suo segretario di Stato portoghese o del suo confessore. Durante il regno di Felipe III e di Felipe IV, questi sovrani ascoltavano i consigli dei loro rispettivi confidenti (*validos*): Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duca di Lerma, e Gaspar de Guzmán y Pimentel Ribera y Velasco de Tovar, conte-duca di Olivares. In poche occasioni, il re richiedeva perfino valutazioni straordinarie prima di giungere a una conclusione. Infine, la sua scelta era comunicata al viceré o ai governatori di Lisbona, che a loro volta la notificavano al vescovo-eletto<sup>29</sup>.

Dopo il periodo dell'unione con la Spagna, iniziò una terza fase nel 1668, che durò circa fino al 1720. Poiché non fu istituito un sistema ufficiale che regolasse il processo di designazione, l'informalità tornò a regnare. Il sovrano inviava solitamente una lettera attraverso il suo segretario di Stato, chiedendo ai membri del Consiglio di Stato la loro opinione su chi avrebbe dovuto occupare il posto vacante. I consiglieri presentavano i propri suggerimenti al segretario di Stato, che li consegnava al re per la decisione finale.

Nel caso delle diocesi dell'impero portoghese, dovevano essere consultate altre autorità. Tuttavia, insieme all'opinione del Consiglio d'Oltremare (*Conselho Ultramarino*), creato da João IV nel 1643, il sovrano ascoltava, come di consueto, le opinioni di viceré, governatori e amministratori locali (*camaras*)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Si rimanda agli esempi riportati in José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 220-223.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 223-228.

La quarta fase iniziò intorno al 1720, durante la seconda parte del regno di João V, e terminò nel 1777. In questo lasso di tempo il Consiglio di Stato prese a perdere potere politico e a riunirsi raramente, mentre un ruolo più forte fu affidato ai segretari di Stato, ad altri ministri e ulteriori soggetti consultati dal re. In tal modo, fu drasticamente ridotto il numero di persone che consigliava il sovrano circa le nomine dei vescovi<sup>31</sup>.

Il sistema di designazione episcopale oscillò per l'intero periodo. Sebbene la decisione finale spettasse al re, molti agenti, con diversi e contrastanti interessi personali, di famiglia o di gruppo, potevano influire sul processo di selezione. Il sovrano non assumeva mai decisioni da solo, necessitava sempre di consultazioni significative, ma la sua scelta era quella definitiva, anche se contrastante con le opinioni ricevute.

### **3 – I criteri o principi di scelta dei vescovi**

Il modello teorico finora presentato esamina i criteri o i principi utilizzati da coloro che erano coinvolti nel processo di selezione dei vescovi, in particolare dai soggetti impiegati dal re, unico e solo responsabile della decisione finale. Esso si basa su una ricerca che ha preso in esame 505 designazioni avvenute in quarantaquattro vescovati (diciannove in Portogallo e ventidue nei territori d'oltremare dell'impero portoghese), coinvolgendo 386 uomini (circa 100 furono designati in più di una diocesi: settantasette divennero vescovi in due diocesi, quindici in tre diocesi e quattro in quattro diocesi).

L'elezione era il risultato di un'equazione molto complessa che cercava di conciliare ben sei fattori: il merito del candidato valutato sulla base delle caratteristiche ideali di un prelado, i servizi che il promovendo o la sua famiglia avevano fornito al re in passato, l'insieme di meriti culturali ed economici della sua famiglia, i legami del candidato con le reti di patronato, la congiuntura politica della selezione, infine, l'adeguamento tra la scelta e il tipo di diocesi che era necessario provvedere. Occorre notare che in questa equazione piuttosto soggettiva, non tutti i fattori avevano ugual peso sulla decisione finale. È anche possibile che, in alcuni casi, questi fattori non siano stati neanche presi in considerazione. L'arbitrio del re aveva l'ultima parola.

Il merito o le virtù personali dei singoli candidati erano valutati sulla base di parametri considerati coerenti con l'ideale di vescovo in un dato

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 228–229.

periodo<sup>32</sup>. Ovviamente, tale ideale si modellava sulle norme romane. In particolare, dopo il Concilio di Trento, erano richiesti ai candidati alcuni requisiti ufficiali, come: nascita legittima, conferimento dell'ordine sacro, età superiore ai trent'anni, una laurea in diritto canonico o teologia, una condotta esemplare e virtuosa. Al Concilio di Trento vennero discussi questi e altri argomenti relativi alle qualità dei vescovi e alle procedure di designazione degli stessi (in particolare nella prima e nella terza fase), divenendo vincolanti per l'elezione da parte del monarca. In tal modo, selezionavano candidati che rispondessero ai requisiti romani, limitando i potenziali concorrenti del re, e allo stesso tempo; costringevano qualsiasi ecclesiastico che desiderasse diventare vescovo a comportarsi di conseguenza<sup>33</sup>.

Molte lettere e molti consigli relativi a questo processo di selezione contengono riferimenti a meriti specifici: un'educazione accademica, virtù personali morali e religiose, abilità dimostrate in precedenza al governo ricoprendo altri incarichi, e l'esperienza maturata nella gestione di una diocesi, acquisita attraverso l'incarico di vicario generale. Un ottimo esempio è la lettera di Sebastião José Carvalho e Melo, marchese di Pombal e segretario di Stato del segno al nunzio papale Innocenzio Conti, datata 23 gennaio 1773:

“Il re e mio signore tenendo in considerazione le virtù, le lettere e le altre qualità raccomandate da Pedro de Melo e Brito da Silveira Alvim, laureato alla Facoltà di Diritto Canonico e deputato del Sant'Uffizio, ha deciso di nominarlo vescovo della cattedrale di Portalegre”<sup>34</sup>.

Per i vescovi d'oltremare, l'esperienza missionaria e una laurea in teologia

<sup>32</sup> Per una dettagliata discussione delle caratteristiche e tendenze del vescovo ideale (principe, pastore, politico e illuminato) José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 111-170. Imprescindibile inoltre il classico Hubert JEDIN, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI siècle. Adaptation française de Das Bischofsideal der Katholischen Reformation*, [Paris], Desclée de Brouwer, 1953. Più recentemente in inglese Joseph BERGIN, *The Counter-Reformation Church and its Bishops*, in “Past and Present”, 165, 1999, pp. 30-73 and Alison FORRESTAL, *Fathers, pastors and kings. Visions of episcopacy in seventeenth-century France*, Manchester, Manchester University Press, 2004, pp. 1-40.

<sup>33</sup> I decreti tridentini relativi all'elezione dei vescovi e alle loro qualità includono la prima fase: Session VII, *de Reformatione*, canone 1 e canone 2; terza fase: Sessione XXII, *de Reformatione*, canone II, e Sessione XXIV, *de Reformatione*, canone I. (Citato dalla edizione portoghese: *O sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*. Lisboa, Francisco Luiz Ameno, 1786, vol. I, pp. 189-191 e vol. 2, pp. 121-123 e 257-265).

<sup>34</sup> Asv, Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona, vol. 10, (3), f. 23.

erano ritenuti estremamente utili. Ad esempio, occupandosi dell'elezione di un vescovo per un posto vacante ad Angamale (India), Tomás de Lima, visconte di Vila Nova da Cerveira, il 9 novembre 1684 disse al re Pietro II che il candidato suggerito dal visconte era stato in precedenza missionario nella regione, "qualità essenziale per coloro che andranno a oriente"<sup>35</sup>. Considerando il poco reddito garantito, i viaggi via mare lunghi e pericolosi; e le difficoltà di adattamento in diocesi d'oltremare esotiche e distanti, si può comprendere perché il 69% degli episcopati nell'impero portoghese fosse assunto dal clero ordinario, che rappresentava la fonte di appena il 26% di vescovi nel regno.

Su una scala difficile da quantificare, i numerosi fattori relativi ai meriti personali del candidato di successo venivano valutati durante il processo di designazione. Tuttavia, alcune persone credevano che il merito personale non fosse sufficiente o che altri fattori avessero un peso maggiore. Durante la terza fase del Concilio di Trento, il domenicano Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo di Braga, dichiarò che la scelta di nominare vescovo un soggetto piuttosto che un altro avveniva sulla base di "amicizie, pressioni umane, distinzioni sociali, ambizioni, avidità, e persino corruzione"<sup>36</sup>. In altre parole, il sospetto della corruzione che gravava su queste nomine fu espresso pubblicamente.

Il secondo fattore dell'equazione risiedeva nella valutazione dei servizi prestati al re dal candidato o dai suoi familiari, inclusi nonni, genitori, zii, zie e fratelli. Tali servizi riguardavano principalmente cariche come confessori, predicatori di corte, missionari, riformatori dei monasteri, giudici, docenti universitari, consiglieri, ambasciatori etc., o la partecipazione dei familiari del candidato alla vita politica, al sistema giudiziario, militare o allo svolgimento di lavori domestici all'interno della casa reale.

I soggetti ambiziosi erano consapevoli che aver svolto in precedenza un servizio per la monarchia - come parte intrinseca della cultura nobiliare - era estremamente utile per diventare vescovo, in particolare se si trattava di un servizio già prestato da varie generazioni della famiglia. Lo si può notare nel caso di Francisco de Castro quando fu scelto decano della cattedrale di Guarda, nel 1601. Successivamente, divenne vescovo di Guarda e inquisitore

<sup>35</sup> BA, *Livro do governo politico do Visconde de Vila Nova da Cerveira (1642-1695)*, cod. 51-VIII-26, ff. 23r-23v.

<sup>36</sup> Citato da Raul Almeida ROLO, *O bispo e a sua missão pastoral: segundo D. frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, Movimento Bartoleano, 1964, pp. 34-35.

generale. Il Consiglio di Portogallo, giustificando la sua scelta al re, scrisse che Castro aveva origini nobili, aveva frequentato il Collegio di S. Pedro a Coimbra e che si era laureato in teologia; inoltre, mise in evidenza il servizio svolto dal padre come ambasciatore a Roma e membro del Consiglio di Stato, e del nonno come viceré in India<sup>37</sup>.

Servire il re in qualità di vescovo era considerato un investimento, “un capitale adatto per ottenere regali futuri dalla Corona”, situazione simile a quella di ottenere mercedi negli ordini militari in Portogallo<sup>38</sup>. Questi benefici non avevano solo valore economico, ma anche onorifico e simbolico. Assumendo la carica di vescovo si usufruiva di entrambe le ricompense, poiché ciò comportava profitti materiali per il vescovo stesso, che in alcuni casi erano piuttosto significativi, e un alto livello di riconoscimento simbolico per il prelado e la sua stirpe.

Un altro fattore importante da considerare nell'equazione episcopale era il *background* familiare del candidato. È stato persino affermato che nei sistemi orientati alla persona, la famiglia era il fattore più importante e influente sulla presa di decisioni, in particolare se si trattava di decisioni legate alla distribuzione di potere e ricchezze<sup>39</sup>. Quasi sempre la famiglia aveva gran peso e divenne particolarmente significativa nel processo di designazione per le diocesi più importanti, come gli arcivescovati. Dunque, i candidati in cima alla gerarchia episcopale provenivano da dinastie distinte, in particolare dalla più importante nobiltà portoghese di corte. Le nomine episcopali si collocavano bene nel sistema di conservazione e riproduzione delle dinastie aristocratiche. Queste posizioni erano particolarmente adatte per i figli cadetti che solitamente non si sposavano. La posizione di vescovo non solo comportava vantaggi materiali e simbolici per il vescovo stesso, ma apportava benefici per l'intera famiglia, attraverso le numerose cariche che i prelati potevano distribuire all'interno delle loro diocesi, in particolare a fratelli non sposati, cugine e soprattutto nipoti.

Tuttavia, dall'analisi degli episcopati in Portogallo e nei territori d'oltremare la famiglia non risulta il principale fattore nel processo di selezione dei vescovi. Ciononostante, non vi è alcun dubbio circa la sua enorme influenza, in particolare sulle diocesi di maggior rilievo. Quindici dei presuli

<sup>37</sup> AGS, Secretarias Provinciales, Portugal, libro 1480, f. 105.

<sup>38</sup> Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)* Lisboa, Estar, 2001, p. 24.

<sup>39</sup> Cfr. Gunner LIND, *Great friends*, cit., p. 123.

scelti per Lisbona durante questo periodo erano membri del clero secolare di origine nobile; più della metà di loro (53%) aveva un titolo, e due provenivano persino della famiglia del re. Fino al XVIII secolo, i sovrani citavano nelle loro lettere indirizzate alle autorità romane le origini nobili dei candidati che supportavano; ne è un esempio il caso di Jorge de Ataíde (figlio di António de Ataíde, primo conte di Castanheira)<sup>40</sup>. Infatti, vi erano molti vescovi imparentati tra loro: fratelli, cugini, zii o nipoti. Nel XVI secolo, contrariamente a quanto espresso nelle regole tridentine, vi erano anche padri e figli: ad esempio, Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (1540-64), arcivescovo di Lisbona, e suo figlio João Afonso de Meneses, arcivescovo di Braga (1581-87)<sup>41</sup>.

In alcuni casi, la discendenza familiare dei vescovi suggerisce l'idea di dinastie episcopali, sebbene non sia stato dimostrato che una determinata famiglia o stirpe abbia dominato una qualunque diocesi portoghese, come a volte è successo in Francia o nella penisola italiana<sup>42</sup>. L'esempio portoghese più importante è quello dei Lencastre, il cui potere durò per molti secoli. I Lencastre erano associati alla casa di Aveiro e discendevano da Jorge, signore di Santiago, secondo duca di Coimbra e figlio illegittimo del re João II. Così, la dinastia Lencastre vantava sangue regale, sebbene si trattasse di un figlio illegittimo. Dal regno di João III fino agli anni del 1770, otto vescovi provennero da questa famiglia. Il primo fu Jaime de Lencastre, figlio del secondo duca di Coimbra, che divenne vescovo di Ceuta in nord Africa (1545-69)<sup>43</sup>;

<sup>40</sup> Lettera del re Sebastiano datata 30 aprile 1568, ASV, Instrumenta Miscellanea, n° 6690, f. 53.

<sup>41</sup> Sfortunatamente, in questo caso manca il *processus consistoriale* in grado di fornire dettagli su come sia stata gestita questa elezione a Roma. È disponibile solo una breve ma concisa registrazione, ASV, Archivio Concistoriale, Acta camerarii, vol. 11, f. 312v.

<sup>42</sup> Per la Francia Michel C. PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1976, p. 482 e p. 512, che mostra come a partire dal regno di Luigi XIII la corona comincia a limitare la nobiltà dall'averne loro figli vescovi nelle regioni dove avevano autorità. Per la penisola italiana Adriano PROSPERI, *La figura del vescovo fra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in Giorgio CHITTOLINI e Giovanni MICCOLI (a cura di) *Storia d'Italia*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1986, vol. IX, p. 227. In Castiglia, la situazione era simile al caso portoghese, cfr. Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *Al servicio del rey y de la Iglesia. El control del episcopado castellano por la corona en tiempos de Felipe II*, in Francisco Javier GUILLAMON ALVAREZ e José Javier RUIZ IBAÑEZ (a cura di), *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla. Sociedad y poder político 1521-1715*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002, p. 223.

<sup>43</sup> La sua discendenza e nomina è registrata in ASV, Archivio Concistoriale, Acta camerarii, vol. 3, f. 279v.

e l'ultimo fu Francisco de Saldanha, arcivescovo di Lisbona (1759-76) e figlio di Joana Bernarda de Lencastre<sup>44</sup>.

Anche le relazioni patrono-cliente erano importanti nel processo di selezione di un vescovo. La struttura per distribuire risorse, posizioni e potere dipendeva fortemente da alcuni accordi, spesso elaborati attraverso metodi di controllo basati su relazioni clientelari che dipendevano da contatti personali e alleanze tra individui o gruppi<sup>45</sup>. All'interno di questo universo piuttosto complesso, incarichi, favori e vantaggi erano fortemente contesi, soprattutto in un periodo in cui il potere del protettore sui suoi sudditi era il risultato della sua capacità di prendere decisioni, ripagare favori passati e evitare ritorsioni future (non si trattava di coercizione o punizioni che implicavano violenza fisica, ma di negazione di favori futuri e possibilità di influenza)<sup>46</sup>. Inoltre, è importante notare che, in quel periodo, le alleanze tra le parti coinvolte non erano rese formali per iscritto, ma piuttosto nascevano come accordi tattici basati su possibili servizi reciproci. Tuttavia, i benefici che ogni parte sperava di ottenere attraverso l'accordo non erano stabiliti sin dall'inizio e potevano cambiare con l'evolversi della situazione.

Durante il processo di selezione, la cultura di potere e delle relazioni sociali creò un sistema sfaccettato e suddiviso su più livelli. Ogni area aveva varie pressioni esercitate su di essa: fattori legati alle relazioni patrono-cliente, alla famiglia, alle amicizie e alla solidarietà di gruppo. Solitamente nel processo di selezione di un vescovo erano coinvolti cinque poli:

- 1 - Il sovrano che prendeva la decisione finale;
- 2 - Una cerchia ristretta di consiglieri vicini al re nella quale spesso erano compresi la regina, il suo confessore o un ministro. L'esatta composizione di questo gruppo dipendeva dalla situazione politica del periodo;
- 3 - Un ampio gruppo di individui che, per le loro cariche, venivano ascoltati dal monarca prima della decisione finale. In questo gruppo rientravano viceré, governatori, membri del consiglio del re o consiglieri di stato, segretari di Stato e rappresentanti del Consiglio di Portogallo e Consiglio Ultramarino. Anche questo gruppo variava a seconda della situazione politica.

<sup>44</sup> António Caetano Sousa, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Coimbra, Atlântida Livraria Editora, 1948 (edizione originale del 1738), vol. V, pp. 209-210.

<sup>45</sup> S. EISENSTADT and Louis RONIGER, *Patron-client*, cit., p. 47.

<sup>46</sup> Sharon KETTERING, *Patrons*, cit., p. 3.

- 4 - Il candidato episcopale, i suoi parenti prossimi o lontani, e i suoi amici più vicini.
- 5 - Persone con cui i candidati e le loro cerchie ristrette avevano instaurato rapporti, e individui che fungevano da intermediari o mediatori con altri soggetti.

Questo complesso quadro permetteva di instaurare molteplici connessioni dirette e indirette, ed esercitava un'influenza piuttosto informale sul processo di selezione di un vescovo. A loro volta tali influenze erano regolate da norme che erano a capo di sistemi personali basati su relazioni patrono-cliente, come spiegato ad esempio da Eisenstadt e Roniger<sup>47</sup>.

Ciò significa che un candidato per diventare vescovo, oltre ai fattori menzionati sopra, aveva bisogno dell'aiuto di persone che potevano convincere quei soggetti che attuavano le raccomandazioni e le decisioni chiave. In altre parole, aveva bisogno di avere molti sostenitori su più livelli. Solitamente questi condizionamenti, esercitate/i in maniera piuttosto informale, non lasciavano alcuna traccia. Eppure in alcuni casi possono essere attestate. Nel 1532, la prestigiosa arcidiocesi di Braga restò vacante e uno dei candidati era Martinho de Portugal, vescovo di Funchal e ambasciatore a Roma. Suo fratello Francisco de Portugal, conte di Vimioso, aveva grande influenza alla corte di João III, ma il vescovo, perfettamente cosciente di come funzionasse il sistema, fece del suo meglio per esercitare maggiore pressione sul re. Da Roma scrisse ad António de Ataíde, conte di Castanheira, anch'egli un consigliere regio molto influente. In alcune lettere indirizzate ad Ataíde, definendosi col termine "cliente" e chiamando il conte suo "amico" e "patrono", scrisse di aver ottenuto una bolla papale contenente alcuni privilegi per il conte e la contessa e lo supplicò di ricordarsi del suo desiderio di diventare arcivescovo di Braga e di difendere il suo "onore" durante l'elezione<sup>48</sup>.

Questo tipo di pressione poteva coinvolgere diversi mandatari e prendere varie direzioni. Il 14 novembre 1613, Fernão de Matos, segretario del Consiglio di Portogallo (entità chiave per la gestione della Corona Portoghese durante il regno dei re Castigliani) scrisse a Pedro de Castilho, viceré a Lisbona, per "ricordargli" di nominare Manuel Baptista, allora vescovo del Congo, per la diocesi di Lamego. Matos fu piuttosto chiaro riguardo alle ragioni della sua scelta: era un amico stretto dei fratelli di Baptista e credeva che

<sup>47</sup> S. EISENSTADT and Louis RONIGER, *Patron-client*, cit. .

<sup>48</sup> Le lettere sono pubblicate in *Colecção de S. Lourenço*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973-1975, vol. 1, pp. 279 e 282-284.

quest'ultimo avesse svolto molto bene la sua carica di vescovo nella lontana diocesi africana<sup>49</sup>.

In questo vasto e complesso quadro di influenze, è piuttosto impegnativo stabilire il ruolo preciso del re a capo della piramide decisionale. Nonostante le differenze individuali (alcuni sovrani ricorrevano costantemente alle consultazioni, mentre altri sembravano essere più autocratici), non c'è alcun dubbio che le pressioni ricevute e le opinioni ascoltate dal monarca potessero influenzare la sua decisione. Tuttavia, considerando le varie posizioni da occupare nell'amministrazione reale, tra cui corti giudiziarie, consigli e commissioni di vario tipo e i numerosi privilegi da distribuire, era impossibile per qualsiasi re conoscere in maniera approfondita ogni candidato nominato per un determinato incarico. Inoltre, aveva bisogno di ascoltare le opinioni di altri soggetti, il cui numero variava a seconda della situazione, finendo spesso col nominare gente a lui sconosciuta piuttosto che candidati favoriti, consigliati in precedenza. Nella cultura politica delle prime fasi dell'età moderna, un re leale ascoltava sempre i suoi sudditi prima di prendere una decisione. Non poteva e non controllava ogni cosa, sebbene fosse sempre lui a prendere la decisione finale. Il suo potere era enorme, tanto da permettergli di vietare proposte ufficiali da parte di altri agenti o entità o di adeguarle al suo punto di vista<sup>50</sup>. Un esempio ben documentato è la nomina dell'arcivescovo di Braga nel 1588<sup>51</sup>.

L'arciduca Alberto d'Austria, viceré a Lisbona, consigliò come primo candidato Afonso Castelo Branco, vescovo di Coimbra, come secondo Gonçalves da Câmara e infine il frate agostiniano Agostinho de Jesus, che non considerava una buona scelta per ricoprire quell'incarico. Il Consiglio di Portogallo a Madrid, dopo aver analizzato i pareri giudicò Castelo Branco una proposta sbagliata, poiché illegittimo e quindi inaccettabile per Roma. Successivamente, il Consiglio suggerì tre nomi nel seguente ordine: Martim Gonçalves da Câmara, António de Matos e Jerónimo de Meneses, vescovo di Miranda. Il re considerò tutte queste informazioni e decise di eleggere Agostinho de Jesus, che fu confermato dal papa il 13 Giugno 1588<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> BA, Governo de Portugal, vol. X (1603-1615), 51-VIII-13, ff. 317-320v.

<sup>50</sup> Altri storici, invece, hanno considerato che, in questo sistema, il sovrano venne impedito dall'asserire il suo potere per le pressioni dei cortigiani, cfr. Ângela Barreto XAVIER and António Manuel HESPANHA, *As redes clientelares*, in José MATTOSO (a cura di), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. IV, pp. 381-393.

<sup>51</sup> Il processo completo si trova in AGS, Secretarias Provinciales, Portugal, Libro 1480, ff. 1r-2r.

<sup>52</sup> Asv, Archivio Concistoriale, Acta camerarii, vol. 12, f. 92.

La congiuntura politica di ogni scelta era il quinto fattore dell'equazione episcopale. Questo significa che era possibile avere le qualità individuali richieste, una storia di servizio per il re e vaste e varie influenze per un lungo periodo di tempo, senza esser diventato un vescovo. Questa fu l'esperienza di Miguel de Lacerda, proposto in almeno tre elezioni differenti (Portalegre nel 1580 e 1597 e Viseu nel 1597), ma mai nominato<sup>53</sup>. A volte accadeva anche quando un candidato aveva tutti i requisiti necessari, ma non vi erano diocesi vacanti o vi erano altri candidati con qualifiche migliori. Inoltre, in alcune circostanze, divenne necessario attendere per decenni prima di diventare vescovo. Questo accadde a Rui Pires da Veiga, aristocratico, laureato in diritto canonico presso l'Università di Coimbra, canonico della cattedrale di Évora, membro del Consiglio Generale del Sant'Uffizio, nipote di un magistrato delle corti reali e figlio di un giudice di *Casa da Índia*<sup>54</sup>. Pires aveva il supporto di persone e istituzioni importanti come il Sant'Uffizio, ma aveva anche un rapporto difficile con Teotónio de Bragança, l'influente arcivescovo di Évora<sup>55</sup>. Infine, fu prima proposto per la diocesi di Bahia in Brasile, nel 1601, e poi divenne vescovo di Elvas, nel 1611<sup>56</sup>. Del resto, la forte influenza dei patroni sul centro politico poteva essere molto proficua. Una figura del genere, durante il regno di Pedro II e João V, fu Nuno Álvares Pereira de Melo, primo duca di Cadaval. Non sorprende il fatto che con l'aiuto del nunzio papale, suo figlio illegittimo, l'omonimo Nuno Álvares Pereira de Melo, divenne vescovo di Lamego nel 1710<sup>57</sup>.

Spettava al re e ad alcuni dei suoi consiglieri filtrare le possibilità fornite da ogni passaggio, ricordando che ogni nomina era solo una cellula all'interno di un vasto organismo composto da un ampio corpo di interessi che necessitava di essere governato ed equilibrato. L'esatto funzionamento del meccanismo dipendeva fortemente dall'abilità del sovrano e dei suoi consiglieri più vicini di mantenere armonioso l'intero sistema. Dunque, era sempre

<sup>53</sup> AGS, Estado, legajo 418, f. 190r; Secretarias Provinciales, Portugal, Libro 1480, ff. 9r e 21r.

<sup>54</sup> ANTT, Habilitações do Santo Ofício, m. 1, d. 1, ff. 1 e 10v.

<sup>55</sup> Per la ricostruzione della disputa con l'arcivescovo si rimanda a José Pedro PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pp. 341-344.

<sup>56</sup> AGS, Secretarias Provinciales, Portugal, Libro 1480, ff. 75r, 35-37 e 289.

<sup>57</sup> Il supporto del nunzio è documentato in molte lettere scambiate tra questi e la Segreteria di Stato di Roma, includendo una del 1672, quando il figlio di Cadaval aveva solo 4 anni: ASv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 27, f. 150.

necessario considerare l'intera configurazione politica e prendere decisioni che mantenessero in equilibrio un sistema costantemente in trasformazione. Questo organismo si estendeva oltre le diocesi, includendo ogni incarico, favore e carica privilegiata nella famiglia reale, la corte, i consigli, la milizia, il governo imperiale, i canonici delle cattedrali e gli ordini militari, di cui tutto negli ultimi anni dipendeva dalle scelte e dalle decisioni del re. Per comprendere meglio questa situazione, il concetto di configurazione politica è molto utile. Secondo Norbert Elias, una configurazione comprende una catena di relazioni interdipendenti che corrisponde a una formazione sociale. Per Elias, la società di corte, in cui il re e i cortigiani erano parte di un sistema di tensioni, costituisce il paradigma dell'idea di configurazione, all'interno del quale i numerosi soggetti che vi partecipano creano una rete di interdipendenze che si evolve e si rafforza su vari gradi e secondo vari modelli<sup>58</sup>. Tale complessità, data dalle molteplici interazioni legate al funzionamento delle moderne monarchie, porta a considerare le nomine episcopali come uno dei più importanti modi per mantenere l'intera stabilità di queste formazioni.

Un sesto elemento che deve essere considerato nel processo di nomina dei vescovi è la concordanza tra la diocesi vacante e il candidato. Ad esempio, se il figlio di un nobile titolato era un candidato adatto per una carica episcopale e vi era un posto vacante in una diocesi minore del continente o dell'impero portoghese d'oltremare, né il re né un suo consigliere avrebbe pensato di nominarlo per un posto non altamente rinomato come questo. Offrire una sede non reputata all'altezza del candidato sarebbe apparso un insulto e non un compenso o un privilegio, e il re avrebbe corso il rischio che il candidato rifiutasse la designazione, situazione quest'ultima da evitare. Di conseguenza, tra i suggerimenti del Consiglio Ultramarino, quando si preparava la scelta di un vescovo per l'impero, è chiaro che i nomi proposti non erano quelli di persone di alto rango politico o originarie dell'alta nobiltà<sup>59</sup>. Di contro a questa situazione, per le diocesi più ricche e prestigiose venivano solitamente nominati i figli della nobiltà di corte. Durante l'elezione per il vescovado di Coimbra, il 19 agosto 1704, l'arcivescovo di Lisbona e consigliere di stato raccomandò tre nomi: Álvaro Abranches de Noronha (figlio del primo conte di Valadares), António de Vasconcelos e Sousa (figlio del secondo conte di Castelo Melhor) e Jerónimo Soares (l'unico privo di un

<sup>58</sup> Norbert Elias, *A sociedade de corte*, Lisboa, Estampa, 1987, p. 114-19.

<sup>59</sup> Per esempio, tutti i candidati suggeriti per l'episcopato di Malacca nel 1697 erano membri del clero regolare, AHU, *Consultas Mistas (1695-1704)*, Cod. 19, ff. 47-47v.

particolare *background* sociale, ma vescovo di Viseu ed ex inquisitore)<sup>60</sup>. Dunque, dato che vi erano sostanziali differenze tra le diocesi, per *status*, dignità e redditi, era sempre necessario trovare un punto d'incontro tra la persona e la diocesi. Insomma, gestire “equamente” qualcosa che spettava al re, significava riconoscere e rispettare le differenze tra i suoi sudditi, osservando il principio di “dare ad ognuno ciò che è suo”<sup>61</sup>.

Oltre a questi fattori, è necessario considerare i vincoli morali ed etici che guidavano e condizionavano le scelte del re e dei suoi consiglieri. A partire della seconda metà del XVI secolo, quando il Concilio di Trento iniziò a riflettere sulla riforma della Chiesa, si manifestarono questi tipi di preoccupazione in Portogallo. Un esempio significativo, anche del radicamento sul lungo periodo di queste preoccupazioni, si coglie nella riflessione scritta nel 1677 da Francisco de Abreu Godinho, in cui tratta il processo di selezione dei vescovi condotto da principi. A suo dire, i vescovi:

“sono i principi della Chiesa, sono indubbiamente successori degli apostoli [...], sono i pastori delle pecore di Cristo, padri del bisogno, sono nel consiglio dei principi e hanno altre prerogative e eccellenze piuttosto venerabili, e proprio per questo devono avere virtù venerabili e eccellenti, perché è in questo che risiede la prosperità della loro gente [...] ed è per questo che la nomina dei vescovi dovrebbe essere eseguita con molta cautela, perché non è sufficiente per la propria coscienza nominare un buon vescovo, ma piuttosto deve essere il migliore.”<sup>62</sup>

Il re e i suoi consiglieri erano moralmente tenuti a rispettare questi principi. In questo modo, per non peccare oppure commettere un'azione che gravasse sulla coscienza dovevano combinare la loro selezione con le qualità che, secondo i canoni romani e i trattati del tempo, un vescovo doveva avere. In altre parole, dovevano conciliare la loro selezione con l'ispirazione divina, rispettando i tratti del vescovo ideale. Tuttavia, questi criteri cambiarono

<sup>60</sup> BA, *Do arcebispo D. João de Sousa. Cartas de secretarios sobre negocios graves e votos do Conselho de Estado*, 51-IX-31, f. 419r.

<sup>61</sup> L'espressione è stata usata da Diogo Guerreiro Camacho de ABOYM, *Decisiones seu quaestiones forenses ab amplissimo, integerrimo que portuensi senatu decisae partim exaratae, partim collectae*, Lisboa, António de Sousa Silva, 1738, al fine di spiegare la nozione di “giustizia distributiva”.

<sup>62</sup> BPADE, *Carta de Francisco de Abreu Godinho ao Marquês*, cod. CIX-1-12, ff. 15v-16.

nel corso dei primi anni dell'età moderna, creando un ulteriore aspetto che poteva influenzare la selezione di un vescovo.

Infine, i monarchi non solo erano vincolati dalla cultura in cui il sistema operava e dagli imperativi etici e morali, ma erano anche influenzati da determinate azioni compiute dalle parti interessate. Quando una diocesi diventava vacante, i potenziali candidati e i loro sostenitori dovevano attirare l'attenzione del re, dei suoi ministri e di altri soggetti che potevano avere un'influenza nel processo. Per fare ciò, potevano utilizzare una serie di strategie: mettere in giro delle voci, fare pressione sul re per un rapido compromesso, rimanere in silenzio o negoziare la possibilità di ridurre il loro reddito in modo tale da distribuire le pensioni tra gli altri favoriti.

In conclusione, il processo di selezione dei vescovi era molto complesso e dipendeva da una serie sfaccettata di fattori che coinvolgevano numerose persone e istituzioni. Tuttavia, a capo di tutto vi era sempre il re. In Portogallo, nei primi anni dell'età moderna, come in altre potenti monarchie, i sovrani sceglievano i vescovi. A Roma, i papi, sebbene mantenessero il diritto ufficiale di preconizzazione, erano vincolati dalla scelta dell'autorità secolare. Attraverso queste nomine, i monarchi aumentarono il loro controllo sulla Chiesa portoghese e, allo stesso tempo, il loro potere.

## II

### Un principe nella diocesi di Évora: il governo vescovile del cardinale infante Don Afonso (1523–1540)

#### 1 – “*Molto eccellente principe cardinal infante del Portogallo, arcivescovo di Lisbona e vescovo di Évora*”: un vescovo principe

Quando si compulsa il frammentario e incompleto spoglio documentale prodotto nel tempo in cui Afonso fu amministratore perpetuo/vescovo della diocesi di Évora, si profila immediatamente la sua condizione principesca. Il 14 di luglio del 1531 il vicario di Serpa dirigendosi in una lettera lo chiamava “Vostra Reale Altezza”. Nel dicembre dello stesso anno, Miguel da Silva, vescovo di Viseu e scrivano (*escrivão da puridade*) del re João III, lo nomina “Illustrissimo e eccellente Signore e Signore Cardinale del Portogallo”. Nel 1536, nella dedicataria dell’opera con cui il poeta Jorge Coelho celebrò la consecrazione episcopale dell’infante, usando un latino erudito, lo titolava “sacratissimo principi et excellentissimo domino D. Alfonso”. Nei registri di matricola degli ordinandi agli ordini minori e sacri è denominato come “molto eccellente principe cardinale infante del portogallo, arcivescovo di Lisbona e vescovo di Évora etc.”<sup>1</sup>. Le formulazioni contengono differenti variabili, ma in tutte, senza eccezione, si evidenzia l’elevato statuto, la stirpe reale del titolare della diocesi e la sua condizione di principe della Chiesa. Questo fu un vettore che indelebilmente marcò il protagonista di questo studio e il governo che intraprese nella diocesi.

Altra cosa, in verità, non era da sperare. Il fatto è che Afonso era principe per nascita, avvenuta precisamente a Évora il 23 di Aprile del 1509, essendo il sesto figlio del secondo matrimonio del re Manuel I con la regina Maria.

<sup>1</sup> ANTT, CC, parte 1, maço 46, doc. 122, *Carta de Jorge de Almada, vigário de Serpa, para o cardeal infante D. Afonso*; CC, parte 1, m. 48, doc. 6, *Renúncia que fez D. Miguel da Silva, bispo de Viseu e escrivão da puridade, ao cardeal-infante D. Afonso de um benefício simples na Igreja de S. Maria de Montemor-o-Novo*; Jorge COELHO, *Serenissimi et illustrissimi principis D. Alfonsi S. R. E. cardinalis ac Portugalliae Infantis consecratio*, Conimbriae, Coenobium Divae Crucis, 1536; ACSE, *Livro de matrículas de ordinandos (1532–1539)*, CEC 5–III, f. 3v.

Discendente di un monarca che, come narrerà Jerónimo Osório nel *Da vida e feitos d'El Rei D. Manoel (...)*, fu sempre “grandioso” nel trattamento della sua persona, fin dalla culla visse circondato dal lusso e dallo sfarzo di una corte che usufruiva e ostentava – finanche come strategia di legittimazione della condizione di re non sperata – le ricchezze dispensate dall’impero del pepe<sup>2</sup>. Un Regno che era in questi anni, grazie ai proventi dell’Oriente, “più ricco e opulento che mai”<sup>3</sup>.

L’educazione di Afonso non disdegnò questa condizione principesca. Così come fece con altri figli, Manuel I gli fornì un ampio seguito di servitori e, nel 1516, ad appena 7 anni di età, quando l’infante ricevette la prima tonsura e venne subito nominato amministratore e futuro vescovo di Guarda, fu dotato di un segretario personale (Afonso Dias), di un cancelliere (João de Faria) e di un procuratore (Cristóvão Esteves)<sup>4</sup>.

Questo percorso educativo non fu solo tutelato dal padre, neppure tanto principesco nella dimensione materiale che il termine poteva comportare. Al momento della morte di Manuel I, il 13 di dicembre del 1521, il figlio era ancora un ragazzo. Pertanto la cura della sua formazione fu trasferita a João III, il quale a sua volta rivelò un giudizioso zelo nella scelta dei maestri del fratello. Questi, oltre a poter frequentare una corte colta e aperta agli ideali estetici della rinascenza e alle correnti letterarie dell’umanesimo italianizzante; una corte nella quale – come dirà più tardi Nicolas Cleynaerts – vi erano “molti uomini dotti tanto nella lingua greca come nella latina, al punto che neppure nella stessa Salamanca si troverà chi le parli tanto correttamente” così gli furono dati i più insigni maestri<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Su questi argomenti cfr. João Paulo COSTA, *D. Manuel I. 1496–1521. Um príncipe do Renascimento*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, pp. 220–230.

<sup>3</sup> L’espressione è ripresa da *Crónica de D. João III*, da Francisco de Andrade, cito a partire da Ana Isabel BUESCU, *Catarina de Áustria (1507–1578). Infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2007, p. 152.

<sup>4</sup> La preconizzazione come vescovo di Guarda avvenne il 19 Settembre del 1516, si veda la bolla papale in CDP tomo 1, p. 387. Le riferite provvisorie vennero tra il 28 di aprile e il 5 di dicembre 1516, cfr. ANTT, Chancelaria de D. Manuel I, Lv. 25, ff. 127v, 140r e 145v.

<sup>5</sup> Cito a partire da un imprescindibile classico José Sebastião da Silva DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra: Universidade Coimbra, 1969, vol. 2, p. 459. Per una ricostruzione dell’ambiente culturale della corte di João III, soprattutto relativamente alla fine degli anni Trenta del Cinquecento, tempo in cui visse Afonso, Ana Isabel BUESCU, *D. João III 1502–1557*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, pp. 245–270.

Tra il 1523 e 1529/30 fu educato da Aires Barbosa, appena arrivato in Portogallo da un brillante percorso di maestro in greco e latino nell'Università di Salamanca. Ma il dominio delle lingue classiche e della cultura umanista, indispensabile nella formazione di un uomo colto di quel tempo, e posseduta da Afonso, lo impregnò anche attraverso il contatto stretto che mantenne, a partire del 1526-27 e in modo costante dopo il 1533, con André de Resende, uno dei più brillanti umanisti portoghesi della sua generazione. Nei loro scambi epistolari, come ha mostrato Sebastião Tavares de Pinho, si riconosce la perizia latina dell'infante e la sua affezione e conoscenza della cultura greco-romana<sup>6</sup>.

Più tardi, a partire dal 1529 e fino al 1535, Barbosa fu sostituito dal maestro in teologia e canonista Pedro Margalho, il quale aveva studiato pure a Parigi e fu docente a Valladolid e Salamanca<sup>7</sup>. Non si può dimenticare ancora la preparazione clericale, religiosa e persino episcopale che ebbe, seguita dalla presenza e dalla convivialità mantenuta con alcuni vescovi, assidui frequentatori della corte regia, quali: Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, a quel tempo vescovo di Lamego e cappellano maggiore del re, e Diego Ortiz de Vilhegas, vescovo di Viseu. Entrambi furono molto vicini a Manuel I, e il primo anche a João III<sup>8</sup>. Tutte queste attenzioni, insieme alla frequenza di circoli colti e al convivio con letterati diedero i loro frutti. Nella missiva dell'Ottobre del 1532, il nunzio Marco della Rovere definiva il cardinale Afonso come una persona "gentilissima, studiosa e dotata di tutte le virtù"<sup>9</sup>. Altri indizi della dimensione principesca di Afonso sono il gusto squisito che rivelò in rela-

<sup>6</sup> Sebastião Tavares de PINHO, *O cardeal-infante D. Afonso prelado e mecenas do humanismo português*, in "Eborensia", XIX, 38, 2006, pp. 36-41.

<sup>7</sup> Le relazioni a questi maestri erano state segnalate già da Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Coimbra, Atlantida Editora, 1965-1967, vol. 1, p. 19 (l'edizione originale è del 1741-1759). L'importanza che avrebbero assunto nella formazione del giovane principe è stata confermata da José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., vol. 1, pp. 215 e 294 e vol. 2, p. 706 e Sebastião Tavares de PINHO, *André de Resende e o cardeal-infante D. Afonso: em torno do sermão pregado no Sinodo de Évora de 1534*, in "Eborensia", 1, 1988, pp. 45-53.

<sup>8</sup> Di questa vicinanza del cardinale ai circoli dei vescovi della corte esistono di verse tracce. Ad esempio, nel Novembre del 1518, nel mentre la corte si trovava ad Almeirim, il piccolo Afonso ricevette Leonor, 3ª moglie Manuel I, in compagnia del vescovo di Lamego e di quello di Viseu, cfr. Ana Isabel BUESCU, *D. João III*, cit., p. 78.

<sup>9</sup> Il documento è pubblicato da Charles Martial DE WITTE, *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal 1532-1553*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1986, vol. 2, p. 18.

zione alle belle lettere, le arti, la musica, il libro a stampa. Questo oggetto, in tale epoca, avrebbe cominciato a circolare in ristretti ambienti eruditi, aulici, monastici, episcopali e accademici. Non solo per la frequenza e contatto con questo universo, ma anche per il ruolo di mecenate e protettore degli artisti e degli uomini di lettere, il che simultaneamente contribuiva all'arricchimento del patrimonio intellettuale e artistico del prelado. È già molto conosciuta l'eccellenza musicale del coro della cappella della sede di Évora e di Mateus d'Aranda, il maestro che la avrebbe diretta. Attività promosse da Afonso<sup>10</sup>.

Nel piano delle arti plastiche troviamo eloquente espressione del suo interesse e impegno nella visita che personalmente effettuò al capitolo della cattedrale nel 1537. Si comprova che il sacrario della cappella del Santissimo Sacramento venne commissionato da lui, che nella stessa cappella vi era un retablo "conveniente e nuovo che comandammo fare da poco tempo", che nella cappella del Gesù esisteva un crocifisso di sua commissione, che nella sacristia avrebbe ordinato la doratura delle grate della sede e del pastorale, la riparazione dei calici, la confezione di cinque cappe di velluto carmesino bordate di oro, diciotto albe, venti corporali, una cassa per la biancheria dell'altare maggiore, panni per i calici e quattro cotte. La sua sensibilità estetica e impegno nella pittura pure si incontra in alcuni commenti, come quello lasciato scritto nella visita della cappella di *Nossa Senhora da Assunção*, dove fece annotare che c'era un *retablo* "grande, bello, ben dipinto e dorato che si trovava come nuovo per aver ordinato da poco di farlo pulire"<sup>11</sup>. Inoltre, come già è stato riferito uno dei grandi pittori portoghesi del tempo, Cristóvão de Figueiredo, era "pittore della camera" di Afonso<sup>12</sup>. Spese inoltre

<sup>10</sup> Sull'argomento si rimanda al classico José Augusto ALEGRIA, *Tractado d' Canto Llano (1533)/ Mateus d'Aranda*, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1962 e José Augusto ALEGRIA, *A música em Évora no século XVI. Tentativa de um esboço histórico*, in "A Cidade de Évora", II, 6, 1944, pp. 25-43. Un esempio di intervento concreto di Afonso in questo campo si può vedere in ACSE, *Carta pela qual D. Afonso autoriza que o mestre de capela Mateus d'Aranda, com o parecer do cabido, escolha 4 moços que tenham boas vozes para os ensinar e aprenderem a cantar, Évora, 15 de Junho de 1537*, EE 19d.

<sup>11</sup> ACSE, *Visita do cabido da Sé de Évora, no ano de 1537*, CEC 5-X, cito a partire dalla pubblicazione della fonte già effettuata da Isaías da Rosa PEREIRA, *Subsídios para a história da Igreja Eborense Séculos XVI e XVII*, in "Arquivos do Centro Cultural Português", 4, 1972, pp. 188-190.

<sup>12</sup> Túlio ESPANCA, *Oficinas e ciclos de pintura em Évora no século XVI*, in "Anais da Academia Portuguesa de História", 2ª série, 25, 1979, pp. 285-286, dove si conferma pure il coinvolgimento di Afonso con alcune delle più rilevanti persone di lettere e di arti che a quel tempo risiedevano a Évora.

cospicue somme in opere realizzate nel Paço de Valverde, vicino Évora, altro segnale evidente della sua attività di mecenate e della proiezione del suo statuto di principe della chiesa materializzato attraverso una politica della costruzione<sup>13</sup>.

Il coinvolgimento nell'universo del libro a stampa è ugualmente comprovato. Per le opere che commissionò di far stampare – come le costituzioni diocesane del 1534 – per quelle che patrocinò o gli furono dedicate – come l'*Antimoria*, del suo maestro Aires Barbosa – e persino per le somme spese nell'acquisto di altre come comprova il pagamento dei 4 *crúzados* che impiegò comprando un libro<sup>14</sup>.

Nella sua casa ricevette e appoggiò molti artisti, tra i quali si può ricordare Francisco de Holanda, il quale nel 1539 era un suo servitore (*moço de câmara*), e ci sono tracce del patrocinio degli studi di alcuni portoghesi all'estero<sup>15</sup>.

La cancelleria di Afonso, di cui oggi si conoscono poche *specie*, la maggior parte conservate nell'Archivio del capitolo della sede di Évora, è un'altra brillante espressione della sua magnificente dimensione principesca. Di ciò sono irrefutabile prova la cura calligrafica di molti documenti in quella redatti, la loro vasta produzione, ma soprattutto la ricchezza e la raffinatezza

<sup>13</sup> Tra gli altri esempi ANTT, CC, parte 1, m. 49, doc. 26, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso ordenando aos seus contadores levassem em conta a André Rodrigues de Beja, 87.760 reais que despendera, 21 de Junho de 1532* (include spese com l'acquisto di alberi e di grano per pagare coloro che vi lavoravano); ANTT, CC, parte 1, m. 60, doc. 16, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso para o seu tesoureiro pagar a Francisco Alvares, latoeiro, 33.960 reais pelo custo de 8 canos para Valverde, 18 de Novembro de 1537*; ANTT, CC, parte 1, m. 60, doc. 54, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso para Duarte Evangelho, recebedor do bispado de Évora, entregar a Pedro Fernandes, moço de estrebaria, 20 mil reais para as obras de Valverde, 1 de Janeiro de 1538*.

<sup>14</sup> Si vedano, rispettivamente, *Constituicoes do bispado d'Évora*, Lisboa, Germão Galhardo, 1534; Aires BARBOSA, *Arii Barbosaes Lusitani Antimoria*, Conimbricae, Coenobium Divae Crucis, 1536 e ANTT, CC, parte 1, m. 65, doc. 82, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso pelo qual ordena ao seu tesoureiro dê a João Fernandes, livreiro, 4 cruzados para pagamento de um livro, 23 de Setembro de 1539*. Sul ruolo dell'episcopato in generale nell'universo del libro a stampa durante il XVI si veda il capitolo 4 di questo libro.

<sup>15</sup> Si vedano, rispettivamente, ANTT, CC, parte 1, m. 65, doc. 91, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso pelo qual ordena se dessem 20 cruzados a Francisco de Holanda, seu moço de câmara, valor que se devia ser descontado no pagamento sua moradia, 26 de Setembro de 1539* e ANTT, CC, parte 1, m. 61, doc. 6, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso para o seu tesoureiro dar a frei António Pinto 7.000 reais destinados a saldar dívidas que deixou em Paris, 22 de Março de 1538*.

estética di alcuni esemplari, tra cui risalta la miniatura del foglio del frontespizio di una sentenza di limitazione delle chiese di Beja e la visita del capitolo della sede<sup>16</sup>.

Al di là di tutti gli aspetti menzionati, altri piccoli dettagli evidenziano il carattere principesco del prelado. La stabile cavalleria che possedeva, nella quale impiegava vari servitori e dove si consumavano grandi quantità di orzo<sup>17</sup>. Gli abiti che vestiva, i quali necessitavano di diverse casse per essere conservati, e persino le livree con un preciso disegno che commissionava far fare per i servitori/creati della sua casa<sup>18</sup>. Il figurino di un ragazzo della sua scuderia, per esempio era composto da pelliccia, cappuccio, calzoni di panno, giubba di *chamalote* (tessuto di lana e seta), con mezze maniche, collare di velluto nero<sup>19</sup>. Inquadrato nella stessa logica interpretativa si può comprendere l'acquisto di una scacchiera per il suo intrattenimento, o i presenti che offriva a nobili (*fidalgos*) della sua casa, o ai figli di questi, in occasione del rispettivo matrimonio, come si attesta con la mercé di 1.000 *reais* che concesse al suo scudiero João Monclaro, o la grande somma di 80.000 *reais* con cui presentò Isabel, figlia di Duarte de Meneses<sup>20</sup>.

Persino nelle elemosine che faceva rivelava la sua sensibilità secondo una imposizione che i canoni episcopali imponevano, è certo, ma pure la sua prodigalità principesca. I beneficiari furono molti e di varia condizione:

<sup>16</sup> ACSE, *Sentença de limitação das igrejas de Beja, feita por Luís Álvares de Proença, prior de Santa Maria de Almoester e de S. Bartolomeu de Val de Pinta, na diocese de Lisboa, em 8 de Novembro de 1536*; ACSE, CEC 5-XVIII e *Visita do cabido da Sé de Évora, no ano de 1537*, CEC 5-X.

<sup>17</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 47, doc. 39, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso para se dar a João do Seixo, seu "mariscal", 21 móios de cevada para gasto da cavalaria, Évora, 31 de Agosto de 1531*.

<sup>18</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 50, doc. 12, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso para que os contadores da sua casa levem em conta ao seu tesoureiro 16.400 reais, que custaram 8 arcas para o guarda-roupa, 18 de Outubro de 1532*.

<sup>19</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 51, doc. 92, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso ao seu tesoureiro para dar a Henrique Álvares, moço da estrebaria, um vestido completo, Évora, 1 de Outubro de 1533*.

<sup>20</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 49, doc. 26, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso ordenando aos seus contadores levassem em conta ao seu tesoureiro André Rodrigues de Beja, 87.760 reais que por sua ordem despendeu com as pessoas nele declaradas, 21 de Junho de 1532*; ANTT, CC, parte 1, m. 58, doc. 71, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso ordenando que se entreguem a João Monclaro, seu escudeiro, 24 mil reais de mercê pelo seu casamento, 27 de Março de 1537*; ANTT, CC, parte 1, m. 61, doc. 6, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso pelo qual ordena a entrega de 80 mil reais a D. Isabel, filha de D. Duarte de Meneses, pelo seu casamento, 22 de Março de 1538*.

francescani, chierici poveri, vedove, la madre del suo cappellano, la *Misericórdia* di Évora<sup>21</sup>. Inoltre vi erano vari donativi che faceva distribuire ai poveri attraverso suoi servitori e cappellani<sup>22</sup>.

Uno dei migliori modi per valutare il profilo principesco del vescovo è l'osservazione della composizione della sua casa. La ricostruzione che di questa è stato possibile fare risulta dall'analisi di una enorme molteplicità di elementi dispersi nelle più svariate fonti, e in particolare attraverso gli ordini di pagamento e mercedi fatte ai suoi membri. Si sono identificati 42 uffici della casa che vennero occupati da centinaia di persone includendo un corpo rivelatore della vicinanza al principe che conferiva nobiltà, simulando persino la gerarchia nobiliare della casa reale, giacché includeva cavalieri, scudieri, scudieri *fidalgos*, e altri con la designazione generica di *fidalgos*, tra i quali si contavano per esempio Gonçalo Vaz de Barbuda, Fernando de Castanhoso o Rui Soares<sup>23</sup>. Oltre a questa elite la casa integrava un esteso elenco di persone che lo accompagnava, serviva e conferiva dignità al suo sta-

<sup>21</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 49, doc. 26, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso ordenando aos seus contadores levassem em conta ao seu tesoureiro André Rodrigues de Beja, 87.760 reais que por "seu mandado verbal" despendeu com as pessoas nele declaradas, 21 de Junho de 1532*; ANTT, CC, parte 1, m. 64, doc. 136, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso para o tesoureiro de sua casa dar a Baltasar Carvalho, clérigo, uma loba, pelota e calças de pano de trezentos reais e um gibão de que lhe faz mercê, 22 de Maio 1539*; ANTT, CC, parte 1, m. 62, doc. 136, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso mandando dar 2.000 reais de esmola a Catarina Pinta, viúva de Francisco de Chaves, 17 de Setembro de 1538*; ANTT, CC, parte 1, m. 62, doc. 53, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso mandando dar 4.000 reais de esmola a Genebra Nunes, por respeito de João Fernandes, moço da capela, filho dela, que faleceu, 26 de Julho de 1538*; ANTT, CC, parte 1, m. 50, doc. 18, *Mandado do cardeal-infante para que os contadores da sua casa levem em conta a João de Baião, seu moço da câmara, 31.060 reais que entregou a Diogo de Campos para esmola da Misericórdia de Évora, 26 de Outubro de 1532*.

<sup>22</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 48, doc. 78, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso dirigido ao seu tesoureiro André Rodrigues de Beja, para se dar a Luís Nunes Vilalobos, seu moço fidalgo, 18 mil reais que despendeu em esmolos, 13 de Abril de 1532*.

<sup>23</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 62, doc. 133, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso para se darem 30 mil reais de mercê a Gonçalo Vaz de Barbuda, fidalgo de sua casa, 16 de Setembro 1538*; ANTT, CC, parte 1, m. 64, doc. 105, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso ordenando que se dessem 30 cruzados de mercê a Fernando de Castanhoso, fidalgo de sua casa, 22 Abril 1539*; ANTT, CC, parte 1, m. 58, doc. 106, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso para se dar a Rui Soares, cavaleiro de sua casa, 50 mil reais por seu casamento, 8 de Junho de 1537*. Sulla classificazione delle varie categorie della nobiltà che non era molto teorizzata e relativamente flessibile in questo periodo, João Cordeiro PEREIRA, *A estrutura social e o seu devir*, in Joel SERRÃO, e A. H. de Oliveira MARQUES (dir.), *Nova História de Portugal*, Lisboa, Editorial Presença, 1998, vol. V, pp. 289-315.

tuto di principe, cardinale, arcivescovo-vescovo e abate commendatario del monastero di Alcobaça. Si elencano di seguito per ordine alfabetico gli uffici: barbiere, cameriere, cappellano, chirurgo, contatore, cucciniere, cucciniere maggiore, decano di cappella, sarto, scrivani, scrivano dei depositi di orzo (*escrivão de cevadaria*), stalliere, stalliere maggiore, fisico, *gibiteiro* (fabbricante di piccole corazze, dette *gibanetes*, il che presuppone l'esistenza di una forza armata al suo servizio), *guarda reposte* (reposte era la divisione che serviva per conservare la mobilia), dispensieri, stagnaio, maresciallo di cavalleria, ragazzo di camera, ragazzo di cappella, ragazzo tinello, paggi, pasticcere, portiere, usciere di cucina, predicatore, segretario, "servitore della tovaglia", tesoriere, tesoriere di cappella, *uchão* dispensiere maggiore e spazzini.

A questi si potevano pure aggiungere gli ufficiali e magistrati che componevano l'amministrazione e la giustizia episcopale. Nell'amministrazione si è comprovata l'esistenza di camminatori che portavano ordini e posta, cancelliere, scrivani delle rendite e delle spese del vescovato, scrivano del deposito delle decime, ufficiale delle finanze (*porteiro da fazenda*), procuratori, percettore da cancelleria, percettori del vescovato, percettori delle rendite della cattedrale. Nell'*auditorio* (tribunale), vi era un vicario generale, giudici, promotore, scrivano, ufficiale giudiziario, avvocato, contabile, distributore, inquirente, carceriere, portiere. Questa configurazione fornisce una idea della impressionante rete di persone e di interessi familiari e clientelari che gravitavano intorno al vescovo principe. Non è possibile in questa sede fare un'analisi individualizzata e nominale delle persone, del modo in cui attuavano, del tipo di servizi che prestarono, del salario e di altre mercedi che derivavano. Ma si deve notare che alcuni accompagnarono il vescovo per vari anni, fino alla sua precoce morte del 21 aprile del 1540. Così accadde per esempio ad André Rodrigues de Beja, suo tesoriere maggiore per lo meno dal 1526, e con Luis Álvares de Proença che lo servì come cappellano, segretario, inquirente nell'*auditorio* e persino visitatore<sup>24</sup>. Elementi che comprovano la creazione di durature fedeltà e reti di servizio e patrocinio, le quali pure si alimentavano dei proventi e delle rendite che il cardinale possedeva in quanto arcivescovo, vescovo e abate commendatario di Alcobaça.

<sup>24</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 33, doc. 115, *Alvará de D. João III para que André Rodrigues de Beja, tesoureiro do cardeal D. Afonso, desse a Pedro Dias, porteiro da câmara, 2.592 réis de vestimenta, 16 de Março de 1526*; ANTT, CC, parte 1, m. 43, doc. 63, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso de mercê do officio de inquiridor do Auditório do bispado de Évora a Alvaro Pires Godinho, 21 de Agosto de 1529* (lo scrivano di questo registro fu Luis Álvares Proença).

Questa era una realtà indissociabile dello statuto di un vescovo principe della prima metà del XVI secolo, tanto in Portogallo, come in altri territori dell'Europa cattolica, la quale si può ugualmente verificare guardando alla fastosissima casa del cardinale infante Henrique, fratello più giovane di Afonso e suo successore sulla mitra di Évora, già ricostruita da Amélia Polónia<sup>25</sup>.

Tutto ciò si doveva riflettere anche nel suo profilo e modo di essere vescovo. Così come era comune in quel tempo, anche dopo essere stato consacrato, passando ad avere i poteri sacrali e di magistero propri di un prelado diocesano, Afonso, aveva altri vescovi che esercitavano in sua vece le funzioni episcopali. Lo dimostra il titolo di un capitolo della visita ai canonici della cattedrale nel 1537, intitolato “Di quello che riguarda al vescovo che per noi amministra e fá gli uffici pastorali”, e che a quel tempo era Nuno, vescovo di Salé. Era sua competenza dire le messe di terza nel giorno di Natale, di Pasqua, ad agosto in quello dell'Assunta, in quello dello Spirito Santo, in pontificale benedire le palme e le candele, e fare l'ufficio nel Giovedì Santo, portare il Santissimo Sacramento nella processione del *Corpus Domini* e nel giorno della Resurrezione di Cristo, cresimare una volta l'anno in tutti i luoghi del vescovado, celebrare le ordinazioni in città, tanto generali come speciali, benedire i paramenti, i calici e la maggior parte degli ornamenti delle chiese, consacrare le chiese<sup>26</sup>. Tutto ciò è confermato, per esempio, dalla consulta del libro di *Matriculas de Ordens*, in cui non se ne registra nessuna conferita da Afonso<sup>27</sup>. È pertanto mitica l'idea che sarebbe stato un vescovo differente dagli altri, che in questo piano avrebbe anticipato la dimensione di vescovo-pastore che più tardi avrebbe caratterizzato l'azione di molti prelati, così come proposto da Jorge Cardoso, Francisco da Fonseca e Barbosa Machado, in tono apologetico ed encomiastico, e che posteriormente, altri avrebbero continuato a riprodurre acriticamente<sup>28</sup>. Niente prova che Afon-

<sup>25</sup> Amélia POLÓNIA, *O cardeal infante D. Henrique arcebispo de Évora. Um prelado no limiar da viragem tridentina*, Porto, Edição do autor, 2005, pp. 118-120. Buoni esempi di vescovi principi in altri contesti territoriali Gregorio COLÁS LATORRE; Jesus CRIADO MAINAR e Isidoro MIGUEL GARCÍA, *Don Hernando de Aragón. Arzobispo de Zaragoza y Virrey de Aragón*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1988 e Daniela RANDO, *Dai margini la memoria. Johannes Hinderbach (1418-1486)*, Bologna, Il Mulino, 2003.

<sup>26</sup> Cito a partire da Isaias da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit., pp. 198-200.

<sup>27</sup> ACSE, *Livro de matrículas de ordinandos (1532-1539)*, CEC 5-III.

<sup>28</sup> L'idea sorse per la prima volta a Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, Lisboa, Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, tomo II, p. 658 dove, oltre agli evidenti effetti apologetici e di manifesti errori, si scrisse che Afonso, essendo arcivescovo: “amministra-

so celebrasse messa, salisse sul pulpito per predicare, conferisse sacramenti, effettuasse visite (eccetto quella della sede cattedrale), ministrasse personalmente la catechesi, dato che ciò non corrispondeva in alcun modo al profilo episcopale comune dei vescovi principi del suo tempo. Le uniche volte in cui è possibile documentare il suo impegno personale nell'amministrazione dei sacramenti è dato nel battesimo di alcuni nipoti, gesto che, tuttavia, si caratterizza per una logica profondamente differente, inserendosi nell'ambito di lustro che si pretendeva dare alla cerimonia di un battesimo di infante della casa reale<sup>29</sup>.

## 2 – “*In nome del cardinal mio molto amato e stimato fratello*”: dall'amministrazione tutelata al governo personale della diocesi di Évora

Il percorso ecclesiastico di Afonso gli fu imposto molto presto dal padre, nel quadro di una politica della corona che intendeva conseguire una maggiore capacità di interferenza nella vita della Chiesa, per via del controllo della gerarchia ecclesiastica, la quale fu visibile a partire dalla metà de regno. Ciò presupponeva, tra gli altri aspetti, l'attribuzione delle mitre e dei grandi monasteri a membri della famiglia reale. Questo fu uno dei vettori di una strategia con la quale si intendeva dare alla monarchia una maggiore capacità di intervento sulla chiesa portoghese e sulle sue ricche rendite, che si pensò essere di maggiore utilità per accontentare clientele del re, appoggiare l'espansione ul-

va (personalmente) i sacramenti agli infermi, battezzava e insegnava dottrina ai bambini come qualunque parroco di cui danno testimonio le piazze e le strade di Lisbona, Evora e Viseu”. Ora, quando fu vescovo di Viseu, Afonso aveva tra i 10 e 13 anni e niente prova che qualche volta sia stato nella sua diocesi. Identica proposta fece Francisco da FONSECA, *Évora gloriosa*, Roma, Officina Komarekiana, 1728, p. 294, secondo questi termini: “personalmente amministrava i sacramenti, predicava al popolo, visitava gli infermi e insegnava la dottrina cristiana ai bambini, costume e stile santo da lui inventato e introdotto nelle sue chiese”. Barbosa Machado, poco dopo, riprodusse gli stessi topici, cfr. Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca*, cit., tomo 1, p. 19. Queste proposte sono state proposte nella voce “Afonso, cardeal infante D.” em António Alberto Banha de ANDRADE, *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, Lisboa, Editorial Resistência, 1980, vol. 1, p. 43. Più recentemente pure continuò a seguire la tradizionale interpretazione Sebastião Tavares PINHO, *O cardeal-infante D. Afonso*, cit., p. 42.

<sup>29</sup> Il 3 Maggio del 1535, a Évora, battezzò Dinis e, nel marzo 1539, a Lisbona, António, entrambi figli di João III e della regina Catarina, cfr. Ana Isabel BUESCU, *D. João III*, cit., pp. 169 e 172.

tramarina e, simultaneamente, permettere l'irrobustimento del potere regio<sup>30</sup>.

È indubbio che Manuel I utilizzò il figlio Afonso come tassello importante di questa politica. Secondo quanto ha affermato João Paulo Costa, l'infante fu destinato alla vita ecclesiastica "fin dall'infanzia", poiché circa a un anno e mezzo dalla sua nascita, più concretamente il 6 novembre del 1510, già un procuratore riceveva in suo nome il Monastero di Santa Cruz<sup>31</sup>. Alcuni anni dopo, nel 1516, nel Palazzo della *Ribeira*, a Lisbona, gli fu conferita la prima tonsura<sup>32</sup>.

In questa epoca, come si è già detto, fu preconizzato amministratore e futuro vescovo di Guarda, essendo stata affidata a Manuel I, come suo procuratore, l'amministrazione delle rendite della diocesi, rimanendo il governo a carico di Miguel da Silva, a quel tempo ambasciatore a Roma e che, per questo motivo finì per delegarla al decano della cappella reale Diogo Fernandes Cabral<sup>33</sup>.

La cumulazione di mitre, monasteri e titoli non cessò, come era comune in alcune poderose figure della Chiesa coeva, anche nel centro romano<sup>34</sup>. Alla fine di un difficile processo scatenato dal re insieme al suo ambasciatore romano nell'anno del 1512, ad appena 8 anni Afonso venne nominato cardinale solo nel Luglio del 1517 dapprima con il titolo di Santa Lucia<sup>35</sup>. A seguire, dalla fine del 1524, cardinale di S. *Brás*, per poi nel 1536 diventare cardinale di S. Giovanni e S. Paolo, designazioni che si trovano nella docu-

<sup>30</sup> Riprendo la tesi già esposta in José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 298-299. La concretizzazione finale di questo progetto si consumò durante il regno di João III, con i vari posti affidati a Henrique, idea già espressa da Francisco BETHENCOURT, *A Igreja*, in José MATTOSO (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. 3, p. 156.

<sup>31</sup> João Paulo COSTA, *D. Manuel I*, cit., p. 211. Il documento originale a cui l'autore si riferisce si trova in ANTT, Gavetas, XIX-3-56.

<sup>32</sup> Nuno SENOS, *O Paço da Ribeira 1501-1581*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002, p. 146.

<sup>33</sup> J. Pinharanda GOMES, *História da diocese da Guarda*, Braga: Pax, 1981, pp. 157-158 e CDP, tomo 11, p. 150.

<sup>34</sup> Giulio de Medici, divenuto poi papa Clemente VII (1523-1534), prima di assumere la tiara fu arcivescovo di Firenze, vescovo di Albenga, Ascoli Piceno e Bologna, amministratore delle diocesi di Worcester (Inghilterra), Alby e Narbonne (Francia) e Erlau (Ungheria), Gaetano GRECO, *La chiesa in Italia nell'età Moderna*, Roma: Gius. Laterza e Figli, 1999, p. 30.

<sup>35</sup> La bolla *Romana Ecclesia* che lo conferma è pubblicata in CDP, tomo 11, p. 170. Riguardo il ritardo e il difficile processo, si veda la ricostruzione già proposta da Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, 1968, vol. II, pp. 52-53 e 580 (1ª edizione 1910-1928).

mentazione conservata nella diocesi di Évora<sup>36</sup>.

Il 23 di febbraio del 1519 resignò il vescovato di Guarda in cambio di quello di Viseu, per il quale fu nominato amministratore e futuro vescovo<sup>37</sup>. E il giorno anteriore, mediante negoziazione di Manuel I, aveva scambiato con Jorge de Melo la diocesi di Guarda per il posto di abate commendatario del Monastero di Alcobaça<sup>38</sup>.

Per ultimo, appena all'inizio del regno di João III, con la bolla papale del 20 febbraio del 1523, dopo la rinuncia della mitra di Viseu, Afonso fu preconizzato amministratore dell'arcivescovato di Lisbona, con la promessa di essere nominato arcivescovo quando avrebbe compiuto i 20 anni e, simultaneamente, provveduto come amministratore perpetuo del vescovato di Évora. Situazione inedita nella chiesa portoghese quella della cumulazione di due vescovati nel medesimo titolare, e che mai si ripeté dal regno di João III in poi<sup>39</sup>. La bolla lo nominava perpetuo amministratore della diocesi di Évora ed è questa designazione che si conserva nella maggior parte della documentazione originale. Più raramente nei registri della cancelleria di Afonso si incontra pure il titolo di "vescovo" di Évora<sup>40</sup>.

Al tempo della nomina per Évora Afonso aveva appena 14 anni. Così,

<sup>36</sup> Cfr., rispettivamente, ACSE, *Carta confirmando Pedro Coral, cantor d'el rei D. João III, como bacharel da Sé, de 18 de Janeiro de 1525*, EE 19a (in questa, probabilmente per non essere arrivata ancora le lettere apostoliche da Roma, si manteneva la titolazione del cardinale di Santa Lucia); ACSE, *Carta de 11 de Junho de 1533 confirmando Gonçalo Pinheiro cônego doutoral*, EE 19b e ACSE, *Carta pela qual D. Afonso autoriza que o mestre de capela Mateus d'Aranda escolha 4 moços que tenham boas vozes para os ensinar e aprenderem a cantar, Évora, 15 de Junho de 1537*, EE 19d.

<sup>37</sup> La preconizzazione è registrata ASV, Archivio Concistoriale, Acta Vicecancellarii, vol. 2, f. 82v.

<sup>38</sup> La bolla papale di questa nomina è pubblicata in CDP, Tomo 11, p. 207. Sull'argomento José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 294-295.

<sup>39</sup> Il registro della preconizzazione si trova in ASV, Archivio Concistoriale, Acta Vicecancellarii, vol. 2, f. 200v. Le bolle originali, rispettivamente in ANTT, m. de bulas 35, n° 21 e m. de bulas 35, n° 18, entrambe furono pubblicate in CDP, vol. 2, pp. 108-110 e vol. 11, pp. 264 e 269.

<sup>40</sup> Cfr. ACSE, *Livro de matrículas de ordinandos (1532-1539)*, CEC 5-III, f. 1. In questo testo Cristóvão, vescovo di Lora, attesta che conferisce gli ordini in nome di Afonso "arcivesco di Libos e vescovo di Évora". Cfr. pure ACSE, *Sentença de limitação das igrejas de Beja, feita por Luis Álvares de Proença, em 8 de Novembro de 1536*, CEC 5-XVIII, f. 1. In questo documento Luis Álvares de Proença, incaricato della diligenza, si intitola "cappellano del molto eccellente principe signor e signor cardinale infante del Portogallo arcivescovo di Lisbona e vescovo di Évora, etc."

in sintonia con il desiderio di suo fratello il re João III, che in questo senso avrebbe inviato istruzioni espresse a João de Faria, ambasciatore a Roma, il monarca si riservò il carico di amministratore di quelle diocesi durante la minore età dell'infante Afonso<sup>41</sup>.

Vari documenti confermano che il monarca esercitò l'amministrazione delle rendite di Afonso, e che interferiva nel governo della mitra. Il 16 marzo del 1526, il sovrano ordinava al tesoriere del cardinale che costui pagasse 2592 *reais* al portiere della sua camera<sup>42</sup>. Con un altro documento, datato Almeirim 4 di aprile del 1528, il re dava ordini al vicario generale di Évora, il dottore Tomé Rodrigues Magalhães, affinché "in nome del cardinale mio molto amato e stimato fratello" facesse la grazia di perdonare a Zuzarte Viegas, priore di S. Tiago de Montemor-o-Novo e suo cappellano, una multa che gli era stata applicata nelle visite effettuate alla sua chiesa. Oltre a ciò stabiliva che il vicario generale restituisse al detto priore un calice che gli era stato confiscato in quanto l'ecclesiastico non aveva saldato le pene pecuniarie che gli erano state imposte dal visitatore<sup>43</sup>. Ulteriore conferma è ancora una lettera del vescovo di Ceuta, fra Henrique de Coimbra, per João III, datata Évora 2 febbraio 1529, nella quale il prelado dichiara accettare il governo spirituale del vescovato, e manifesta la disponibilità affinché, se così lo intendesse governasse "il temporale" della diocesi<sup>44</sup>. Questo significa che, data la minore età di Afonso, il fatto di non avere neppure ordini sacri e non essere vescovo consacrato, dal 1523 la diocesi venne amministrata dal re, con l'aiuto di prelati coadiutori. Delle figure di cui Afonso non venne a prescindere anche una volta raggiunta la maggior età, e dopo essere stato consacrato, nell'aprile del 1536, il primo fu Afonso Cavaleiro. Presule di Sardes e francescano aveva già esercitato funzioni di vescovo coadiutore di d. Afonso de Portugal, le quali mantenne fino alla morte, avvenuta il 9 maggio 1528<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> CDP, vol. 2, p. 81.

<sup>42</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 33, doc. 115.

<sup>43</sup> Cfr. ANTT, CC, parte 1, m. 39, doc. 104.

<sup>44</sup> Cfr. ANTT, CC, parte 1, m. 42, doc. 32. Questo documento è pubblicato da F. Félix LOPES, *Fr. Henrique de Coimbra. O missionário. O diplomata. O bispo*, in "Studia", 37 (1973), pp. 118-119.

<sup>45</sup> FRANCISCO DA FONSECA, *Évora*, cit., pp. 294 e 314 e MARIA LEONOR GARCIA DA CRUZ, *Alguns elementos sobre a situação eclesiástica em Portugal nos começos do reinado de D. João III*, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, [s.e.], 1994, vol. 2, p. 103.

Gli successe Cristóvão Moniz, ordinario di Lora, carmelitano, il quale viveva ancora nel 1533, quando conferiva ordini speciali a Évora<sup>46</sup>.

Per lo meno dal febbraio del 1529 che il francescano Henrique de Coimbra, vescovo di Ceuta, governava spiritualmente il vescovato e, nella lettera autografa del 26 di ottobre del 1530, si intitola governatore del vescovato di Évora “cum plenitude potestatis”<sup>47</sup>. Oltre a costoro, pure Nuno vescovo di Salé, fu coadiutore di Afonso, funzione che già eseguiva nel 1534<sup>48</sup>.

Bisogna domandarsi, di conseguenza, quand'è che Afonso passò ad avere maggiore autonomia, tanto nell'amministrazione delle questioni della sua casa, quanto nel governo della diocesi di Évora. Il limitato numero di dati non consente risposte definitive. Quello che si può confermare è che ci deve essere stato un periodo in cui la tutela della vita personale ed episcopale si andò gradualmente trasferendo dal re a quella di Afonso. Il primo registro che si conosce in cui è il cardinale infante in persona a dare ordini riguardo alla sua casa è datato 3 di febbraio 1528. In questo giorno, stando ad Almerim, dove risiedeva il resto della corte regia, ordinò al percettore della sua cancelleria che non riscuotesse nessun diritto per la conferma di un beneficio da Estêvão Fernandes, cappellano di João III<sup>49</sup>. E a partire dal Giugno del 1529, risiedendo a Évora, inviava molti ordini per il suo tesoriere. In una delle più antiche, datata al giorno 27, si incontra una formula che diventerà ricorrente, e che dimostra l'esercizio di una autonomia di attuazione in relazione alla gestione della sua casa: “tesoriere di casa nostra vi ordiniamo che diate a Diogo freire, falegname (...)”<sup>50</sup>. Tuttavia, l'8 di marzo del 1530, il re, attraverso un dispaccio, ordinò che si dessero al dottore Álvaro Fernandes, cancelliere di Afonso, 3000 *reais*, facendo notare ancora qualche interferenza del fratello nell'amministrazione della casa. Ma questo è l'ultimo ordine conosciuto che lo comprova<sup>51</sup>. Sebbene nel settembre del 1538, il nunzio Girolamo Capodiferro lasciasse intendere che il cardinale non usava auto-

<sup>46</sup> ACSE, *Livro de matrículas de ordinandos (1532-1539)*, CEC 5-III, f. 1.

<sup>47</sup> ACSE, *Livro de vários despachos do cartório dos bacharéis da Sé*, CEC 5-XIV, f. 139. Questo prelato di Ceuta, uomo di grande fiducia di Manuel I, come si può vedere per le missioni che gli furono affidate in Castiglia all'inizio del secolo XVI, esercitava funzioni di amministratore spirituale dell'arcivescovato di Lisbona dal 1528, Ana Isabel BUESCU, *Catarina...*, cit., p.15-19 e LOPES, F. Félix - *Fr. Henrique*, cit., p. 86.

<sup>48</sup> ACSE, *Livro de matrículas de ordinandos (1532-1539)*, CEC 5-III, f. 55v.

<sup>49</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 39, doc. 4.

<sup>50</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 43, doc. 18.

<sup>51</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 44, doc. 103.

nomamente tutte le sue “entrate”, dovendo ancora obbedire a João III in questa materia<sup>52</sup>.

Già sul piano del governo del vescovato, il primo provvedimento di un posto per l'*auditorio* firmato da Afonso è datato al 21 agosto del 1529, che a quell'epoca aveva 20 anni. In quel giorno, stando a Évora, fece grazia dell'ufficio di *inquiridor* dell'*auditorio* di Évora a Álvaro Pires Godinho<sup>53</sup>. Dopo di questo i dati scarseggiano e bisogna attendere l'agosto 1531 affinché Jorge de Almada, vicario di Serpa, scriva al cardinale per dargli informazioni su di un prigioniero dichiarando di aver ricevuto ordini. Fatti che suppongono la liderança personale di Afonso già anteriormente a questa data<sup>54</sup>.

Fuggendo la peste che nel 1531-1532 infuriava a Évora, Afonso abbandonò la città come il resto della corte regia<sup>55</sup>. L'11 di febbraio del 1532 già risiedeva a Viana do Alentejo<sup>56</sup>. Da lì è sicuro che passò a Setúbal, dove si fermò il 4 di aprile del 1532<sup>57</sup>. A Lisbona dimorava il 14 di Agosto<sup>58</sup>; ma per lo meno dal 16 di dicembre del 1532, era di ritorno a Évora. In questo giorno firmò un dispaccio con cui commissionava che i parrochiani di S. Miguel del villaggio di Póvoa, nel territorio di Moura, erigessero un campanile per una campana<sup>59</sup>. Documentazione seguente dimostra la sua presenza regolare quasi costante a Évora fino all'agosto del 1537, come pure successe con la corte regia<sup>60</sup>. Fu in questa epoca, che finì per essere consacrato vescovo, nell'aprile del 1536, nella cattedrale, dopo aver raggiunto i 27 anni (età minima stabilita dalla Chiesa per tale effetto). Questo fatto gli dava tutta la pienezza della sua dimensione episcopale, aspetto che intraprese di forma sempre più

<sup>52</sup> Charles Martial DE WITTE, *La correspondance*, cit., vol. 2, p. 318.

<sup>53</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 43, doc. 63.

<sup>54</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 46, doc. 122.

<sup>55</sup> Sulla peste si veda Maria de Deus Beites MANSO, *A corte de D. João III no Alentejo. Um episódio dramático: a peste em Évora (1531-1532)*, in “A Cidade”, nova série, 7, 1992, pp. 377-384.

<sup>56</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 48, doc. 52, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso para André Rodrigues de Beja, seu tesoureiro, pagar 14.400 a Gonçalo Vaz de Barbuda, fidalgo de sua casa e seu uchão.*

<sup>57</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 48, doc. 80, *Mandado do cardeal-infante D. Afonso para André Rodrigues de Beja, seu tesoureiro, dar a Manuel Gomes, sapateiro, 4 cruzados.*

<sup>58</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 49, doc. 70, *Alvará do cardeal-infante D. Afonso para se dar 2.000 reais de mercê a António Correia, porteiro de sua Câmara.*

<sup>59</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 50, doc. 55.

<sup>60</sup> Ana Isabel BUESCU, *D. João III*, cit., p. 167.

attiva e sistematica nel governo della diocesi di Évora<sup>61</sup>. E questa funzione non venne oscurata, soprattutto dopo l'agosto del 1537, nonostante si fosse diviso tra l'arcivescovato di Lisbona e la città alentegiana, a volte con lunghe assenze da questa, come successe praticamente durante un anno, ossia tra il novembre del 1538 e l'identico mese dell'anno successivo.

### 3. Quali i modi per governare una diocesi “come vedova senza marito”?

Come si è dimostrato, il governo della diocesi di Évora venne vissuto come un periodo di limbo tra il 1523 (anno della morte del vescovo Afonso di Portogallo) e la nomina dell'ancora bambino cardinale Afonso quale suo amministratore perpetuo. Assegnato all'amministrazione di João III e affidati gli affari spirituali a vescovi coadiutori fino al 1531, Évora dava segnali di essere senza un governo e soggetta agli abusi di coloro che volevano, soprattutto, “mangiare le rendite”, come allora era solito dirsi, in particolare per gli amministratori delle chiese. Di questo si incontrano echi ancora nell'aprile del 1538. In una lettera di sentenza firmata da Afonso e dai suoi giudici, dottori Jorge Temudo e Luís Afonso, contro Fernando Henriques, priore della chiesa di Alcáçovas, commendatore della chiesa di S. Salvador dell'Ordine di Cristo, *fidalgo* della casa di d. João III e del suo consiglio, si riconosce che, quando morì il vescovo Afonso di Portogallo, il vescovato rimase “come vedova senza marito perché coloro che lo governavano e amministravano non erano i propri prelati” per cui i commendatari degli ordini militari commettevano vari abusi<sup>62</sup>.

Molti altri cercavano di impossessarsi delle rendite della diocesi senza compiere questi incarichi che tali benefici supponevano. Il 6 di febbraio del 1525, da Roma, Miguel da Silva, scriveva ad Afonso richiedendo per sé la dignità di maestro di scuola della sede cattedrale, in termini che denunciano come si potevano ottenere benefici ecclesiastici attraverso la ricompensa di favori e servizi prestati, per cui nella missiva ricordava del fatto di essere “servitore di Vostra Altezza come del re vostro fratello”. Allo stesso tempo constatava l'ignoranza di alcuni che possedevano importanti dignità nel capitolo della cattedrale di Évora, denunciando che il maestro di scuola non

<sup>61</sup> Per la consacrazione si rimanda a Sebastião Tavares de PINHO, *André de Resende*, cit., p. 68-69 e Sebastião Tavares de PINHO, *O cardeal-infante*, cit., p. 29-33.

<sup>62</sup> ACSE, *Carta de sentença contra Fernando Henriques*, EE 19e.

sapeva il latino, se non molto male essendo obbligo della dignità in particolare “lettere”<sup>63</sup>.

Quando Afonso decise di delimitare le chiese di Beja a seguito del pagamento delle decime, nel novembre del 1536, constatò che tra i suoi priori, amministratori e beneficiari, si contavano illustri personaggi come João de Portugal che, a partire dal 1556, sarebbe stato nominato vescovo di Guarda; l'allora vescovo di Viseu Miguel da Silva; il capitolo della sede di Évora; gli ordini di Cristo e Avis; il convento di Nostra Signora *da Conceição*; etc. Peggio, alcuni dei beneficiati delle chiese di Beja non si sapeva neppure dove stessero, per cui si mandarono ad affissare bandi alle porte delle rispettive chiese affinché comparissero o inviassero procuratori. E pure così alcuni di loro non diedero mai fede, come evidenzia l'assenteismo e i problemi che questo avrebbe causato alle chiese e al governo della diocesi<sup>64</sup>.

Le difficoltà e le sfide erano molte. Un duro compito attendeva Afonso, al quale incombeva anche governare l'arcivescovato di Lisbona e il monastero di Alcobaça.

### 3.1 - “Le parti non sono concluse come era giustizia e ragione”: regolamentazione della vita diocesana e della giustizia

Il 21 di agosto del 1529, la data esatta di cui si conosce la prima misura presa personalmente da Afonso come amministratore perpetuo del vescovato di Évora, il prelado fece dono dell'ufficio di giudice dell'auditorio di Évora a Álvaro Pires Godinho. Dirigendosi al vicario generale Tomé Rodrigues de Magalhães, riconosceva che, a causa della presenza di vari notai nell'*auditorio* ma di uno scarso numero di giudici, “le parti non sono concluse come era giustizia e ragione”<sup>65</sup>.

Questa valutazione, relativa alla giustizia episcopale che funzionava con molte limitazioni, ritorna pure nel prologo del *Regimento do Auditório*, fatto elaborare nel 1535. In questo documento, giustificando l'urgenza della compilazione, dichiara di averlo ordinato ai *letrados* della sua Casa (seguito):

“poiché eravamo informati della notevole lentezza con cui si trattano i processi nel tribunale ecclesiastico, sia per i tanti mezzi che sovente

<sup>63</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 31, doc. 143.

<sup>64</sup> ACSE, *Sentença de limitação das igrejas de Beja*, CEC 5-XVIII.

<sup>65</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 43, doc. 63.

le parti usano per dilatarli, sia perché i termini che in essi vengono concessi sono maggiori del necessario, e del fatto che alcune cose nei nostri auditori in passato erano ordinate in modo che, per la varietà dei tempi, ora non si dovevano più osservare, mentre non si era provveduto in maniera adeguata ad altri aspetti, per cui le parti ricevevano grande danno e pregiudizio nel perseguimento della loro giustizia”<sup>66</sup>.

In seguito, nel corso di tutto il *Regimento*, si incontrano vari esempi di quello che considerava il cattivo funzionamento della giustizia, come l’esistenza di cause di oltre 10 anni, e finanche la fuga dei prigionieri dalle carceri per negligenza dei carcerieri<sup>67</sup>. Tutto questo serve per affermare che la giustizia costituì un’area centrale e privilegiata del governo episcopale di Afonso. E questo fu chiaramente percepito tra alcuni sudditi, i quali lodavano le sue intenzioni e azioni. Jorge de Almada, vicario di Serpa, il 14 di luglio del 1531, rifacendosi agli ordini dati da Afonso e le cautele che constatava nella realizzazione delle visite pastorali, saluta il suo vescovo con queste suggestive parole: “bacerei le mani di Vostra Altezza per provvederci con giustizia e toglierci da queste tenebre”<sup>68</sup>.

Una delle misure che il vescovo prese in questo campo fu quello di far cessare fraintendimenti esistenti tra diverse istanze all’interno della diocesi, in particolare tra i vicari, i priori, rettori e curati, definendo le competenze di ciascuno. Prese queste decisioni il 9 di giugno del 1534, a seguito delle richieste che gli furono formulate espressamente nel sinodo celebrato nel maggio di quell’anno, fatto che evidenzia pure una certa capacità di pronta reazione. E nella provvisione in cui determinava ciò che competeva a ciascuno, dimostra la sensibilità di esplicitare che procedeva così “affinché tutti vivano in pace e tranquillità”, insomma per preservare la giustizia e la concordia. In questo senso chiarisce che ai priori e ai rettori “compete interamente la cura dei loro parrocchiani” e tutto il comando che nello spirituale tocca alla Chiesa, per cui tutti i beneficiati e i chierici, tanto regolari quanto priori secolari, gli dovevano obbedienza. Così incaricava di determinare se gli uffici divini dovessero essere cantati o pregati, autorizzava che si amministrassero battesimi o altri sacramenti, zelava affinché tutti i parrocchiani ricevessero annualmente i sacramenti della confessione e comunione nella chiesa ma-

<sup>66</sup> ACSE, *Regimento do Auditório Eclesiástico de Évora (1535)*, CEC. 4-VIII, f. 1.

<sup>67</sup> *Idem*, f. 11v e 21v.

<sup>68</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 46, doc. 122.

trice, provvedeva di modo che i curati delle chiese annesse dessero conto dell'elenco dei confessati e comunicati che dopo dovevano essere inviati al vicario generale. Per questo, se in qualcuna di queste cose il priore o rettore avesse aggravato un chierico, costui avrebbe potuto appellarsi al vicario affinché costui esercitasse la giustizia. Da parte loro, ai vicari incombeva ricevere le cause di giustizia e verificare la loro esecuzione tra le persone della loro giurisdizione, ricevere querele e denunce, riprendere i chierici secolari che "agiscono in modo disonesto", giudicare tutto quello che succedeva nella vicaria nel foro contenzioso, castigare i chierici che, scelti per aiutare il priore a conferire un sacramento, si rifiutavano senza giusta causa di governare le processioni "con il loro bastone"<sup>69</sup>.

La realizzazione e l'edizione di nuove costituzioni diocesane, nel 1534 e l'elaborazione del *Regimento dell'Auditorio*, nell'anno seguente, rispecchiano questo impegno per la preservazione della giustizia, rappresentando la più importante opera di Afonso in questa materia. Si trattò di dotare la diocesi di strumenti normativi che potessero inquadrare meglio l'esercizio della giustizia episcopale, allo stesso tempo, evidenziando una struttura organica già relativamente complessa, che si pretendeva ben regolamentata. Inoltre, nel prologo delle *Costituzioni* del 1534 veniva affermato che la loro edizione fosse urgente poiché le antiche non erano adatte, a causa di essere disperse e della "varietà e cambiamento dei tempi", essendoci ordinanze che già non avevano senso o che disponevano castighi spropositati rispetto alle mancanze commesse e "alla povertà dei sudditi", per cui i fedeli e le chiese mancavano di giustizia<sup>70</sup>.

L'impegno del vescovo affinché le nuove norme si applicassero fu evidente. Nell'arcivescovato di Lisbona ordinò pure di consegnare un esemplare impresso delle costituzioni che lì pure promulgò per tutti i giudici del tribunale ecclesiastico<sup>71</sup>. Potremo supporre che abbia fatto lo stesso a Évora.

Non si può tuttavia intravedere qualche anticipazione in questa decisione di comporre nuove costituzioni diocesane che, come aveva fatto a Évora, il cardinale ordinò pure per Lisbona, insieme con un *Regimento do auditorio* destinato all'arcivescovato<sup>72</sup>. Da questo punto di vista fu un prelado come

<sup>69</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 53, doc. 9.

<sup>70</sup> *Constituicoes do bispado de Évora*, cit., f. 1.

<sup>71</sup> ANTT, CC, Parte 1, m. 60, doc. 127. I giudici, come si può vedere dall'elenco, erano comuni a quelli dell'*auditorio* di Évora: dottori Pedro Monteiro, Luís Afonso, João de Melo, Tomé Rodrigues de Magalhães, e avvocati Rodrigo Monteiro e Mateus Esteves.

<sup>72</sup> *Constituicoes do Arcebisopado de Lixboa*, Lisboa, German Galharde Frances, 1537. Sul *Regimento Isaiás da Rosa PEREIRA*, *L'officialité diocésaine de Lisbonne au XVIe*, in "Année Canonique", 17, 1973, pp. 805-815.

altri del suo tempo, i quali produssero costituzioni prima di questa, con un contenuto somigliante e con evidente ispirazione nelle linee di riforma della Chiesa definita nel V Concilio lateranense (1512-1516). Di fatto già prima erano state prodotte nuove costituzioni a Coimbra (1521, per azione del vescovo Jorge de Almeida) e a Viseu (1527, dovute a Miguel da Silva)<sup>73</sup>. Quelle di Évora, inoltre contemplano disposizioni molto somiglianti a quelle di Viseu, il che non meraviglia, data la grande vicinanza e stima che esisteva tra Miguel da Silva e Afonso, senza dimenticare che in questi anni il vescovo di Viseu e scrivano (*escrivão da puridade*) João III risiedettero regolarmente a Évora<sup>74</sup>. Inoltre, in qualità di maestro della scuola del capitolo di Évora, il prelado di Viseu fu presente al sinodo del maggio del 1534, dove il testo delle costituzioni venne presentato e approvato<sup>75</sup>.

Come già si è suggerito questa documentazione lascia trasparire, al di là delle intenzioni della giustizia del prelado, l'esistenza di un tribunale vescovile con una struttura complessa e abbastanza attiva. Si è già parlato dei vari ufficiali che integravano quell'organo e che avrebbero visto le loro funzioni specifiche regolate dettagliatamente dal *Regimento*. E si possono pure identificare chi fossero i titolari il 19 gennaio del 1536. In questo giorno, Domingos Álvares, vicario generale che soprintendeva a tutto l'apparato della giustizia, notificò a tutti gli ufficiali dell'auditorio le norme del nuovo *Regimento*, tra cui si contavano il promotore della giustizia Diogo Lopes, 6 scrivani (Gregório Afonso, Henrique de Sousa, Vasco Fernandes, Manuel Godinho, Manuel Dias, João Fernandes), l'ufficiale giudiziario Fernão Pinto, l'avvocato difensore Diogo Gonçalves, il distributore Diogo de Caceres, il sollecitatore André Afonso, il usciere Estêvão Gil, il *lowador* dei prigionieri Gaspar Fernandes e anche vari procuratori e avvocati che non furono nominalmente discriminati<sup>76</sup>. In questa relazione mancò il riferimento a tre giudici e al guardiano delle carceri, i quali tuttavia hanno un titolo specifico nel *Regimento*<sup>77</sup>. Questo numeroso corpo con competenze chiaramente

<sup>73</sup> *Constituycooes do bispado de Coimbra feytas pollo muyto reverendo e magnifico senhor o senhor dom Jorge d'Almeyda bispo de Coimbra conde D'Arganil*, Braga, Pedro Gonçalves Alcoforado, 1521 e *Constituycooes feytas por mandado do muito reverendo senhor ho senhor dom Miguel da Silva, bispo de Viseu*, [s. l.], [s. e.] [1527?].

<sup>74</sup> Sulle affinità e amicizia tra Miguel da Silva e Afonso cfr. José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., vol. 2, p. 706.

<sup>75</sup> Isaias da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit., p. 215.

<sup>76</sup> ACSE, *Regimento do Auditório Eclesiástico de Évora (1535)*, CEC 4-VIII, f. 24.

<sup>77</sup> *Ibid.*, ff. 20v-21v.

definite rivela una giustizia episcopale molto operosa. È sufficiente pensare ai 6 scrivani responsabili della custodia e redazione dei processi, a cui si aggiungeva un settimo che serviva nel *Juizo dos Residuos* (sezione competente nel giudizio dei processi relazionati con materia relativa al mancato rispetto delle disposizioni testamentarie), o considerare la disposizione che obbligava il vicario generale a concedere tre udienze a settimana per la conclusione delle cause giudiziarie (il lunedì, mercoledì e sabato, con un periodo di ferie annuale corto)<sup>78</sup>.

La dispersione del patrimonio documentale prodotto non permette una valutazione precisa dell'attività effettiva del tribunale vescovile, ma è possibile sondare questa attività a partire da alcuni indizi. Innanzitutto attuava contro chierici tanto per cause relazionate con lo svolgimento dei loro obblighi riguardo alla cura d'anime, come per comportamenti indegni. Era il caso di Tomè Pires, sacerdote di messa, naturale di Évora-Monte, accusato di offendere verbalmente Simão Pires e Madalena Fernandes, figlia di quello, chiamandoli "ubriaco e malvagio villano" e "putana". Il Pires, il 19 di dicembre del 1538, venne autorizzato - mediante il pagamento di una cauzione di 100 *cruzados* - di poter conservare la decisione del suo processo fuori dalla prigione in cui si trovava<sup>79</sup>. Il vescovo aveva giurisdizione pure contro secolari che commettevano peccati pubblici, come per esempio vivere in concubinato o bestemmiare. Fu quello che successe a Pedro Anes Cão, agricoltore residente a Elvas, accusato di concubinato e di aver commesso di notte un piccolo ferimento alla testa di Gabriel Rodrigues, a cui il 20 di Giugno del 1536 il cardinale concesse un termine di 4 mesi per "liberarsi" di queste colpe fuori dalla prigione, ugualmente in cambio del pagamento di una cauzione<sup>80</sup>. Da parte sua Guiomar Fernandes, cristiana nuova de Montemor-o-Novo, accusata di bestemmiare in quanto sosteneva che la Vergine non fosse vergine, cominciò ad essere giudicata nell'*auditorio*, il 20 di Gennaio del 1533, essendo il suo processo posteriormente rimesso all'Inquisizione<sup>81</sup>.

C'è da sottolineare come esistono vari indizi, oltre questo, che comprovano come la giustizia episcopale di Évora attuò contro cristiani-nuovi prima della creazione del Santo Ufficio, avvenuta nel maggio del 1536. Lo prova un breve del nunzio Marco Vigerio della Rovere, datato Évora 3 novembre

<sup>78</sup> *Ibid.*, f. 1v. il riferimento allo scrivano dei *Residuos* si trova in ANTT, CC, parte 1, m. 43, doc. 63.

<sup>79</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 63, doc. 80.

<sup>80</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 57, doc. 47.

<sup>81</sup> ANTT, IE, proc. 3316.

del 1534, diretto tanto ad Afonso come al suo vicario generale in quella città, che gli intimava di pubblicare alcune lettere apostoliche di Clemente VII relative a un perdono generale concesso ai cristiani nuovi e che, nonostante la morte di questo papa, essi non procedessero né facessero nuove azioni contro i detti cristiani nuovi<sup>82</sup>. Più tardi, nella missiva datata 20 novembre del 1535, il nunzio confermò che Afonso avrebbe liberato alcuni e che avrebbe dovuto fare lo stesso con altri che manteneva prigionieri<sup>83</sup>. Eppure non si può nascondere che Afonso diede tutto l'appoggio alla pubblicazione della bolla di creazione definitiva dell'Inquisizione in Portogallo, cosa che succedette con l'affissione alla porta della sua sede di Évora, nel novembre del 1536, avendo inoltre messo a disposizione i suoi spazi affinché lì si realizzassero le prime indagini effettuate dagli inquisitori della fede<sup>84</sup>.

Ma la giustizia episcopale attuava nel quadro di alcune limitazioni. Una di queste derivava dal fatto che le sue decisioni erano passibili di ricorsi da parte del tribunale della Nunziatura. Ciò, oltre a limitare il potere vescovile, provocando ritardi nella produzione delle sentenze finali, costituiva una fonte di uscita verso Roma che non piaceva ai monarchi portoghesi<sup>85</sup>. Il caso accaduto al chierico Baltasar Afonso dà conto dei problemi che questa possibilità di ricorso ai nunzi poneva, come pure delle relazioni esistenti tra la giustizia vescovile e quella regia, evidenziando l'importanza dell'appoggio del braccio secolare nel compiere alcune pene imposte ai condannati dagli ordinari. In un documento diretto al vicario generale di Lisbona, poiché in quel momento era prigioniero in quella città, questo chierico raccontò che fu accusato davanti al vicario generale di Évora da una donna e dai figli, della morte del marito e padre. Su richiesta delle parti coinvolte, il cardinale comandò che il licenziato Gonçalo Pinheiro conoscesse il caso. Costui lo condannò a cinque anni di esilio sull'isola di S. Tomé. Il chierico per questa sentenza ricorse al nunzio, ma questi, insieme ai suoi revisori la confermarono. Di conseguenza Afonso ordinò che il prigioniero fosse porta-

<sup>82</sup> ANTT, CC, parte 1, maço 54, doc. 2.

<sup>83</sup> Charles Martial DE WITTE, *La correspondance*, cit., vol. 2, p. 167.

<sup>84</sup> Sulla cerimonia di pubblicazione della bolla António BAIÃO, *A Inquisição em Portugal e no Brazil. Subsídios para a sua história*, Lisboa, Of. Tip. Calçada do Cabra, 7, 1906, p. 15. Il riferimento alla disponibilità degli spazi del cardinale si incontra in ANTT, IL, proc. n° 3920, f. non numerato.

<sup>85</sup> Questo era uno dei motivi che può spiegare la lettera del nunzio Vigerio della Rovere, dell'aprile del 1535, nella quale si lamenta che i ministri di Afonso non lo rispettassero, cfr. Charles Martial DE WITTE, *La correspondance*, cit., vol. 2, p. 125.

to a Lisbona, così che da lì eseguisse l'esilio. Ma stando nel carcere, João III promulgò un documento determinando che tutti i prigionieri condannati all'esilio nell'isola di S. Tomé fossero dapprima inviati in Brasile, senza fare menzione ai condannati dalla giustizia ecclesiastica, per cui il tribunale secolare di Lisbona non lo poteva rimettere al Brasile, senza l'autorizzazione del vescovo Afonso. Permesso concesso con l'ordine del suo esilio per la terra di Vera Cruz, nel giorno del 33 di Marzo del 1536<sup>86</sup>. L'episodio dimostra ancora come l'impegno del vescovo lo coinvolgesse personalmente nei giudizi in corso nel suo tribunale, fatto che si trova pure in altri casi somiglianti, come quello della già riferita cristiano-nuova. Nel processo di questa donna si può leggere che il cardinale consegnò il caso a Pedro Margalho, affinché costui lo finisse. Una volta terminato, la donna doveva essere portata nuovamente alla presenza del prelado per essere decretata la decisione finale<sup>87</sup>.

Nonostante questo impegno di Afonso nella giustizia, costui si impietosa per coloro che soffrivano, in un universo, è bene ricordarlo, pieno di incredibili violenze. Per questo decise di dare 1000 *reais* di elemosina a un sacerdote che era carcerato nella prigione di Évora da nove mesi "soffrendo la fame e giacendo al suolo", poiché non aveva mezzi per pagare 3000 *reais* al vicario di S. Pietro de Évora<sup>88</sup>.

Per proteggere i prigionieri poveri che non avevano mezzi per fare avanzare le loro cause, ordinò al vicario generale che andasse con uno scrivano alla prigione una volta la settimana per dare udienza ai detti prigionieri<sup>89</sup>. O in un'altra dimensione, stabilì che il carceriere della prigione vescovile doveva impedire violenze e malvagità che accadevano nel carcere, non permettendo giochi di dadi o di carte con denaro, né che i prigionieri o altri uomini di fuori "dormissero" con le carcerate, imponendo pene severe allo stesso carceriere nel caso fosse egli stesso a praticare tali atti, o permettesse che un altro, se non il marito così procedesse. Eppure esplicitava che, se i prigionieri non gli avessero obbedito, li potesse collocare "nella fossa o alla catena", da dove non potevano essere ritirati senza autorizzazione del vicario generale<sup>90</sup>. La giustizia inoltre passava per l'esercizio delle pratiche che sottoponevano a supplizio i corpi e distruggevano gli spiriti, collocandoli in situazioni difficili

<sup>86</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 57, doc. 7.

<sup>87</sup> ANTT, IE, proc. 3316, f. 36.

<sup>88</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 55, doc. 50.

<sup>89</sup> ACSE, *Regimento do Auditório Eclesiástico de Évora (1535)*, CEC. 4-VIII, f. 25.

<sup>90</sup> *Ibid.*, ff. 20v-21v.

da immaginare nel presente, ma sicuramente ancora più intollerabili da coloro che le subivano in passato.

### 3.2 – “Le armi dei chierici debbono essere lacrime e preghiere”: la formazione e il comportamento del clero

Nel titolo 10, capitolo 3 delle costituzioni diocesane de 1534, relativo alle prescrizioni normative sulla vita e all’onestà dei chierici, si trova un’idea che non solo consente di capire il pensiero di Afonso circa quanto si pretendeva dal clero, ma suppone una forte consonanza con il *corpus* normativo delineato nel V Concilio del Laterano pochi anni prima, relativamente al comportamento e funzioni degli ecclesiastici. Il brano, scelto come titolo di questo punto, esplicita che le lacrime e l’orazione dovevano essere il centro della vita clericale<sup>91</sup>. Pertanto era necessario un corpo colto, con un’etica di comportamento guidata dai principi del cristianesimo e dalle prescrizioni della Chiesa.

Non fu questo il panorama che Afonso trovò. L’ignoranza e l’irregolarità dei comportamenti, tanto mondani come strettamente religiosi, proliferavano nella Évora del suo tempo. Come osservato da Amélia Polónia, la visita al capitolo della cattedrale effettuata nel 1537 insieme al testo delle *costituzioni* diocesane del 1534 costituiscono i migliori strumenti per analizzare lo stato del clero<sup>92</sup>. La stessa autrice ha già identificato gli aspetti più preoccupanti e gravi: la cumulazione dei benefici nelle mani di uno stesso individuo, la mancata residenza nei luoghi dove possedevano i benefici (cosa che era particolarmente grave in quelli che implicavano cura delle anime), la negligenza nel compiere gli uffici divini, la mancata conoscenza delle corrette parole da pronunciare durante l’assoluzione nell’atto della confessione, l’ignoranza della lettura e del canto che interessava alcuni canonici della cattedrale, a cui si sommarono modi indegni nel vestire ma anche maniere di condotta che si volevano evitare. Tra questi il testo delle *costituzioni* evidenzia quello di

<sup>91</sup> *Constituições do bispado d’Évora*, cit., f. 20

<sup>92</sup> Amélia POLÓNIA, *O cardeal infante*, cit., pp. 94-104 e Amélia POLÓNIA, *A diocese de Évora em contextos pré e pós-tridentinos. A actuação pastoral do cardeal infante D. Henrique*, in *III Congresso Histórico de Guimarães. D, Manuel e a sua época. Actas*, Braga, Câmara Municipal de Guimarães, 2004, vol. II, pp. 444-445. Le fonti originali delle informazioni sono le *Constituições do bispado d’Évora*, cit., soprattutto ff. 19-30 e Isaías da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit.

indossare abiti non convenienti, la mancata utilizzazione del sobrepellice nel coro e negli uffici divini, la negligenza della tonsura e della barba, il mangiare e bere con secolari in luoghi pubblici, il partecipare a corride di tori, ballare, essere giullare, giocare alle carte e altri giochi con denaro, bestemmiare Dio, la Vergine e i santi, fare rappresentazioni comiche tese a provocare il riso, minacciare di ferire o di ammazzare qualcuno, usare armi e trasportare cani o uccelli da caccia, essere locatario o avere altri uffici secolari, comprare pane e vino per poi rivenderli, circolare di notte fuori di casa, vivere con amanti, donne o schiave bianche, consentire che loro figli coabitassero o aiutassero negli uffici divini, battezzare o sposare i propri figli.

Oltre a questi aspetti se ne potrebbero inventare altri. La simonia sembra essere stata ricorrente, soprattutto circa la riscossione delle tasse illegittime per la celebrazione dell'estrema unzione<sup>93</sup>. Ancora la mancata conoscenza delle parole di consacrazione, molto denunciata in una visita effettuata in tutta la diocesi nell'anno 1534. In Coruche, per esempio, il visitatore ordinò che ci fosse una tavola con le parole della consacrazione per evitare errori durante la messa<sup>94</sup>. Si deve notare che questo panorama non era una specificità della diocesi di Évora. In tutto il mondo cattolico era possibile dipingere quadri identici, come ha fatto, per esempio Gaetano Greco per la penisola italiana<sup>95</sup>.

Tutto questo era aggravato dal grande volume di chierici, soprattutto degli ordini minori, e per un ancora poco regolamentato ed esigente accesso alle stesse cariche. D'accordo con Amélia Polónia, che si è basata sul *Numeramento* del 1527-32, ci sarebbero stati in tutta la diocesi, eccetto le terre del ducato di Braganza, 626 ecclesiastici, il che corrisponderebbe a un rapporto di 1 chierico per 223 abitanti<sup>96</sup>. Ma questo valore non teneva conto, certamente, della moltitudine di coloro che possedevano solo gli ordini minori, i quali contribuivano grandemente alla cattiva immagine di questo corpo sociale. I registri di matricole relativi al periodo in cui Afonso fu vescovo non lasciano dubbi a tal proposito. In un movimento abbastanza irregolare, tra ordini generali e speciali, ho contabilizzato per gli anni dal 1533 e 1539,

<sup>93</sup> *Constituições do bispado d'Évora*, cit., f. 11.

<sup>94</sup> BPADE, *Livro da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1, f. 20.

<sup>95</sup> Gaetano GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in Mario ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia Moderna*, Roma, Editori Laterza, 1995, soprattutto pp. 45-47.

<sup>96</sup> Amélia POLÓNIA, *O cardeal infante*, cit., pp. 97-98.

circa 3174 di prime tonsure e di ordini minori e 499 di ordini sacri, dei quali solo 148 di messa. Come già detto, il ritmo di attribuzione non fu uniforme. Così nel 1533 si registrano 1529 prime tonsure e ordini minori, contro le 7 del 1539<sup>97</sup>. Ossia, si conferma l'esistenza frequente in varie regioni del Portogallo e dell'Europa di un enorme contingente di persone che entravano nel clero e che ricevevano solo la prima tonsura e gli ordini minori, come pure la constatazione che non vi era una sacerdotizzazione del clero. Tendenze che si perpetuarono, inoltre, nella prima fase del governo episcopale dell'infante Henrique, sensibilmente fino al 1564, come mostra la Polónia, a partire dallo studio dello stesso tipo di fonte<sup>98</sup>.

Non vi è dubbio che Afonso cercò di trovare soluzioni per risolvere tanto il problema della scarsa formazione del clero, come del suo comportamento.

Quanto alla formazione, l'argomento è stato ampiamente studiato di forma approfondita da vari autori, tra cui Luís de Matos, Júlio César Baptista, José Sebastião da Silva Dias e Amélia Polónia<sup>99</sup>. Si ricordano pertanto i più importanti esiti di Afonso. In primo luogo la riforma della scuola cattedrale di Évora, effettuata a seguito della visita al capitolo del 1537. Questa istituzione era destinata ai ragazzi del coro, e a "persone povere" della città e della regione, ma anche ai familiari del cardinale, ai porzionari e ai beneficiari della cattedrale. Per questo venne nominato un maestro di grammatica, Luís Álvares, il quale era obbligato a leggere due ore di mattina e due di pomeriggio, e il "repetidor" (un suo aiutante che spiegava di maniera più approfondita) ancora un'ora di mattina e un'altra di pomeriggio. Il primo aiutante fu Francisco Álvaro come già ha evidenziato Júlio César Baptista<sup>100</sup>. La scuola chiudeva solamente per le ferie di Agosto, nelle domeniche e nei giorni santi. Il corso durava 4 anni e gli alunni, oltre alla grammatica, dovevano dar prova di essere buoni cristiani e avere comportamenti idonei<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> Calcoli effettuati a partire dai dati registrati in ACSE, *Livro de matrículas de ordinandos (1532-1539)*, CEC 5-III.

<sup>98</sup> Amélia POLÓNIA, *O cardeal infante*, cit., pp. 163-165.

<sup>99</sup> Luís de MATOS, *Ebora Humanística 1490-1550*, in "A Cidade de Évora", XXXIII, 59, 1976, pp. 5-21, Júlio César BAPTISTA, *A formação do clero na diocese de Évora*, "A Cidade de Évora", XXXV-XXXVI, 61-62, 1978-79, pp. 5-90, José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., vol. 2, pp. 459-461 e Amélia POLÓNIA, *O cardeal infante*, cit., pp. 104-111.

<sup>100</sup> La fonte originale é in ACSE, *Acórdãos do cabido (1539-1555)*, CEC 13-II, f. 18.

<sup>101</sup> Isaias da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit., pp. 210-211.

Purtroppo non si conserva documentazione che permetta di accertare che tipo di frequenza ebbe e quali effetti provocò di fatto nella preparazione dei futuri candidati al sacerdozio.

Oltre al maestro di grammatica vi era il maestro scuola che era un canonico. La figura pre-esisteva all'arrivo del vescovo, ma per la sua azione il prelado impose che compisse con il dovuto zelo, soprattutto l'insegnamento degli uffici del coro e del canto. Funzioni che dovevano essere eseguite con l'aiuto del maestro di cappella, a quel tempo Mateus de Aranda.

Altra misura rivelatrice delle preoccupazioni alfonsine nella preparazione intellettuale del clero fu quella di ordinare la riapertura della biblioteca del capitolo. Durante la visita che fece alla cattedrale, considerando che era chiusa, comandò al capitolo di eleggere un soggetto che avesse l'incarico di prendersi cura della libreria, mantenendola pulita e aperta quotidianamente per due ore<sup>102</sup>.

Insieme a queste misure destinate a migliorare la preparazione intellettuale del clero, le quali si uniscono alle proposte di riforma stabilite nel V Concilio lateranense come pure nel *corpus* dottrinario dell'umanesimo, dimostrando di conseguenza, l'attualizzazione religiosa e culturale del principe-vescovo, si intrapresero misure politiche tese a sradicare vizi nei comportamenti del clero. Oltre alle già riferite norme inserite nelle *Costituzioni* del 1534, le quali dovevano essere accompagnate dalla vigilanza della loro esecuzione da parte dei visitatori del vescovo, si incontra un insieme di disposizioni riferite ad una più attenta selezione dei candidati agli ordini e all'attribuzione dei benefici ecclesiastici. Queste, inoltre, avevano la funzione di evitare comportamenti rilassati dei titolari dei carichi della cattedrale e nelle chiese sparse nel vescovato.

In conformità, nella visita della del 1537, si impone che tutti coloro che desideravano ricevere gli ordini dovessero essere preventivamente esaminati sia da un arcidiacono (*arcediogo do bago*) che dal vicario generale. Costoro dovevano appurare se i candidati avessero l'istruzione richiesta e fossero idonei. Nella stessa visita, al riferirsi alle obbligazioni del vescovo coadiutore, si sottolinea che non poteva conferire ordini a chi non fosse previamente soggetto a questo esame<sup>103</sup>. Non si conosce il contenuto degli esami, così come del rigore che era posto nelle valutazioni delle conoscenze e dell'idoneità dei

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 198-200.

pretendenti all'ingresso al clero. Aspetti che più tardi, Teotónio de Bragança (1578-1602) verrà a regolamentare con minuzia<sup>104</sup>. Ma non vi è dubbio che venne dedicata una certa attenzione a questo campo. Questo zelo si può comprovare nel provvedimento di un posto di canonico dottorale (*cónego doutoral*) nella cattedrale (giugno del 1533), la quale fu attribuita a Gonçalo Pinheiro, lo stesso che, alcuni anni dopo, divenne vescovo di Safim e, finalmente di Viseu. La sua ammissione venne fatta per concorso, al quale si opposero vari candidati, tra i quali spiccava il nome di Pedro Margalho, che a quell'epoca svolgeva già funzioni di maestro di Afonso. A tutti i concorrenti si chiedeva non solo la prova dei loro titoli accademici, ma pure una lezione proferita davanti al vescovo e capitolo, dopo della quale venne eletto, "a più voci", il detto Gonçalo Pinheiro<sup>105</sup>.

Di uguale modo, ci sono indizi che il prelato era attento al provvedimento dei benefici con cura d'anime, anche nelle chiese che non erano di sua diretta presentazione. Lo dimostra una lettera di fra Henrique de Coimbra, suo coadiutore, nella quale chiarisce che nella visita effettuata al capitolo, una delle disposizioni che lasciò fu quella che i capitolari scegliessero attentamente coloro che segnalavano per la cura delle chiese di suo patronato<sup>106</sup>.

Ma nonostante tali attenzioni e preoccupazioni, esisteva ancora una certa permissività su aspetti essenziali, la quale era, usuale in quel tempo. Era il caso dell'accettazione di molti titolari di benefici che delegavano a terzi l'esecuzione dei loro obblighi. Ora, nella cattedrale e tra i familiari del cardinale vi erano molti in questa situazione. Per questo, nella visita del 1537, il vescovo per valutare l'impegno di Pedro de Góis, decano e suo cappellano, lo scusa di non celebrare "per essere molto vecchio e ammalato". Quanto al tesoriere, Nuno, vescovo di Salé, riconoscendo che pure lui faceva celebrare le messe attraverso altri, lo giustifica in questo modo "il che abbiamo per bene in ragione della sua dignità"<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Si rimanda a Federico PALOMO, *Exigências na formação do clero eborense em fins do século XVI. O Regimen ab examinadoribus de D. Teotónio de Bragança*, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora: [s. e.], 1994, vol. II, pp. 80-92.

<sup>105</sup> ACSE, *Carta de 11 de Junho de 1533 confirmando Gonçalo Pinheiro cónego doutoral*, EE 19b.

<sup>106</sup> ACSE, *Livro de vários despachos do cartório dos bacharéis da Sé*, CEC 5-XIV. f. 139.

<sup>107</sup> Isaías da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit., pp. 190 e 194.

3.3 – “Il maestro insegna ai bambini e bambine con buon zelo e diligenza, secondo quanto abbiamo visto insegnare”: *l’addottrinamento dei fedeli*

Le preoccupazioni per la giustizia e per i chierici non esaurirono il governo di Afonso. Non avendo la centralità di quelle, né il fulgore che, soprattutto dopo il concilio di Trento (1545-1563), vennero ad assumere, pure l’addottrinamento dei fedeli richiamò le energie del prelado. Nella visita alla cattedrale del 1537 si incontrano evidenti segnali di ciò. In tale caso si afferma che nel chiostro della cattedrale “si insegna ogni giorno ai bambini e bambine la dottrina cristiana per nostro mandato”, con un maestro al quale si pagavano 4000 *reais*, presi dalle spese dell’opera della cattedrale. Si aggiungeva che il detto maestro istruiva molto bene e con “diligenza, secondo quanto abbiamo visto per esperienza insegnare”<sup>108</sup>. Ossia, non solo si insegnava la dottrina: questo compito era pure vigilato personalmente dal vescovo. Un gesto rivelatore del suo impegno e dell’importanza che gli attribuiva. Lo stesso Alfonso ordinò un *Regimento* per l’insegnamento della dottrina, il quale venne stampato e dove erano contenuti gli obblighi del riferito maestro di bambini e bambine. Si ignora l’esistenza di qualunque esemplare, il quale comprova ancora l’importanza della stampa nella diffusione delle misure episcopali. Con questo inoltre si poteva rilevare che tipo di dottrina si insegnasse e come, permettendo di conoscere fino a che punto alcune critiche, procedenti dalla corrente dell’umanesimo cristiano, impregnassero il pensiero di Afonso. Critiche che, per esempio dal canto loro Erasmo così eloquentemente avrebbe denunciato, in particolare circa l’ignoranza della maggior parte dei cristiani della dottrina cristiana.

Ma altri elementi aprono una finestra su questa realtà. Nelle *Costituzioni* del 1534, si prescrive, nel titolo del battesimo che pure i padrini avessero l’obbligo di insegnare la dottrina ai figliocci, il che sarebbe una forma complementare di insegnamento<sup>109</sup>. In questo punto, non si chiariscono i contenuti di questa dottrina, il che accade nelle stesse *Costituzioni*. Tuttavia si esplicita una terza via per l’insegnamento della dottrina, oltre al maestro della cattedrale e dei padrini.

L’insegnamento della dottrina doveva essere fatto al momento della messa, approfittando della presenza ebdomadaria dei fedeli nel tempio. Oltre a un comportamento adeguato da osservare nella chiesa, mantenendo il silen-

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 216.

<sup>109</sup> *Constituicoes do bispado d’Évora*, cit., f. 3.

zio, la reverenza e la compostezza dei gesti, il parroco doveva far conoscere: le orazioni principali (Padre Nostro, Ave Maria, Credo, Salve Regina), i comandamenti della legge di Dio, i peccati mortali, le opere di misericordia; doveva inoltre informare quali fossero i santi relativi alla settimana e i digiuni che a questo rispetto si dovevano rispettare, esplicitare i benefici del fare elemosine ai poveri, ordinare orazioni per le anime di coloro che erano in peccato mortale, per coloro che combattevano gli “infedeli” e per i benefattori della chiesa<sup>110</sup>. Ora, tutto ciò doveva essere divulgato in “*lingoagem*”, cioè in portoghese, aspetto molto importante e dimostrativo della coscienza che solo attraverso questa via sarebbe stato possibile istruire i credenti, i quali, ovviamente, non intendevano le parole e il senso profondo della maggior parte delle liturgie alle quali partecipavano, dato che erano celebrate in latino.

Queste misure non furono solo prescritte. Ci sono indizi che il presule fosse attento e vigilava la loro esecuzione, obbligando persino al pagamento dei maestri che avrebbero dovuto insegnare la dottrina. Fatto che appare non solo nella sede cattedrale, ma anche in altre chiese dell’episcopato. È quello che si intende dal dispaccio del 4 di marzo del 1540, per cui si viene a sapere che il capitolo doveva contribuire con la terza parte del pagamento del salario del maestro di dottrina che insegnava nelle chiese di Évora-Monte e Redondo<sup>111</sup>.

3.4 – “Ciò che il visitatore ha fatto a Serpa lo scrive a Vostra Altezza e gli fa rapporto di tutto”: *sistemi di ispezione dei chierici, fedeli e rendite*

Un altro degli aspetti che configurarono il governo episcopale di Afonso, oltre al grande affanno nel regolamentare molteplici aspetti della vita diocesana, fu la messa a punto di un sistema di vigilanza adatto a fornire mezzi di ispezione destinati a che le norme e gli ordini prescritti fossero di fatto compiuti. Il cardinale-vescovo aveva la nozione che non bastasse regolamentare. Era necessario vigilare e, se necessario, punire i prevaricatori. D’altra parte è chiaro che non era possibile amministrare la diocesi senza una rete di informatori efficiente sparsa sul territorio, capace di fornire dati al centro di decisione. Si può dire che al pari di una comunicazione orizzontale mante-

<sup>110</sup> *Idem*, f. 26-26v.

<sup>111</sup> ACSE, *Alvará do cardeal D. Afonso ordenando que Manuel de Castro, recebedor da obra da Sé, pague duas partes das custas para o ensino da doutrina cristã*, EE 19k.

nuta nella città sede diocesana tra il prelado e coloro che più da vicino lo accompagnavano e aiutavano (quali il vicario generale, i giudici del tribunale, i vescovi ausiliari, alcuni cappellani, eventualmente i suoi maestri), esisteva una rete di comunicazione verticale con poli disseminati sul territorio (fondamentalmente i vicari e alcuni parrochi) e agenti con funzioni specifiche e temporanee, inviati dal prelado da Évora ai luoghi più lontani del centro di governo. Questa rete comportava molteplici configurazioni destinate a ispezionare i chierici, i fedeli, le chiese e le rendite della mitra. La già citata lettera del vicario di Serpa, del 14 di luglio del 1531, esplicita questa dimensione, quando il parroco, riferendosi all'attuazione di un visitatore che in quei giorni sarebbe passato da lì chiarisce che lui "aveva scritto a Vossa Altezza e gli fa rapporto di tutto"<sup>112</sup>.

Uno dei mezzi più importanti di questa dinamica di vigilanza furono le visite pastorali. Si dispone di notizie che comprovano la loro realizzazione prima che Afonso diventasse vescovo, nonostante non sia possibile determinare la loro frequenza, copertura territoriale o persino i risultati ottenuti, il che non è facile sapere per nessuna area del territorio del Regno, data la sparizione della documentazione prodotta<sup>113</sup>. Il cardinale-vescovo dedicò particolare attenzione alle visite, il che implicava tra gli altri aspetti, il pagamento del visitatore e dello scrivano. Nell'aprile del 1540 ordinò al recettore della sua cancelleria che pagasse 150 *reais* al giorno al giudice Simão Costa, visitatore dell'arcidiaconato di Évora, e 50 *reais* allo scrivano Leonel Fernandes<sup>114</sup>.

L'importanza attribuita alla visita è evidente in quella magnifica realizzata nel 1534, di cui si conserva il registro: un voluminoso codice di 372 fogli. Non si conosce per tutto il paese in questa epoca nessuna altra comparabile per esaustività, estensione dell'area coperta, zelo e programma ispettivo. La visita cominciò il 23 di aprile del 1534, a Lavra, e si concluse dopo sette mesi nel villaggio di Brotas, e comprese circa 170 chiese parrocchiali. L'incaricato

<sup>112</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 46, doc. 122.

<sup>113</sup> Le eccezioni sono alcuni studi puntuali, centrati su parrocchie concrete, come si può vedere in Isaias da PEREIRA, *Visitações da Igreja de São Miguel de Torres Vedras (1462–1524)*, in "Lusitania Sacra" 2ª série, VII, 1995, pp. 181–252. Prima, lo stesso autore aveva già pubblicato altri due lavori simili, uno riguardante S. Miguel de Sintra e S. André de Mafra e l'altro a Óbidos. Per una visione di sintesi sulle visite pastorali José Pedro PAIVA, *As visitas pastorais*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 250–255.

<sup>114</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 67, doc. 61.

fu uno dei cappellani del presule, Luís Álvares Proença, insieme al segretario, Rui Pires da Costa, ragazzo della camera (*moço de câmara*) del vescovo<sup>115</sup>. Figure pertanto, molto vicine al prelado. Il vincolo dei due alla famiglia di Afonso suggerisce l'idea che le spese del salario che la visita favoriva potevano essere pure una forma del vescovo per retribuire servizi dei suoi collaboratori più prossimi.

L'analisi dei dati, che meriterebbe uno studio esclusivo e più approfondito, data la straordinaria ricchezza e rarità della fonte, denuncia subito la preoccupazione di ottenere una conoscenza completa della diocesi<sup>116</sup>. Così oltre all'abituale ispezione dello stato della chiesa e oggetti di culto, all'attuazione dei parrochi e comportamenti dei fedeli, il visitatore appurò per ciascuna parrocchia, in modo sistematico gli elementi seguenti: qui era il rettore, i beneficiati, quanto rendeva la chiesa e quanti fossero gli abitanti. Include inoltre informazione su tutte le cappelle che vi erano in ciascuna chiesa, evidenziando l'intenzione di controllare le rendite e l'adempimento dei legati pii.

Nel corso delle oltre 700 pagine fornisce preziose indicazioni, per esempio, sui parrochiani che approfittavano della presenza di un delegato del vescovo per proporgli i loro problemi, dimostrando come la visita serviva pure come veicolo di comunicazione tra la periferia e il centro dell'amministrazione vescovile. Nel piccolo curato di S. Lorenzo, associato a Lavra, gli abitanti informano che la cappella rimaneva a due leghe dalla matrice e che "il cammino è molto difficile, specie in inverno, per i bordi instabili che per molti giorni impediscono il passaggio". Il visitatore conferma le lamentele e aggiunge che i parrochiani "erano scandalizzati per non avere nella detta cappella messa se non di 15 in 15 giorni e le altre domeniche li obbligavano ad andare alla detta matrice di Lavra", il che non potevano fare per i difetti del percorso. Per questi motivi, chiedevano ai rappresentanti del vescovo autorizzazione per celebrare messa tutte le domeniche nella loro cappella. Il visitatore accettò, a condizione che i parrochiani pagassero il cappellano che avesse celebrato l'Eucaristia, e che andassero alla chiesa matrice per battezzare i bambini, ed alla messa per Natale, Pasqua e altre occasione festive<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> BPADE, *Livro da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1.

<sup>116</sup> Sul valore della fonte e sulla sua importanza non concordo con l'apprezzamento che ha fatto Amélia Polónia, quando suggerisce che si tratta di un documento "povero" in quanto riguarda a informazione su fedeli e chierici, Amélia POLÓNIA, *A diocese*, cit., p. 444.

<sup>117</sup> BPADE, *Lv. da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1, f. 10-11.

Già a Coruche, le maggiori lamentele erano che le messe in estate cominciavano alle 8 del mattino e in inverno alle 9, per cui quando vi era la predica i parrochiani uscivano dalle celebrazioni molto tardi, il che gli dispiaceva<sup>118</sup>. Notizia che dà conto delle difficoltà che in alcune zone i fedeli avevano nel compiere gli obblighi di precetto della messa domenicale e della ricezione dei sacramenti e, al tempo stesso, mostra come il visitatore possedesse un potere delegato per risolvere *in loco* alcuni dei problemi che gli erano posti.

La visita permette constatare come la mancanza di residenza dei parroci e beneficiati, già notata in precedenza, era una delle drammatiche realtà della diocesi, dato che in alcune parrocchie questa carenza era dovuta alla mancanza di pagamento dei curati da parte dei priori degli Ordini Militari. In quella di Cabeção, per esempio, annessa di Avis e di presentazione del priore, non c'era cura d'anime perché il priore solo pagava 3000 *reais* all'anno, per cui nessuno era disposto a servirla. Cercando di risolvere il problema il visitatore chiese al priore un aumento di 1000 *reais* annuali<sup>119</sup>. Già in S. Brás de Figueiras ebbe notizia della morte di molti fedeli che non si erano confessati e non avevano ricevuto l'estrema unzione, poiché il commendatario, che era il rettore della chiesa, viveva a Sousel, località a due leghe di Figueira, avendo il visitatore determinato la collocazione di un cappellano che vi risiedesse<sup>120</sup>.

La vigilanza sull'adempimento annuale della confessione e comunione al parroco della matrice fu una preoccupazione costante del visitatore, segnale di grande importanza riservata a questi atti, non solo per il loro valore salvifico che si attribuiva ai due sacramenti, ma ugualmente per la capacità di dominio che favoriva sui fedeli. Generalmente nella diocesi il visitatore constatò l'adempimento di questi sacramenti, ma non lasciò di trovare casi di trasgressione, come in S. Brás de Figueira<sup>121</sup>.

Gli ordini lasciati in quasi tutte le chiese rivelano un visitatore attento e sicuramente con istruzioni destinate a zelare affinché tutti gli aspetti relazionati con il culto fossero ispezionati e sanati. Fu ricorrente, per esempio, l'imposizione che la vasca battesimale non stesse aperta, per cui ordinò che in vari locali si comprasse un sistema per averla sempre chiusa a chiave, come succedette ad Amora<sup>122</sup>. Dal canto suo, a Alter do Chão determinò l'acqui-

<sup>118</sup> *Ibid.*, f. 15r.

<sup>119</sup> *Ibid.*, f. 28v.

<sup>120</sup> *Ibid.*, f. 33r.

<sup>121</sup> *Ibid.*, f. 32v.

<sup>122</sup> *Ibid.*, f. 32v.

sto di una cassa per conservare il Santissimo Sacramento, e a Arraiolos un messale<sup>123</sup>.

La condotta morale e pubblica dei fedeli, oltre all'adempimento dei precetti religiosi, era pure oggetto di attenzione, sebbene non si siano incontrate molte referenze di questo genere. A Vimeiro si constatò l'esistenza di due famiglie sposate di nascosto e che non si volevano ricevere sacramentalmente, per cui ordinò al curato della chiesa che gli impedisse di partecipare ai uffici divini<sup>124</sup>.

La capacità di imposizione delle determinazioni emesse dai visitatori aveva dei limiti, per cui in molte chiese si possono leggere note come quelle lasciate a Galveias, la quale riferiva che gli ordini decretati nelle visite passate non si compivano<sup>125</sup>. Segnale, tuttavia, che la visita del 1534 non fu un atto isolato, ma piuttosto un procedimento regolare. Le visite non funzionavano isolatamente. Già si è riferito dell'esistenza e attuazione di vicari in alcune località principali, o di alcuni parrochi che inviavano informazioni al vescovo. Ma vi erano altri meccanismi di ispezione come per esempio l'obbligo dei curati di avere la loro licenza ("*carta de cura*") approvata annualmente, il cui possesso attestava un certo grado di controllo del vescovo sul clero parrocchiale verificata attraverso i visitatori<sup>126</sup>. Ispezione che cercava di vincolare pure i parrocchiani, poiché stabiliva che nel termine di un mese dopo S. Giovanni (S. João) i curati mostrassero le rispettive licenze durante la messa domenicale. O ancora l'obbligo di registrare i battesimi e le morti in libri specifici, cercando in questo modo di avere strumenti che permettessero di appurare se i fedeli compivano i sacramenti a cui erano obbligati<sup>127</sup>. Aspetto che, al contrario di quanto già riferito, non fu una originalità creata dal vescovo di Évora. Prima di lui, a Coimbra, pure Jorge de Almeida aveva adottato un comportamento analogo<sup>128</sup>.

Un'altra area dove c'erano diversi meccanismi di vigilanza era quella della

<sup>123</sup> *Ibid*, ff. 38v e 56.

<sup>124</sup> *Ibid*, f. 54v.

<sup>125</sup> *Ibid*, f. 34r.

<sup>126</sup> *Constituições do bispado d'Évora*, cit., ff. 25–26.

<sup>127</sup> *Ibid.*, f. 3.

<sup>128</sup> Cfr. *Constituycooes do bispado de Coimbra...*, cit., costituzione 67. In parrocchie della città come S. João de Almedina, esistono registri di battesimo datati fin dal 1520, cfr. Ana Maria Maria Leitão BANDEIRA, *Um registo paroquial desconhecido do século XVI. Caderno de assento de baptismos da igreja de S. João de Almedina de Coimbra (1520–1537)*, in "Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra", XIII–XIV, 1993–1994, pp. 208–239.

riscossione delle rendite delle chiese e della stessa mitra. Si conoscono documenti che comprovano l'impegno del cardinale nella realizzazione dell'elezione degli ufficiali che nelle parrocchie fossero i responsabili della raccolta di decime, il che a volte generava polemiche, come avvenne nel 1538 ad Alcáçovas<sup>129</sup>. Altre volte vi erano commissioni destinate a demarcare con precisione i limiti delle parrocchie, di modo che la riscossione delle decime si facesse con più efficienza, evitando dubbi circa chi dovesse pagare e dove. Paradigmatica è quella effettuata nelle chiese di Beja, nel 1538, da Luís Álvares de Proença, la quale rivela una dettagliata identificazione delle proprietà<sup>130</sup>. Oltre a ciò si emisero ordini affinché i baccellieri della sede determinassero l'esecuzione dei catasti (*tombos*) dei loro beni; che in tutte le chiese della diocesi ci fossero armadi per conservare scritture e libri; che esistesse un incaricato della riscossione delle rendite della sede o delle autorizzazioni consentendo agli scrivani delle decime il permesso di interrogare giudizialmente i bracciali che non eseguissero i pagamenti ai quali erano obbligati<sup>131</sup>.

Le misure e le azioni intraprese furono molte, e dimostrano l'attenzione poste all'acquisizione di notizie riguardo alla raccolta delle rendite della mitra e delle chiese del vescovato. Per capire il governo di Afonso non si può lasciare in ombra questa dimensione, non solo per l'interesse materiale che l'attività episcopale pure presupponeva – soprattutto per un vescovo-principe che aveva una grande casa da sostenere – ma anche nella misura in cui, come meglio si vedrà, era supporto indispensabile per impiantare posizioni destinate a conferire grande dignità al culto religioso e a valorizzare alcuni sacramenti.

### 3.5 – *Il commendatario “non obbedirà alle visite del cardinal nostro signore”: ostacoli al dominio del territorio per il potere episcopale*

L'applicazione dell'autorità e delle politiche vescovili trovava resistenze all'interno del confine della diocesi. Tra le minacce di questo limite giurisdizionale che era il vescovato, delimitato dai fili della trama e dell'ordito, per

<sup>129</sup> ACSE, *Carta de sentença contra D. Fernando Henriques*, EE 19e.

<sup>130</sup> ACSE, *Sentença de limitação das igrejas de Beja*, CEC 5–XVIII.

<sup>131</sup> Cfr., rispettivamente, ACSE, *Alvará do cardeal D. Afonso pelo qual concede aos bachareis do cabido mais seis meses para terminarem o tombo das suas propriedades, 5 de Outubro de 1536*, EE 19g; *Constituições do bispado d'Évora*, cit., ff. 47–51 e 51–57; Isaías da Rosa PEREIRA, *Subsidios*, cit., p. 215–216 e ACSE, *Alvará do cardeal D. Afonso que autoriza os escrivães do celeiro dos dízimos a poderem citar os lavradores, 7 de Janeiro de 1540*, EE 19j.

riprendere espressioni e concetti utilizzati da Rui Cunha Martins, vi erano molteplici altre frontiere (fisiche e luoghi di memoria), ossia territori, ma anche forme di organizzazione, poteri, sistemi clientelari alternativi a quelli del centro e che, oggettivamente, rendevano difficile l'esercizio del potere del vescovo. Come giustamente è stato osservato, l'idea di frontiera presuppone l'esistenza di un centro, il quale assume anche una posizione arbitraria disponibile per relazionarsi con gli elementi residenti nella frontiera e integrarli, più che estirparli, nelle politiche tendenzialmente uniformizzatrici di questo centro<sup>132</sup>. Ma questo compito arbitrario e centralizzatore, questo desiderio di applicazione dei dispositivi governativi del centro, aveva una forte concorrenza. E questa fu una dimensione con la quale Afonso dovette convivere, forse, negoziando. La documentazione disponibile non lascia captare a fondo questa realtà.

Durante la riferita visita del 1534, nella *freguesia* di S. Bras de Figueira (a quell'epoca una commenda dell'ordine di S. Bento de Avis affidata a António Gouveia), il visitatore, dettando allo scrivano le sue impressioni sulla chiesa, constatò di averla trovata molto mal servita sia nello spirituale che nel temporale, e che gli ordini delle visite passate non si compivano. E spiegando il perché, riferisce che venne informato che il commendatario si vantava del fatto che non “non obbedirà alle visite del cardinale nostro signore”, evidenziando un sentimento di impunità che radicava nella sicurezza di sentirsi protetto dalla giurisdizione episcopale da altre istanze, poiché affermava, in una evidente allusione al suo vincolo a un ordine Militare, “che si fidava di San Benedetto”, cioè il patrono dell'ordine militare di Avis. Per questo, dice il visitatore, il Gouveia non faceva caso di andare scomunicato. E pure così l'autorità episcopale si dichiarò, quando la chiesa venne interdetta e i suoi abitanti impediti di contattare il titolare commendatario<sup>133</sup>. Non si conosce fino a che punto ebbe esito questo provvedimento.

Gli ordini militari, detentori del patronato della maggior parte delle chiese della diocesi, erano, di fatto, una delle istanze che il vescovo difficilmente superava quando vi erano problemi. Soprattutto quando queste chiese avevano vincoli e commendatari laici che, per norma, le spogliavano economicamente e non compivano assolutamente i loro obblighi spirituali e religiosi.

Gli ordini militari e i loro commendatari le cui chiese erano state asse-

<sup>132</sup> Rui Cunha MARTINS, *O método da fronteira. Radiografia histórica de um dispositivo contemporâneo (matrizes ibéricas e americanas)*, Coimbra, Edições Almedina, 2008, p. 34.

<sup>133</sup> BPADE, *Livro. da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1, f. 32v.

gnate dai sovrani, fatto che aggrava maggiormente la situazione del vescovo, non erano le uniche che creavano frontiere di resistenza. Le zone di signoria erano un altro potente impedimento. E nella diocesi di Évora ve ne erano molte, come quelle del duca di Bragança o dei conti di Vimioso. Nella visita del 1534 ci sono indizi che rivelano come in alcune delle sue terre, dove a volte la presentazione del parroco era di sua competenza, vi erano pure mancanze e disobbedienze all'autorità episcopale.

Lo stesso capitolo della cattedrale era per certi versi una fonte di inerzia all'autorità del prelato, ma che i vescovi sempre cercavano delimitare il più possibile, anche mediante la collocazione di loro uomini in quelle strutture. A Évora, dove vi erano alte dignità e canonicati occupati da illustrissime e potenti figure, vi sono segnali di tali barriere che il presule tentava di vincere. Per esempio, nelle disposizioni lasciate in una istruzione di riforma della cattedrale e del coro, datata al 1536, la quale fu motivata dalla negligenza di alcune dignità "principali" della detta sede, si constata che molti non usavano le cappe quando dovevano. Veniva ordinato che tutti senza eccezioni, dalle dignità fino ai semplici beneficiati, non lasciassero di usare le dette cappe, sottolineando che la norma era da compiersi anche da coloro che fossero vescovi o arcivescovi<sup>134</sup>.

Il vescovo disponeva di alcuni mezzi per tentare di far valere la sua autorità. Uno era l'obbligo che tutti i beneficiati delle chiese dovessero essere confermati da lui stesso pur non essendo di suo patronato. E vi sono indizi che mostrano che i visitatori verificassero se i parroci possedevano le lettere di presentazione dei rispettivi patronati e della collazione episcopale. Questo successe nel 1534, durante la visita a Arez, chiesa di patronato regio, nella quale il visitatore aveva visto che il vicario possedeva la rispettiva presentazione e conferma, questa ultima registrata nella cancelleria del vescovo<sup>135</sup>.

Anche la scomunica era una delle armi usate dal prelato per punire gli indisciplinati, ma i mezzi per eseguirle erano difficili da applicare. I priori degli ordini, per esempio, erano esenti dalla giurisdizione episcopale, per cui non potevano essere processati dalla giustizia vescovile. Anche gli stessi commendatari, essendo laici, avevano vie per sfuggire all'autorità del vescovo. In alcune situazioni Afonso cercò di imporre la sua autorità come si vede nella sentenza data contro il commendatore della chiesa di Alcáçovas. Costui non

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> ACSE, *Ordenação do cardeal infante D. Afonso para reforma da Sé e do coro, de 24 de Outubro de 1536*, EE 19h, f. 2.

voleva accettare l'elezione che il vescovo ordinava si facesse degli ufficiali che raccoglievano le decime, e che il commendatario pretendeva fossero posti per suo conto<sup>136</sup>. E questa volta – nel limite che le fonti consentono di intravedere il dissidio – vinse. Ma è indubbio che vi erano frontiere all'interno della diocesi che resero difficile, quando non proprio insuperabile, il governo del centro, ossia di Afonso.

#### 4 – Le processioni escono dalla cattedrale “*tanto sguarnite che è cosa vergognosa*”: una pietà rituale

Non si conosce nessuna lettera pastorale o predica di Afonso. Se doveva usare la cattedra cattedralizia per il magistero della parola divina, assunta come verità, non restano evidenze che lo facesse. Abbondano, tuttavia, nell'insieme delle misure da lui ordinate disposizioni destinate a preservare la dignità delle celebrazioni di culto, così come a conferire rilievo ai rituali della Chiesa. Questi possono essere intesi come strumenti di diffusione della parola divina e alimento spirituale, ma anche come segnali esteriori di pietà e di pertinenza alla Chiesa.

Si presenta un piccolo inventario individuato nello spoglio preservato. Nelle *Costituzioni* del 1534, tra gli altri aspetti, si prescrivono le cure a cui sottoporre gli olii sacri quando fossero portati dalla sede alle chiese e il modo in cui dovevano essere custoditi in queste, e si presentano comportamenti inaccettabili nelle chiese come mangiare, bere, fare corride, giocare, imponendo che le porte dei templi si chiudessero dopo la celebrazione degli uffici divini, per evitare che quegli spazi sacri diventassero palco di cose indegne<sup>137</sup>.

Nella visita della sede del 1537, constatando che i ragazzi del coro vestivano le loro sobrepellice molto sporche, per averne soltanto una, ordinò che se ne dessero due per poter mandare a lavare una e, nel frattempo usare l'altra, presentandosi così sempre puliti<sup>138</sup>. Nello stesso documento si impone che i canonici celebrassero le messe di loro obbligo, fino a ordinarsi sostituiti per coloro che facevano lunghe assenze e impedendo la collazione di benefici nella cattedrale a laici in regime di commenda, “perché essendo laico può essere sposato vuole avere questa dignità in commenda, il che è contro la sua

<sup>136</sup> ACSE, *Carta de sentença contra D. Fernando Henriques*, EE 19e.

<sup>137</sup> *Constituições do bispado d'Évora*, cit., ff. 11-12 e 41-42.

<sup>138</sup> Isaias da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit., p. 207.

creazione e gli obblighi sopradetti [soprattutto le messe] e contro il servizio di Nostro Signore Dio ed è scandalo manifesto e obbrobrio di questa chiesa”<sup>139</sup>. Pure nella visita alla diocesi del 1534 ci sono molte notizie rivelatrici dell’attenzione data alla dignità del culto e all’esecuzione dei rituali, espresse negli ordini per l’acquisizione di suppellettili per il culto, libri liturgici o semplicemente che risolvessero degradanti situazioni, come quella verificata a Alter do Chão, dove, dovuto ai buchi esistenti nel tetto della chiesa, succedeva che durante la celebrazione dell’Eucarestia cadevano sugli altari cose sporche degli uccelli<sup>140</sup>. Oltre a ciò, nella maggior parte delle parrocchie, si ebbe l’attenzione di registrare se i parrocchiani compivano o no il precetto della confessione e comunione annuale. Sacramenti che, di uguale maniera si prescrivono nelle *Costituzioni* del 1534, come pure l’obbligo della presenza settimanale nella messa domenicale, alla quale si raccomandava che i genitori portassero i figli e servitori, e che i priori, rettori e curati annotassero e multassero gli assenti contumaci<sup>141</sup>. Questo era un meccanismo di disciplinamento e di vigilanza degli ordini del centro che suggerisce l’idea di una pietà vigilata.

In disposizioni isolate e meno regolamentate, ugualmente si riscontrano segnali di questa ossessione per rendere più degni e splendidi gli uffici di culto. Il 19 di dicembre 1538, il vescovo ordinò al suo tesoriere che pagasse 6000 *reais* al suo cappellano Gaspar Sanhudo, affinché comprasse “un vestito” per poter celebrare “messa nuova”<sup>142</sup>. E il 15 di giugno dell’anno precedente, delegò il maestro di cappella affinché selezionasse e insegnasse a 4 ragazzi per cantare nel coro della sede, rivelando così una cura per la qualità della musica che doveva essere ascoltata nelle liturgie<sup>143</sup>.

Un elenco impressionante di dispositivi che si integrano in questa logica riguarda l’ordinazione per la riforma del capitolo cattedrale, del 24 di ottobre del 1536. La sede cattedrale, come centro della vita religiosa del vescovato, meritava speciale attenzione, in quanto palco dove più volte lo stesso vescovo si sarebbe dislocato, e non solo lui, ma anche il re e alcuni membri della corte, che in quegli anni avrebbero risieduto regolarmente a

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>140</sup> BPADE, *Livro da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1, ff. 38v-39r.

<sup>141</sup> *Constituições do bispado d’Évora*, cit., f. 17.

<sup>142</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 61, doc. 4.

<sup>143</sup> ACSE, *Carta pela qual D. Afonso autoriza que o mestre de capela Mateus d’Aranda, com o parecer do cabido, escolha 4 moços (...)*, EE 19d.

Évora. In quell'elenco si ordina che le candele non si spegnessero nella cattedrale prima del tempo, per questo dovevano rimanere accese al momento di pregare terza, sesta, nona, durante il vespro e compieta<sup>144</sup>. Che i cantori quando stavano facendo i loro uffici non portassero spade o pugnali<sup>145</sup>. Così infatti si constata che “a volte escono le processioni della cattedrale per altre chiese o cappelle (...) tanto sguarnite che è cosa vergognosa”, e si ordinava al decano che non consentisse l'uscita delle processioni senza la presenza dei giudici e dei membri del senato del Comune (*vereadores da Câmara*), ufficiali e una parte del popolo, di modo che fossero accompagnati “onorevolmente”<sup>146</sup>. Ancora sulle processioni constata che molte volte la croce usciva dalla cattedrale per funerali o altri cortei a cui partecipava il capitolo, ma portata da ragazzi, cosa che non era degna, e pertanto impose che fosse sempre trasportata da chierici con gli ordini sacri. Altre volte, sarebbero uscite processioni dalla sede passando per luoghi immondi, il che non doveva accadere, essendosi ordinato che prima della realizzazione delle stesse si pulissero le vicinanze della cattedrale molto bene<sup>147</sup>. Tutto, insomma intendeva, ugualmente, proteggere e preservare gerarchie e statuti sociali. Dunque, osservando che “le campane grandi di questa sede cattedrale si suonano molte volte da persone basse e di tal qualità che non lo meritano, e si fanno molte volte più tocchi di quelli che è necessario e conviene al defunto” fissò un limite di tre tocchi per ciascun defunto, esplicitando essere competenza del capitolo il determinare chi fossero le persone con quella dignità che giustificava il rintocco della campana grande della sede<sup>148</sup>.

Le riforme per rendere più degno il culto del Santissimo Sacramento sono un'altra espressione di questa tendenza. Nelle chiese parrocchiali, come per esempio a Seda, durante la visita del 1534, il visitatore ordinò la collocazione di tavole con le parole della consacrazione<sup>149</sup>. Mediante la visita della sede del 1537 si scopre che la cappella del Santissimo lì esistente venne fatta edificare da Afonso<sup>150</sup>. E una sua provvisione, del 15 di ottobre del

<sup>144</sup> ACSE, *Ordenação do cardeal infante D. Afonso para reforma da Sé e do coro, de 24 de Outubro de 1536*, EE 19h, f. 1v.

<sup>145</sup> *Ibid.*, f. 7v.

<sup>146</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>147</sup> *Ibid.*, f. 2v-3r.

<sup>148</sup> *Ibid.*, f. 4v-5r.

<sup>149</sup> BPADE, *Livro da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1, f. 35v e *Constituições do bispado d'Évora*, cit., f. 10.

<sup>150</sup> Isaias da ROSA PEREIRA, *Subsidios*, cit., p. 188.

1538, istituì una elemosina di cera destinata alla confraternita del Santissimo Sacramento della chiesa di Santo Antão di Évora<sup>151</sup>.

La commissione di un breviario va anche in questa direzione. Afonso richiese ad André de Resende il compito di organizzare un nuovo breviario a Évora, uno strumento fondamentale per la riforma liturgica che si voleva intraprendere. Questo, tuttavia, venne terminato e pubblicato nel 1548, quando il prelado diocesano era già Henrique<sup>152</sup>.

Sicuramente non furono solo questi gli assi della pietà promossa dal vescovo. È possibile ancora dimostrare la sua adesione alla pratica del pellegrinaggio, un'altra via frequente del cristianesimo del tempo. Così, il 28 di maggio del 1535, passò una lettera dimissoriale al chierico di messa António Lopes, naturale di Elvas, affinché potesse andare in pellegrinaggio fino a Santiago de Compostela. Lo fece dopo essersi accertato del comportamento e dei costumi del pretendente, concedendogli un anno di assenza dalla sua chiesa<sup>153</sup>. Di uguale maniera, favorì il culto delle reliquie, altra vertente preponderante della coeva religiosità. Lo stesso prelado lo promuoveva nella cattedrale. Lì esisteva un grande *corpus* di reliquie, tra le quali spiccava una parte del legno della croce di Cristo, e una spina "che si dice essere della corona di spine di Nostro Signore". Questa venne incastonata in un reliquiario di argento che si fece costruire per commissione del cardinale Afonso<sup>154</sup>. Reliquie che si potevano pure venerare in alcune chiese della diocesi, come in Arraiolos, dove si conservavano alcuni pezzi della croce di Cristo<sup>155</sup>. È pertinente indagare se tutto questo arsenale, per la mancanza di altri indicatori, permette di sondare la configurazione della religiosità del vescovo, così come le sue proposte di riforma e di intendimento del suo compito in quanto pastore, al quale incombeva illuminare il cammino e fornire gli alimenti che permettessero ai credenti raggiungere la salvezza.

A questa domanda già ha dato risposta José Sebastião da Silva Dias. Basandosi, fundamentalmente, sulle valutazioni del contenuto delle *Costituzioni* di Lisbona del 1536, questo autore ha esposto quelle che considerò essere state le "rotte pastorali" del prelado e la coscienza che ebbe della sua "responsabilità evangelica". La nozione di assistenza religiosa che profilò passava per il dovere dei priori di risiedere personalmente, di celebrare con regolarità

<sup>151</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 63, doc. 12.

<sup>152</sup> Sebastião Tavares de PINHO, *André de Resende*, cit., p. 53.

<sup>153</sup> ANTT, CC, parte 1, m. 55, doc. 55.

<sup>154</sup> Isaias da Rosa PEREIRA, *Subsídios*, cit., p. 189.

<sup>155</sup> BPADE, *Livro da visitação do bispado de Évora (1534)*, códice CXXIII/1-1, f. 57.

la messa e i sacramenti, insegnare la dottrina, intensificare l'esistenza del cristianesimo da parte dei fedeli attraverso la lotta a che assistessero alla messa domenicale, digiunassero nei giorni santi e di osservanza, compissero la confessione e la comunione in quaresima, battezzassero i figli e si sposassero secondo le regole canoniche, oltre che la necessità di infondere nel popolo il rispetto delle cose sacre. A fronte di questo quadro, che il ritratto disegnato conferma pienamente per il caso della diocesi di Évora, Silva Dias conclude che attraverso queste rotte, l'infante si rivelò uno spirito allineato alle direttrici fondamentali della restaurazione cattolica, così come vennero esposte nel V Concilio lateranense, specialmente nella dimensione di intensificazione del culto e di morigeratezza dei costumi del clero e dei laici. Ma in questo programma niente vi era che lo avvicinasse alle inclinazioni dell'umanesimo evangelista di matrice erasmiana. Il testo delle Sacre Scritture "come fonte di pietà e regola di intelligibilità del cristianesimo" non divenne mai preoccupazione del vescovo. L'orazione mentale, l'approfondimento della coscienza cristiana attraverso i vangeli, un cristianesimo interiorizzato non marcarono le sue preferenze. Al contrario, si valorizzò una pietà rituale ed esteriorizzata, basata sul compimento da parte dei fedeli degli obblighi imposti dalla chiesa, debitamente inquadrati da un clero parrocchiale a cui dovevano obbedire, in primo luogo, affidandogli le cose più intime delle loro coscienze attraverso la confessione. Un inquadramento che includeva pene e castighi, che potevano avere una dimensione pubblica e sociale per i contumaci e disobbedienti. Riprendendo Silva Dias "tutto si confina nel buon ordine del culto esterno e delle sfere di competenza ecclesiastica"<sup>156</sup>.

Insomma ci furono evidenti preoccupazioni riformatrici nel munus episcopale di Afonso, le quali già si trovano esplicitate nel sermone che André de Resende, maestro e amico del vescovo, proferì nel sinodo del 1534, dove buona parte del programma rinnovatore del prelado venne discusso e appoggiato. Dalle parole del Resende: "e poiché voi, sacratissimo Principe, meditaste su queste parole e poiché la preoccupazione pastorale vi angustia e a questo vi ammonisce la vostra virtù e la vostra nascita regia, congregaste il concilio degli anziani (...) e ai più dotti tra loro chiedeste consiglio sul modo di riformare la Chiesa a voi affidata"<sup>157</sup>.

Afonso fu un vescovo principe segnato dal movimento rinnovatore della chiesa, così come si sostanziò nelle proposte del V Concilio del Laterano, e

<sup>156</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., vol. 2, pp. 707-709.

<sup>157</sup> Sebastião Tavares de PINHO, *André de Resende*, cit., pp. 67-68.

da alcune idee di riforma del cristianesimo che si incrociarono e/o ispirarono nelle correnti umaniste (non quelle dell'evangelismo). Con quelle il cardinale ebbe un intensissimo contatto, attraverso il suo maestro Aires Barbosa, umanisti come André de Resende, o prelati con formazione accademica estera e con stretti legami con i circoli romani dove questi progetti si infiltrarono, come furono Miguel da Silva e Martinho de Portugal. Nonostante alcuni segnali dello statuto e magistero di quello che si poteva inquadrare nell'archetipo del vescovo principe, come l'essere circondato dalla grandezza e dal lusso, cumulando nelle sue mani una grande quantità di benefici (il che implicava la non osservanza rigorosa del precetto della residenza), non amministrare personalmente i sacramenti, non pregare e possedere una enorme legione di servitori (incluso per realizzare per suo conto gli uffici che erano riservati all'episcopato), Afonso fu simultaneamente un importante protagonista del movimento di pre-riforma che in molte direttrici anticipò il rinnovamento tridentino. Costituiscono vincoli di questo compromesso gli sforzi che fece per migliorare la formazione e il comportamento del clero, l'attenzione prestata alla cura delle anime, l'impegno nell'addottrinamento dei fedeli in relazione alle principali orazioni e codici di condotta del cristiano, la promozione della recezione dei sacramenti della chiesa da parte dei credenti, lo splendore concesso alla pietà basata nel gesto e meno nella riflessione sulla parola divina, nella definizione e demarcazione dello statuto sacro della chiesa e della religione, cercando di allontanare una moltitudine di dimensioni profane che la contaminavano. Il vescovo-cardinale Afonso, il principe che cinse la mitra di Évora tra il 1523 e il 1540, nonostante la sua giovane età e le limitazioni con cui ebbe a confrontarsi, fu uno degli esponenti della pre-riforma della Chiesa in Portogallo, compito nel quale venne preceduto e accompagnato da altri prelati suoi contemporanei come Diogo de Sousa, arcivescovo di Braga (1505-1532), e Jorge de Almeida, vescovo di Coimbra (1482-1543).



### III

## Una liturgia del potere: le solenni entrate episcopali nell'Europa della prima età moderna

### Introduzione

Ingressi solenni di figure di potere in una città (sono pervenute fin dal Medioevo molteplici relazioni su queste cerimonie) venivano compiuti non solo da imperatori, re, ambasciatori, magistrati o comandanti militari, ma anche da ecclesiastici di alto rango, da papi, cardinali, legati pontifici e nunzi apostolici, fino ai nuovi vescovi che prendevano possesso delle loro diocesi.

Gli ingressi vescovili, tuttavia, hanno suscitato poca attenzione. Uno studio sui rituali dei primi anni dell'età moderna in Europa li cita appena, e durante un congresso internazionale dedicato ai rituali degli ingressi solenni, tenuto a Pau nel 1997, solo una di dodici presentazioni trattava le entrate vescovili<sup>1</sup>.

Nel presente capitolo si sostiene che le cerimonie pubbliche di ingresso di un vescovo nella sua diocesi costituivano un rito di legittimazione, affermazione e consacrazione del potere episcopale. In particolare, dopo il Concilio di Trento (1545-63), crebbe l'importanza di questi rituali, divenuti momenti chiave per l'affermazione dell'autorità episcopale non solo sul clero del luogo, ma anche sulle autorità laiche (ad esempio l'amministrazione locale, i governatori o viceré, i magistrati laici, gli ufficiali militari, la nobiltà locale) presenti sul territorio della diocesi. In breve, i riti di ingresso episcopali offrivano agli agenti della sfera ecclesiastica un'opportunità ideale per affermare il suo potere attraverso un linguaggio codificato. In altre parole, l'analisi delle cerimonie pubbliche in cui la Chiesa e i suoi membri partecipavano è essenziale per capire come gli alti gradi della gerarchia ecclesiastica percepivano la loro carica, grado sociale, prestigio e potere<sup>2</sup>. Si fa notare

<sup>1</sup> Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 239-246; Christian DESPLAT and Paul MIRONNEAU (eds.), *Les entrées. Gloire et déclin d'un cérémonial*, Biarritz, JD Éditions, 1997.

<sup>2</sup> Sulla nozione di "cerimonia pubblica" si rimanda a Alain BOUREAU, *Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique*, in "Annales E.S.C." 46, 6, 1991, p. 1254.

che questa analisi non pone attenzione alle dimensioni liturgiche di alcuni momenti di questi rituali, in particolare alle azioni che avevano luogo all'interno della cattedrale.

Poiché il concetto di rituale è spesso utilizzato in modo ambiguo, in primo luogo lo definiremo, sia per evitare interpretazioni equivoche, sia per spiegare perché gli ingressi solenni episcopali possono essere considerati dei rituali. Richard Trexler, nell'introduzione di uno dei più significativi studi sui rituali cittadini, propone una definizione utile: "per rituale, intenderei un comportamento formale, quelle azioni verbali e fisiche dell'uomo che, in determinati contesti di tempo e spazio, diventano piuttosto fisse in quelle convenzioni sociali e culturali riconoscibili che chiamiamo forme di comportamento"<sup>3</sup>.

A differenza di molte definizioni antropologiche (ad esempio quelle di Durkeim, Weber, Frazer, Malinowski), Trexler non limita il concetto di rituale alle pratiche o agli obiettivi circoscritti da una dimensione magica e/o religiosa. Dunque, si può parlare di rituali laici, portando la nozione di rituale più vicina al senso di cerimonia, a volte percepita in senso lato come una serie di regole scritte e di costume che devono essere rispettate in determinati momenti solenni<sup>4</sup>.

Trexler continua: "Lo scopo del rituale [...] è di raggiungere obiettivi; non è ossessivo o irrazionale, ma ecologicamente adattivo. La modalità del rituale è allo stesso tempo contrattuale e conflittuale"<sup>5</sup>. Lo studioso sottolinea alcune interpretazioni essenziali del significato di rituale che sono state concettualizzate da Pierre Bourdieu. Secondo quest'ultimo, è importante ammettere che i rituali non si limitavano a segnare una transizione da un grado all'altro<sup>6</sup>, ma svolgevano funzioni sociali e avevano dimensioni sociali. Rituali come quelli di istituzione o di consacrazione venivano svolti per stabilire o riconoscere una differenza, prevalentemente attraverso il linguaggio simbolico. Dunque, la funzione primaria del rituale era quella di diffondere

<sup>3</sup> Richard C. TREXLER, *Public life in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1980, p. XXIV.

<sup>4</sup> Sergio BERTELLI and Giulia CALVI, *Rituale, cerimoniale, etichetta nelle corti italiane*, in Sergio BERTELLI and Giuliano CRIFÓ, *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Milano, Bompiani, 1985, p. 11.

<sup>5</sup> Richard C. TREXLER, *Public*, cit., p. XXIV.

<sup>6</sup> As suggested by Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Editions A. J. Picard, 1909.

e individuare un cambiamento sociale, riconosciuto dalla persona coinvolta e dagli altri<sup>7</sup>.

Come dichiarato da alcuni rappresentanti della scuola tedesca di legge nei primi anni del XX secolo<sup>8</sup>, in alcuni contesti le azioni esprimono di più delle parole e, quindi, i comportamenti e i segni di potere sono fondamentali nella comunicazione politica.

Tuttavia, ci è stato giustamente ricordato che non si dovrebbero semplificare troppo le interpretazioni della natura sacra del rituale in una società<sup>9</sup>. Infatti, i riti non consacrano solo comportamenti, riproducendo o legittimando un ordine di un qualche tipo. Piuttosto generano anche nuovi comportamenti e possono rappresentare momenti decisivi per affermare un cambiamento o una rottura. D'accordo con Alain Boureau, credo che i rituali abbiano uno scopo performativo e illustrativo. In altre parole, i rituali creano fatti e non costituiscono semplicemente atti di propaganda o di potere, come indicato in molti studi sui rituali del Barocco, periodo caratterizzato da un crescendo di magniloquenza e ricchezza nei rituali.

## 1 - Un modello comune

Confrontando le informazioni riguardanti gli ingressi vescovili in Europa, avvenuti dal tardo XV al XVIII secolo nei più disparati contesti geografici, religiosi, culturali e politici come Olomouc (Repubblica Ceca) Spira (Germania), Anversa (Belgio), Orleans (Francia), Siena (Italia), Barcellona (Spagna) o Braga (Portogallo), diventa piuttosto evidente che tutti seguono un modello comune. Un certo grado di uniformità negli elementi essenziali del rituale svolto nelle varie diocesi europee (e anche nelle diocesi portoghesi e spagnole d'oltre oceano, come quelle di Mariana in Brasile o di Buenos Aires in Argentina) ci permettono di tracciare la forma comune di queste cerimonie. Tale procedura piuttosto semplificata nasconde i cambiamenti avvenuti nel corso di questi tre secoli e trascura numerose variazioni locali,

<sup>7</sup> Pierre BOURDIEU, *Les rites comme actes d'institution*, in "Actes de la recherche en sciences sociales" 43, 1982, pp. 56-59.

<sup>8</sup> Alain BOUREAU, *Les cérémonies*, cit., p. 1255, recalled the pioneer role of Karl von Amira and Percy Ernst Schramm.

<sup>9</sup> Diogo Ramada CURTO, *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*, Lisboa, Edições 70, 2011, pp. 11-12 e 195-196.

di cui ne parleremo in seguito. Tuttavia, ha il grande vantaggio di indicare un'unità di base attraverso la quale la cerimonia veniva svolta nell'Europa Cattolica<sup>10</sup>.

Queste cerimonie prevedevano una serie di espressioni gestuali, indicanti un grado e un'etichetta da rispettare. La formalità era indispensabile per utilizzare questo rituale come forma di comunicazione. Generalmente, un ingresso cerimoniale durava solo un giorno, e quasi ovunque, il giorno scelto per svolgere l'evento era la domenica<sup>11</sup>. Tale scelta aveva il vantaggio di utilizzare un giorno caratterizzato da una dimensione sacra che valorizzava la cerimonia, estendendo le sue dimensioni simboliche e commemorative. Saltuariamente, gli eventi legati all'ingresso di un vescovo richiedevano più di un giorno. Ad esempio, a Olomouc del XVIII secolo e in altre diocesi della Repubblica Ceca, la cerimonia si svolgeva in due giorni separati. Nel primo vi era l'entrata "temporale" nella città, mentre nel secondo si tenevano le celebrazioni spirituali nella cattedrale<sup>12</sup>. A Spira, dal 1456 al 1610, il nuovo vescovo principe fece delle visite ufficiali presso i suoi villaggi per molti giorni, dopo una cerimonia nel suo palazzo-castello, durante la quale gli ufficiali del luogo e gli amministratori episcopali giuravano fedeltà al neo vescovo<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Questo modello è stato costruito sulla base di oltre 50 differenti relazioni di ingressi nelle seguenti città (ordinate alfabeticamente): Anversa (Belgio), Barcellona (Spagna), Beauvais (Francia), Braga (Portogallo), Brema (Germania), Buenos Aires (Argentina), Châlons (Francia), Chartres (Francia), Coimbra (Portogallo), Coutances (Francia), Évora (Portogallo), Faro (Portogallo), Firenze (Italia), Frascati (Italia), Lamego (Portogallo), Mariana (Brasile), Milano (Italia), Nevers (Francia), Olomouc (Repubblica Ceca), Orléans (Francia), Pavia (Italia), Pistoia (Italia), Oporto (Portogallo), Riga (Lettonia), Rio de Janeiro (Brasile), S. Paolo (Brasile), Siena (Italia), Siguenza (Spagna), Spira (Germania), e Saragozza (Spagna).

<sup>11</sup> A volte questo era evidente fin dal frontespizio a stampa come si nota nella *Relation veritable des ceremonies observees par les habitans de la ville de Constances à l'entree solennelle de monseigneur l'illustrissime et reverendissime evesque dudit lieu, prenant possession de son euesché, le Dimanche 15 jour de Septembre 1647, [?], M. Morel, 1647.*

<sup>12</sup> Martin ELBEL, *Bishop's secular entry: Power and representation in inauguration ceremonies of the eighteenth-century bishops of Olomouc*, in José Pedro PAIVA (ed.), *Religious ceremonies and images: power and social meaning (1400–1750)*, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura; European Science Foundation, 2002, pp. 54–57.

<sup>13</sup> Kurt ANDERMANN, *Zeremoniell und Brauchtum beim Begräbnis und beim Regierungsantritt Speyerer Bischöfe. Formen der Repräsentation von Herrschaft im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, in "Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte", 42, 1990, pp. 141–143. Ringrazio Claudia Heimann e Stefan Ehrenpreis per le informazioni su Speyer.

Il rituale più comune prevedeva sei fasi. La prima era quella che può essere definita la fase organizzativa, ovvero il periodo precedente all'arrivo del vescovo in città, con le preparazioni svolte dal prelado e dal suo *entourage* per l'accoglienza trionfale. Per garantire la solennità dell'ingresso, gli annunci del suo arrivo venivano consegnati al capitolo della cattedrale, al corpo amministrativo cittadino, ai magistrati e militare più eminenti della città. Questi annunci, inoltre, indicavano chi sarebbe stato incaricato di preparare l'accoglienza. Infatti, il clero non era l'unico responsabile del ricevimento del nuovo prelado. Anche i poteri laici e militari prendevano parte, perfino nelle città in cui il vescovo non aveva potere temporale. Di norma, l'ingresso avveniva subito dopo la preconizzazione episcopale. A volte, un cambiamento politico e religioso portava a delle negoziazioni di lunga durata. L'entrata solenne del primo principe-vescovo di Brema, Enrico di Sassonia-Lauenburg, avvenne solo nel 1580, tredici anni dopo la sua nomina, con interminabili negoziazioni con i governatori della città<sup>14</sup>.

Nella seconda fase, quella dell'accoglienza, il nuovo vescovo veniva ricevuto dai rappresentanti di numerosi enti corporativi con cerimonie di esultanza e benvenuto, fuori dalle porte della città. Le celebrazioni non iniziavano quando il vescovo arrivava alle porte cittadine, ma nel momento in cui si metteva in viaggio in direzione della sua diocesi. Questo fatto è posto in evidenza in molte relazioni scritte riguardanti tali cerimonie. Ad esempio, il testo che descrive l'ingresso del vescovo di Oporto nel 1743 racconta che partì da Lisbona per recarsi alla sua diocesi e descrive anche la maestosa accoglienza che ricevette mentre attraversava i diversi paesi, così come i dettagli sull'illustre comitiva e le ricchezze che portava con sé<sup>15</sup>.

Il nuovo prelado, entrando nel villaggio della sua diocesi, veniva onorato dalla folla raccolta lungo il suo percorso per vedere lo straordinario corteo e accoglierlo. Prima dell'ingresso nella città vescovile, i rappresentanti degli enti locali aspettavano il presule fuori dalle porte cittadine come segno di rispetto e sottomissione. Le distanze percorse non erano una questione arbitraria. Più

<sup>14</sup> Ruth SCHILLING, *Homagium or Hospitality?: The Struggle for Political Representation in Bremen around 1600*, in "Eras. School of Historical Studies on-line Journal", 2003, [http://www.arts.monash.edu.au/eras/edition\\_5/schillingarticle.htm](http://www.arts.monash.edu.au/eras/edition_5/schillingarticle.htm)). Ringrazio Christopher Friedrichs per avermi suggerito questo studio.

<sup>15</sup> *Relaçam da solenne entrada publica que nesta corte e cidade do Porto fez em o dia sinco de Mayo de 1743, o Excelentissimo e Reverendissimo Senhor D. Fr. José Maria da Fonseca e Évora* (...), Porto, Oficina Prototypa, 1743, pp. 1-4.

erano distanti, più grande era il rispetto che i rappresentanti dimostravano al prelado (a seconda del loro prestigio). Inoltre, non tutti gli enti urbani e i dignitari incontravano il vescovo allo stesso posto: i più importanti lo aspettavano vicino alla città, alcuni alle sue porte, mentre i meno influenti lontano dalla stessa<sup>16</sup>. La gerarchia sociale e i poteri erano fortemente seguiti in questi eventi e tutti i partecipanti sapevano come interpretarli. Questo codice di rappresentazione si può trovare nelle descrizioni di molte cerimonie. Durante l'ingresso del cardinale Sforza a Ravenna nel 1580, il senato, la nobiltà e il vescovo locale lo attesero al quarto giorno di viaggio fuori dalle porte urbane, chiaro segno di enorme prestigio per il legato pontificio<sup>17</sup>.

Durante alcuni ingressi episcopali, era consuetudine, in questa fase, per gli abitanti della città offrire doni al loro nuovo prelado, come nel caso del vescovo luterano di Brema nel 1580<sup>18</sup>. A Siguenza, i rappresentanti della città baciavano la mano del neo eletto, il quale a volte li invitava a consumare un pasto assieme a lui. Nel 1569, Diego de Espinosa ricevette 150 litri di vino bianco di Alaejos, 12 cosce di maiale, 24 capponi, 2 cervi e 4 pecore<sup>19</sup>. Nel 1647, il vescovo di Coutances (Francia), ricevette pane e vino dalla popolazione<sup>20</sup>. Questi doni, oltre a simboleggiare l'approvazione da parte degli abitanti del nuovo capo spirituale, suggerivano il desiderio di ricevere qualcosa in cambio. Come sottolinea Daniela Rando, il nuovo presule poteva portare pure regali con profondo significato simbolico, che rivelavano la sua generosità, caratteristica essenziale per un prelado. Quando Johannes Hinderbach entrò a Trento nel 1466, portò da Roma un'immagine della Vergine Maria e una riproduzione che pare sia stata dipinta da San Luca, entrambe donate alla cattedrale<sup>21</sup>. Perfino le indulgenze garantite dai nuovi vescovi, come vedremo in seguito, potevano essere interpretate come doni spirituali.

<sup>16</sup> José Pedro PAIVA, *O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)*, in "Revista de História das Ideias", 15, 1993, pp. 124-126 e 136-137.

<sup>17</sup> Pomponio SPRETI, *Entrata dell' Illustrissimo et Reverendissimo Sig. Card. Sforza Legato in Ravenna alli 6 Novembre MDLXXX*, Ravenna, Andrea Miserocco, 1580.

<sup>18</sup> Ruth SCHILLING, *Homagium*, cit.

<sup>19</sup> Adrien BLAZQUEZ, *Les cérémonies de prise de possession du diocèse et de la seigneurie de Siguenza par ses évêques-seigneurs à l'Époque Moderne*, in José Pedro PAIVA (ed.) - *Religious*, cit., pp. 76-77 e 85.

<sup>20</sup> *Relation veritable*, cit., p. 84.

<sup>21</sup> Daniela RANDO, *Ceremonial episcopal entrances in fifteenth century north-central Italy: Images, symbols, allegories*, in José Pedro PAIVA (ed.) - *Religious*, cit., pp. 29-31.

La terza fase della cerimonia era il ricevimento. Un gruppo costituito dal nuovo prelado, dalla sua famiglia e dai rappresentanti delle istituzioni della città, che erano andati avanti per riceverlo, si incontrava con una delegazione tra cui gli alti rappresentanti dei poteri amministrativi, religiosi, giudiziari e militari, e della nobiltà locale, che lo attendevano prima delle porte della città (solitamente la porta principale). Ad Anversa, il vescovo Sonnius fu accolto alle porte cittadine nel 1570 dal senato, dai magistrati, dal duca di Alba (in qualità di governatore) e da molti membri della nobiltà e del clero<sup>22</sup>. Quando Raphael de Rovirola entrò a Barcellona nel 1604, fu atteso alla Porta Sant'Antonio dall'intero consiglio comunale, dalla rappresentanza della cattedrale, da professori universitari (vestiti con la toga delle rispettive facoltà) e dal marchese de la Paleta, capitano delle guardie del viceré<sup>23</sup>. A Siena, il vescovo Alessandro Zondadari fu accolto nel 1715 dal senato cittadino, dalla nobiltà, dal comandante delle forze militari della città, dalla rappresentanza della cattedrale, dalle confraternite religiose e dai membri degli ordini religiosi, ma anche da sei vescovi delle diocesi suffraganee, tutti in una processione ben organizzata<sup>24</sup>.

Quando il nuovo presule arrivava a quella che normalmente era la porta più importante della città, scendeva da cavallo. Davanti ad una struttura costruita appositamente per l'occasione, si inginocchiava e baciava una croce che il membro più prestigioso del capitolo gli poneva dinanzi. A volte, un canonico, un magistrato o un altro rappresentante del governo cittadino pronunciava un breve discorso di benvenuto a cui il vescovo doveva rispondere. Ed era in quel momento che gli venivano consegnate le chiavi della città. Durante l'ingresso episcopale di Antonio Orsato a Padova nel 1487, fu pronunciato un discorso di elogio al prodigo, compassionevole e pio vescovo, strumento per divulgare l'immagine dell'ideale vescovile<sup>25</sup>.

Non era inusuale per un nuovo prelado cambiare i suoi vestiti da viaggio

<sup>22</sup> Joanne Carolo DIERCXSENS, *Antverpia Christo Nascens et crescens seu Acta ecclesiam Antverpnam ejusque apostolo ac viros pietate conspicuos concernentia usque ad seculum XVIII*, Antuerpiae, Joannem Henricum van Soest, 1773, vol. V, p. 124. Ringrazio Guido Marnef per avermi segnalato questo studio.

<sup>23</sup> *Dietari del Antich Consell Barceloni*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Compania en comandita, 1899, vol. VII, p. 108

<sup>24</sup> Bernardino PERFETTI, *Descrizione dell'entrata dell'illustrissimo e reverendissimo Monsignore Alessandro Zondadari alla possessione del suo arcivescovado in Siena il di XI d'Agosto MDCCXV*, Siena, Bonetti, 1715, pp. 62-65.

<sup>25</sup> Daniela RANDO, *Ceremonial*, cit., p. 31.

con l'abito da cerimonia durante la preparazione per i momenti più solenni di questo rituale. Come descritto nel *Caeremoniale episcoporum* di papa Clemente VIII (1600), il vescovo avrebbe dovuto indossare l'amitto, la sua alba, la stola e la casula, così come la croce pettorale, il suo anello e la mitra preziosa. Così vestito, era pronto per essere accolto<sup>26</sup>. In questa fase, perfino il cavallo su cui aveva galoppato veniva bardato diversamente per l'ingresso solenne del nuovo prelato: la sua copertina verde e i suoi ornamenti venivano sostituiti da un prezioso servizio bianco.

Il quarto stadio, la processione, costituiva uno dei momenti più importanti dell'ingresso episcopale. Il corteo iniziava con una parata, composta dalla comitiva vescovile e dal comitato di benvenuto della città che attendeva il presule all'ingresso della porta (dal capitolo, dagli ordini religiosi, dai membri del clero secolare, dai rappresentanti del governo locale e dei poteri giudiziari e militari, tutti esibendo i simboli dei rispettivi enti) e procedeva da questa alla cattedrale. Solitamente il vescovo seguiva la compagnia a cavallo, a volte sotto un baldacchino trasportato dai membri di alto rango del governo cittadino. La processione percorreva molti punti strategici della città, decorati con fiori, paramenti (drappi) e acqua profumata. Il vescovo luterano di Brema indossava al suo ingresso un'armatura; la descrizione ufficiale "pone particolare attenzione ad evocare l'arrivo straordinario del vescovo-duca e dei 600 cavalli, descrivendo i colori nei vestiti e nei cavalli"<sup>27</sup>. Quando Miguel de Távara, il nuovo vescovo di Évora, entrò in città nel 1741, cavalcava un cavallo bianco prestato dal Conte di Soure, e i membri del governo cittadino sostenevano le otto aste del suo baldacchino<sup>28</sup>. Secondo alcune relazioni del XVIII secolo, come ad esempio quella di Frascati nel 1730, i nuovi vescovi iniziarono a sostituire i cavalli con le carrozze. Questo divenne solito ad Olomouc per esempio, dopo la metà del secolo<sup>29</sup>.

Molto spesso, queste cortei attraversavano splendidi archi trionfali, co-

<sup>26</sup> *Caeremoniale episcoporum Clementis Papae VIII et Innocentiix X, Romae, Michaelis Angeli et Petri Vincenti, 1713*, pp. 5-6. La prima edizione del 1600 del cerimoniale pubblicato durante il pontificato di Clemente VII venne rivista da Innocenzio X nel 1650.

<sup>27</sup> Ruth SCHILLING, *Homagium*, cit.

<sup>28</sup> Túlio ESPANCA, *Visitas de embaixadores célebres, reis, príncipes e arcebispos a Évora nos séculos XV a XVIII*, in "A Cidade de Évora IX", 27-28, 1952, pp. 238-241.

<sup>29</sup> *Relazione di quanto è succeduto nella città di Frascati in occasione del solenne possesso di quel vescovado, preso dall'eminentissimo e reverendissimo principe il signor cardinal Pietro Ottoboni, vice-cancelliere della santa romana chiesa (...)*, Roma, Giovanni Zempel, 1730, p. VI; Martin ELBEL, *Bishop's*, cit., p. 55.

struiti appositamente per l'evento. Durante le processioni, il nuovo vescovo benediva solennemente e con maestosità la folla riunita per le vie e ordinava che venisse distribuita l'elemosina<sup>30</sup>. Le campane della cattedrale risuonavano, a volte si cantavano inni, mentre occasionalmente venivano utilizzati i tamburi o rimbombava l'artiglieria.

Questi archi trionfali meritano una particolare attenzione. Descrivendo l'ingresso a Siena del vescovo Bernardino Perfetti nel 1715, l'autore dedica 51 pagine alla descrizione degli archi costruiti appositamente per l'evento, indicando dove erano posti e chi aveva ordinato di costruirli. Viene detto che furono preparati da conventi, artigiani, nobili cittadini e dall'università, e che furono soggetti a negoziazione, come era usuale in questi rituali<sup>31</sup>. Poiché non sempre era semplice decifrare l'estetica, le iscrizioni e gli ornamenti di queste splendide costruzioni, riteniamo che gli autori di queste narrazioni abbiano spiegato o reinterpretato attentamente i loro significati. Raccontando l'entrata del nuovo vescovo di Pavia nel 1609, Antonio Maria Spelta descriveva e decifrava il significato di quattro archi. Relativamente al secondo scrisse "in un quadro grande posto sopra della cornice si dipinse Elia rapito al cielo dal carro infocato, col motto: *Ardens evexit ad aethera virtus*". Spelta spiegava che, come Elia (che secondo la Bibbia fu sollevato in cielo) anche questo vescovo virtuoso era destinato all'immortalità e la sua memoria gloriosa sarebbe stata conservata da tutti gli uomini e le donne per la sua bontà e importanza. I restanti archi, quasi tutti con figure classiche e mitologiche, illustravano anche le virtù del vescovo: la fama, l'immortalità, l'amicizia, l'abilità, la vigilanza, la giustizia, la perseveranza, la modestia etc.<sup>32</sup>.

I partecipanti della processione, che accompagnavano il vescovo, seguivano un rigido ordine. Non sorprende il fatto che i narratori di queste cerimonie, avessero attentamente indicato la posizione occupata da ogni partecipante durante la processione<sup>33</sup>. Ci sono ragioni valide per considerare cruciale questa fase. D'accordo con quanto evidenziato dalla Rando: "come le processioni, l'ingresso di un vescovo in una città era un'occasione per

<sup>30</sup> Il *Caeremoniale episcoporum*, cit., a p. 7, sottolineava l'importanza della benedizione vescovile, che doveva essere impartita con la mano destra aperta e facendo il segno di croce.

<sup>31</sup> Bernardino PERFETTI, *Descrizione*, cit., pp. 6-57.

<sup>32</sup> Antonio Maria SPELTA, *La solenne et trionfante entrata dell'illustrissimo e reverendissimo vescovo monsignor Gio. Battista Biglio nell'antichissima e regal città di Pavia (...)*, Pavia, Pietro Bartoli, 1609, pp. 65-77.

<sup>33</sup> Bernardino PERFETTI, *Descrizione*, cit., pp. 71-74.

rivelare, attraverso il rito, quelle strutture gerarchiche che nella vita di tutti i giorni non potrebbero essere chiare”<sup>34</sup>.

Quando la processione arrivava alla cattedrale, aveva inizio la quinta fase, il momento più sacro che aveva luogo all’interno di questo edificio e può essere definito la consacrazione spirituale. Erano inscenate numerose rappresentazioni altamente simboliche, a cui fu data molta importanza nel *Caeremoniale episcoporum*<sup>35</sup>. Il tempo e i luoghi per la messa in scena di queste azioni erano curati in dettaglio e severamente osservati, dando così un chiaro segnale di voler sacralizzare l’intero rito, come si può notare dalle descrizioni degli ingressi solenni a Nevers (1606), Pavia (1609) o Oporto (1743)<sup>36</sup>.

Subito dopo l’arrivo in cattedrale, il nuovo vescovo scendeva da cavallo, lasciandosi la mitra sul capo. In alcuni luoghi, tra cui Spira, l’ultimo pezzo di strada veniva percorso a piedi<sup>37</sup>. Su un tappeto posto presso la porta principale della cattedrale, i membri di alto rango del capitolo consegnavano al vescovo un *aspergillum*, baciando quest’ultimo e la sua mano. Con l’*aspergillum* in mano e la mitra sul capo, il nuovo presule cospargeva con acqua santa prima di tutto se stesso, poi il membro del capitolo che gli aveva consegnato l’aspersorio e infine tutti gli altri canonici, rispettando l’ordine di rango. Successivamente, secondo la tradizione, un canonico e il suo accolito porgevano al prelado un incensiere e una navicella che oscillava tre volte; benedetto l’incensiere lo restituiva al diacono o al membro di più alto grado del capitolo presente. Una volta che questo rito era concluso (davanti alle porte della chiesa, sotto gli occhi di tutti i partecipanti), il vescovo proseguiva sotto il suo baldacchino fino all’altare del Santissimo Sacramento. Durante la processione, il clero all’unisono cantava il *Te Deum*.

Presso questo altare, dove era situato un *genuflexorium*, il prelado si toglieva la mitra, si inginocchiava davanti al Santissimo Sacramento, diceva una preghiera, si alzava per lodare il Signore e poi si inginocchiava nuovamente. In questo momento il clero aveva finito di cantare il *Te Deum*. Il prelado si avvicinava all’altare principale, indossando la sua mitra, ma una volta giunto

<sup>34</sup> Daniela RANDO, *Ceremonial*, cit. p. 27.

<sup>35</sup> *Caeremoniale episcoporum*, cit., pp. 7-9.

<sup>36</sup> J. CHARRIER, *Deux documents. Cérémonial suivi pour les obsèques, funérailles et sépulture de révérendissime Père en Dieu M. Arnaud Sorbin. Décédé le 1er Mars 1606. Cérémonial suivi pour la joyeuse et solennelle entrée de M. Eustache Dulys, évêque de Nevers dans sa ville épiscopale et église cathédrale, 1606*, in “Bulletin de la Societé Nivernaise des Lettres, Sciences et Arts”, 14, 1914; Antonio Maria SPelta, *La solenne*, cit., pp. 114-117; *Relaçam da solenne entrada ...do Porto*, cit. pp. 16-17.

<sup>37</sup> Von Kurt ANDERMANN, *Zeremoniell*, cit. p. 160.

sul primo gradino la toglieva nuovamente, si inchinava davanti alla croce e si inginocchiava ancora una volta per pregare. Al termine della sua orazione, un membro del capitolo gli poneva la mitra sul capo e il presule si incamminava verso il faldistorio, dove si sedeva sulla sedia pontificia. Mentre era seduto, i canonici sfilavano dinanzi a lui, per ordine di grado, per baciargli la mano. Questa cerimonia era solitamente accompagnata da inni o musica con organo. Seguivano i membri del governo della città e la nobiltà, anche essi per baciargli la mano. Dopo che tutti gli esponenti del capitolo avevano onorato il loro prelato – momento che simboleggiava la subordinazione e la fedeltà giurata dai canonici e dal clero diocesano – il vescovo si alzava e si avvicinava all'altare, togliendo ancora una volta la sua mitra per venerare il crocefisso, mentre si cantava un'antifona del santo patrono della chiesa e della città.

Successivamente, indossando nuovamente la mitra, il vescovo prendeva il suo pastorale e dava una benedizione pontificia a tutti i presenti, spesso istruendo il diacono a concedere le indulgenze ai fedeli. Molte persone andavano in chiesa espressamente per ricevere questo dono spirituale, il quale favoriva una catarsi collettiva prodotta dall'ingresso rituale e rivelava la capacità del vescovo di intercedere presso Dio. Il prelato riceveva sia beni materiali che simbolici (specialmente questi ultimi), ma ne distribuiva altri, che assieme alla sua elemosina, erano i suoi regali più speciali e ricercati. Dopo di ciò, il vescovo ritornava alla sedia pontificia dove toglieva i suoi ornamenti e indossava il mantello pontificio e il cappello. Poi, accompagnato alla porta della cattedrale, procedeva per il palazzo episcopale, seguito da quei cittadini riconoscenti che volevano partecipare alla fase finale della cerimonia.

Gli eventi finali, tra cui la cerimonia stessa, erano le feste. Questo era, probabilmente, il momento più atteso da gran parte della popolazione, e includeva banchetti per celebrare l'evento. Il nuovo prelato si ritirava nelle sue stanze, scomparendo dalla scena pubblica. Tuttavia, l'impatto del suo arrivo veniva avvertito ancora per molto tempo. L'ingresso rimaneva nella memoria della gente, continuando ad essere argomento di conversazione. I banchetti venivano allestiti per celebrare il suo arrivo. Simbolicamente, il nuovo vescovo segnava la sua presenza attraverso la sua assenza, un modo per distanziarlo dalle manifestazioni profane che potevano distogliere la sua attenzione dalla spiritualità e dalla sacralità.

Le celebrazioni iniziavano la notte dell'ingresso e continuavano i giorni seguenti, solitamente tre<sup>38</sup>. Queste includevano attività culturali, religiose e

<sup>38</sup> Interessanti relazioni sulle entrate degli arcivescovi di Braga (1627), Órleans (1666)

gastronomiche, alcune più pubbliche rispetto ad altre, e avvenivano in tutta la città. Solitamente, di notte, le strade erano illuminate. Fuochi di artificio, danze, battaglie, duelli simulati e disputati per attirare l'attenzione pubblica con gare di poesia, operette e distribuzione di elemosine, vino e cibo contribuivano ad aumentare la partecipazione a questi eventi e a migliorarne l'impatto. Sia i festeggiamenti che l'intero rituale, erano un momento di rottura dalla vita quotidiana e rinnovavano il ciclo di vita cittadino.

Le sei fasi riferite identificano chiaramente gli elementi distintivi e principali degli ingressi che caratterizzavano le seguenti azioni rituali: ripetizione, ordine, rappresentazione/*performance*, *standardizzazione* delle azioni, messa in scena, codificazione ed evocazione simbolica<sup>39</sup>. Tuttavia, accanto a tali uniformità vi erano anche molte peculiarità locali. Come si dirà nelle prossime pagine, sebbene si possano individuare delle radici comuni per gli ingressi rituali, questi ultimi potevano essere adattati ai tempi e ai luoghi in cui venivano svolti. Questo adattamento emerge chiaramente da un'analisi comparativa che ricopre molti secoli. Capire queste particolarità richiede una significativa familiarità con i contesti locali specifici. La micro analisi offre allo storico l'unico modo per comprendere la complessità totale del quadro. E attraverso di questa si vede pure come la scala di osservazione trasforma il campo di osservazione e le problematiche concepite dalla fantasia degli storici. Il presente capitolo non può analizzare l'argomento in questione in profondità, ma può selezionare alcuni esempi di tali differenze.

Alcune cerimonie prevedevano un rito di matrimonio tra il vescovo e la badessa di uno dei conventi cittadini. Ciò è stato documentato per alcuni centri della Toscana, come Pistoia e Firenze dal 1286 al 1584<sup>40</sup>, e per la città francese di Troyes, dove rimase una pratica comune fino al 1605<sup>41</sup>. Durante la cerimonia, i due si scambiavano gli anelli, e la suora consegnava al prelato

e Frascati (1730) si possono trovare in *Relação do recebimento e festas que se fizerão na Augusta cidade de Braga à entrada do Ilustrissimo e Reverendissimo Senhor Dom Rodrigo da Cunha, arcebispo e senhor dela, primaz das Hespanhas*, Braga Fructuoso Lourenço de Basto, 1627, Boyer des Roches, *L'Entrée de Mgr Du Cambout de Coislin, évêque d'Orléans, abbé de S. Victor et premier aumosnier de Sa Majesté, en l'année 1666* e nella *Relazione di quanto è succeduto nella città di Frascati*, cit. .

<sup>39</sup> S. F. MOORE and B. G. MYERHOFF, *Secular ritual*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1977, pp. 7-8.

<sup>40</sup> Maureen C. MILLER, *The Florentine bishop's ritual entry and the origins of the medieval episcopal Adventus*, in "Revue D'Histoire Ecclésiastique", 98, 2002, p. 5.

<sup>41</sup> Gabriela ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 339-344.

alcune lenzuola, in cambio lui le offriva il suo cavallo. Inoltre, si prevedeva che il presule trascorresse una notte nel letto della badessa (naturalmente, non in sua compagnia)<sup>42</sup>. Questo rito particolare potrebbe essere simbolicamente interpretato come una metafora di unione tra il prelado e la sua diocesi. Daniela Rando ha notato che il conferimento dell'ordine sacro "instaurava un legame così stretto tra il vescovo e la sua chiesa che sia la legge canonica che la liturgia lo consideravano un matrimonio. La chiesa diocesana diventava *sponsa episcopi* e lo stesso conferimento dell'ordine sacro diventava un matrimonio simbolico, sancito dal rito del dono dell'anello"<sup>43</sup>. Questo poteva essere organizzato in differenti modi. Infatti nel 1606, durante l'entrata ufficiale di Eustache Dulys (nuovo vescovo di Nevers), un canonico accompagnato dal capitolo cattedrale e altri chierici, entrati nell'abbazia di S. Martino, dove il vescovo aveva trascorso la notte prima dell'entrata domenicale in città, gli disse "*Reverendissime Pater, sponsa tua te expectat*"<sup>44</sup>.

A Spira gli ingressi episcopali dal 1456 al 1610 includevano un'usanza che potrebbe essere interpretata come una rappresentazione rituale di disordine, dovuto all'assenza del vescovo, e che terminava con l'ingresso episcopale, momento di ripristino, di coerenza e ordine nella comunità. Dunque, quando la processione equestre andava verso la cattedrale, si fermava in un determinato luogo (solitamente la Haus am Markt), il vescovo scendeva dal suo cavallo, cambiava gli abiti, toglieva il suo sperone e la gente si disputava il suo cavallo. Stando a quanto riportato nella relazione, quando il vescovo Johan Nix von Hoheneck entrò a Spira nel 1461, la gente si appropriò del suo cavallo, del suo mantello, del suo cappello e della sua spada<sup>45</sup>. Nella stessa città tedesca, il nuovo prelado distribuiva vino in abbondanza al suo arrivo in cattedrale. Nel 1490, un altro presule ordinò un'enorme ciotola di pietra, nota come *Domnapf*, posta dinanzi alla cattedrale, in cui veniva versato il nettare di Bacco, come possiamo leggere dalla sua iscrizione latina "*Quid velit haec, ut lanx cavus ille catinus; Dum novus antistes procerum comitante caterva - Urbem hanc intrat eques, huc Bacchi munera fundit*" (la ciotola è ancora davanti alla cattedrale)<sup>46</sup>.

In alcune città, i luoghi socialmente più importanti, che si trovavano

<sup>42</sup> Daniela RANDO, *Ceremonial*, cit., pp. 41-45.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>44</sup> J. CHARRIER, *Deux documents*, cit., p. 14.

<sup>45</sup> Kurt ANDERMANN, *Zeremoniell*, cit. pp. 159-160.

<sup>46</sup> [http://www.gottwein.de/SP\\_Inscr/SP06.htm](http://www.gottwein.de/SP_Inscr/SP06.htm)

lungo la strada percorsa dalla processione, erano occupati dalle famiglie nobili. Questo era usuale nelle diocesi Italiane, dove le organizzazioni politiche della città erano spesso comandate da oligarchie. In questi casi, il rituale diveniva anche un momento per affermare il potere dell'aristocrazia cittadina. A Pavia, tre famiglie svolgevano questo ruolo. La processione, dalla porta della città, veniva guidata dai Giorgi che trasportavano il nuovo vescovo su una sedia, con i restanti membri della famiglia che proseguivano a piedi fino in piazza Negri. In questo spazio il prelado veniva accolto dai Mezzabarbi, che gli preparavano un luogo per riposare decorato con tappeti di Arras e velluto cremisi. Qui sedeva il vescovo e i membri della famiglia (a seconda del loro rango) gli facevano indossare un paio di sandali. Successivamente, guidato da un membro della famiglia Confalonieri e accompagnato da altri elementi della stessa, il presule proseguiva fino alla cattedrale sotto un baldacchino<sup>47</sup>.

A Firenze, Bologna e Pisa, il vescovo percorreva parte della strada a piedi nudi, mentre alcuni personaggi della nobiltà locale avevano il privilegio di trasportare i suoi sandali<sup>48</sup>. In altri luoghi, le famiglie nobili godevano di privilegi simili; a Orleans, solo i baroni della città godevano di tali diritti<sup>49</sup>, e a Coutance la famiglia Gonnevillè aveva il privilegio di prendersi il cavallo della cavalcata vescovile e di offrirgli una ciotola di oro o argento da cui in seguito avrebbe bevuto durante il primo pranzo nel suo palazzo<sup>50</sup>.

Nel corso degli ingressi vescovili portoghesi della metà del XVIII secolo, divenne comune per un membro del governo locale lasciare il comune, trasportando una bandiera portoghese, e incontrare il vescovo alle porte della città. Nel corso del corteo, veniva reso omaggio anche alla bandiera, che più tardi prendeva parte alla processione, accompagnando il presule fino alla cattedrale<sup>51</sup>. In questo modo, l'unità del regno era simboleggiata da una stretta cooperazione tra potere spirituale, rappresentato dal vescovo, e potere regale, rappresentato in questo caso dalla bandiera. Dunque, il rituale rafforzava anche l'identità del governo cittadino nel regno, riprodotto attraverso uno dei suoi più importanti emblemi.

In luoghi in cui il vescovo ricopriva un ruolo nell'amministrazione citta-

<sup>47</sup> Antonio Maria SPELTA, *La solenne*, cit., pp. 112-114.

<sup>48</sup> Maureen MILLER, *Florentine*, cit. p. 9.

<sup>49</sup> *De l'Origine de l'obligation qu'ont les barons de porter l'évêque d'Orléans à sa nouvelle entrée*, Orléans, C. Par, 1666.

<sup>50</sup> *Relation véritable*, cit., p. 87.

<sup>51</sup> M. Gonçalves da COSTA, *História do bispado e cidade de Lamego*, Lamego, Barbosa e Xavier, 1986, vol. V, pp. 51-52.

dina, era usuale che entrambe le parti facessero un giuramento di fedeltà. Ad esempio, a Siguenza, il nuovo vescovo giurava su un messale di rispettare i diritti e le libertà della città durante una cerimonia svolta al suo arrivo alla porta cittadina<sup>52</sup>.

L'esistenza di un modello comune di ingressi episcopali con riferimenti culturali, religiosi ed estetici condivisi, ci aiuta a capire l'unità morfologica che, in una certa misura, caratterizzava il rito. Tuttavia, come già sottolineato, il rito richiedeva sempre molta flessibilità e adattamento ai costumi e alle tradizioni locali.

Tracciare con precisione l'archeologia di un qualsiasi rito è difficile, e gli ingressi dei vescovi non sono una eccezione. Le loro radici possono essere rintracciate in tre origini differenti: i trionfi Greco-Romani, l'avvento di Cristo a Gerusalemme e il cerimoniale papale. Quest'ultimo si impadroniva delle tradizioni dei primi due e iniziò a svilupparsi nel VI secolo D.C., acquisendo maggiore intensità un millennio dopo. Si dovrebbe sottolineare il fatto che nel XIV secolo il papato, che sviluppò e standardizzò il suo cerimoniale prima di ogni altra corte, creò l'ufficio di maestro di cerimonie e successivamente, nel 1563, fondò una Congregazione dei Riti e delle Cerimonie<sup>53</sup>. Nel XV secolo, le cerimonie d'intronizzazione papale furono codificate e diffuse. Queste comprendevano molti elementi simbolici di cultura politica, ereditati dall'impero romano (corteo sotto un baldacchino, archi trionfali, strade lastricate, guardie militari d'onore, ordine trionfale, illuminazione notturna, abiti appropriati, colori specifici, etc.)<sup>54</sup>.

Un elemento di chiara origine romana, l'ingresso in groppa al cavallo, è rintracciabile nelle entrate vescovili fiorentine fin dal 1370. Ancora nel 1508, si specificava che il cavallo dovesse essere bianco, un dettaglio che derivava dalle tradizioni papali che, in cambio, avevano riacquisito gli usi dell'Impero Romano<sup>55</sup>. Dal XII secolo, il papato aveva adottato l'usanza dell'Impero Romano di cavalcare cavalli bianchi nelle occasioni solenni<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Adrien BLAZQUEZ, *Cerémonies*, cit., p. 76.

<sup>53</sup> Maria Antonietta VISCEGLIA, *Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra cinquecento e seicento*, in Maria Antonietta VISCEGLIA and Catherine BRICE (ed.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI–XIX siècle)*, Roma: École Française de Rome, 1997, pp. 123–124.

<sup>54</sup> Martine BOITEUX, *Parcours rituels romains à l'époque Moderne*, in Maria Antonietta VISCEGLIA and Catherine BRICE (ed.), *Cérémonial*, cit., pp. 33, 50 e 86.

<sup>55</sup> Maureen MILLER, *Florentine*, cit., pp. 6, 8 e 21.

<sup>56</sup> Agostino Paravicini BAGLIANI, *Le chiavi e la tiara: Immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 1998, pp. 76–78.

Queste origini furono perfino rese esplicite in alcune descrizioni di ingressi episcopali. Antonio Spelta, che narrò l'entrata del vescovo a Pavia nel 1608, citò Plutarco quando affermò che i Greci e i Romani ricevevano sempre gli imperatori con sfarzo e splendore<sup>57</sup>. L'autore dell'*Aureo throno episcopal*, descrivendo un nuovo ingresso episcopale a Mariana (Brasile) nel 1749, scrisse che "durante i festeggiamenti dei trionfi romani, arrivavano prima gli strumenti di guerra, seguiti dai carri con il bottino della vittoria, e poi vi era solo un carro trionfante, trascinato da quattro cavalli bianchi organizzati in coppia, che trasportava il vincitore trionfante. In questa cerimonia sfarzosa a Mariana, la processione procedeva secondo un ordine differente, in modo tale da distinguere le vittorie militari da quelle della chiesa"<sup>58</sup>.

Maria Antonietta Visceglia riconosce nel 1420 la data della prima grande entrata papale a Roma, di cui fu primo protagonista Martino V. L'autrice notò che la sua coreografia fu ispirata sia ai trionfi romani, che all'ingresso di Cristo a Gerusalemme<sup>59</sup>. Infatti, si trovano tracce di questa narrativa biblica in molte entrate. Durante l'ingresso del nuovo vescovo a Faro (Portogallo) nel 1753, la processione, diretta verso la cattedrale, iniziava con un gruppo di ragazze che sventolava palme e cantava inni, riproducendo così l'accoglienza di Cristo a Gerusalemme<sup>60</sup>.

## 2 – Interpretazioni

Una analisi di ingressi vescovili ufficiali suggerisce numerose interpretazioni e spiegazioni. In primo luogo, l'estrema attenzione rivolta alla formalità e all'etichetta deve essere interpretata come attenta rappresentazione di rango e potere, in società estremamente gerarchizzate, dove la stratificazione di individui e gruppi implicava alcune esibizioni pubbliche di forme di distinzione.

<sup>57</sup> Antonio Maria SPELTA, *La solenne*, cit., p. 2.

<sup>58</sup> *Aureo throno episcopal, collocado nas Minas do Ouro ou Noticia Breve da criação do novo bispado Marianense, da sua felicissima posse, e pomposa entrada do seu meretíssimo primeiro bispo...*, Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1749, p. 469.

<sup>59</sup> Maria Antonietta Visceglia, *Cerimoniali romani: il ritorno e la trasfigurazione dei trionfi antichi*, in Luigi FIORANI and Adriano PROSPERI (a cura di), *Storia d'Italia: Roma, la città del papa*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 124–25.

<sup>60</sup> *Relaçam da magnificencia, pompa e aplauso com que foi recebido pelos seus diocesanos o Excelentissimo e Reverendissimo Senhor D. Lourenço de Santa Maria e Melo ex arcebispo primaz de*

Non dobbiamo interpretare la formalità e l'etichetta come semplici esibizioni di futile sfarzo, prive di contenuto sociale. L'etichetta aveva una grande importanza. Roger Chartier ha sottolineato che l'autorità e il prestigio di un monarca, di un gruppo sociale, di una istituzione, di una famiglia o di un individuo dipendevano dal credito conferito (o negato) alle rappresentazioni che li esprimevano<sup>61</sup>. Tutti ne prendevano parte e sapevano come svolgere un gioco carico di un simbolismo caratterizzato da molteplici connotazioni, messaggi nascosti, allegorie e iperboli. Sebbene siano difficili da decifrare, penetravano nel comportamento pubblico, nei modi della retorica letteraria e in altre manifestazioni artistiche che raggiunsero il loro apogeo nel periodo barocco. Durante gli ingressi dei neo-eletti, l'importanza dell'etichetta era chiaramente espressa attraverso l'ordine in cui l'entourage accoglieva il nuovo vescovo alle porte urbane, attraverso la gerarchia di individui che si susseguiva durante la processione fino alla cattedrale, lungo le strade della città, e la scelta dei luoghi in cui avvenivano le diverse fasi del programma e in cui si fermava la processione (la porta principale della città, la cattedrale, il palazzo episcopale e le strade che collegavano tutti questi posti). Inoltre, l'importanza del cerimoniale veniva ulteriormente comunicata dall'espressione gestuale e dalle parole pronunciate da ogni individuo (ad esempio trasportare il prelado sotto un baldacchino era di grande prestigio), dagli indumenti indossati (i colori, i materiali e la ricchezza) e dai simboli di autorità portati da ogni individuo (la mitra del vescovo, il pastorale e l'anello, gli scettri ufficiali della città, le bandiere, gli stendardi della milizia, gli stemmi delle famiglie nobili, etc.). In breve, le azioni, le parti svolte e i simboli esposti durante queste manifestazioni pubbliche avevano un enorme significato politico e sociale, rappresentavano il modo in cui ogni individuo percepiva se stesso, l'immagine di sé che desiderava proiettare e il riconoscimento sociale che tutto ciò implicava. Le specifiche parti svolte durante questi riti erano un modo per preservare l'onore e venivano difese come fossero diritti<sup>62</sup>. Poiché questi concetti rappresentavano la base del vecchio ordine sociale europeo, non erano confinati all'esercizio e alle rappresentazioni dei poteri laici. An-

*Goa, bispo de todo o reyno do Algarve, do conselho de sua magestade fidelissima, com huma breve noticia da jornada que sua Excellencia fez de Lisboa para aquelle reyno*, Lisboa, Pedro Ferreira, 1753, p. 12.

<sup>61</sup> Roger CHARTIER, *Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'oeuvre de Luis Marin*, in "Annales. Histoire, Sciences Sociales", 2, 1994, pp. 417-418.

<sup>62</sup> Maureen MILLER, *Florentine*, cit., p. 8.

che la chiesa ritualizzò il potere, e lo fece già in tempi antichi. Come i re e le regine, i vescovi (per nominare una sezione del clero), per affermare il loro *status*, utilizzavano diversi tipi di azioni durante gli ingressi solenni classificati tra i più sensazionali<sup>63</sup>.

Inoltre, dovremmo ricordare che esistono diverse forme di assimilazione di ciò che accade durante gli ingressi vescovili. Questi riti erano caratterizzati da azioni che potevano essere interpretate in diversi modi, a seconda delle espressioni gestuali, dei codici estetici, degli elementi retorici che producevano e, naturalmente, dalle interpretazioni e dalle referenze del loro pubblico. Dunque, le istituzioni e gli individui che partecipavano a questi rituali potevano appropriarsene in molti modi. Come un testo, un pezzo d'arte o un film, una cerimonia è soggetta a qualsiasi tipo di uso e connotazione, tanto più che Victor Turner afferma "un solo simbolo rappresenta allo stesso tempo molte cose: non è univoco, ma pluridirezionale"<sup>64</sup>.

Così, per gli ingressi pubblici dei vescovi esso rappresentava un momento in cui il loro prestigio era riconosciuto, la loro autorità affermata, e l'accoglienza valutata tra i diversi partecipanti. Nell'Europa cattolica dei primi anni dell'età moderna, dove i poteri vescovili tendevano ad aumentare dopo Trento, queste cerimonie potevano avere un amaro sapore per i canonici della cattedrale, a cui veniva chiesto di dimostrare la loro sottomissione, nonostante la volontà di esprimere i loro antichi privilegi. Le cerimonie venivano utilizzate anche per avvicinare il clero secolare al nuovo prelato. Per i governatori della chiesa e per alcune famiglie, la cerimonia poteva rappresentare un momento per difendere e riaffermare i loro privilegi. Gli ordini religiosi utilizzavano queste occasioni per valutare la loro posizione e, trattandosi di momenti strategici, cercavano di affermare la loro relazione con il neo-vescovo. Per la popolazione gli ingressi rappresentavano momenti di divertimento a cui partecipare assistendo alle esibizioni di ricchezza e magnificenza e partecipando alle festività, sperando di ricevere elemosine e indulgenze.

Il modo di interpretare queste cerimonie dipendeva dalle specifiche parti svolte da ogni individuo e dal contesto in cui si svolgeva ogni fase di un determinato ingresso episcopale. Questo era vero non solo per la cerimonia in generale, ma anche per le singole fasi che la costituiscono. Dunque, per

<sup>63</sup> José Pedro PAIVA, *Public ceremonies ruled by the ecclesiastical-clerical sphere: a language of political assertion (16th - 18th centuries)*, in José Pedro PAIVA (ed.), *Religious*, cit. pp. 422-425.

<sup>64</sup> VICTOR W. TURNER, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Middlesex, Penguin Books, 1969, p. 48.

un umile contadino, che arrivava in città per vedere la processione, era irrilevante chi trasportasse il baldacchino del vescovo fino alla cattedrale, chi pronunciava il discorso di benvenuto e cosa diceva quando il prelado arrivava alle porte della città, o quale canonico baciava per primo la mano del neoeletto nella cattedrale. Tuttavia, questi ruoli erano desiderati fortemente da coloro che competevano per averli: i membri della nobiltà locale, gli ufficiali urbani, i capitolari e gli ordini religiosi. Allo stesso modo, gran parte della popolazione aveva problemi nel comprendere i simboli o persino le parole scritte sugli archi trionfali, riusciva solo a percepire la grandezza e il potere di coloro a cui erano dedicati (un fatto molto apprezzato da coloro che avevano garantito la loro costruzione, così come dai vescovi).

Accettando l'idea che i rituali avevano molte connotazioni, si deve ammettere pure il fatto che le interpretazioni di ogni cerimonia non erano limitate al loro significato originale, ma erano sia mutevoli che conflittuali. In altre parole, le entrate rituali devono essere percepite come un momento che potrebbe indurre conflitto e cambiamento<sup>65</sup>. Solitamente, il conflitto avviene quando gli individui provano a introdurre trasformazioni che esprimono nuove concezioni sociali, contesti religiosi, o relazioni di potere che mettono in discussione vecchi privilegi, cioè la tradizione. Niente fu più dirompente per le tradizioni vescovili che la Riforma Protestante, eppure non eliminò completamente le cerimonie di entrata. Tuttavia, i conflitti potevano essere di diversa natura: del primo vescovo luterano di Brema fu rimandato il suo ingresso ufficiale per tredici anni. L'Inghilterra, un'altra parte dell'Europa protestante che aveva mantenuto la figura del vescovo (ma non quella del vescovo-principe diversamente dall'Impero), inizialmente abolì gli ingressi pubblici, poi li ravvivò durante la sua fase barocca prima che l'usanza venisse nuovamente eliminata dalla rivoluzione puritana<sup>66</sup>. Le confessioni protestanti che più contestavano il cerimoniale, come le chiese riformate, risolsero il problema degli ingressi abolendo la figura del vescovo.

Certamente, anche l'Europa Cattolica offre molti esempi di conflitto. Alcuni mettevano in contrasto i canonici della cattedrale e il prelado, come la disputa avvenuta a Saragozza nel 1541, causata dal desiderio del vescovo di entrare in cattedrale con la sua croce, mentre i capitolari ordinarono che entrasse portando quella della cattedrale. Questo provocò grande turbamento

<sup>65</sup> Diogo Ramada CURTO, *Cultura*, cit., p. 218.

<sup>66</sup> Per il revival inglese nel XVI secolo cfr. Hugh TREVOR-ROPER, *Archbishop Laud, 1573-1645*, London, Macmillan, 1963. Ringrazio William Monter per questa referenza.

quando il vescovo entrò in chiesa, e il viceré dovette intervenire per calmare gli animi<sup>67</sup>. Altri controversie si ebbero tra monarchi e prelati, come quelle che avvennero in Portogallo nel XVII secolo, quando i vescovi dichiarando di adempiere al cerimoniale romano, provarono a stabilire l'usanza di entrare nelle loro città in groppa a un cavallo e sotto un baldacchino, seguiti dai governatori della città. Tuttavia, entrare in città su di un cavallo era stato fino ad allora un privilegio riservato solo a monarchi, viceré e governatori<sup>68</sup>. Durante numerosi ingressi di vescovi a Spira nel XVI secolo, i conflitti scoppiarono tra gli enti governatori della città e i vescovi, poiché i primi cercarono di difendere i loro privilegi contro l'autorità dei prelati. Nel 1576 i membri del Consiglio di Barcellona si rifiutarono di seguire il vescovo a piedi e lo fecero cavalcando un cavallo, come avevano sempre fatto<sup>69</sup>.

I conflitti dimostrano indiscutibilmente che i rituali non devono essere percepiti come monolitici, ma, piuttosto, costituiscono "un'orchestra di molti generi, stili, modi, atmosfere, tempi etc. che variano da azioni formali e stereotipate a giochi liberi di inventiva". Questa moltitudine di caratteristiche ha reso i rituali carichi di "un'immensa capacità di rappresentare, interpretare e controllare la novità" e questa complessa flessibilità li ha resi adattabili al cambiamento<sup>70</sup>. In altre parole, una cerimonia forniva una dimensione di fondazione (Bourdieu preferisce parlare di "istituzione") e in questo senso, accetta ed esprime innovazione. Tuttavia, in simultanea e paradossalmente, la cerimonia prova ad affermare una realtà preesistente, espressa attraverso una serie di azioni mantenute dalla tradizione, e quindi tendenti fortemente all'inerzia.

Poiché i rituali riflettono cambiamento, gli ingressi episcopali sono fortemente caratterizzati da negoziazione e valutazione, da cui i partecipanti cercano di trarre massimo vantaggio. Un ingresso non si limita semplicemente ad affermare il potere episcopale, ma tutti gli attori provano a conseguire o conquistare qualcosa. Il vescovo riceveva potere e prestigio, i più distinti membri delle comunità ottenevano grado e *status* sociale, alla gente veniva offerta carità e indulgenze e tutti beneficiavano delle festività che seguivano. Come ac-

<sup>67</sup> Isidoro MIGUEL GARCIA, *El arzobispo reformador*, in Gregorio COLAS LATORRE (ed.), *Don Hernando de Aragón. Arzobispo de Zaragoza y Virrey de Aragón*, Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1998, pp. 82-83.

<sup>68</sup> José Pedro PAIVA, *O cerimonial*, cit., pp. 139-140.

<sup>69</sup> *Dietari del Antich Consell Barceloni*, vol. VI, pp. 161-162.

<sup>70</sup> Victor TURNER, *Variations on a theme of liminality*, in S. F. MOORE and B. G. MYERHOFF, *Secular ritual*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1977, p. 40.

cennato precedentemente, questo fu spesso ritualizzato attraverso offerte simboliche sotto forma di doni scambiati o elemosine. A volte, persino individui dai quali non ci si aspettava che negoziassero o comunicassero nella cerimonia, prendevano parte alla tradizione di scambio dei regali. Questo avvenne durante l'ingresso dei vescovi del XVIII secolo a Mariana (Brasile), dove gruppi di abitanti di colore si diressero verso il palazzo per offrire legname al prelato<sup>71</sup>.

### 3 – Tendenze evolucionistiche

Durante tutto questo lungo periodo, gli ingressi episcopali hanno subito numerosi cambiamenti. In una valutazione diacronica di questi rituali emergono tre tendenze: civilizzazione, *standardizzazione* e intensa decorazione barocca.

Civilizzazione significa che gli eccessi e i momenti di disaccordo e disordine che contrassegnavano alcune fasi di queste cerimonie, ma che erano assolutamente incompatibili con il decoro del Cattolicesimo Tridentino, furono proibiti, disciplinando così i rituali. Eventi come il matrimonio simbolico del vescovo a Firenze e in altre città della Toscana, la liberazione dei prigionieri quando un nuovo vescovo entrò a Riga nel 1449, scomparvero nel XVI secolo<sup>72</sup>.

Allo stesso tempo, la Curia Romana provò a realizzare, sulla base degli ingressi papali, dei rituali più convenzionali e codificati. Ne è ottimo esempio l'entrata di Papa Clemente VIII a Bologna<sup>73</sup>. Il consolidamento di un modello più ordinato e sacro, che evidenziava la posizione centrale del vescovo nella cerimonia (e di conseguenza nella sua diocesi), ricorreva in maniera significativa nei manuali ufficiali redatti a Roma nel tardo sedicesimo secolo: in particolare il *Caerimoniale episcoporum*, che regolarizzò il rituale, provocando la sua standardizzazione per tutto il mondo cattolico. Inoltre, il crescente numero di edizioni stampate di descrizioni di entrate ufficiali dai primi anni del XVII secolo in poi, offriva un ulteriore mezzo per onorare ogni singolo caso. Tuttavia, queste descrizioni fornivano modelli per gli ingressi futuri, contribuendo così alla loro crescente uniformità. Il tentativo di codificare le cerimonie si estese oltre gli ingressi episcopali, divenendo un fenomeno piuttosto comune nell'Europa

<sup>71</sup> Iris KANTOR, *Pacto festivo em Minas Colonial. A entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*, (tese di dottorato presso l'Università de S. Paulo-Brasil), 1996, pp. 95-96.

<sup>72</sup> Per Riga si veda Daniela RANDO, *Ceremonial*, cit. p. 33.

<sup>73</sup> Vittorio BENACCI, *Descrittione de gli apparati fatti in Bologna per la venuta di N. S. Papa Clemente VIII, con gli disegni de gli archi, statue e pitture(...)*, Bologna, Vittorio Benacci, 1598.

del XVI e del XVII secolo. Riprendendo le parole di Edward Muir<sup>74</sup>, Maria Antonietta Visceglia afferma che questa tendenza assumeva la forma di una dialettica, stimolata nella seconda metà del XVI secolo dall'emergenza del Protestantismo. Questa contrapposizione estendeva la distanza tra la concezione cattolica di rito, percepito come dottrina di presenza, e quella della Riforma Protestante, che lo intendeva come teoria della rappresentazione. Questo varco religioso rappresentò, sia in teoria che in pratica, una grande sfida che portò a una vigorosa risposta da parte del mondo cattolico nella ricostruzione di un sistema simbolico, nel riconoscimento della legittimità dottrinale delle immagini, dei valori spirituali, dei riti, così come l'affermazione di un maggiore e serrato controllo delle immagini, dei culti e dei rituali<sup>75</sup>.

L'umanesimo rinascimentale, recuperando e rinnovando la storia e l'estetica classica, aiutò a diffondere la tendenza classicistica, visibile in molti di questi ingressi, e forniva un'altra forma di livellamento. Tuttavia, nelle entrate tedesche (non si dimentichi il fatto che il vescovo era spesso un potente governatore laico), l'estetica e le espressioni gestuali copiate dall'antichità, emergono in maniera meno chiara rispetto a quelle dell'Europa del sud.

Infine, gli adattamenti del XVII secolo alla sensibilità barocca comportarono altri cambiamenti nel cerimoniale. Attenti confronti evidenziano chiaramente come l'esuberanza, la ricchezza, i gesti eccessivi, le decorazioni e gli elementi retorici aumentarono dopo il 1600. Chiunque, leggendo la descrizione di un'entrata episcopale barocca, non può non rimanere colpito dall'abbondanza delle luci, dei colori e dei gesti utilizzati per rendere questi momenti più spettacolari. Un eccellente esempio è la descrizione del cavallo usato dall'arcivescovo di Braga (figlio illegittimo del re portoghese) durante la processione ufficiale, nel 1741: "Sua Altezza cavalcava un cavallo bianco, coperto da un mantello bianco di seta che toccava il terreno, ricamato in oro, con tasselli d'oro attaccati ad ogni angolo; la sua imbracatura era ricoperta da pietre preziose, che riflettevano i raggi del sole, accecando gli occhi con il loro fuoco"<sup>76</sup>. Il "fuoco dei raggi", emanato dal suo cavallo, era una metafora che indicava il potere e lo splendore episcopale che queste entrate trionfali cercavano di evidenziare. Indubbiamente, il rituale era uno degli elementi utilizzati dai vescovi per affermare la loro autorità. Era una liturgia di potere.

<sup>74</sup> Edward MUIR, *Ritual*, cit. p. 341.

<sup>75</sup> Maria Antonietta VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella Libreria Editrice, 2002, p. 28.

<sup>76</sup> *Relaçam da entrada que o Serenissimo Senhor D. Joseph de Bragança, arcebispo primaz, fez na cidade de Braga aos 23 de Julho de 1743*, [Braga]: [João Ferreira], [1743], p. 4.

## IV

### Vescovi, stampa, libro e censura nel Portogallo del Cinquecento\*

L'invenzione della stampa a caratteri mobili, confermata con la pubblicazione della Bibbia, stampata da Johan Gutenberg, a Magonza nell'anno 1455 o 1456, creò le condizioni per un graduale e progressivo cambiamento della comunicazione scritta. Questa invenzione non annullò improvvisamente il ruolo che il manoscritto continuò a mantenere, come hanno mostrato tra gli altri Fernando Bouza e Ana Isabel Buescu<sup>1</sup>. Piuttosto ebbe molteplici e straordinari impatti in vari piani della vita europea moderna. Il Portogallo si aprì a questa tendenza nel 1489, con la stampa di un *Tratado de Confissom*, effettuata a Chaves da uno stampatore sconosciuto<sup>2</sup>. Anche in questo caso un incunabolo religioso fu il responsabile dell'inizio di direzioni alternative nella diffusione del pensiero veicolato dal testo a stampa.

Questo non è stato sicuramente un caso. Da un lato, perché era tra il clero che da molti secoli vi era una elite culturale abituata a compulsare testi e a redigere per iscritto dottrina, liturgia e pensiero; era tra quel prestigioso corpo che esisteva un potenziale gruppo di creatori e di consumatori della parola impressa. Dall'altro lato, poiché la religione occupava un luogo cen-

\* La versione iniziale di questo studio è stato oggetto di un'attenta lettura da parte di Giuseppe Marcocci. Il testo ha beneficiato dei commenti, critiche e suggerimenti che allora mi ha fatto.

<sup>1</sup> Fernando BOUZA, *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001 e Ana Isabel BUESCU, *A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII*, in "Ler História", 45, 2003, pp. 19-48.

<sup>2</sup> Si possono trovare rigorose informazioni sull'argomento in: José Vitorino Pina MARTINS (introd.), *Vinte e dois livros antigos de espiritualidade (1502-1592): mostra bibliográfica comemorativa do quinto centenário do Tratado de Confissom: (Chaves, 8 de Agosto de 1489)*, Chaves, Câmara Municipal, 1989. D'accordo con José Marques questo *Tratado de Confissom* sarebbe stato commissionato dall'allora arcivescovo di Braga, Jorge da Costa. Questa interpretazione non è condivisa dalla maggior parte degli autori che analizzarono l'argomento, tra cui Pina Martins, che espresse differenti punti di vista nell'*Introduzione* del libro dove le tesi di José Marques furono pubblicate, si rimanda: José MARQUES, *O arcebispo D. Jorge da Costa e as impressões quatrocentistas do Sacramental e do Tratado de Confissom*, in *V Centenário do livro impresso em Portugal 1487-1497*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992, pp. 50-51.

trale nella visione del mondo dell'uomo medievale e moderno. In terzo luogo, come pure è stato notato da diversi autori, perché l'invenzione si verificò in una epoca in cui vari fatti agitavano la Chiesa e gli spiriti di coloro che più intensamente vivevano il cristianesimo. Secondo quanto suggerito da Artur Anselmo, la stampa nacque al momento "opportuno", e alla Chiesa e ai suoi massimi rappresentanti competeva approfittare di questa nuova arma di comunicazione come un canale educativo dei costumi del clero e dei credenti<sup>3</sup>. Sulla stessa linea, Roberto Rusconi ha notato che nel XVI secolo, epoca in cui si intensificò la produzione e il consumo del libro impresso, la riforma religiosa, scatenata in seno alla chiesa cattolica, costituì un potente incentivo alla redazione e circolazione di diverse tipologie di libri religiosi<sup>4</sup>.

L'obiettivo principale della ricerca che ha dato origine a questo testo è stato quello di appurare come è che i vescovi portoghesi usarono questo nuovo strumento per diffondere il loro magistero e affermare il loro potere di giurisdizione, istruendo tanto il clero quanto i fedeli, e promulgando misure normative e regolamentatrici del governo delle loro diocesi. In fondo, si tratta di indagare quale rapporto mantennero con questo potente mezzo, che permetteva amplificare l'impatto di norme, regolamenti, determinazioni e dottrine, oltre al contatto puramente intellettuale e al piacere estetico-culturale creato dal libro a stampa, senza dimenticare le relazioni di potere che si intrattenevano, solidificavano o rompevano per via del libro e dei suoi meccanismi di patrocinio. Un percorso che implicherà, come si comprende, valutare il ruolo dei prelati nell'ambito della censura letteraria.

L'analisi che in seguito si presenta si circoscrive alla produzione stampata in Portogallo. Non considera, pertanto, quella pubblicata all'estero da alcuni presuli portoghesi, le cui opere, alcune delle quali tradotte in diversi idiomi, ebbero innumerevoli edizioni e notevole rilievo, e tra cui risaltano quelle di Jerónimo Osório, fra Bartolomeu dos Mártires e fra Gaspar do Casal<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Artur ANSELMO, *Origens da imprensa em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 270.

<sup>4</sup> Si rimanda Roberto RUSCONI, *Circolazione del libro religioso e pastorale ecclesiastica negli ultimi decenni del secolo XVI*, in Maurizio SANGALLI (a cura di), *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società. Atti del Convegno internazionale di studi. Siena 27-30 Giugno 2001*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 2003, vol. 1, p. 141.

<sup>5</sup> Su questo argomento si possono vedere le indicazioni di João José Alves DIAS, *Uma abordagem à obra de autores portugueses impressa no estrangeiro durante o século XVI*, in *III Congresso Histórico de Guimarães e a sua Época. Actas*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2004, vol. IV, pp. 136-138.

## 1 – I vescovi e la stampa

L'episcopato portoghese del Cinquecento non fu immune all'utilizzazione della stampa. Al contrario, furono molti i vescovi che, in diversi modi e con proposito e intensità variabile, ne approfittarono e la stimolarono. Costoro se ne avvalsero per stampare la dottrina che crearono, per espandere in maniera più veloce e spazialmente più ampia le determinazioni del loro governo, per normalizzare i riti e le liturgie nei loro territori, per migliorare la preparazione del clero e indottrinare i fedeli, e persino per abbellire e arricchire il patrimonio delle cattedrali. Senza dimenticare la loro funzione di consumatori, poiché ci furono proprietari di ricche biblioteche. Tenendo in conto che la produzione del libro poteva essere sinonimo dell'elevato livello intellettuale e di preparazione del suo autore, per alcuni, la pubblicazione venne fatta ancora prima di avere una mitra episcopale, potendo essere un prezioso contributo affinché il monarca decidesse per la loro selezione nella ristretta elite episcopale<sup>6</sup>. Non si sbaglia affermando che la stampa beneficiò molto del suo dinamismo, il quale è evidente anche durante la fase quattrocentesca di produzione di incunaboli, così come attesta il coinvolgimento dell'arcivescovo di Braga, Jorge da Costa, potente cardinale di Alpedrinha, nell'edizione di un messale, di un breviario e di un rituale<sup>7</sup>.

Lo dimostra ancora una semplice analisi quantitativa di opere scritte da vescovi o che furono stampate su loro ordine e patrocinio. Il totale di libri/edizioni in Portogallo non è conosciuto con rigore. Il computo al quale ho proceduto, basato sull'inventario di Joaquim Anselmo e attualizzato con riferimenti raccolti dai cataloghi dei libri ad accesso riservato della Biblioteca Generale dell'Università di Coimbra e in quelli della Biblioteca Pubblica Municipale di Porto, aggiungendo le ricerche effettuate nei fondi della Biblioteca Nazionale del Portogallo (Lisbona) e della Biblioteca Pubblica di Evora, permette constatare che, nel corso del XVI secolo, si sarebbero pubblicati circa 1000 titoli diversi<sup>8</sup>. Calcolando le varie edizioni della stessa opera, alcune con titoli legger-

<sup>6</sup> Si veda José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império 1495–1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 291. Diversi furono coloro che pubblicarono prima di essere stati vescovi. Tra i più notabili autori risaltano Jerónimo Osório, fra Gaspar do Casal, fra Jerónimo Soares, António Pinheiro e fra Marcos de Lisboa.

<sup>7</sup> Artur ANSELMO, *Origens*, cit., p. 267 e José Augusto FERREIRA, *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (séc. III – séc. XX)*, Famalicão, Tipografia Minerva, 1928–1935, vol. II, p. 341.

<sup>8</sup> António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*,

mente alterati ma con contenuto identico, si otterrebbe un valore approssimativo di 1400 testi impressi in questo periodo<sup>9</sup>. Poiché di questi circa 1000 titoli, per lo meno 110 furono scritti o commissionati/patrocinati da vescovi, questo rappresenta circa l'11% del totale degli originali prodotti (nel caso non ci sia un grossolano errore nella somma dei titoli a stampa proposto).

Come si può immaginare non tutti i prelati si impegnarono in questa attività. E coloro che lo fecero attuarono con strategie e forme non sempre identiche. Non è possibile allo stato attuale delle ricerche fare un'analisi che contempli questa diversità. Ciononostante si può affermare che fu relativamente importante nel contesto dell'episcopato portoghese del Cinquecento il numero di coloro che si legarono alla stampa. Dei 123 vescovi nominati dal regno di Manuel I fino a quello di Filippo I, 36 pubblicarono opere di cui erano autori o ne ordinarono l'edizione, il che equivale a una percentuale di circa il 29%. Questo indicatore cresce di forma significativa restringendo il computo ai prelati del continente ed escludendo quelli dei territori di ultramar. Il che, inoltre, sarebbe immaginabile, date le caratteristiche diverse di questo corpo e l'inesistenza di tipografie nelle regioni dove esercitarono il loro *munus*, ad eccezione di Goa. Nel centro indiano si legarono al movimento editoriale Gaspar de Leão e fra Jorge Temudo. Pertanto, tra i 64 vescovi che governarono diocesi del Regno, 33 ebbero vincoli con la stampa, ossia, approssimativamente il 51%. La maggior parte appena con l'edizione di una o due opere. Di altri con una impressionante attività che li situa tra gli agenti più attivi della stampa portoghese, è stato possibile identificare valori differenti: fra João Soares (vescovo di Coimbra) fu responsabile di 13 titoli; Henrique (arcivescovo di Braga, Évora e Lisbona) di 12<sup>10</sup>; fra Bartolomeu dos

Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926; *Catálogo dos Reservados da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1970 e José FRANCISCO MEIRINHOS; Jorge COSTA e Júlio COSTA, *Tipografia portuguesa do século XVI nas coleções da Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Porto, Câmara Municipal do Porto, 2006. Il valore di circa 1.000 titoli che indico é in sintonia con quanto presentato da José FRANCISCO MEIRINHOS, *Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI*, in José FRANCISCO MEIRINHOS; Jorge COSTA e Júlio COSTA, *Tipografia*, cit., p. 20.

<sup>9</sup> È questa la stima presentata pure da João José Alves DIAS, *Uma abordagem*, cit., p. 126. Altri proposero già 1900 edizioni: Jorge Borges de MACEDO, *Livros impressos em Portugal no século XVI. Interesses e formas de mentalidade*, in "Arquivos do Centro Cultural Português", IX, 1975, p. 193. Valore approssimato a quello che seguí Ana Isabel BUESCU, *A persistência*, cit., p. 29.

<sup>10</sup> Cfr. DIAS, João José Alves, *Cardeal D. Henrique 1512–1580. Obra impressa*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2012.

Mártires (arcivescovo di Braga) 8, Jerónimo Osório (vescovo dell'Algarve) di 6, Afonso de Castelo Branco (vescovo dell'Algarve e Coimbra) e Miguel de Castro (Viseu e Lisbona), ciascuno con 5.

I dati che si sono presentati non tengono conto di un'altra forma di coinvolgimento dell'episcopato nel processo di edizione dei testi a stampa. È il caso di molti titoli che gli sono stati dedicati dai rispettivi autori, una attitudine rivelatrice del desiderio di protezione e patrocinio, ma, certamente, anche una forma di riconoscimento dello statuto di distinzione episcopale e dell'apprezzamento che molti prelati avevano per gli scrittori, per la loro opera e per il libro in generale. Dediche che, oltre alle parole di encomio, potevano contemplare la rappresentazione delle armi del vescovo nei nobili e ornati frontespizi dell'opera<sup>11</sup>. Con questo contribuivano all'affermazione della dignità e dello statuto episcopale, al contempo educavano il senso estetico rispecchiando i canoni più apprezzati in questo campo.

Per il secolo XVI, le ricerche già realizzate hanno permesso di identificare un totale di 43 libri dedicati a vescovi, alcuni da parte dei più insigni volti della cultura portoghese del tempo. Includo in questo elenco, a titolo esemplificativo, l'eminente teologo Diogo Paiva de Andrade, presente al Concilio di Trento, il quale offrì a Jerónimo Osorio la sua *Defensio tridentinae fidei catholicae et integerrimae quinque libris comprehensa ad versus haereticorum detestabilis calumnias et praesertim Martini Kemnicij Germane*, impresso a Lisbona, da António Ribeiro nel 1578. O il non meno celebrato teologo domenicano Luis de Granada, con l'opera pubblicata in vari centri d'Europa, il quale nell'anno 1575 offrì ad Henrique, a quel tempo arcivescovo di Évora e inquisitore generale, il *Concionum de tempore quae à prima dominica Adventus usque ad quadragesimae initium in Ecclesia haberi solent*, composto nella tipografia di João Barreira, a Lisbona. Henrique fu ugualmente contemplato nella dedica che fece fra Jerónimo de Azambuja nel *Reverendi patris fratris Hieronymi ab Oleastro lusitani, praedicatorii ordinis... cometaria in Mosi Pentateuchum iuxta M. Sanctis pagnini Lucensis, eiusdem ordinis interpretationem*, uscito dalle stampe dello stesso João Barreira. In altra linea, Aires Barbosa dedicò al cardinale Afonso, arcivescovo di Lisbona e vescovo di Évora l'*Antimoria: eiusdem, nonnulla Epigramata*, stampata a Coimbra, nella tipografia del monastero di Santa Cruz, una delle più attive di quel tempo. Alcuni anni prima, il gero-

<sup>11</sup> Si veda per esempio F. CRISTO, *Enarrationes in collectanea primi libri magistri sententiarum*, Conimbricae, Antonii à Mariz, 1579, che nel frontespizio ostenta le armi di Gaspar do Casal, allora vescovo di Coimbra.

lamino António de Beja scelse il presule di Coimbra Jorge de Almeida, per offrirgli un *Memorial de peccados. Nova Arte de confissam pera saber cada hum dos mortaes dizer suas fraquezas e confessar suas culpas...*, che German Galharde impresse a Lisbona, nell'anno 1529. Si noti che, prima di questo, il prelado aveva patrocinato già l'edizione di un'opera con una tematica simile, sintomo delle preoccupazioni che aveva in questo campo, così come del valore che conferiva al libro come mezzo opportuno per migliorare l'attitudine dei penitenti e la preparazione del clero su questo sacramento. Di fatto, nel 1518, nel *Manuale secundum consuetudinem colimbriens ecclesie*, appare per la prima volta pubblicato, sebbene non autonomamente, il *Breve memorial dos peccados e cousas que pertencem ha confisam hordenado por Garcia de Resende*, il quale avrà grande successo ed edizioni indipendenti successivamente, nel 1521, 1529 e 1545<sup>12</sup>.

Non furono solo titoli di tematica religiosa, come quelli che abbiamo menzionato, che stimolarono, da parte dei loro autori, il desiderio di dedicarli a prelati. Su questo piano, si può ricordare l'*Itinerario da Terra Santa e suas particularidades*, composto nella casa lisboneta di Simão Lopes, e che Pantaleão de Aveiro offrì a Miguel de Castro, o i *Dialogos de varia Historia em que sumariamente se referem muytas cousas antigas de Hespanha com todas as maes notavees que em Portugal acontecerão em suas gloriosas conquistas* (Lisbona, Antonio de Mariz), che Pedro de Mariz dedicò al vescovo resignatario di Viseu, Jorge de Ataíde nel 1598. Senza dimenticare gli elogi che si composero per innalzare la dignità e l'azione di certi vescovi. Fu il caso del *In praeclearissimi atque beneficentissimi episcopi Juliani de Alba rerum sacrarum regii praefecti corporis et anima egregias dotes, brevis apographia*, di Cadabal Gravio Calidonio (pseudonimo), impresso a Lisbona da Francisco Correia nel 1566 e, naturalmente dedicato al vescovo di Miranda Julián de Alva. Lo stesso che nel 1560 era stato salutato con la dedicatoria che Martín di Ledesma – uno dei più eminenti teologi e distintissimo maestro dell'Accademia conimbricense – gli indirizzava della *Secunda Quartae...*, stampata da João Álvares a Coimbra.

Il potere e l'influenza di alcuni vescovi – i quali, oltre ad avere molte rendite da ripartire, accumulavano altre funzioni di maggior prestigio e con decisiva influenza nell'apparato della censura, aspetto che non deve essere dimenticato in questo contesto della dedica del libro – determinò che, dell'insieme delle 43 opere già riferite, gran parte fossero dedicate a un ristretto

<sup>12</sup> Cfr. *Manuale secundum consuetudinem colimbriens. ecclesie*, Lixbonen, Nicolaum Gazini de Pedemontio, 1518, ff. LXXXVI-XC.

numero di prelati. Henrique risalta tra tutti, con 18 titoli. Dovuto al fatto che oltre che infante della casa reale e arcivescovo di tre sedi differenti, fu inquisitore generale, cardinale, reggente, re e legato papale. Seguì a grande distanza in questa galleria di eletti con 5 opere dedicategli, da Julián de Alva, successivamente vescovo di Portalegre e Miranda, il quale godette della vicinanza e della protezione della regina Catarina. Una relazione da non trascurare in questo contesto. Tutti con 3 opere dedicategli infine, Afonso, Miguel de Castro (vescovo di Viseu e successivamente arcivescovo di Lisbona e per alcuni anni governatore del regno) e Afonso de Castelo Branco (titolare della sede di Coimbra)<sup>13</sup>.

L'interferenza dei vescovi nell'universo della stampa è altrettanto ben dimostrata constatando come alcuni di loro, già nella seconda metà del secolo XVI, ebbero impressore proprio, e anche un libraio. Aspetto che simultaneamente è dimostrazione piena della percezione che ebbero del ruolo decisivo che la stampa poteva avere, in quanto coadiuvante del loro *munus*. Senza dimenticare la maggiore capacità di vigilanza che questo campo favoriva sul libro impresso nei loro territori, topico che, certamente, aveva anche il suo peso, in un'epoca in cui si acuì il timore della deflagrazione delle dottrine dissidenti ed eterodosse veicolate attraverso il libro.

André de Burgos in varie delle edizioni uscite dalla sua tipografia a Évora, si intitolò “impressore e cavaliere della casa dell'infante”, cioè di Henrique, arcivescovo di quella città alentejana<sup>14</sup>. Più tardi, a partire dal 1564, già a Lisbona lo stesso Henrique ebbe come suo impressore Francisco Correia<sup>15</sup>.

Ugualmente due stampatori ebbe fra Bartolomeu dos Mártires. Dapprima a Coimbra e Braga, António de Mariz, come si può verificare dal colofon del *Catechismo ou Doutrina Christiana e praticas spirituaes para se ler nas parochias deste nosso arcebispado onde não há pregação ordenado por Dom Frey Bartolomeu dos Martyres*, da lui stampato nel 1574 e dove si legge, “impressore del

<sup>13</sup> Com un solo titolo dedicato Jorge de Almeida (Coimbra), António Matos de Noronha (Elvas), Jerónimo Osório (Algarve), frei João Soares (Coimbra), Jorge de Almeida (Lisboa), António Pinheiro (Miranda), frei Gaspar do Casal (Coimbra), frei Bartolomeu dos Mártires (Braga), Jorge de Ataíde (Viseu), Rodrigo Pinheiro (Porto) e Fernando Mendes Coutinho e Vasconcelos (Lisboa).

<sup>14</sup> Si veda, per esempio, *Urbis olisiponis descriptio per Damianum Goem equitem lusitanum, Eborae, Andream Burgensim typographum illustrissimi principis Henrici infantis Portugalliae*, 1554.

<sup>15</sup> Cfr., per esempio, il frontespizio della *Breve relação da embaixada que o patriarcha dom João Bermudez trouxe do emperador da Ethiopia...*, Lixboa, 1565, dove si legge “Francisco Correa impressore del cardinale Infante”.

signore arcivescovo”. Più tardi, a Braga, pure Gonçalo Fernandes si titolava con lo stesso titolo, come si osserva nel frontespizio della *Bulla do Sanctissimo padre e senhor nosso Gregorio XIII lida no dia da Cea do Senhor deste ano de 1578. Impressa por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor Dom Frey Bartholomeu dos Martyres arcebispo e senhor de Braga Primas*.

Probabilmente con un carattere emulativo e di *imitatio* per le due tra le più distinte figure della chiesa portoghese del Cinquecento, altri seguirono sulla stessa strada. Come Jorge de Ataíde, a Viseu, che si servì di Manuel João<sup>16</sup>. Di questo impressore si conoscono solo opere prodotte in quella città nel tempo in cui stette il vescovo, il che può indicare che sarebbe stato per lo stimolo del prelado che li si installò temporaneamente una officina. Jorge de Almeida, che succedette sulla cattedra lisboneta al cardinale Henrique, si avvalse dei servizi di António Gonçalves, il quale in alcune delle sue opere impresse lo faceva per gaudio suo, beneficio dell’opera e ammirazione del vescovo: “Antonio Gonsalves stampatore dell’illustrissimo e reverendissimo signore don Jorge arcivescovo di Lisbona”<sup>17</sup>. E lo stesso prelado Jorge de Almeida si servì, successivamente, di António Ribeiro<sup>18</sup>. Anche l’arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro, ebbe come impressore António Álvares, uno dei più notevoli come già evidenziato da António Joaquim Anselmo<sup>19</sup>. Lo stesso si può leggere, per esempio, nel frontespizio delle *Deffinições da Ordem de Cister e Congregaçam de Nossa Senhora de Alcobaca...* (Lisbona, 1593): “Per Antonio Alvarez impressore dell’illustrissimo e reverendissimo Signore Don Miguel de Castro arcivescovo di Lisbona”. E il prelado utilizzò frequentemente l’opera dello stampatore per pubblicare una serie di strumenti del suo governo, lasciando intravedere una politica strategica che avrà avuto nell’utilizzazione della stampa, un importante ausiliare al servizio della sua azione pastorale. Una azione che contava pure di un libraio, ossia João Lopes, in diversi luoghi presentato come “libraio del signore arcivescovo”<sup>20</sup>. Infine

<sup>16</sup> Come si può comprovare, per esempio, in P. FERNANDEZ DE VILLEGAS, *Flosculus sacramentorum*, Visei, Emanuel Ioannes, 1572.

<sup>17</sup> Come fece, per esempio, in *Libro primero del espejo del principe christiano*, Lisboa, 1571.

<sup>18</sup> Si veda il famoso *Catalogo dos livros que se prohibem nestes regnos e senhorios de Portugal por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor Dom Jorge Dalmeida ...*, Lisboa, Antonio Ribeiro, 1581.

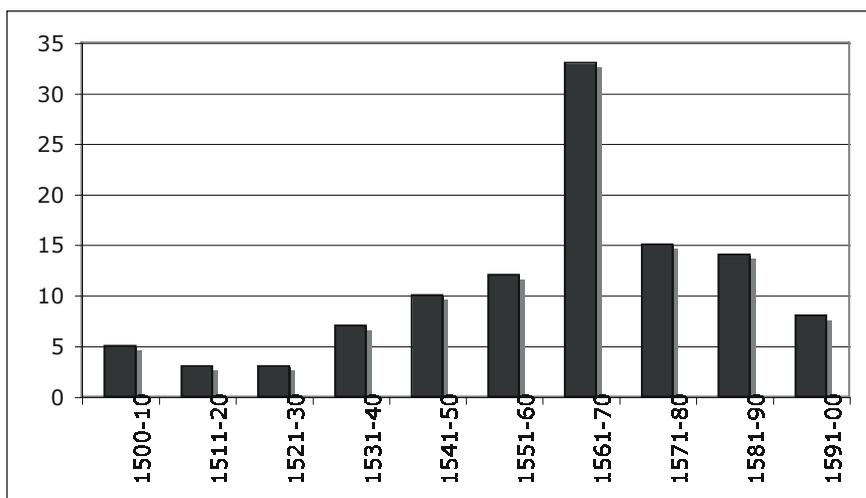
<sup>19</sup> Cfr. António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia*, cit., p. 1.

<sup>20</sup> Cfr., per esempio, *Calendário romano perpétuo com as mais cousas que na volta desta folha se verão*, [Lisboa], Antonio Ribeiro, 1588, che nel frontespizio chiarisce: “Si vende nella rua nova in casa di Ioam Lopez libraio del Signor Arcivescovo”.

Teotónio de Bragança, arcivescovo di Évora, deve essere stato il principale responsabile della dislocazione in quella città dei tipi di Manuel de Lira. Qui l'impresore diede alle stampe alcune opere commissionate dal prelado, a partire dell'anno del 1598<sup>21</sup>.

Secondo quanto si evince dall'osservazione del grafico 1, il movimento cronologico dell'edizione dei testi a stampa scritti o ordinati da prelati non fu regolare durante tutto il secolo.

Grafico 1. *Evoluzione cronologica dei titoli scritti o ordinati da vescovi nella stampa portoghese del XVI secolo*



Fino agli anni Trenta fu molto ridotta, riflettendo sia il limitato impianto della rete tipografica in Portogallo<sup>22</sup>, sia il relativo assenteismo della maggior parte dei prelati di questa epoca, durante cui le uniche eccezioni degne di nota furono l'arcivescovo di Braga, Diogo de Sousa, e il vescovo di Coimbra, Jorge de Almeida.

<sup>21</sup> Per esempio, *Regimento do Auditorio Ecclesiastico do arcebispado devora e da sua Relaçam e consultas e Casa do Despacho e mais officiaes da Justiça Ecclesiastica...*, Évora, Manoel de Lyra, 1598 e *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos reinos do Japão e China e os da mesma Companhia da India e Europa desde o ano de 1545 até o de 1580*, Évora, Manoel de Lyra, 1598.

<sup>22</sup> Questo scarso numero di edizioni portoghesi fino al 1535 é ben documentata nei grafici presentati da Jorge Borges de MACEDO, *Livros*, cit., pp. 195 e 197.

Braga e Coimbra costituivano due importanti poli culturali in buona parte grazie all'azione dei suoi prelati e dove l'edizione del libro ebbe rilevante accogliimento. Già a Lisbona e Évora la presenza della corte regia offuscò il ruolo svolto dai prelati in questo campo, e nelle restanti diocesi del regno non vi era, in generale, "mercato" di consumatori che giustificasse l'esistenza delle tipografie. L'esempio di Diogo de Sousa è notevole. Oltre alla pubblicazione di alcune costituzioni dell'arcivescovato, ordinò la stampa di un messale e di un breviario (entrambi con due edizioni), attività nelle quali metteva grande impegno<sup>23</sup>. Così come si può certificare attraverso il contratto che effettuò con l'impressore della seconda edizione del breviario, attraverso il quale si mostra anche la buona tiratura dell'opera, giacché la commissione prevedeva la stampa di 1500 esemplari<sup>24</sup>.

E la sua azione in questo piano era in sintonia strategica con quanto pensava a proposito della necessità di migliorare l'istruzione del clero bracarense, come si percepisce dalla lettera che scrisse a D. João III nel Settembre del 1527<sup>25</sup>.

Negli anni Trenta cominciarono a evidenziarsi segnali di crescita, che diedero nuova forza, espressa nell'esplosivo aumento del numero di titoli, nelle decate degli anni Sessanta e Settanta per cui diedero il loro contributo un significativo numero di prelati. Questo fu in buona parte il risultato dell'impatto dell'applicazione delle determinazioni del Concilio di Trento, dell'emergenza di un corpo episcopale rinnovato e sintonizzato con un nuovo profilo di vescovo che si intensificò a partire dalla reggenza di Henrique (1562) e, chiaramente, dell'espansione della rete tipografica portoghese<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Su questa attività dell'arcivescovo cfr. José MARQUES, *A acção pastoral de D. Diogo de Sousa. Principais vectores*, in *D. Diogo de Sousa e o seu tempo. Actas*, Braga, Câmara Municipal de Braga e Faculdade de Teologia de Braga (UCP), 2006, p. 212.

<sup>24</sup> Questo contratto, documento di grande rarità e molto eloquente per chiarire il funzionamento dell'attività dell'arcivescovo in materia di edizione del libro, fu riferito e, posteriormente pubblicato da José MARQUES, *D. Diogo de Sousa e o ofício de Nossa Senhora*, in "Diário do Minho", 8 de Dezembro de 2005, p. 19 e José MARQUES, *Breviário Bracarense de 1529*, in "Diário do Minho", 18 de Janeiro de 2006, pp. 24-26. Ringrazio l'autore per la gentilezza di avermi segnalato la pubblicazione di questi studi.

<sup>25</sup> La lettera, come pure le referenze alla politica educativa del prelado, si può vedere in Avelino Jesus da COSTA, *D. Diogo de Sousa novo fundador de Braga e grande mecenas da cultura*, in *Homenagem à arquidiocese primaz nos 900 anos da dedicação da catedral*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1993, pp. 76-78.

<sup>26</sup> Sul mutamento del profilo dei vescovi provenienti dalla fase finale del regno di João III e si intensificò posteriormente José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., p. 336. In relazione all'allargamento della rete degli stampatori la migliore fonte è António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia*, cit.

In generale si può dire che, escludendo la punta degli anni Sessanta-Settanta, questa evoluzione era in chiara sintonia con il comportamento globale del movimento editoriale in Portogallo, il quale fu molto limitato nelle prime decadi del Cinquecento, venendo a conoscere una progressione molto vigorosa a partire da allora<sup>27</sup>. Il che non si può tralasciare di considerare come segnale dimostrativo dell'impatto che l'episcopato aveva nell'attività della stampa.

La tematica dei testi impressi e prodotti con l'intervento dei vescovi fu molto variabile. Una semplice inventariazione costituisce un buon indicatore delle loro idee, preoccupazioni e attività.

Come previsto, una delle aree più privilegiate fu l'edizione di messali, breviari e cerimoniali/rituali con disposizioni relative all'amministrazione dei sacramenti della Chiesa, indicatore evidente dell'attenzione avuta nel dare dignità e uniformità alle procedure, e che si poteva incontrare in molte chiese parrocchiali, prova del loro uso<sup>28</sup>. Questo sforzo ebbe inizialmente per matrice tradizioni dello spazio diocesano o metropolitano, per poi, dopo le sedute di Trento, cercare di raccordarsi ai canoni decretati dal centro romano.

L'esempio dei messali è molto significativo di questo impegno dell'episcopato. Prima della fine del concilio di Trento, se ne pubblicarono 4, su commissione di Afonso de Portugal (titolare di Évora), Diogo de Sousa (arcivescovo di Braga), Jorge de Almeida (vescovo di Coimbra) e fra Baltasar Limpo (a quel tempo arcivescovo di Braga)<sup>29</sup>. E a partire dal 1575 ci sono indicazioni delle indicazioni del *Missale Romanum*, alcune delle quali devono aver contato sull'appoggio di vescovi, sebbene questo non sia irrefutabilmente dimostrato<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. José Francisco MEIRINHOS, *Editores*, cit., pp. 17 e 21.

<sup>28</sup> João Francisco Marques, *A palavra e o livro*, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 426.

<sup>29</sup> Si veda rispettivamente *Missale secundum consuetudinem elborensis ecclesiae noviter impressum, ... compositum per venerabiles viros Lupum Fernandez bachelarium et Luduicus Martins eiusdem sedis canonicos*, Lisboa, Germam Galhardo, 1509; *Missale hoc secundum ritum et consuetudinem almae bracarenis ecclesiae fideli studio revisum soliertique cura castigatum emendatumque fausto sidere est explicitum*, Salamanticae, Joannis de Porres, 1512; *Missale iuxta antiquam almae bracharenis Ecclesiae consuetudinem*, Ulissipone, Germanu[m] Galhart, 1538 (costui nonostante fosse di Braga, venne ordinato dall'allora vescovo di Coimbra Jorge de Almeida, come si può constatare dal suo colofon, aspetto da tempo segnalato da José Augusto Ferreira, *Estudos histórico-litúrgicos: os ritos particulares das Igrejas de Braga e Toledo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1924, p. 286-87); e *Missale Bracharense*, Lugduni, [s. n.], 1558 (questo, insieme con quello di Braga del 1512, furono impressi fuori dal Portogallo).

<sup>30</sup> Cfr. António Joaquim ANSELMO, *Bibliografia*, cit., referências 868, 873, 897 e 909 e José Francisco MEIRINHOS; Jorge COSTA e Júlio COSTA, *Tipografia*, cit., riferimento 171.

Circa i cerimoniali, il primo esemplare è del 1541, per mano del vescovo di Ceuta, Diogo Ortiz de Vilhegas<sup>31</sup>. Oltre a questo si incontrano esempi di testi applicati ad un unico sacramento, come il battesimo e l'eucarestia, e altri con obiettivi più ampi. Questi, oltre al cerimoniale propriamente detto, contemplavano la dottrina che si doveva divulgare ai fedeli. Avevano come obiettivo principale costituirsi come manuali di apprendimento del clero che li dovevano amministrare, a somiglianza delle disposizioni che si potevano trovare sparse in molte costituzioni delle diocesi. Tali documenti, di norma, si aprivano con capitoli dedicati ai vari sacramenti. In questo secondo caso, l'esempio iniziale fu dato dall'arcivescovo di Évora, Henrique, che ordinò nel 1568 il *Cerimonial e ordinario da missa e de como se ham de ad ministrar os sacramentos de sancta madre igreja: com declaraçam da virtude e uso delles e doctrina que de cada hum se fara ao povo certos dias do anno com outras cousas necessarias pera os curas e mais sacerdotes*, impresso a Lisbona, da Francisco Correia, attribuito a un António Nabo. Questo esempio del cardinale Henrique fu, successivamente, assunto come matrice e diffuso da alcuni vescovi che con lui avevano relazione di grande fedeltà, e che in grande misura gli dovettero l'ascensione all'episcopato: António Teles de Meneses (Lamego) e Afonso de Castelo Branco (Coimbra)<sup>32</sup>. Anche in questo piano, così come si era verificato con i messali, si nota nel finale del secolo uno sforzo di compaginare le norme romane, di cui è lapidario esempio il *Cerimonial dos sacramentos da Sancta Madre Igreja de Roma conforme ao cathecismo romano. Novamente impresso e emendado por mandado do. senhor dom Miguel de Castro, Metropolitan Arcebispo de Lisboa* (Lisbona, António Alvarez, 1589).

Fissare le usanze della diocesi e i calendari romani perpetui giustificarono pure altre edizioni. La prima fu l'opera del vescovo di Coimbra, Jorge de

<sup>31</sup> Cfr. *Cerimonial da Missa rezada privada segundo costume Romao recopilado e de novo augmentado e emmendado pello muyto reverendo e muyto magnifico senhor ho senhor Dom Diego Ortiiz de Vilhegas, Bispo de Cepta...*, Lixboa, Germão Galharde, 1541. Tre anni prima, sebbene in Salamanca, Henrique, arcivescovo di Braga, aveva ordinato il *Manual dos Sacramentos*, impresso da João Junte.

<sup>32</sup> Cfr. *Tractado da ordem de como se ham de administrar os sacramentos da Sancta Madre Igreja com declaraçam da virtude e uso delles e doctrina que de cada hum se fara ao povo certos dias do anno com outras necessarias pera os curas e mais sacerdotes. Agora impresso por mandado do Illustrissimo Senhor Dom Antonio Telles de Meneses bispo de Lamego...*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1587 e *Tractado da ordem de como se ham de administrar os sacramentos da Sancta Madre Igreja ... pera os curas e mais sacerdotes impresso por mandado do senhor D. Affonço de Castelbranco, bispo de Coimbra*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1590.

Almeida e, circa mezzo secolo dopo, anche fra Bartolomeo dos Mártires ne ordinò uno per Braga<sup>33</sup>. Più tardiva, naturalmente la produzione di calendari romani, il cui primo esemplare identificato è del 1573<sup>34</sup>.

Sul piano dottrinale bisogna far risaltare la produzione di catechismi, trattati di teologia e varie opere di spiritualità.

Il primo catechismo nacque prematuramente, per mano del presule di Ceuta e poi di Viseu, Diego Ortiz de Villegas<sup>35</sup>. Era già in portoghese, denotando la percezione per il pubblico a cui era destinato – il clero che con lui doveva istruire i fedeli. Costoro in generale non erano conoscitori del latino. Durante il secolo altri prelati ne composero, come l'arcivescovo di Evora, João de Melo e Castro e fra Bartolomeu dos Mártires<sup>36</sup>. Il catechismo di costui ebbe ampia diffusione e varie edizioni, attestando l'impatto che ebbe nella formazione del clero e nella religiosità dei fedeli. Così come in altri domini, le norme romane si imposero pure in materia di catechismo. Nel 1590, una traduzione al portoghese del Catechismo Romano tridentino del 1566 fu stampata per mano dell'arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro<sup>37</sup>. Non bisogna escludere l'ipotesi che questo forte impulso all'edizione di catechismi in vernacolo avesse dato i suoi frutti, coniugato con le disposizioni regolarmente decretate nelle costituzioni diocesane affinché i parroci insegnassero la catechesi, e con la vigilanza dei visitatori episcopali in questa materia. Poiché, come già è stato constatato, alla fine del secolo XV erano pochi i credenti che conoscevano i rudimenti della fede e le più semplici orazioni come l'Ave Maria e il Padre Nostro<sup>38</sup>. Tuttavia, alla fine del Cinquecento, valutando le note lasciate dalle visite pastorali o dai questio-

<sup>33</sup> Cfr. *Manuale secundum consuetudinem colimbriens. ecclesie*, Lixbonen., Nicolaum Gazini de Pedemontio, 1518 e *Manuale secundum ordinem almae Bracarensis ecclesiae*, Bracrae, Antonij de Mariz, 1562.

<sup>34</sup> Cfr. *Calendarium perpetuum triginta sex tabulis comprehensum*, Olysipone, Ioannes Barrerius, 1573.

<sup>35</sup> *Cathecismo pequeno da doutrina e instruiçam que os christãos ham de creer e obrar para conseguir a ben aventurança eterna*, Lisboa, Valentim Fernandez e Johao Pedro Boonhomi, 1504.

<sup>36</sup> Cfr., rispettivamente, *Doutrina Christãa*, Lisboa, German Galharde, 1554 e *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituaes*, Braga, Antonio Mariz, 1564.

<sup>37</sup> Cfr. *Catechismo Romano do papa Pio Quinto de gloriosa memória. Novamente tresladado do latim em lingoagem pello padre doctor Christovão de Matos por mandado do ilustrissimo e reverendissimo senhor D. Miguel de Castro metropolitano arcebispo de Lisboa*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1590.

<sup>38</sup> Cfr. João Francisco MARQUES, *A palavra*, cit., vol. II, p. 378.

nari effettuati ai rei del Santo Ufficio, questo era già un aspetto risolto con relativo successo. Per lo meno il Credo, o i comandamenti della Chiesa e le principali orazioni erano già recitati a memoria – non si sa se pienamente compresi – dalla maggior parte dei cristiani.

Pochi furono i prelati che pubblicarono trattati di matrice teologica. Oltre al famosissimo e di larga circolazione tanto in Portogallo come all'estero, *Stymulus pastorum ex gravissimis Sanctorum Patrum sententijs concinnatus in quo agitur de vita et moribus episcoporum alorumque praelatorum* (Lisbona, Francisco Correia, 1565) di fra Bartolomeu dos Mártires; ancora si può citare fra João Soares, che pubblicò tre grossi tomi di esegesi biblica con commentari agli *Evangelhos* di S. Matteo, S. Marco, e San Luca; o fra Gaspar do Casal<sup>39</sup>. Costui, oltre all'opera edita all'estero<sup>40</sup>, vide stampata per i tipi lusitani la sua *Axiomata christiana ex divinis scripturis et sanctis patribus cum ecclesiasticis tum etiam scholasticis* (Coimbra, João Barreira e João Álvares, 1550).

In un ambito più allargato delle opere di spiritualità (teologia, ascetica e mistica) la produzione fu molto più abbondante, anche se spuntò solo nella seconda metà del secolo. I suoi preminenti esponenti furono l'arcivescovo di Goa, Gaspar de Leão, con il *Compendio spiritual da vida christã tirado pelo primeiro arcebispo de Goa e por elle pregado no primeiro anno a seus fregueses* (Goa, João Quinquénio, 1561); Fra Bartolomeu dos Mártires, che scrisse un *Compendium spiritualis doctrinae ex variis Sanctorum Patrum sententiis magna ex parte collectum* (Lisbona, António Ribeiro, 1582); e il vescovo di Portalegre, fra Amador Arrais, autore dei *Diálogos* (Coimbra, António Mariz, 1589). E pure prelati senza preparazione teologica si cimentarono in quest'area, come l'arcivescovo di Évora João de Melo e Castro, con i *Principios e fundamentos da christianidade ou dialogos com um breve sumario de lembranças do que cada hum deve guardar no estado da vida que tomou* (Évora, André de Burgos, 1566). Si conoscono anche vescovi che patrocinarono l'edizione di opere di spiritualità che non erano di loro redazione, ma certamente di loro interesse, eviden-

<sup>39</sup> Cfr. *Commentarium in sacrosanctum domini nostri Iesu Christi Evangelium secundum Matthaeum: rectum et syncerum sensum explicans. Plurimas etiam haereticorum minime orthodoxas opiniones egregie diluens, concionatoribus, disputatibus et omnibus catholicis apprime utile*, Conimbricae, Ioannem Barreira, 1561; *Comentarium in sacrosanctum Evangelium beati Marci*, Conimbricae, Ioannem Barrerium, 1566 e *Commentarium in sacrosanctum Evangelium beati Lucae*, Conimbricae, Antonium Maris, 1574.

<sup>40</sup> Cfr., per esempio, *De sacrificio missae et sacrosanctae eucharistiae celebratione*, Veneza, Jordani Zileti, 1563 e *De coena et calice Domine*, Veneza, Jordani Zileti, 1563.

ziando così dare alimento spirituale ai fedeli che avevano a carico. Tra questi sono un buon esempio la *Meditaçam da Innoce[n]tissima morte e payxam de Nosso Senhor, em stilo metrificado*, di António de Portalegre, impressa a Coimbra da João Barreira e João Álvares, nel 1547, con il patrocinio del vescovo di Leiria, fra Brás de Barros. A volte le scelte ricadevano sulla produzione di testi di autori stranieri, come successe con i *Devotos exercitios e meditaçois da vida e da paixão de Nosso Senhor Iesu Christo, compostos por frey Ioão Thaulero, da Ordem dos Pregadores, traduzidos agora de latim em lingoagem por hum religioso frade menor da provincia da Piedade* (Coimbra, Antonio de Mariz, 1571), patrocinati da Henrique.

Denunciando l'importanza attribuita al sacramento della penitenza, inteso come strumento centrale di rinnovamento interiore e esteriore del cristiano, ma pure come veicolo decisivo di affermazione del potere disciplinare e di orientamento della Chiesa sui fedeli, la produzione dei manuali di confessione, destinati a preparare i confessori e a dirigere i penitenti fu molto abbondante in tutto il secolo XVI, come già è stato ben studiato<sup>41</sup>. L'argomento non scappò neppure all'attenzione dei vescovi. Alcuni composero manuali, come fra João Soares con il *Confessionario ou interrogatorio breve para os confessores perguntarem aos penitentes* (Coimbra, João de Barreira, 1557)<sup>42</sup>. Altri promossero la loro impressione e revisione. Così fece Henrique<sup>43</sup>, fra Bartolomeu dos Mártires<sup>44</sup>, o Jorge de Ataíde. Costui inserì una sua lettera pastorale nel manuale che pubblicò, a cui aggiunse alcune disposizioni prodotte a Trento<sup>45</sup>. Altri ancora patrocinarono manuali a loro dedicati, di cui

<sup>41</sup> Cfr. António Camões Gouveia, *A sacramentalização dos ritos de passagem*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, p. 378, soprattutto pp. 539–549; Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *As artes da confissão. Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal*, in "Hvmanistica e Teologia", 11, 1990, pp. 47–80 e Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento*, "Via Spiritus", 2, 1995, pp. 47–66.

<sup>42</sup> Esiste per lo meno una seconda edizione stampata a Évora da André de Burgos, 1573.

<sup>43</sup> Cfr. Aires COSTA, *Arte pera bem confessar...*, Braga: Pedro da Rocha Dondo, 1537.

<sup>44</sup> Cfr. *Tratado de avisos de confessores, ordenado per mandado do reverendissimo S. D. F. Bartolomeu dos Martyres, Arcebispo e Senhor de Braga, Primaz*, Coimbra, Ioam de Barreyra Impressor da Universidade, 1560, il quale fu rivisto dal domenicano e lettore a Coimbra frei Martinho de Ledesma.

<sup>45</sup> *Compendio e sumario de confessores tirado de toda a substancia do Manual, copilado e abreviado por hum religioso frade menor da Ordem de S. Francisco da Provincia da Piedade. Acrescentaramselhe em os lugares convenientes as cousas mais comuas que se ordenarão em o Santo Concilio Tridentino*, Viseu, Manuel Joam impressor do senhor bispo, 1569.

è testimonianza l'arcivescovo di Lisbona, Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos<sup>46</sup>. Dedicatoria che, una volta accettata, era sinonimo di approvazione e presumibile divulgazione da parte di chi la riceveva.

Una delle aree maggiormente privilegiate dai vescovi nell'edizione del libro impresso fu quella degli strumenti normativi di governo e di regolamentazione generale della vita della chiesa e della diocesi, tali come decreti di concili ecumenici, bolle papali, concili provinciali, costituzioni diocesane, reggimenti di tribunali ecclesiastici, pastorali e provvisori episcopali. Ciò si deve a un insieme di molti fattori, tra cui si può indicare la necessità e il desiderio di affermazione e salvaguardia del potere giurisdizionale che i vescovi possedevano, la formazione canonistica di molti di loro, l'impegno che molti manifestavano nel dirigere bene le loro diocesi mostrandosi zelanti nella formazione e nel comportamento degli ecclesiastici e protezione dei cristiani, per l'esecuzione delle norme emanate dalla Chiesa Romana – con particolare risalto, ancora una volta, relativamente a quanto prescritto a Trento.

I decreti tridentini furono pubblicati subito nel 1564, tanto in latino come in portoghese, per volere degli arcivescovi di Lisbona e di Braga<sup>47</sup>. Entrambi furono grandi propugnatori del tentativo di rapida applicazione della riforma cattolica in Portogallo.

Determinazioni generali della Chiesa decretata dai sommi pontefici e bolle, queste fatte tradurre al portoghese, furono stampate pure per ordine episcopale. Esistono notizie di questa tendenza a partire dalla fine degli anni Sessanta, con la *Bulla do Sanctissimo padre e nosso senhor Pio papa V lida no dia da Cea do Senhor do anno de 1568* (Lisbona, Francisco Correa), ordinata

<sup>46</sup> Cfr. Juan PEDRAZA, *Confessionario muy provechoso assi para sacerdotes como para penitentes por el qual todo chriatiano sabra sempre peca o no peca si mortal o venialmente en los diez mandamientos y siete pecados capitales*, Lisboa, German Gallarde, 1546. Negli anni successivi, la stessa opera con leggere variazioni, venne dedicata al vescovo Julián de Alva, *Suma de casos de cociencia muy necessaria a ecclesiasticos y seculares a confesores y penitentes aora novamente compuesta por el doctor frai Joan de Pedraza*, Coimbra, Alonso Mexia, 1566.

<sup>47</sup> Si vedano i *Decretos e determinaçoens do Sagrado Concilio Tridentino que devem ser notificadas ao povo por serem de sua obrigação e se hão de publicar nas parochias. Por mandado do Serenissimo Cardeal Iffante Dom Henrique arcebispo de Lisboa e legado de latere(...)*, Lisboa, Francisco Correa Impressor do Cardial Iffante Nosso Senhor, 1564; *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III et Pio III Pontificibus max.*, Olyssippone, Franciscum Corream, 1564; *Decretos do Sagrado Concilio Tridentino*, Braga, Antonio de Maris impressor do Senhor arcebispo, 1564 e *Canones et decreta sacrosancti Oecumenici et generalis Concilii Tridentini. Sub Paulo III, Julio III et Pii III pontificibus Maximis. Index dogmatum et reformationis...*, Bracharae, Antonium de Maris, 1566.

dall'arcivescovo Henrique, o le *Regulae Cancelariae Santissimi Domini nostri Pii divina Providentia Papae Quinti, ejusque motus proprii bullae et alia decreta necnon felicitis recordationis Pauli Quarti post promulgationem Sacrosanti Tridentini Concilii...* (Viseu, nella stamperia di Manuel João, 1570), commissionata dal vescovo di Viseu, Jorge de Ataíde. Della pubblicazione della bolla *In Coena Domini* ci sono varie edizioni identificate e, a giudicare dal testo di alcune di esse, la loro diffusione dovette essere molto ampia e regolare, confermando la percezione che i prelati ebbero dell'importanza della stampa come strumento del loro governo. Proprio questa attenzione si può leggere nell'apertura di quella che venne edita nell'anno 1594, a Coimbra, per ordine di Afonso de Castelo Branco:

“Facciamo sapere a coloro che vedranno la presente che il santissimo Padre Clemente papa VIII Nostro Signore ha fatto circolare una bolla che si suole pubblicare nel giorno del giovedì della Cena del Signore aggiungendo in quella alcuni casi nuovi. La quale ordiniamo in virtù di santa obbedienza al nostro capitolo (che non stando noi presenti) la faccia pubblicare una volta ogni anno nella nostra cattedrale e a tutti i rettori, priori, vicari e curati di questo nostro episcopato che si pubblici di domenica, o giorno santo durante la messa per essere a notizia di tutti; e soprattutto ai confessori raccomandiamo, tanto regolari come secolari, che la tengano in considerazione, come sua Santità alla fine della detta bolla gli comanda, per sapere i casi contenuti in essa”<sup>48</sup>.

Tutti i concili provinciali, celebrati dopo Trento conobbero edizioni a stampa per ordine degli arcivescovi che li convocarono. I primi sono quelli di Braga e di Goa nel 1567, e poi quelli di Évora e Lisbona, rispettivamente nel 1568 e 1575<sup>49</sup>.

Una delle aree di maggior numero e precoce edizione fu quella della costituzione delle diocesi. Prima del termine del Concilio di Trento (1563), tutte le 9 diocesi allora esistenti nel Regno le ebbero impresse, e pure quella di Angra. Ecco un buon indizio di un movimento di pre-riforma che ebbe

<sup>48</sup> Tradotto a partire dall'esemplare esistente in Asv, Fondo Confalonieri, vol. 33, fl. 57.

<sup>49</sup> Cfr. *Concilium Provinciale Braccaren.*, Braccarae, Antoniu[m] à Maris, 1567; *O primeiro concilio provincial celebrado em Goa no anno de 1567*, Goa, João de Endem, 1568; *Decretos do Concilio provincial eborense*, Evora, Andre de Burgos, 1568 e *Sacrum provinciale concilium olyssiponense secundum anno a Christo nato 1574 celebratum*, Lisboa, Antonius Gonsalves, 1575.

radici in Portogallo, il quale non é ancora ben studiato. Le prime furono quelle di Guarda, ordinate da Pedro Vaz Gavião, subito nel 1500 e poi pure stampate fuori dal Portogallo, così come altre fra le più precoci, segnale dello scarso numero di stampatori disponibili<sup>50</sup>. Le ultime furono quelle di Lamego, impresse nel 1563, risultato del sinodo celebrato due anni prima<sup>51</sup>. Alcune diocesi conobbero più che una versione. Fu il caso di Coimbra, per azione di Jorge de Almeida e successivamente di João Soares<sup>52</sup>; o Braga, dovuto all'impresa di Diogo de Sousa ed Henrique<sup>53</sup>.

Terminato il concilio di Trento, nell'anno 1563, fu molto attiva la promulgazione di nuove costituzioni o di *estravaganti*, destinate ad attualizzare i codici esistenti con le disposizioni conciliari, come accadde a Lisbona<sup>54</sup>. Fino alla fine del XVI secolo, 7 delle 13 diocesi del Regno già si erano attualizzate, così come nell'impero Goa e Funchal<sup>55</sup>. Già sul finire del secolo questo movimento di edizione delle costituzioni fu accompagnato dalla dotazione e impressione di reggimenti di ufficiali dell'amministrazione episcopale e degli auditori episcopali, denotando un grande sforzo di organizzare e modernizzare l'attività episcopale in un'epoca in cui si sperimentavano da parte della corona tentativi di equiparare il funzionamento della giustizia portoghese a quanto avveniva in Castiglia, cosa che si scontrava con alcuni dei privilegi tradizionali della chiesa lusitana<sup>56</sup>. Ebbero reggimenti impressi

<sup>50</sup> Cfr. *Constituycoes e estatutos feytos e ordenados novamente por ho mui reverendo senhor dom Pedro bispo da Guarda*, Salamanca, [s. e.], 1500.

<sup>51</sup> *Constituições synodaes do bispado de Lamego*, Coimbra, Joam de Barreyra, 1563.

<sup>52</sup> Cfr. *Costituycoes do bpd de Coimbra, feytas pollo muyto reverendo e magnifico senhor o senhor dom Jorge dalmeyda, bpo de Coimbra conde D'arganil*, Braga, Pedro Gonçalves Alcoforado, 1521 e *Constituycoes Synodaes do Bispado de Coimbra*, Coimbra, João Barreira e João Alvares, 1548.

<sup>53</sup> Cfr. *Constituycoes feytas per mandado do Reverendo Senhor o senhor dom Diogo de Sousa arcebispo e senhor de Braaga Primas das Espanhas*, [Porto o Braga?], Rodrigo Álvares, [1506?] e *Constituições do Arcebispo de Braga*, Lisboa, German Galharde, 1538. Di queste esistono due rarissimi esemplari nella Biblioteca Pública Municipal do Porto, cfr. José Francisco MEIRINHOS; Jorge COSTA e Júlio COSTA, *Tipografia*, cit., riferimento 51 e 52. Quelle del 1538 ostentano un magnifico frontespizio con le armi di Henrique.

<sup>54</sup> Cfr. *Constituições Extravagantes do arcebispo de Lisboa*, Lisboa, Francisco Correa, 1565.

<sup>55</sup> Si possono incontrare le indicazioni di tutte in José Pedro PAIVA, *Constituições Diocesanas*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, p. 11.

<sup>56</sup> Cfr. Federico PALOMO, Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI, in "Hispania. Revista Española de Historia", LXIV/1, 2004, pp. 69-70 e 78-85.

Porto, Coimbra, Évora e Leiria. Prima solo fra João Soares ne editò uno per Coimbra<sup>57</sup>. La maggior parte degli esemplari conosciuti vennero pubblicati insieme alle rispettive costituzioni. Una circolazione autonoma ebbe invece quello di Évora, ordinato da Teotónio de Bragança<sup>58</sup>.

Infine, nell'ambito tematico dei regolamenti e determinazioni papali ed episcopali, bisogna rilevare l'uso della stampa per l'edizione di pastorali dei vescovi. Le ricerche effettuate hanno permesso di identificarne quattro: *Carta do primeiro arçobispo de Goa ao povo de Israel seguidor ainda da ley de Moises e do Talmud por engano e malicia dos seus rabis* (Goa, João de Endem, 1565); *Carta pastoral de d. João Soares que manda publicar uma bula de Pio V onde se prohibe a blasfêmia, sodomia, simonia...* (senza luogo di edizione e impressore, probabilmente del 1566); *Carta pastoral de d. João Soares que manda publicar uma bula de Pio V onde se proibe as corridas de touros...* (pure senza luogo di impressione e impressore, successiva al 1 Novembre del 1567); *Dominus Theotonius de Bragança Dei et Apostolicae sedis gratia archiepiscopus Elborensis notum facimus...* (Évora, Martinum Burgensem, 1594). Data la natura di questo genere di testi e gli obiettivi della loro impressione, ossia diffondere nelle parrocchie le decisioni dei prelati, è naturale che se ne produssero molti più esemplari che, tuttavia, non hanno lasciato traccia della loro esistenza.

Rarissima fu la pratica di fare stampare le visite pastorali, di cui ne è stato identificato un solo esempio<sup>59</sup>.

Le opere di controversia contro altre religioni e in difesa del cattolicesimo furono un altro campo della produzione intellettuale dei vescovi che diedero origine ai libri a stampa. Fra João Soares, ancora prima di essere nominato per la mitra di Coimbra, compose un libello anti-giudaico fondato su spiegazioni bibliche per mostrare la "perfidia dei giudei", denunciando una avversione verso queste categorie sociali molto viva tra larghi settori della coeva società portoghese<sup>60</sup>. Gaspar de Leão, già arcivescovo di Goa, perorò

<sup>57</sup> Cfr. *Regimento dos officiaes e pessoas que procuram no auditorio ecclesiastico desta cidade, ordenado pello senhor bispo de Coimbra...*, Coimbra, Joam Barreyra e Joam Alvarez, 1548.

<sup>58</sup> Cfr. *Regimento do Auditorio Ecclesiastico do arcebispado d'evora e da sua Relaçam e consultas e Casa do Despacho e mais officiaes da Justiça Ecclesiastica...*, Evora, Manoel de Lyrá, 1598.

<sup>59</sup> Cfr. *Visitação geral do estado espiritual desta See de Coimbra tirada das visitasões dos prelados, costumes e obrigações da casa pello bispo Dom Joam Soares, assi os Estatuto antigos e bulla dos dias do anno*, Coimbra, Joam Alvares, 1536.

<sup>60</sup> Cfr. João SOARES, *De la verdad de la fe*, Lisboa, Luiz Rodrigues, 1543.

contro musulmani, giudei e “sensuali”, in un testo che contempla pure una forte dimensione di teologia ascetico-mistica<sup>61</sup>. Manuel de Almada, vescovo di Angra, nel contesto della polemica nella quale intervenne pure Jeronimo Osório, difese il vescovo di Silves e le virtù cattoliche contro gli “errori” protestanti, in un testo stampato fuori dal Portogallo<sup>62</sup>. Non furono solo le tematiche di natura religiosa che stimolarono i vescovi alla stampa. La storia, la politica, interessarono alcuni di loro. In questo ristretto nucleo si possono distinguere, circoscrivendo queste referenze al contesto della stampa portoghese, Jerónimo Osório e António Pinheiro. Il primo, tra le altre, con le sue imprescindibili *De regis institutione* [...] e una *Cronica de d. Manuel I*, originalmente pubblicata in latino<sup>63</sup>. Il secondo, oratore regio per alcune decadi e politico sagace, si rese noto nell’oratoria politica, di cui è preziosa testimonianza il testo a stampa del sermone che proferì nelle corti del 1562<sup>64</sup>.

Persino semplici manuali per l’insegnamento ai bambini dell’apprendimento della lettura ebbero il patrocinio dei vescovi. João Soares, ad esempio, commissionò la *Cartinha para ensinar a ler e escrever com os mysterios de Nossa Santa Fe* (Coimbra, João Alvares, 1554). Questa edizione venne stampata con un avvertimento del prelado che determinava che nessuno nella diocesi insegnasse a leggere con altro libro se non questo. In pratica il vescovo intese bene il raggio di azione che la stampa poteva avere come strumento di inquadramento religioso dei fedeli fin dalla loro più tenera età.

In tutto questo spoglio è fondamentale sottolineare l’inesistenza della Bibbia, soprattutto nella versione portoghese. È evidente che l’accesso al

<sup>61</sup> Cfr. Gaspar de LEÃO, *Desengano de perdidos...*, Goa, Joao de Endem, 1573. Esiste una edizione più recente pubblicata con un denso testo introduttivo di Eugenio Asensio, ver Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos*, Coimbra: Atlântida, 1958.

<sup>62</sup> Cfr. Manuel de ALMADA, *Adversus epistolam Gualteri Adoni serenissimo reginae Angliae a supplicum libellis contra reverendi P. Hyeronimi Osoris Lusitani episcopi Silvensis epistolam super editam*, Antuerpia, 1566. L’opera è stata pubblicata con traduzione, introduzione e note da António Guimarães PINTO, *Humanismo e controversia religiosa. Lusitanos e anglicanos*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda; 2006, 2 vol.

<sup>63</sup> Cfr. Jerónimo OSÓRIO, *De regis institutione et disciplina lib. VIII ad serenissimum et invictissimum Portugaliae regem Sebastianum...*, Olyssipponae, ex officina Ioannis Hispani excudebat Franciscus Correa, 1572 e Jerónimo OSÓRIO, *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae inuictissimi virtute et auspicio gestis Libri Duodecim*, Olyssipponae, Antonium Gondisalu[m] Typographum, 1571.

<sup>64</sup> *Oração que fez e disse o doctor Antonio Pinheyro na falla dos Paços da Ribeyra nas primeyras cortes que fez o muyto alto e muyto poderoso rey D. Sebastião...*, Lixboa, Joam Alvarez, 1563.

testo biblico si ebbe tra alcune elites, anche se, a partire dall'importazione di edizioni straniere che ancora oggi si trovano in molti esemplari nelle biblioteche portoghesi.

Come ha evidenziato Gigliola Fragnito, la Chiesa ebbe timore della divulgazione della Sacra Scrittura, soprattutto in volgare e della discussione dottrinale e dogmatica del credo cattolico da parte dei laici<sup>65</sup>. Non per oscurantismo e conservatorismo, ma imperniandosi piuttosto su una solida argomentazione che voleva bloccare nuovi focolai di dissidenza e preservare il suo potere, mantenere l'universalità del testo mediante la sua divulgazione in una unica lingua, evitare errori causati da traduzioni sbagliate, impedire inusitate interpretazioni tra i cristiani – come quelle che avevano portato alla rottura protestante – preservare la separazione tra il clero e i laici. Sebbene questa via fosse stata oggetto di discussione in seno dell'alta gerarchia romana, questa soluzione finì per trionfare, in buona parte per la pressione e il potere della Congregazione del Santo Ufficio e di alcuni papi che uscirono dalle sue fila, in un processo che ebbe i suoi anni decisivi tra il 1558 e 1596. L'indice romano del 1558 già proibiva le traduzioni in volgare. Leggerle, per paradossale che possa sembrare, era considerato una eresia, il che provocò che molte Bibbie fossero pubblicamente bruciate<sup>66</sup>. Questo quadro portò a quello che la Fragnito ha definito come il “naufragio della Bibbia” e alla creazione di una cultura religiosa avversa al contatto diretto con il libro fondatore, il che “proibiva capire” il dogma con conseguenze decisive nel modo in cui si modellò la credenza e la religiosità dei fedeli cattolici. In contropartita tale processo originò una cultura catechetica, ma controllata e vigilata dalla Chiesa, di cui in buona parte l'analisi della produzione del libro sopra esposta è uno specchio.

Nel caso portoghese, non è sicuro che si possa parlare di un “naufragio della Bibbia”, usando l'espressione della Fragnito, poiché qui non vi sono vestigia dell'esistenza di una ampia e radicata cultura biblica, soprattutto tra i laici, fino a metà del Cinquecento, eccettuando probabilmente alcune volgarizzazioni delle versioni tradotte dell'Antico Testamento tra la comunità cristiano nuova. È certo che alcuni prelati e elites di chierici secolari e regolari leggessero le Sacre Scritture, le meditassero, pensassero e le produ-

<sup>65</sup> Cfr. Gigliola FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, specialmente pp. 15-26.

<sup>66</sup> Cfr. Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

cessero come si è dimostrato negli scarsi esempi riportati sopra. Ma non è meno evidente che quasi non si conoscano versioni portoghesi della Bibbia, e facilmente si comprova – a partire dalla lettura delle disposizioni delle costituzioni episcopali – il contatto diretto dei credenti con la fonte non fu minimamente incoraggiato e stimolato. T. Earl rivelò recentemente l'esistenza di una traduzione per portoghesi del *Ecclesiastes*, di Damião de Gois. In questa occasione ha chiarito che nel XVI secolo furono prodotte versioni integrali della Bibbia in tedesco, islandese, sloveno e ungaro, che in Spagna apparvero prima dell'Indice del 1559 due versioni del Nuovo Testamento e, nel 1569, fu pubblicata la prima traduzione integrale in spagnolo della Bibbia per mano di Cassiodoro de Reyna. In Italia si compilò la Bibbia di Brucioli nel 1532, e nel 1538 quella del Marmocchino. Nel frattempo in Portogallo nel 1497, Rodrigo Álvares tradusse parte del Nuovo Testamento a partire da una edizione di Guilherme parisiense<sup>67</sup>; e nel 1505 Valentim Fernandes, a richiesta della regina Leonor stampò in vernacolo gli Atti degli Apostoli<sup>68</sup>. Entrambe le traduzioni furono effettuate a partire dalle versioni medievale della Bibbia, per cui Earl ha concluso che in Portogallo non ci fu niente di moderno in materia di pubblicazione della Bibbia ad eccezione dell'*Ecclesiastes* di Góis. Secondo lo storico inglese, il fatto che questo testo sia rimasto praticamente ignorato e dimenticato per secoli, evidenzia molto bene la poca importanza dell'uso della Bibbia in vernacolo ("linguagem") in Portogallo, come pure il ridotto impatto che questa traduzione di Góis ebbe tra i lusitani di quel tempo<sup>69</sup>.

È chiaro che il Portogallo non era un deserto in materia di versioni vernacolari della Sacra Scrittura, secondo quanto ha già evidenziato in forma esemplare Eugenio Asensio<sup>70</sup>. Inoltre, il fatto che il primo monitorio del-

<sup>67</sup> Esiste un esemplare nella BN, *Evangelhos e epistolas com suas exposições em romance*, Porto, Rodrigo Álvares, 25 de Outubro 1497, più tardi di nuovo stampato, *Evangelhos e epistolas que se cantam no decurso do ano...*, Lisboa, Valentim Fernandes e Hermão de Campos, c. 1505-1506.

<sup>68</sup> *Os autos dos aplos. A epistolla de santiago apollo. As duas epistolas de sam Pedro apollo. As tres eplas de sam Ioham aplo e evangelistis. A epistolla de sam judas apollo*, Lisboa, Valentim Fernandes, 1505, esiste un esemplare nella Biblioteca Pública de Évora.

<sup>69</sup> Cfr. T. F. EARL, *Ecclesiastes de Salamam: An unknown biblical translation by Damião de Góis*, in "Portuguese Studies", 17, 2001, p. 42 e p. 44.

<sup>70</sup> Si veda la sua *Introdução* in J. F. VASCONCELOS, *Comedia eufrosina*, Madrid, [s. n.], 1951, (prologo y notas de Eugenio Asensio). Ringrazio Giuseppe Marcocci per la referenza a questo testo.

l'Inquisizione, nel 1536, sollecitasse la denuncia di chi avesse la Bibbia in volgare è un chiaro segnale di questa circolazione e, soprattutto, del timore della diffusione di versioni dell'Antico Testamento tra la comunità dei cristiano-nuovi<sup>71</sup>. Fino alla pubblicazione dei primi Indici dei libri proibiti, circolavano versioni portoghesi della Bibbia e anche traduzioni castigliane, e ci furono correnti in seno alla chiesa portoghese favorevoli alla loro diffusione. Fu il caso di Valentim da Luz – che venne condannato alla pena capitale per decisione inquisitoriale – e di altri suoi correligionari degli eremiti di San Agostino<sup>72</sup>. Il famoso Bandarra, che uscì nell'*auto da fé* del 1541 possedeva una Bibbia in volgare e “firmò una dichiarazione di non ritornare più a possedere la detta Bibbia”<sup>73</sup>. Nonostante la vigilanza inquisitoriale, ancora nel settembre del 1571 un *fidalgo* della casa reale, Jorge Boto, confessò presso l'Inquisizione di Lisbona di possedere una “*Biblia em lingoagem*”, la quale aveva ereditato dal padre o dal suocero<sup>74</sup>.

Ma una stretta circolazione non fu mai favorita fortemente dall'episcopato. Proprio nelle *Costituzioni* di Guarda, del 1500, ciò che si prescriveva e imponeva ai chierici era che insegnassero ai fedeli esclusivamente il Padre Nostro, l'Ave Maria e gli articoli di fede. Determinazione identica che si continuò a incontrare in testi similari successive, come le *Costituzioni* della diocesi di Coimbra, del 1521, nelle quali si sommavano ai precetti anteriori l'insegnamento del Credo e dei Comandamenti della Legge di Dio<sup>75</sup>.

Negli anni Sessanta, quando la tendenza dominante era quella della proibizione dell'accesso diretto del credente alla Bibbia, le costituzioni ampliarono il ventaglio delle dottrine che i parroci dovevano insegnare ai loro parrocchiani, ma la *Bibbia* – escludendo ovviamente i passi che potevano

<sup>71</sup> Il primo monitorio è stato pubblicato da Maria José Pimenta Ferro TAVARES, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Editorial Presença, 1987, pp. 194-199. Il passaggio che si riporta si trova alla pagina p. 198.

<sup>72</sup> Cfr. José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, vol. II, p. 502-508 e p. 537.

<sup>73</sup> Citato a partire da José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes*, cit., vol. II pp. 507-508.

<sup>74</sup> Cfr. Isaiás Rosa PEREIRA, *Subsídios para a História da Inquisição em Portugal no século XVI. Comentário a documentos extraídos dos livros de denúncias*, in “Anais da Academia Portuguesa da História”, 2ª série, 23, 1976, pp. 232-233.

<sup>75</sup> Cfr. *Constituições e estatutos feitos e ordenados novamente por ho mui reverendo senhor dom Pedro bispo da Guarda*, cit., costituzione 19 e *Constituições do bpo de Coimbra, feitas pollo muyto reverendo e magnifico senhor o senhor dom Jorge dalmeyda...*, cit., costituzione 34.

essere commentati in omelie o sermoni – rimase fuori. Nelle costituzioni di Miranda nel 1565, si prescriveva l'insegnamento del Segno di Croce, Padre Nostro, Ave Maria, Credo, Salve Regina, tutto in versione latina e volgare, imponendo pure che i maestri dei bambini dovessero avere nelle loro case le “tavole della dottrina”. Simultaneamente, si avvertiva, sotto pena di scomunica e del pagamento di una pesante multa di 50 *cruzados*, “che nessuna persona secolare osi in pubblico né in segreto disputare di fede né in cose di essa”<sup>76</sup>. Era questa la cultura religiosa che trionfava nel mondo cattolico. Portogallo non se ne discostava.

## 2 – La censura del libro, i vescovi e l’Inquisizione

L’analisi della relazione che i vescovi mantennero con la stampa impone un sondaggio riguardo al campo della censura. La letteratura portoghese più specializzata riguardo al tema, nonostante l’enorme quantità di lavori, non ha investigato tanto l’intervento dei vescovi in questa materia, quanto l’articolazione e i problemi suscitati dalla condivisione che in questo campo ebbero con l’Inquisizione. A proposito dell’attività episcopale in materia di censura, gli studi esistenti chiariscono di poco, oltre a registrare i precetti normativi che competevano agli ordinari nelle rispettive diocesi sul diritto di censura e di emissione delle licenze per la circolazione libraria. Tale compito veniva svolto cumulativamente con il Santo Ufficio, quando questo venne creato, insieme al *Desembargo do Paço* a partire dal dicembre 1576, e pure con i superiori degli ordini religiosi, nei casi in cui l’autore fosse un chierico regolare. Alcuni autori riferiscono la parsimonia, se non la totale disattenzione, con cui, in generale, fino agli anni Settanta del Cinquecento, i vescovi si dedicarono a questo compito dell’esame previo del libro. Trattando della censura letteraria nel Portogallo ha dominato di forma quasi egemonica il ruolo del Santo Ufficio<sup>77</sup>. Una ricerca tra le opere stampate dalle tipografie

<sup>76</sup> Cfr. *Constituições synodaes do Bispado de Miranda*, Lisboa, Francisco Correia, 1565, fl. 7v.

<sup>77</sup> Cfr. Ant3nio BAIÃO, *A censura literária inquisitorial*, in “Boletim de Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa”, 12, 1918, pp. 473–560; I. S. RÉVAH, *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle. Etude accompagnée de la reproduction en fac-similé des Index*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1960; José Sebastião da Silva DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, vol. II, pp. 953–997; Artur Moreira de SÁ, *Indices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*,

portoghesi delle prime tre decadi del XVI secolo non rivela indizi dell'esercizio della censura da parte dei vescovi<sup>78</sup>. Sebbene la bolla *Inter Sollicitudines* (1515), di papa Leone X, affidasse ai vescovi di tutto il mondo cattolico la vigilanza sulle attività degli stampatori. Una misura successivamente rinforzata da Clemente VII nell'anno del 1524, nel tentativo di bloccare la circolazione dei testi luterani<sup>79</sup>.

Questo silenzio o negligenza episcopale si conferma attraverso gli ordinamenti delle varie costituzioni diocesane allora pubblicati. Nessuna denota un timore circa l'espansione dell'eresia, né qualche imposizione riguardo l'obbligatorietà che i libri venissero rivisti dai prelati, in conformità con le disposizioni romane vigenti. Quelle di Braga (circa del 1506), Coimbra (1521), Évora (1534) e Lisbona (1536), località dove in quel tempo esistevano già attivi stampatori, non fanno alcuna allusione, denunciando non essere questa una preoccupazione dell'episcopato. Nonostante la rarefazione documentale degli archivi diocesani, ugualmente non si incontrano tracce del fatto che i presuli dedicassero speciale attenzione alla ispezione del libro a stampa, sia personalmente, sia attraverso loro ufficiali.

La più antica testimonianza della vigilanza sul libro da parte dei vescovi è una informazione data dal Álvaro Gomes al inquisitore generale Henrique, del giugno 1539. In questa faceva sapere che il cardinale Afonso, arcivescovo di Lisbona, aveva comandato a tutti i librai locali che presentassero al Gomes il catalogo dei libri che avevano in vendita al fine di evitar la circolazione di scritti sospetti<sup>80</sup>. Non si conosce l'effetto pratico della misura, ma questa preannuncia una alterazione dei comportamenti.

La provvisione di Afonso è ancora un elemento che annuncia un nuovo quadro che si cominciò a concretizzare negli anni 1539-1540. La paura dell'eresia e dell'eterodossia si radicò tra vari membri della chiesa e in certi

Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983; Graça Almeida RODRIGUES, *Breve história da censura literária em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980; Raul REGO, *Os Índices expurgatórios e a cultura portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. Ministério da Educação e das Universidades, 1982 e FRANCISCO BETHENCOURT, *História das Inquisições Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 177-180.

<sup>78</sup> Identica constatazione venne affermata da José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., p. 964 e, più recentemente da J. M. de BUJANDA, *Index de l'Inquisition portugaise 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Genève, Librairie Droz; Éditions de l'Université de Sherbrooke; 1995, p. 27.

<sup>79</sup> Cfr. José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., p. 955.

<sup>80</sup> Il documento è stato rilevato da Artur Moreira de SA, *Indices*, cit., p. 59-60.

settori della corte. Con questi si raddoppiavano le misure di sicurezza relative alla censura del libro. Si annunciavano itinerari differenti nella cultura e nella religione del regno, meno aperti all'umanesimo di matrice erasmista e a una certa libertà del pensiero, anche sul piano religioso, i quali avevano vari cultori in Portogallo. Tendenze che, nonostante tutto, negli anni Quaranta ancora potevano circolare, come si può apprezzare nella creazione e funzionamento iniziale del *Colégio das Artes*, sotto la direzione di André de Gouveia, o nella attività dell'Università di Coimbra durante il rettorato di Diogo de Murça (1543-1555)<sup>81</sup>.

L'Inquisizione si stabilirà definitivamente in Portogallo nel 1536. Tre anni di attività e nacquero le primitive tracce della sua pratica censoria riguardo al libro impresso. Le prime opere conosciute con censura inquisitoriale furono *Ensino Cristão*, di autore anonimo, e la *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja*, di João de Barros, entrambe impresse da Luís Rodrigues, nel 1539, già con la nota dell'approvazione inquisitoriale<sup>82</sup>. Nella prima si trovava una provvisione firmata dall'inquisitore generale Henrique, che autorizza la sua stampa e vendita poiché era stata commissionata da "dottori" (*letrados*) che la trovarono "utile"<sup>83</sup>. Nell'anno successivo, Henrique cominciò a dotare il tribunale di una organizzazione stabile della censura. Il 2 di novembre del 1540 istituì una commissione formata da tre domenicani - ordine che venne ad avere grande peso nell'apparato censore inquisitoriale - composta da Francisco Bobadilla, Aleixo de Salier e Cristobal Valbuena, ai quali commissionò la missione di esaminare gli spogli bibliografici esistenti presso i librai di Lisbona e di conferire le licenze di impressione per i nuovi libri da stampare<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Cfr. Mário BRANDÃO, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra, Universidade de Coimbra; 1948-1969, vol. 2. L'apertura del rettore dell'Università di Coimbra agli itinerari dell'umanesimo erasmista è ben evidente all'analisi dello spoglio della sua libreria personale. Si veda Joaquim de CARVALHO, *A livreria de um letrado do século XVI. Frei Diogo de Murça*, in "Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra", VIII, 1928, pp. 1-26.

<sup>82</sup> Si noti che una edizione di questa *Gramática*, dell'anno seguente, circolò senza l'approvazione inquisitoriale; cfr. *Grammatica da lingua portuguesa*, Olysiopone, Lodouicum Rotorigiu[m], Typographum, 1540.

<sup>83</sup> Dati già rilevati da I. S. RÉVAH, *La censure*, cit., p. 21.

<sup>84</sup> Una trascrizione di questa provvisione si può vedere in J. M. de BUJANDA, *Index*, cit., p. 31. Sulla rilevante collaborazione prestata dai domenicani alla censura inquisitoriale, si veda José Pedro PAIVA, *Os dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614)*, in "NW noroeste. revista de história", 1, 2005, pp. 183-185 e 202-203.

Nelle *Instruções* del 1541, le prime del tribunale, l'inquisitore generale determinò che, durante le visite inquisitoriali, i visitatori ordinassero che tutte le persone consegnassero le Bibbie che avessero in vernacolo e i libri "sospetti"<sup>85</sup>. Altra prova che la Sacra Scrittura circolasse in traduzione è lo stato di allerta inquisitoriale di fronte al pericolo di movimento incontrollato del libro.

E la verifica si faceva e aveva conseguenze. Nel 1542 João de Barros compose un *Diálogo Evangelico sobre os artigos de Fé contra o Talmud dos Judeus*, il quale nonostante non avesse contenuti eretici, non venne autorizzato ad essere impresso per il semplice fatto di suscitare una disputa tra temi religiosi<sup>86</sup>. Così successe, passati alcuni anni, con la *Fides, religio, moresque aethiopum*, di Damião de Góis la cui impressione in terra lusitana fu proibita da Henrique, nonostante la circolazione della versione uscita a Lovanio nel 1540<sup>87</sup>.

In questo vuoto, nel 1547 venne pubblicato il primo Indice di libri proibiti dall'Inquisizione portoghese, al quale seguirono altri nel 1551, 1561, 1564, 1581 e 1597. Tutti pezzi nucleari dell'apparato censorio del libro in Portogallo e di affermazione della supremazia inquisitoriale in questa area. Cosa che già si annunciava per la disposizione finale che Henrique appose alla fine del primo. Qui, invocando le già riferite norme di Leone X e Clemente VII, determinò sotto pena di scomunica che non si imprimevano nuove opere senza "prima essere esaminate e autorizzate dalla Santa Inquisizione o per chi tenga potere in questo"<sup>88</sup>. Si affermava così la presenza della nuova istituzione nel campo della censura letteraria e la sua supremazia. Bisogna inoltre ricordare che l'inquisitore Henrique, era pure arcivescovo di Évora. Per questa sua provvisione si affermava, ugualmente la vigilanza del vescovo, il quale sicuramente, non trascurò quel poco che si imprimeva nelle tipografie di Évora.

Con un leggero slittamento cronologico, identiche preoccupazioni di preservare l'ortodossia e la vigilanza sul libro impresso cominciarono a spun-

<sup>85</sup> Queste istruzioni sono pubblicate. Per il passo riferito si veda Isaias Rosa PEREIRA, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, in "Cartório Dominicano Português", Século XVI, 18, 1984, p. 44.

<sup>86</sup> Cfr. I. S. RÉVAH, *La censure*, cit., p. 33.

<sup>87</sup> Artur Moreira de Sá, *Indices*, cit., p. 16. Sulla *Fides* cfr. Giuseppe MARCOCCI, *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: una interpretazione della Fides, religio, moresque Aethiopum* di Damião de Góis, in "Rinascimento", 45, 2005, pp. 307-366.

<sup>88</sup> L'originale si trova a ANTT, IL, Lv. 330, fl. 32-36; una versione fac-similata è stata pubblicata da Bujanda. Per questo brano J. M. de BUJANDA, *Index ...*, cit., p. 566.

tare nell'episcopato. Le più precoci evidenze che ho potuto appurare sono date dalle *Costituzioni sinodali* di Leiria, di fra Brás de Barros (imprese nel 1545 e 1550) e in quelle di Coimbra del 1548, di fra João Soares. Entrambe aprono con un titolo dedicato alla fede cattolica. In quelle di Leiria, denotando un evidente impegno nell'evitare e castigare deviazioni della fede, subito si dichiara:

“Poiché il principale fine per cui queste nostre costituzioni si ordinano è la salvezza delle anime dei nostri sudditi così che il vero cammino è di avere e credere fermamente la fede cattolica come la ritiene e crede la Santa Madre Chiesa di Roma, senza la quale fede e credenza nessuno si può salvare. E pertanto a tutti ammoniamo che fermamente credano tengano e confessino tutto quello che la Santa Madre Chiesa crede tiene e confessa. E pertanto comandiamo che sapendo alcuna persona di qualche qualità che si tenga, creda il contrario o discordi in alcuna cosa della fede cattolica, lo faccia sapere a noi o al nostro vicario generale il più breve possibile per provvedere in quello come fosse giustizia perché non facendo così e coprendo o favorendo o consentendo (oltre del conto che a Dio dovrà dare) avrà quelle pene che per diritto ai tali sono ordinate”<sup>89</sup>.

E in quelle di fra João Soares, con un introito quasi uguale di quelle di Leiria, si aggiunge un passo che invoca di forma esplicita le posizioni di Leone X riguardante il dovere di censura previa che i vescovi avevano:

“e così difendiamo a tutti gli impressori del nostro vescovato sotto pena posta nel Concilio lateranense, la quale scomunica *ipso facto* e decreta la perdita dei libri impressi, che non ne stampino alcuno senza prima essere esaminati da noi o da persona che noi deputeremo per questo, per gli errori che si origineranno e introdurranno tra i cristiani per mani e sospette dottrine di libri che si stamperanno e pubblicheranno senza essere visti ed esaminati dai prelati”<sup>90</sup>.

Passo che, in certo modo, conferma ugualmente la passività che avrebbe guidato l'azione dei prelati portoghesi fino ad allora.

<sup>89</sup> Cfr. *Constituições do Bispado de Leyria...*, [s. l.], [s. e.], 1545-1550?, fl. 2. Di questo raro esemplare esiste una copia nella Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, *Catálogo dos Reservados...*, cit., referência 413.

<sup>90</sup> Cfr. *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra*, Coimbra, João Barreira e João Alvares, 1548, fl. 2.

L'attitudine negligente del passato cederà il posto a una posizione più attiva. Per timore degli "errori" che i libri instillavano nei cristiani? Come risposta alla minaccia che i vescovi sentivano alla loro giurisdizione da parte dell'inquisizione? In sintonia con gli itinerari del Santo Ufficio? Non ci sono dati certi per rispondere. Ciononostante, nel caso di fra João Soares, non si può dimenticare che prima di essere vescovo aveva servito l'Inquisizione come deputato del Consiglio Generale. E nell'anno precedente, nell'Indice del 1547, come si è notato nel passo citato, l'inquisitore generale dichiarava che l'ispezione del libro doveva essere effettuata dall'Inquisizione "o per chi tenga potere in questo".

In sintonia con le prospettive notate, sorgono negli anni Cinquanta le prime tracce inequivocabili che c'erano vescovi vigilanti, di fatto, sull'edizione del libro, e che davano l'autorizzazione per la sua pubblicazione. È quanto avviene nell'*Ordem de vida christãa*, impressa a Coimbra, nell'anno del 1555 che include una licenza del vescovo di Porto, Rodrigo Pinheiro<sup>91</sup>. Nell'anno anteriore, pure la *Cartinha para ensinar a ler e escrever com os mysterios de Nossa Santa Fe* è un indizio dell'*imprimatur* episcopale<sup>92</sup>. Nonostante questo libro non riporti la menzione espressa di una autorizzazione del vescovo, di fatto fra João Soares in questa inserisce una provvisione imponendo il suo uso nel vescovato di Coimbra. Indicatore questo della sua vigilanza e, per lo meno tacita autorizzazione.

Queste due opere furono entrambe impresse a Coimbra, città dove fra João Soares faceva realizzare le posizioni che lui stesso determinava, garantendo sul campo la vigilanza sopra il libro. Ed è forzoso ritornare a far presente che questo succedeva in un'epoca in cui non era in funzione il tribunale inquisitoriale di distretto, il quale venne sospeso nel 1543/44, per ricominciare a funzionare a partire dal 1565. In questo momento è utile evidenziare tre fatti. Il vescovo aveva fatto parte del Consiglio Generale dell'Inquisizione dal 1539<sup>93</sup>. Per lo meno dal 1551 sollecitava Henrique a ricreare l'Inquisizione nella sua città<sup>94</sup>. Nel 1559 editò a Coimbra per sua iniziativa il severo Indice

<sup>91</sup> Cfr. *Ordem e Regimento de vida christãa*, Coimbra, João Alvares, 1555, fl. 5.

<sup>92</sup> Cfr. *Cartinha para ensinar a ler e escrever com os mysterios de Nossa Santa Fe*, Coimbra, João Alvares, 1554.

<sup>93</sup> Si rimanda a ANTT, Conselho Geral Santo Ofício, Lv. 92, fl. 39v.

<sup>94</sup> Come si deduce dalla lettera che lo stesso scrisse a Henrique in occasione della carcerazione a Lisbona di uno dei professori del Colégio das Artes de Coimbra, si veda Mário BRANDÃO, *A Inquisição*, cit., vol. 2, p. 149.

romano di Paolo IV, uscito a Roma l'anno precedente<sup>95</sup>. Dati che rivelano una certa sintonia tra di loro, e che sono indicatori di un posizionamento del prelado relativamente alla produzione letteraria con un senso strategico ben evidente<sup>96</sup>.

Già a Lisbona, città che insieme a Coimbra era uno dei due grandi centri editoriali<sup>97</sup>, non ci sono notizie di una attiva pratica della censura da parte dell'arcivescovo Fernando Meneses Coutinho e Vasconcelos. Per disinteresse del prelado? Perché l'Inquisizione era vicina e assumeva questo ruolo? Per i due motivi messi insieme?

Nonostante tutte queste disposizioni episcopali e inquisitoriali, fino alla fine degli anni Cinquanta, si continuarono a pubblicare libri senza licenza; e ancora negli anni Sessanta solo con quelle dell'Inquisizione o dell'ordinario. E si deve sottolineare che, alcune di queste, vertevano su materia religiosa e di costumi – tematiche che inizialmente attraevano maggiormente la vigilanza – e persino di autori che erano già oggetto di alcuna sospensione, i quali, più tardi, avrebbero avuto le loro opere espurgate, come fu il caso di Erasmo<sup>98</sup>. Questi non furono ancora anni di rigorosa intransigenza.

<sup>95</sup> Il frontespizio e il colofon di un esemplare esistente nella BPADE sono riprodotti in J. M. de BUJANDA, *Index*, cit., pp. 589-590.

<sup>96</sup> Non è questa l'interpretazione che Elvira Mea fa dell'attuazione del prelado, definita "nebulosa difícil e de perceber", cfr. E. C. A. MEA, *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação Eng<sup>o</sup> António de Almeida, 1997, pp. 190-191.

<sup>97</sup> Dati sulla distribuzione geografica delle edizioni che confermano questa proposta sono evidenti nei grafici pubblicati da Jorge Borges de MACEDO, *Livros*, cit., pp. 199 e 201.

<sup>98</sup> Alcuni esempi di differenti spazi e epoche: [João de Barros], *Dialogos de preceitos moraes cofm] prática delles, em módo de jogo*, Lisboa, Luis Rodriguez, 1540 (non c'è nè censura episcopale nè del Santo Officio); Erasmo de Roterdão, *Enquiridion o Manual del cavallero christiano...*, Lixboa, Luys Rodrigues, 1541 (senza alcuna traccia di censura, nonostante l'esemplare consultato sia incompleto); A. de PORTALEGRE, *Meditacion de la ynocentissima muerte y passion de nuestro Señor en estilo metrificado*, Coimbra, [João de Barreira e João Álvares], 1548 (senza alcuna traccia di censura); *Copia de vnas cartas embiadas del Brasil por el padre Nobrega dela companhia de Jesus y otros padres que estão debaxo de su obedie[n]cia al padre maestre Simon preposito de la dicha compañía en Portugal y a los padres y hermanos de Jesus de Coimbra...*, [Coimbra, João de Barreira e João Álvares, 1551-1552] (senza qualche censura); B. FERNANDES, *Tratado da arte de aritmetica...*, Porto, Francisco Correa, 1555 (senza qualche licenza); Luis de GRANADA, *Compendio de doctrina christaa...*, Lixboa, Ioannes Blavio de Agripina Colonia, 1559 (solo la licenza dell'Inquisizione, ma non dell'arcivescovo); J. F. VASCONCELOS, *Comedia eufrosina, De nouo revista e em partes acrece[n]tada*

I percorsi guida della censura, non dipendevano esclusivamente dalle decisioni prese in Portogallo. Le sue forme e itinerari erano soggetti pure agli effetti che in simultaneo, si determinavano a Roma, e con queste direttrici si dovevano articolare. E lì, nonostante era consensuale l'idea che fosse necessario vigilare sulla circolazione del libro, si trattavano appassionati dibattiti per sapere a chi e dentro quali limiti competeva questo compito, e chi lo doveva dirigere. Gigliola Fragnito ha evidenziato l'esistenza di tre fasi distinte di questo processo di confronto tra vari poteri che si disputavano nel centro romano<sup>99</sup>. La prima culminò con la pubblicazione dell'Indice romano del 1558. Questo, conosciuto per il suo rigore e intransigenza, venne compilato dall'Inquisizione romana, in un periodo in cui il papa non a caso era Paolo IV. Costui era il cardinale che precedentemente aveva avuto un ruolo rilevante alla testa del Santo Ufficio romano, fin dalla sua riorganizzazione nel 1542. Le sue normative concedevano agli inquisitori, in detrimento dei vescovi, un posto di supremazia. Il che è ben evidente in vari decreti papali che accompagnarono la pubblicazione dell'Indice. Un breve di Paolo IV del 21 di dicembre del 1558, obbligava chi possedesse libri proibiti di consegnarli agli inquisitori e restrinse la denuncia del possesso di questi al Tribunale di Fede, escludendo i vescovi. In questo modo contrariava quanto stabilito dalla bolla *Inter Sollicitudines* del 1515 che, come già si è evidenziato, fino ad allora aveva regolamentato la censura, stabilendo che in tutte le città fosse effettuata dal vescovo, dall'inquisitore o da entrambi.

Una seconda fase si aprì con il pontificato di Pio IV, iniziato alla fine del 1559, e da questa risultò la pubblicazione di un nuovo Indice romano nel 1564. Questo pontefice, revisionò le disposizioni di Paolo IV sulla censura. Poco dopo aver assunto il ruolo di guida della Chiesa, in una epoca in cui, in concomitanza si dibattevano nel Concilio di Trento argomenti decisivi riguardanti il potere episcopale, promulgò la *Moderatio Indicis* del 14 Giugno del 1561. Questa non solo associò i vescovi e gli inquisitori nell'attuazione

*tada*, Coimbra, Ioam de Barreyra, 1560 (senza alcuna licenza); Heitor PINTO, *Imagem da vida christam ordenada per dialogos como membros de sua composiçam...*, Coimbra, Ião de Barreira, 1563 (solo con licenza del Santo Ufficio); T. V. CAIETANUS, *Summa caietana tresladada em portugues com muytas annotações e casos de consciencia e decretos do Sagrado Concilio Tridentino pelo padre frey Diogo do Rosayro*, Braga, Antonio de Maris, 1565 (solo con licenza dell'arcivescovo e non del Santo Ufficio).

<sup>99</sup> Cfr. Gigliola FRAGNITO, *La censure des livres entre évêques et inquisiteurs*, in G. AUDISIO (dir.), *Inquisition et Pouvoir*, Aix-en-Provence, Publications de L'Université de Provence, 2004, soprattutto pp. 172-177, che seguiremo da vicino.

ensoria, ma consentì che tanto gli uni quanto gli altri potessero assolvere nel foro interno (o foro della coscienza, cioè attraverso la confessione) coloro che possedessero o leggessero libri proibiti. Ma la sua azione fu più ampia circa l'attribuzione delle competenze ai vescovi. In conformità a questa politica stabilì tra le regole del cosiddetto Indice tridentino – elaborato da una commissione nominata dal papa e composta da vari vescovi – che non solo la censura previa doveva essere condivisa da inquisitori e vescovi, ma che vi erano due categorie di libri che passavano ad essere censurati solo dai secondi: quelli “osceni e lascivi” e quelli di magia, astrologia, geomanzia, etc. Inoltre autorizzava gli ordinari e gli inquisitori a concedere licenze affinché si leggesse la Bibbia in volgare. Segnale chiaro di un rinforzo del ruolo dei titolari della diocesi.

Gli effetti della nuova politica di Pio IV durarono poco. I suoi successori, Pio V (pure lui proveniente dalla congregazione del Santo Ufficio), Gregorio XIII e Sisto V, a poco a poco, tra il 1566 e 1590, avrebbero svuotato il contenuto dell'Indice tridentino e trasferito le competenze censorie agli inquisitori.

Con l'ascesa al soglio pontificio di Clemente VIII, nel gennaio del 1592, si ebbe di nuovo un riequilibrio, anche se nel 1596 la Congregazione del Santo Ufficio arrivò a bloccare il nuovo Indice che allora si preparava. A fronte di questa posizione, il papa finì per dover cedere su alcuni aspetti, tali come non autorizzare i vescovi a concedere licenze di letture della Bibbia in volgare e dare agli inquisitori, insieme agli ordinari, competenze per controllare i libri di astrologia giudiziaria. I prelati rimanevano solo con l'esclusivo controllo censorio dei libri designati “lascivi”, situazione che vide attuare l'ultimo *Index* Romano del Cinquecento, uscito nel 1596, e già elaborato sotto la responsabilità della Congregazione dell'Indice.

Si intravedono riflessi di queste alterazioni negli Indici dell'Inquisizione portoghese. Quello del 1561, elaborato sulla scia del romano del 1558, non fa alcun riferimento all'azione dei vescovi, lasciando ben evidente nella lettera di Henrique il suo tentativo di egemonizzare la censura nelle mani del Santo Ufficio, allegando che stava crescendo “la malizia dei tempi”. E di ciò è paradigmatica testimonianza l'epigrafe seguente:

“Innanzitutto ordiniamo sotto pena di scomunica *latae sententiae* (la cui assoluzione riserviamo a noi o ai nostri inquisitori o a chi per questo facesse le nostre veci) a qualunque persona di qualunque qualità e preminenza che siano che non portino o facciano portare, né ricevano, né comprino, né vendino, né tengano né leggano libro alcuno dei contenuti in questo catalogo, né altri nei quali sapessero che vi sono

errori contro la nostra santa fede”<sup>100</sup>.

Ai vescovi, che come é evidente non sono esplicitamente riportati, si toglieva il diritto di concedere licenze speciali per la lettura di libri proibiti e il potere di assolvere, anche solo nel foro interno, coloro che trasgredivano le regole che il nuovo *Índice* stabiliva. È conveniente notare che, in questo stesso anno (1561), Henrique riceveva dalla Santa Sede il breve *Cum audiamus*, mediante il quale ottenne l'autorizzazione per avocare a se o delegare a giudici da lui nominati tutti processi di eresia che fossero istruiti dai presuli. L'Indice del 1561 insieme con questo breve vanno entrambi nel verso di rinforzo del potere del Santo Ufficio a fronte dell'autonomia vescovile. Non perché il cardinale sospettasse o temesse l'episcopato in generale, piuttosto per prevenire eventuali abusi che alcuni ordinari avrebbero potuto commettere.

Già l'Indice del 1564, pubblicato lo stesso anno del tridentino, con l'aggiunta di alcuni titoli e con la traduzione portoghese delle sue regole, ritorna a esplicitare le competenze dell'episcopato in materia di censura. Là si ammette che, tanto i vescovi quanto gli inquisitori potessero concedere autorizzazioni per la lettura della Bibbia in volgare (regola quarta); che solo agli ordinari competeva l'autorizzazione per la stampa di “libri lascivi e disonesti” (settima regola) e di “arte magica e stregoneria” (nona regola); che tanto gli uni quanto gli altri potevano interdire la stampa e lettura dei libri che non fossero esplicitamente riferiti nell'Indice (decima regola)<sup>101</sup>. Non si deve dimenticare che uno dei prelati che a Trento partecipò su queste discussioni e difese il rafforzamento dell'autorità episcopale fu fra Bartolomeu dos Mártires.

L'Indice seguente, del 1581, non apporta alcuna novità su questo piano. Si limita a riprodurre quello del 1564, aggiungendo nuovi titoli, fatto che si giustifica, come chiarisce una lettera dell'inquisitore generale e arcivescovo, Jorge de Almeida, per esserci pochi esemplari sul mercato<sup>102</sup>. Ma non si può tralasciare di notare che tra i nuovi titoli si includeva il *Desengano de Perdidos*, dell'allora già morto arcivescovo di Goa, Gaspar de Leão<sup>103</sup>. Si sug-

<sup>100</sup> Cito a partire del fac-simile dell'originale pubblicato in J. M. de BUJANDA, *Index*, cit., p. 593. Moreira de Sá, già aveva pubblicato la versione fac-similata di tutti gli Indici, cfr. Artur Moreira de Sá, *Indices*, cit., pp. 133-849.

<sup>101</sup> Cfr. J. M. de BUJANDA, *Index*, cit., pp. 650-653.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 658-659.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 674.

geriva inoltre la necessità di espurgare il *De Justitia*, del presule dell'Algarve Jerónimo Osório, "perchè há necessità in alcuni luoghi di valutazione e moderazione"<sup>104</sup>. D'altra parte, al contrario di quello che si dichiarava nell'Indice tridentino del 1564, interferiva in un'area che quell'elenco riservava ai prelati, quando nel paragrafo III delle *Lembranças*, raccomanda che nessuno possieda:

"libri in cui ci siano cose disoneste o amori profani, perché oltre al tempo che si perde nella loro lettura fanno molto danno e pregiudizio alle coscienze e muovono a molti vizi"<sup>105</sup>.

Infine l'Indice del 1597 diffonde in Portogallo quello Romano dell'anno precedente, esattamente con le stesse disposizioni. Oltre questo effetto derivato dalle decisioni romane, è importante conoscere quale fu la direzione pratica di queste imposizioni normative e come attuarono in concreto vescovi e Inquisizione.

A partire dalla metà degli anni Sessanta cominciò ad essere comune e generalizzata la comparsa della licenza dell'ordinario nei nuovi libri che uscivano dai torchi. Silva Dias già ha notato come questo si verificò dapprima di forma più regolare, nella diocesi di Coimbra, e solo a partire degli anni Settanta divenne frequente nell'arcivescovato di Lisbona<sup>106</sup>. Inoltre non bisogna dimenticare che dal 1564 sino alla fine del 1569, l'arcivescovo di Lisbona fu Henrique, per cui era sicuro, essendo arcivescovo, dell'efficacia dei meccanismi di ispezione esistenti in quanto da lui commissionati come inquisitore generale.

Anche a partire dal 1565, di forma sensibile, si normalizzò l'accertamento delle licenze dell'arcivescovo e dell'Inquisizione nelle opere a stampa a Braga, in un'epoca in cui la diocesi era governata da fra Bartolomeu dos Mártires, di recente rientrato da Trento, dove era stato attento difensore dell'autorità episcopale, in modo particolare relativamente delle sue prerogative nell'utilizzazione dell'assoluzione nel foro della coscienza<sup>107</sup>.

In somma, a partire dagli anni Settanta, cominciarono ad essere rari i libri usciti dalle officine degli stampatori portoghesi senza le rispettive licenze

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 693.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 696.

<sup>106</sup> Cfr. José Sebastião da Silva DIAS, *A política*, cit., p. 962.

<sup>107</sup> Cfr. Giuseppe MARCOCCI, *Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento*, in "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", 15, 2003, pp. 93-108.

dell'Inquisizione e degli ordinari. Piuttosto si realizzò, regola generale nella maggior parte del territorio, quello che Afonso de Castelo Branco, un alleato del Santo Ufficio, fece inserire nelle *Costituzioni* di Coimbra del 1591:

“e conformandoci al Concilio Lateranense e Tridentino e alle estravaganti di papa Gregorio XIII (1572–1585) e brevi apostolici passati in questo caso, comandiamo a tutti gli impressori e librai di questo nostro episcopato che non imprimano né vendano né tengano né facciano imprimere né vendere libro alcuno di qualunque qualità che sia, senza prima essere visto e approvato dal consiglio generale del Santo Ufficio e da noi, per impedire il progresso ai grandi mali che contro la nostra Santa Fede Cattolica e religione cristiana si sono raggiunti imprimendo e divulgando molti libri di eretici di false e pregiudiziali dottrine; e chiunque faccia il contrario oltre alla scomunica riservata agli inquisitori nella quale *incomeranno ipso facto* pagheranno di carcere cinquanta *cruzados* e perderanno i libri che così hanno fatto o hanno venduto e saranno condannati ad altre pene conformi alla gravità della colpa”<sup>108</sup>.

Un brano che chiarisce come si applicava la vigilanza censoria, come si acutizzava la coscienza del timore del libro letto senza controllo e come si rinvigoriva una cultura di collaborazione tra il Santo Ufficio e l'episcopato in tale materia.

Allo stesso tempo che diventava usuale l'affermazione della censura episcopale sulle opere impresse, in alcune costituzioni delle diocesi, così come già era successo in quella di Coimbra del 1548, tornano a esserci riferimenti espliciti alla necessità di vigilanza sulla circolazione del libro e sull'attuazione dei prelati in questo campo. Le prime sono quelle della diocesi di Miranda, del 1565, del vescovo Julián de Alva, nelle quali, subito nel titolo di apertura, si prescrive:

“Ammoniamo per la presente da parte di Dio onnipotente a tutti i nostri sudditi che apprendano e sappiano la dottrina Cristiana che la Santa Madre Chiesa Cattolica professa. Perché tutti coloro che tengono qualche errore contro la fede cattolica o dubbio o non sentano bene di quella, oltre a mancargli il principio della sua salvezione, è

<sup>108</sup> Cfr. *Constituições synodales do bispado de Coimbra...*, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1731, pp. 1–2. Come si verifica, non cito a partire dall'edizione originale del 1591, ma da una posteriore, la quale non contempla alterazioni al testo della prima versione.

scomunicato di scomunica papale emessa contro gli eretici nella bolla di Cena del Signore. E coloro che hanno o leggono qualche libro di quelli non approvati o difesi dalla Santa Inquisizione sono altrimenti per questo stesso fatto scomunicati. Per cui gli comandiamo in virtù di obbedienza che sapendo che alcune persone di qualunque qualità o condizione che siano per alcuna via mostrassero avere alcun errore contro la nostra fede o dubitassero di quella o che tenessero o che leggessero alcuno dei detti libri lo faccia sapere subito a noi o ai nostri provvisori per provvedere come di giustizia”<sup>109</sup>.

Aggiungendo, poi subito per i suoi visitatori, una richiesta affinché “facciano diligenza per sapere se nel vescovato si vendono libri proibiti o se li tiene qualche persona”.

Dopo circa venti anni, pure le costituzioni di Porto, di fra Marcos de Lisboa presentano indizi dell’attenzione del prelado in relazione alla circolazione dei libri proibiti, alla firma del diritto del vescovo per scomunicare

“Coloro che imprimono o fanno imprimere libri che trattano di cose sacre senza il nome dell’autore, e coloro che vendono o hanno in loro potere, senza prima essere esaminati e approvati dall’ordinario, e coloro che pubblicano i tali libri per iscritto prima del detto esame ed approvazione”,

invocando il V Concilio Lateranense e quello Tridentino per disporre in questo modo<sup>110</sup>.

Si fa notare che tanto in un caso come nell’altro, le costituzioni ostentano la licenza del Santo Ufficio affinché circolassero, pertanto non intendo queste disposizioni come una sfida dei prelati alla stretta vigilanza inquisitoriale che si andava accentuando, come si vedrà di seguito; o come un mero desiderio di affermare la loro giurisdizione a fronte del potere degli inquisitori. Se le costituzioni circolarono in questo modo, ciò avvenne con la conoscenza e il consenso dei censori del Tribunale di Fede, non contro la loro volontà o consapevolezza che stavano per essere privati delle competenze che solo a essi competevano. Di conseguenza era ben vista la protezione dei vescovi nella vigilanza della circolazione dei libri proibiti in territori dove non c’era un

<sup>109</sup> Cfr. *Constituições synodaes do Bispado de Miranda*, Lisboa, Francisco Correia, 1565, f. 7v.

<sup>110</sup> Cfr. *Constituições synodaes do bispado do Porto ordenadas pelo muyto illustre Reverendissimo Senhor Dom frey Marcos de Lisboa Bispo do dito bispado*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1585, f. 126.

tribunale distrettuale del Santo Ufficio. Una cooperazione che già esisteva pure in altre aree come ad esempio sul piano delle ispezioni dell'esistenza dei libri proibiti sulle navi che arrivavano nei porti<sup>111</sup>.

La maggiore novità degli anni Sessanta ciononostante fu l'allargamento della censura previa inquisitoriale sulle opere dei vescovi, anche di quelle che costoro realizzavano nel piano della regolamentazione della vita diocesana e nell'ambito della loro piena giurisdizione. Se espresso sotto forma di libro a stampa, il governo episcopale o magistero dottrinale vescovile – due prerogative immanenti alla loro condizione e ai loro compiti – passò a essere soggetto alle mire dell'Inquisizione. Non interpreto questo come il riflesso di qualunque sospetto concreto del Santo Ufficio in relazione all'ortodossia dell'episcopato nell'attivo. Soprattutto dalla fine degli anni Cinquanta, l'inquisitore generale Henrique aveva un ruolo determinante, se non decisivo nella selezione dei prelati diocesani<sup>112</sup>. Il punto era solo quello di affermare l'egemonia inquisitoriale nel campo della censura letteraria, allargare la prassi censoria già praticata dall'Inquisizione a tutta e a qualunque opera impressa e – sotto l'effetto dello choc che avrebbe causato nel 1558 la prigione da parte del Santo Ufficio dell'arcivescovo di Toledo, Bartolomé Carranza de Miranda – prevenire, prudentemente, situazioni indesiderabili nel futuro.

Nel caso delle costituzioni diocesane, le prime a essere diffuse con censura previa inquisitoriale furono quelle di Miranda, dell'anno del 1565. Il colofon già presenta le marche della revisione: “Furono riviste dal padre Manuel da veiga inquisidor dos livros”<sup>113</sup>.

E questa pratica deve essere diventata tanto regolare, nonostante quelle di Goa del 1568 siano sfuggite<sup>114</sup>, e finanche accettate da parte dell'episcopato che nelle *Costituzioni* di Oporto del 1585, subito all'inizio, stampa la lettera del vescovo fra Marco de Lisboa dove richiede al Tribunale della Fede autorizzazione per pubblicarle. Il brano merita di essere ricordato:

“Dice don fra Marcos de Lisboa vescovo di Oporto etc., che per l'obbligo del suo officio pastorale e per le costituzioni che nel detto suo vescovato dovevano essere fatte prima della pubblicazione del Santo Concilio di Trento di avere necessità di essere mutate e interpretate, nel sinodo che celebrò nel presente anno pubblicò altre nuove con-

<sup>111</sup> È quanto riferisce FRANCISCO BETHENCOURT, *História*, cit., p. 178.

<sup>112</sup> Cfr. JOSÉ PEDRO PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 314–317 e 331–339.

<sup>113</sup> Cfr. *Constituições synodaes do Bispado de Miranda*, cit., f. 136v.

<sup>114</sup> Si vedano *Constituições do arcebispado de Goa*, Goa, Joao de Endem, 1568.

formi ai decreti del detto santo Concilio le quali furono accettate dal capitolo e maggior parte del clero del detto episcopato e ora quelle che manda a imprimere, il che non può senza la licenza della Santa e Generale Inquisizione. Chiede a Vostra Signora (*Vostra Mercè*) che avendo rispetto al sopraddetto e fatte le diligenze ordinarie gli faccia-no grazia della detta licenza”<sup>115</sup>.

Dopo di questo si impresse la licenza, firmata dal domenicano fra Bartolomeu Ferreira, la quale così recitava:

“Per mandato del Supremo Consiglio della Santa e Generale Inquisizione ho visto queste costituzioni e statuti del vescovo reverendissimo di Oporto e suo sinodo e mi sono sembrate degne di essere impresse per essere conformi al diritto divino e umano e prese dai Santi Concili e Sacri Canonici principalmente del Concilio Tridentino e non vi è cosa in questa legge contro la fede e buoni costumi, anzi quello che qui è necessario per riforma dello stato ecclesiastico e secolare”<sup>116</sup>.

L’Inquisizione vigilava il governo episcopale e, inoltre, certificava che in questo stesso governo nulla ci fosse “contro la fede e i buoni costumi”. Lo faceva senza eccezioni. Così si comprova con la pubblicazione delle *Costituzioni estravaganti* di Lisbona (1565), commissionate dallo stesso Henrique, le quali nel frontespizio ostentavano ben visibili l’approvazione del revisore dell’Inquisizione fra Manuel de Veiga<sup>117</sup>. Lo stesso si verifica con il Concilio provinciale di Lisbona, ordinato nel 1574 da Jorge de Almeida. L’arcivescovo era infatti persona di grande fiducia dell’inquisitore generale Henrique, e gli sarebbe subentrato alla testa del Santo Ufficio essendo acerrimo persecutore del libro “dannato”. Di modo che, il 15 di Luglio del 1579, poco dopo essere divenuto inquisitore generale, ordinò che in tutti gli *autos da fê* si bruciassero pubblicamente i libri proibiti che si fossero trovati “affinché si intenda generalmente con quanta ragione si deve evitare e fuggire la lezione di questi”<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> Cfr. *Constituições synodaes do bispado do Porto*, cit., f. 2.

<sup>116</sup> *Ibid.* .

<sup>117</sup> Cfr. *Constituições extravagantes do Arcebispado de Lisboa*, Lisboa, Francisco Correa, 1565.

<sup>118</sup> Cfr. ANTT, CGSO, Livro 323, fl. 28, pubblicato da António BAIÃO, *A Inquisição em Portugal e no Brazil. Subsídios para a sua história*, Lisboa, Arquivo Histórico Portugues, 1921, p. 37 (l’edizione originale di questo studio è stata pubblicata in “Arquivo Histórico Português”, 1906 e 1907).

E l'esame previo si estendeva agli stessi testi dei vescovi. Nel 1550 ancora fra Gaspar do Casal avrebbe pubblicato la sua *Axiomata cristiana ex divinis scripturis* senza alcuna licenza<sup>119</sup>. Nel 1561, l'arcivescovo di Goa, Gaspar de Leão, diede alle stampe in India un libro di spiritualità, senza la previa lettura inquisitoriale<sup>120</sup>. Così come succederà con la prima edizione, nel 1564, del Catechismo di fra Bartolomeu dos Mártires<sup>121</sup>. Ma lo stesso non accadrà con le edizioni posteriori del 1565, 1566, 1574 e seguenti, tutte quante contenenti la licenza del Santo Ufficio<sup>122</sup>. Così come furono oggetto di censura altre opere del celebre arcivescovo, profondamente ispiratrici del munus di molti prelati cattolici, non solo in Portogallo come all'estero<sup>123</sup>; o trattati del fedelissimo frei João Soares<sup>124</sup>; o di Jerónimo Osório<sup>125</sup>.

Nella lista dei libri proibiti del 1581, come già si è notato, si arrivò al limite di vietare la circolazione del *Desengano de perdidos*, dell'arcivescovo di Goa, Gaspar de Leão – il quale già anteriormente era circolato con approvazione inquisitoriale – e di suggerire l'espurgazione di un'opera di Jerónimo de Osório. Gaspar de Leão che fu cappellano e predicatore di Henrique, e

<sup>119</sup> Cfr. Gaspar do CASAL, *Axiomata*, cit..

<sup>120</sup> Cfr. Gaspar de LEÃO, *Compendio espiritual da vida christã tirado pelo primeiro arcebispo de Goa e por elle pregado no primeiro anno a seus fregueses*, Goa, João Quinquênio, 1561.

<sup>121</sup> *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituaes*, Braga, Antonio Mariz, 1564

<sup>122</sup> Cfr., rispettivamente, *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituaes...*, Lisboa, Manoel de Lyra, 1565 (con licenza firmata da Bartolomeu Ferreira) *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituaes...*, Lisboa, Marcos Borges, 1566 e *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituaes...*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1574.

<sup>123</sup> Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Stymulus pastorum ex gravissimis Sanctorum Patrum sententiis concinnatus in quo agitur de vita et moribus episcoporum aliorumque praelatorum*, Olyssipone, Franciscum Corream, 1565 (con licenza firmata da frei Manuel da Veiga) e Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Compendium spiritualis doctrinae ex variis Sanctorum Patrum sententiis magna ex parte collectum*, Olyssipone Antonius Riberius, 1582 (con approvazione di frei Bartolomeu Ferreira).

<sup>124</sup> João SOARES, *Comentarium in sacrosanctum Evangelium beati Marci*, Conimbricæ, Ioannem Barrerium, 1566 e João SOARES, *Commentarium in sacrosanctum Evangelium beati Lucae*, Conimbricæ, Antonium Mariz, 1574 (curiosamente il censore inquisitoriale di questo testo fu Afonso de Castelo Branco, il quale diventerà vescovo di Coimbra).

<sup>125</sup> Jerónimo OSÓRIO, *Amplissimi atque doctissimi viri D. Hieronymi Osorii, episcopi sylvensis in Gualterum Haddonum magistrum lebellorum supplicum apud clarissimam pricipem Elisabetham Angliæ, Franciæ et Hiberniæ reginam libri tres*, Olyssipone, Franciscus Correa, 1567, e pure una opera che dedicò all'inquisitore generale, come *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniæ, invictissimi virtute et auspicio gestis, libri duodocim*, Olyssipone, Antonium Gondisalvum, 1571.

che tanto avrebbe combattuto nell'India, incluso con il *Desengano dos Perdidos*, per criticare i cristiani nuovi<sup>126</sup>. E Jerónimo Osório, morto nell'anno precedente, asceso a una mitra per decisione dello stesso Henrique, sarebbe arrivato a collaborare con il Santo Ufficio nel processo contro fra Valentim da Luz, era uno degli ecclesiastici portoghesi più letti e famosi fuori del Portogallo<sup>127</sup>.

Come avrebbero reagito i vescovi a questa ingerenza del Santo Ufficio? Si trattava, in effetti, di procedimenti che senza dubbio limitavano le azioni dei prelati e interferivano con il loro indispensabile potere ministeriale, il quale li obbligava a insegnare la dottrina, catechizzare i fedeli e sviarli dalle eresie. Insorsero? Si ribellarono?

È possibile che non tutti abbiano accettato volentieri questa prassi. E alcuni, puntualmente e di forma straordinaria, non la mettersero in pratica e la aggirassero. Come successe alla già riferita edizione del catechismo di fra Bartolomeu dos Mártires e, alcuni anni dopo, nel 1598, con il *Regimento* del tribunale vescovile di Teotónio de Bragança<sup>128</sup>. Ma il primo, come notato, subito passò ad avere le sue opere censurate. Quanto al secondo, bisogna considerare la congiuntura nella quale fece stampare il *Regimento*. Questo avvenne in un'epoca in cui erano alterate le sue relazioni con gli inquisitori di Évora, motivate dalla discussione riguardante il posto da occupare nell'*autos da fe*, per il rifiuto del Tribunale nell'accettare persone in cui si delegava la sua giurisdizione per votare nelle cause dei processati nel Santo Ufficio e per-

<sup>126</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *Portugueses no estudo de Salamanca*, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1962, p. 310 e Manuel Cadafaz de Matos, *Inquisição, judaísmo e censura ao livro em terras do Indústão lusófono do século XVI*, in Luís Filipe BARRETO, José Augusto MOURÃO, Paulo de ASSUNÇÃO, Ana Cristina da Costa GOMES e José Eduardo FRANCO (coord.), *Inquisição portuguesa. Tempo, razão e circunstância*, Lisboa, Prefácio, 2007, pp. 245-247.

<sup>127</sup> António Guimarães Pinto, *Humanismo*, cit., vol. 1, pp. 55-75.

<sup>128</sup> *Regimento do Auditorio Ecclesiastico do arcebispado d'Évora e da sua Relação e consultas e Casa do Despacho e mais officiaes da Justiça Ecclesiastica...*, Évora, Manoel de Lyra, 1598. Nel 1606-1607 il successore di Teotónio de Bragança, suo nipote e ex-inquisitore generale Alexandre de Bragança, protestava a Roma contro la prassi dell'Inquisizione portoghese di esigere che i vescovi sottomettessero la stampa delle pastorali e di altri testi normativi relativi al governo diocesano alla censura inquisitoriale. Tra le argomentazioni allegava la pratica del zio, il quale non sottometteva il riferito *Regimento* all'approvazione dell'Inquisizione per liberarsi da questa ispezione del Santo Ufficio. Tuttavia non raggiunse i suoi intenti, essendosi determinato che si seguisse quanto prescritto nell'*Index* romano, dove si prevedeva che tutti i testi fossero rivisti dal Santo Ufficio e dagli ordinari. Sull'argomento Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES, *Inquisición portuguesa y Monarquía Hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 167-168.

sino, in virtù di fraintendimenti personali che manteneva con l'inquisitore Rui Pires da Veiga. Il che non significa che il presule si opponesse all'azione del Tribunale<sup>129</sup>.

Nel 1595, anche Miguel de Castro, che come Teotónio era arcivescovo molto scrupoloso della propria giurisdizione, osò imprimere un testo senza la dovuta licenza del Santo Ufficio. Lo scritto in causa era un giubileo del papa sul quale si generarono dubbi per il sospetto che affrontasse la giurisdizione secolare, per cui il presidente del Consiglio Generale – allora il vescovo di Elvas, António Matos de Noronha – avrebbe chiesto ai governatori del regno che valutassero il detto giubileo, e che nel frattempo, ordinassero a tutti i vescovi che sospendessero la sua pubblicazione. Miguel de Castro consegnò una traduzione del giubileo a uno stampatore, e questi la presentò al Consiglio Generale, come era d'obbligo, chiedendo autorizzazione per darlo alle stampe. Allora,

“sapendo l'arcivescovo che lo stampatore lo avrebbe portato al Consiglio lo fece chiedere al vescovo di Elvas presidente con molta insistenza e il vescovo lo mandò dare e come commissario della Crociata diede licenza per imprimerlo, ma non come presidente del Consiglio e così l'arcivescovo lo fece imprimere senza avere licenza di questo Consiglio e si pubblicò in questa città”<sup>130</sup>.

Anche questo caso si verificò in una congiuntura molto speciale, dovuta all'assenza dell'inquisitore generale, ancora il cardinale Alberto. E si trattò di una circostanza straordinaria, poiché esistono varie opere fatte stampare dallo stesso arcivescovo che circolarono con la dovuta licenza<sup>131</sup>.

Oltre a questi casi non vi è alcun indizio di altri conflitti del genere. In generale i presuli accettarono la decisione del Santo Ufficio e a essa si sottomiserò. Di questo è buona testimonianza, oltre alle licenze che si incontrano nei libri nel frattempo stampati, la lettera sopra citata di fra Marcos de Lisboa, o la richiesta che Afonso de Castelo Branco indirizzò al Consiglio

<sup>129</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2011, pp. 339-344.

<sup>130</sup> Cfr. ANTT, CGSO, Lv. 99, ff. 76v-77r.

<sup>131</sup> Cfr., per esempio, *Cerimonial dos sacramentos da Sancta Madre Igreja de Roma conforme ao cathecismo romano. Nouamente impresso e emendado por mandado do... senhor Dom Miguel de Castro, Metropolitano Arcebispo de Lisboa*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1589; o, nell'anno seguente all'episodio riportato, la *Bulla do Santissimo Padre e Senhor nosso Clemente Papa octavo, lida no dia da Cea do Senhor*, anno 1595, Lisboa, Simão Lopez, 1596, fatta stampare dallo stesso arcivescovo.

Generale del Santo Ufficio, il 12 ottobre del 1589. Nella missiva informava che aveva pronte le *Costituzioni* del vescovato fatte redigere da persone molto letterate, per cui chiedeva al Consiglio Generale licenza affinché si stampassero<sup>132</sup>. Anche sapendo che nel maggio del 1575, Henrique concedeva privilegi speciali all'Università di Évora, voluti dai padri generali della Compagnia di Gesù, affinché potesse stampare le conclusioni degli alunni approvate dal rettore<sup>133</sup>. Ma i vescovi non ebbero questa distinzione.

Bisogna ammettere che non tutti avranno seguito lo stesso cammino. Se alcuni, molto pochi, ancora resisterono, o se il Santo Ufficio in loro confidò, la maggior parte assunse la nuova disciplina e persino collaborò con l'Inquisizione. Questa fu l'attitudine che nella generalità delle materie la maggior parte dei vescovi portoghesi, per norma, sempre assunsero in relazione all'azione inquisitoriale, dal periodo della fondazione del nuovo tribunale. Una posizione di collaborazione – pure stimolata dall'inquisitore generale Henrique – e di grande sintonia ideologica con la sua attuazione<sup>134</sup>.

Intorno alla metà degli anni Settanta – dopo che nel 1570 si era regolamentata l'emissione delle licenze che passava ad essere centralizzata nel Consiglio Generale, e non più di competenza degli inquisitori dei vari tribunali – l'inquisitore generale Henrique ancora rinforzò la supremazia inquisitoriale in materia di censura letteraria. Non è da escludere che lo abbia fatto nel contesto degli echi che gli giungevano da Roma. Lì, durante il pontificato di Gregorio XIII, si andavano sgretolando le disposizioni tridentine

<sup>132</sup> ANTT, CGSO, Lv. 91, doc. 40, f. non numerato.

<sup>133</sup> Cfr. J. M. de BUJANDA, *Index*, cit., p. 36. Questo privilegio gesuitico già esisteva, con tutta probabilità fin dal gennaio del 1572. Giuseppe Marcocci così interpreta una nota marginale esistente in una provvisione di Henrique con quella data, relativa a una autorizzazione per gli inquisitori di Coimbra e Évora di poter dare lezioni per la stampa delle conclusioni degli alunni delle università e collegi delle due città. Giuseppe MARCOCCI, *Inquisição, jesuitas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*, in "Revista de História das Ideias", 25, 2004, p. 319.

<sup>134</sup> Cfr. José Pedro PAIVA, *Baluartes*, cit. Non è questa l'interpretazione di Giuseppe Marcocci a proposito del quadro generale delle relazioni tra queste due istanze di potere. Per questo autore tale relazione di collaborazione si effettuò di modo definitivo e intenso solo a partire degli anni Ottanta del Cinquecento. Prima, a suo avviso, ci sarebbe stata un'ala di vescovi che, scrupolosi della propria autonomia e giurisdizione, manifestarono posizioni divergenti e alternative a quelle del Santo Ufficio, come sono i casi di fra Bartolomeu dos Mártires, Jerónimo Osório e António Pinheiro, Giuseppe MARCOCCI, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2004, specialmente pp. 164-165, 183 e 337-354.

che conferivano maggiore potere ai vescovi in materia censoria e si andava a conferire la prerogativa di queste funzioni agli inquisitori della Congregazione dell'Indice, dallo stesso fondata nel 1572. Il 29 di aprile del 1575, a partire da Évora, l'inquisitore generale scrisse agli inquisitori di Lisbona dichiarando essere informato che alcuni stampatori stampavano libri senza le necessarie licenze, e che alcuni li avrebbero impressi "solamente con la licenza dell'ordinario, il che non basta", ordinando loro che, per lo meno una volta all'anno si informassero su questa materia e, trovando trasgressori li condannassero con rigore<sup>135</sup>. È certo che ancora si incontrano, in questa epoca, alcuni rari libri senza licenze. Sebbene ancora più eccezionali fossero quelli che ostentavano solo licenze degli ordinari. Al contrario erano più numerosi quelli che riportavano solo l'*imprimatur* inquisitoriale. Più che timore di una pratica concreta, questa decisione dell'inquisitore generale deve essere interpretata come un'affermazione di autorità del Tribunale di Fede nel contesto di svolgimento che le questioni di censura andavano assumendo a Roma, e non come una offensiva contro i vescovi o destinata a restringere il loro intervento.

In fondo, il quadro che si installò a partire da questa data e che prenderà forza da allora fu quello della relativa egemonia dell'attività censoria inquisitoriale, della fiscalizzazione cumulativa di vescovi e inquisitori sulla censura previa e sulla vigilanza della circolazione del libro proibito, e pure della cooperazione e coinvolgimento degli ordinari nella politica di attuazione inquisitoriale. A partire degli anni Ottanta vi sono numerose tracce della stretta collaborazione dei vescovi nell'azione censoria praticata dall'Inquisizione. Questa collaborazione si manifestò di forma più intensa in due campi: l'ispezione delle navi che arrivavano dall'estero e l'elaborazione degli indici dei libri proibiti.

Quando l'Inquisizione cominciò a controllare l'entrata dei libri che si effettuava attraverso le imbarcazioni che arrivavano dall'estero - politica iniziata di forma sistematica all'inizio degli anni Ottanta<sup>136</sup> - chiese informazioni

<sup>135</sup> Cfr. ANTT, CGSO, Lv. 323, f. 26. Documento originalmente riportato da António BAIÃO, *A Inquisição*, cit., p. 36.

<sup>136</sup> Prima, per lo meno dal 1550, l'Inquisizione aveva attuato già in questo campo, ma a quanto sembra con grande inefficacia. L'argomento è ben ricostruito in Maria de Fátima REIS, *Um livro de visitas a naus estrangeiras. Exemplo de Viana do Castelo (1635-1651)*, in Maria Hela Carvalho dos SANTOS (coord.), *Comunicações apresentadas ao 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, 1989, vol. II, pp. 711-712.

e appoggio ai vescovi, alcuni dei quali fino ad allora già esercitavano questo compito. Diversi collaborarono<sup>137</sup>. Tra questi João Afonso de Meneses, arcivescovo di Braga, che dal 1 di Agosto del 1583 scrisse al Santo Ufficio informando che:

“Dei porti di mare che ci sono in questo arcivescovato, il primo venendo da questa parte, è Villa do Conde dove non vi è persona che mi sembra conveniente per Vostra Signoria gli mandi a vedere i libri che li vengono per mare, posto che c’è un monastero dell’osservanza di S. Francesco dove ci sono due padri che pregano (...). Il vicario della chiesa del villaggio non è uomo di lettere e pure al tempo dell’arcivescovo mio antecessore venne imprigionato per differenti casi. Io sono meno sufficiente che tutti, ma più pronto al servizio di Vostra Signoria a ciò che mi comanderà per conto del Santo Ufficio; dalla città alla Villa do Conde sono cinque leghe, sembra che sia più sicuro che Vostra Signoria comandi al giudice dell’*alfandega* che non lasci entrare nessun libro e così al guardiano del monastero o a fra Gonçalo de Castelo Branco che faccia l’elenco dei libri e li chiuda e mi mandi avviso e volendo Vostra Signoria manderò lì un ufficiale, che li vedrà e faccia per intero conforme agli ordini che Vostra Signoria darà”<sup>138</sup>.

Aldilà delle informazioni prestate, non si deve tralasciare la dichiarazione del vescovo che era molto “pronto” a ciò che gli comandava il Santo Ufficio.

Il prelado di Porto, fra Marcos de Lisboa, a sua volta nella missiva del 14 di luglio 1583, informò che nella sua diocesi i libri entravano solo dalla stessa città e che:

“Qui trovai l’incarico di visitare tutti i libri che vengono per mare il priore e padri di S. Domenico, e io talvolta ho ordinato che si ispezionassero, ma gli ufficiali non rispettano il regolamento che vieta loro di toccare qualsiasi bene della nave prima di aver preso visione dell’elenco dei libri, tanto che io volevo procedere contro di essi. Vostra Signoria emetta la sentenza di scomunica se prima di tutto non chiameranno il commissario della Santa Inquisizione a vedere i libri. E se Vostra Signoria volesse ordinare commissario in questa città che non siano i padri di S. Domenico può ordinare al dottor Manoel de Faria arcidiacono di Oporto e al licenciado Pedro Ferreira

<sup>137</sup> FRANCISCO BETHENCOURT, *História*, cit., pp. 178-179.

<sup>138</sup> ANTT, CGSO, Lv. 91, f. non numerato, doc. 1.

da Silva arcidiacono di Oliveira o al provvisore e vicario generale che sono molto dotti”<sup>139</sup>.

Un passaggio che conferma il coinvolgimento previo del prelado in questo tipo di ispezione, la sua disponibilità a cooperare con il Santo Ufficio e finanche il riconoscimento che l’Inquisizione avesse più capacità per dissuadere gli ufficiali dell’*Alfândega* di Oporto a compiere ciò che era stabilito a proposito delle ispezioni delle navi.

La cooptazione dei vescovi e il loro parere in materia di elaborazione degli Indici è altrettanto conosciuta. Il 2 di Settembre del 1586, l’Inquisitore generale, cardinale Alberto, scrisse ad Afonso de Castelo Branco, chiedendogli di collaborare nella riforma del catalogo dei libri proibiti, allegando la virtù e lettere del prelado, e ancora l’essere stato informato che aveva avuto la funzione di revisore dei libri al tempo in cui il cardinale Henrique era stato inquisitore generale<sup>140</sup>.

Alcuni anni dopo, quando si progettava un nuovo elenco di libri proibiti, conseguentemente alla pubblicazione dell’Indice romano del 1596, fu Antonio Matos de Noronha che contattò il vescovo dell’Algarve, Fernão Martins Mascarenhas. La lettera è rivelatrice della fiducia che il Santo Ufficio depositava in lui, del desiderio della sua collaborazione e del riconoscimento del ruolo che i vescovi avevano nel piano della censura del libro:

“Già Vostra Signoria può aver saputo del catalogo generale dei libri proibiti che sua Santità ora inviò perfezionato e accresciuto di modo che si osservi in tutta la cristianità. Il quale per mio ordine si va qui imprimendo per poter venire a notizia di tutti. E con questa occasione giudicai di rivedere e riformare il catalogo dell’Inquisizione di questi regni per aver inteso che vi era di questo necessità ed era cosa comunemente desiderata. Per questo ordinai la riunione dei qualificatori e revisori del Consiglio Generale, al quale assisto, e si vanno facendo le diligenze e ricercando le informazioni e avvisi convenienti. Ed essendo il negozio di tale qualità mi sembrò che a nessuno con più ragione si potevano chiedere avvisi e consigli sopra quelli se non a Vostra Signoria essendo tanto insigne teologo, e tanto curioso di libri, e tanto sperimentato nel governo di uomini di lettere e di scuole, e che tiene le parti umanamente richieste per accertare in quelle e come vescovo avrà particolare assistenza di Dio per questo. E così

<sup>139</sup> ANTT, CGSO, Lv. 91, f. non numerato, doc. 66.

<sup>140</sup> ANTT, CGSO, Lv. 91, f. 9v.

chiedo a Vostra Signoria mi faccia grazia (oltre che la cosa sia propria dell'obbligo episcopale e del servizio di Dio e della Sede apostolica di sua Maestà e bene di questi regni), che rinfreschi la memoria di ciò che relativamente questa materia si fosse considerato e osservato e mi mandi a riguardo quelle osservazioni che reputa opportune”<sup>141</sup>.

E se l'Inquisizione confidava negli ordinari, nonostante a volte ci fossero lamentele della loro negligenza<sup>142</sup>, allo stesso modo sembra che i vescovi depositassero tutta la loro stima nello zelo censorio del Tribunale della Fede. Di ciò è un vivo documento l'apprezzamento fatto da Antonio Matos de Noronha, che cumulava le funzioni di vescovo di Elvas e di inquisitore generale, nella lettera per il dr. Montoya:

“ancora al presente bisogna domandare soprattutto come si comporta l'Inquisizione là con i libri lascivi che da un lato sembra materia propria degli ordinari e rimessa a loro per la regola 7 del Catalogo Generale; per l'altro sembra che gli ordinari lasciano tutto l'affare dei libri al Santo Ufficio e che, se questo non provvederà nei lascivi, circoleranno facilmente”<sup>143</sup>.

In conclusione, si stabilì la pratica della vigilanza del libro da effettuarsi tanto dal Santo Ufficio come dai vescovi. Eppure, in linea con la dottrina che a Roma diventerà dominante, gli “ordinari lasciano tutto il negozio dei libri al Santo Ufficio” come ben riconobbe António Matos de Noronha. L'Inquisizione dominava la censura letteraria e la maggior parte dei prelati non si opponeva a questa prassi.

<sup>141</sup> ANTT, CGSO, Livro 369, f. 87. Il documento è stato pubblicato già da António BAIÃO, a censura, cit., p. 498.

<sup>142</sup> Nel 1592, a seguito della visita al Tribunale di Coimbra fatta da Martim Gonçalves da Câmara, il cardinale Alberto inviò la copia della visita per gli inquisitori di Coimbra. Tra gli altri punti si lamentava il fatto che in varie chiese non si pubblicasse l'elenco dei libri proibiti, si veda ANTT, IC, Lv. 681, ff. 56r-64r, già pubblicato in Joaquim Romero MAGALHÃES, *Em busca dos tempos da Inquisição (1573-1615)*, in “Revista de História das Ideias”, 9, 1987, p. 217.

<sup>143</sup> Cito a partire da I. S. RÉVAH, *La censure*, cit., p. 79.

## Vescovi e politica: l'episcopato portoghese durante la crisi dinastica del 1580

### Introduzione

Utilizzando il concetto di “campo” formulato da Pierre Bourdieu, nel presente saggio si sostiene che la Chiesa, durante la crisi dinastica portoghese del 1578–81, non assunse un'unica posizione, si presentò piuttosto come una istituzione che includeva un gran numero di organismi, composti a loro volta da un vasto numero di soggetti, diversi dal punto di vista sociale, culturale, economico e perfino religioso, i quali lottavano per potere e influenza e si contendevano il controllo su beni materiali, spirituali e simbolici, cercando di raggiungerne l'egemonia. Dunque, obiettivo di questo saggio è quello di spiegare come reagirono i vari prelati delle tredici diocesi del regno portoghese al grave problema politico della successione alla corona, e come i candidati a re cercassero il loro supporto.

La recente storiografia portoghese relativa ai primi anni dell'età moderna raramente ha enfatizzato l'importanza delle attività politiche intraprese dai vescovi, tuttavia è piuttosto noto che, nel corso del Sedicesimo secolo, i presuli fossero fortemente impegnati in ambito politico. Alcuni svolgevano persino ruoli chiave nei processi decisionali, attraverso la propria presenza presso la corte del re (che divenne il centro dell'arena politica portoghese), attraverso le posizioni che occupavano nei consigli e nei tribunali centrali della monarchia, come il Consiglio Reale, il Consiglio di Stato, la *Mesa da Consciência e Ordens*, il *Desembargo do Paço*, e mediante libri e sermoni.

L'alto livello culturale e la formazione accademica che alcuni dei presuli possedevano, il prestigio religioso e l'importanza simbolica delle loro funzioni episcopali, l'efficienza del loro apparato burocratico episcopale, la territorializzazione del loro potere, la profonda interpenetrazione tra politica e teologia (alcuni autori utilizzano persino l'espressione “teologia politica”) rendevano i prelati i protagonisti di un'importante elite. Di conseguenza, i monarchi erano perfettamente consapevoli dell'importanza della Chiesa e, in particolare, dei vescovi che occupavano posizioni di spicco nella gerarchia ecclesiastica, per il rafforzamento dell'autorità regale all'interno del loro re-

gno. Il concetto di confessionalizzazione proposto da Heinz Schilling, e la nozione di disciplinamento sociale applicata da Wolfgang Reinhard e Paolo Prodi sono generalmente molto utili per comprendere il ruolo fondamentale svolto dalla Chiesa nella politica e nei processi di costruzione dello Stato nei primi anni dell'età moderna<sup>1</sup>.

Sulla base di queste considerazioni, è importante analizzare il comportamento dei vescovi durante il mutamento politico portoghese del 1580. Tuttavia, gli studiosi della crisi dinastica che seguì alla morte del re Sebastião, il 4 agosto 1578, hanno raramente prestato attenzione a questo argomento. Escludendo Queiroz Velloso, che lo ha affrontato brevemente in un libro pubblicato circa sessant'anni fa, e più recentemente Fernando Bouza Alvarez, molti storici che si occupano di questo problema hanno limitato le loro osservazioni a brevi considerazioni sul ruolo della Chiesa in generale, ignorando la posizione individuale assunta dal singolo vescovo. Tuttavia, non mancano alcuni studi incentrati sui comportamenti specifici di prelati come, ad esempio, Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo di Braga, o Jerónimo Osório, vescovo dell'Algarve<sup>2</sup>.

Secondo la tesi classica e predominante la Chiesa era divisa nel 1580. Quello che è generalmente chiamato l'"alto clero" – categoria non usata nell'epoca moderna<sup>3</sup> – con l'eccezione dei Gesuiti, supportò sin dall'inizio Felipe II, re di Castiglia, spinto dall'idea che, relativamente a questioni economiche e religiose, era in grado di offrire la migliore soluzione per il regno. Tuttavia, la maggior parte del clero, non reclutata tra l'aristocrazia, si oppose fermamente all'idea di nominare un re straniero alla corona portoghese, fa-

<sup>1</sup> Heinz SCHILLING, *Confessionalisation and the rise of religious and cultural frontiers in Early Modern Europe*, in Andor ESZTER and Istvan György TÓTH, *Frontiers of faith*. Budapest, Central European University and European Science Foundation, 2001, pp. 21–36; Wolfgang REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in Paolo PRODI, (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 101–123 e Paolo PRODI, (a cura di), *Disciplina*, cit.

<sup>2</sup> Raul de Almeida ROLO, *O patriotismo de D. Frei Bartolomeu*, Braga, [s. e.], 1964 Joaquim Veríssimo SERRÃO, *D. Bartolomeu dos Mártires e a sucessão de 1580*, in "Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte", 1964, pp. 261–272 e Sebastião Tavares de PINHO, *D. Jerónimo Osório e a crise sucessória de 1580: em torno da Defensio sui nominis, da Carta Notable e de outros documentos afins*, in *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*, Coimbra, [s. e.], 1993, pp. 305–331.

<sup>3</sup> José Pedro PAIVA, *Um corpo entre outros corpos sociais: o clero*, in "Revista de História das Ideias", 33, 2012, pp. 165–182.

vorendo António, Priore di Crato, figlio illegittimo dell'*infante* Luís, fratello del re João III.

João Marques si è sforzato di giustificare e spiegare i comportamenti dell'alta gerarchia della Chiesa e ha affermato che il supporto dato dai suoi membri a Felipe II crebbe per svariate ragioni: il legame tra la loro famiglia e la nobiltà, la paura di trasformazioni sociali e religiose dettate da un conservatorismo generale, la pressione esercitata su di loro da rappresentanti del re di Spagna, e in particolare i vantaggi che speravano di ottenere sostenendo il più forte candidato alla corona, percepito sia come "re cattolico" che come il più grande difensore della religione cattolica, minacciata allora dagli eretici protestanti e dai Turchi<sup>4</sup>.

Più recentemente, Fernando Bouza ha affermato che se non vi è alcun dubbio sul fatto che il "basso clero" si opponesse all'idea di un re straniero, facendo propaganda in tutto il paese – in particolare dai pulpiti – contro il re d'Asburgo e ricevendo ampio consenso da parte del popolo, non è più sostenibile l'idea che i vescovi fossero fortemente impegnati nella difesa della candidatura di Felipe II. Bouza ha dimostrato che, durante la crisi dinastica, sebbene i vescovi portoghesi non si fossero mai opposti fermamente alla candidatura di Felipe II (escludendo il caso del vescovo di Guarda che supportava il Priore di Crato), non furono neanche suoi aperti ed entusiasti sostenitori. I vescovi cambiarono le proprie posizioni dopo una lunga serie di negoziazioni, intraprese da Cristóvão de Moura e Pedro Girón, duca di Ossuna, in modo tale da esser certi che il monarca di Castiglia avrebbe preservato loro tutti i privilegi di cui la Chiesa portoghese aveva goduto prima del 1580. Così, Bouza sostiene che vi fu un processo storico durante il quale la posizione episcopale andò cambiando<sup>5</sup>.

Tutti gli studi sopra menzionati, anche se alcuni di essi provino a distinguere le posizioni prese da determinati vescovi, danno per scontato che è possibile definire una posizione generale assunta dalla gerarchia della Chiesa portoghese durante questo complesso processo politico, che corrisponde alle

<sup>4</sup> João Francisco MARQUES, *A parentética portuguesa e a dominação filipina*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, p. 43.

<sup>5</sup> Fernando Jesus BOUZA ALVAREZ, *Portugal en la Monarquía Hispanica (1580-1640): Felipe II, las Cortes de Tomar y la genesis del Portugal catolico*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1987, vol. 2, pp. 558-569 e 579-590 e Fernando BOUZA, *D. Filipe I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, pp. 118-120.

attitudini espresse dalla maggior parte dei suoi vescovi. Un ottimo esempio di questo approccio metodologico è un saggio di Jacinto Monteiro<sup>6</sup>.

Tuttavia, ritengo sia impossibile comprendere correttamente questo processo se si afferma che vi fosse un'unica posizione assunta dalla Chiesa, frutto di un punto di vista condiviso da tutti i vescovi, che agivano in qualità di gruppo, rappresentativo dei propri interessi collettivi.

Innanzitutto, è importante ricordare che la Chiesa non aveva un organismo in cui la propria posizione generale potesse essere discussa e presentata come politica istituzionale collettivamente condivisa. Le assemblee politiche dei tre ordini sociali (tra cui il clero), note come *Cortes*, non operavano in questo modo.

Secondo, non vi erano posizioni consensuali riguardo alle tematiche di primaria importanza; qui, si applica il concetto di "campo"<sup>7</sup>, poiché la Chiesa portoghese era un'istituzione che includeva un vasto numero di istituzioni differenti, ognuna contenente un ampio numero di rappresentanti che lottavano per potere e influenza. Un'implicazione di questo approccio è che nel concetto di ciò che è solitamente definito "Chiesa" (al singolare), vi sono differenti strategie e interessi tra le varie istituzioni, gruppi e singole persone che la costituiscono. Pertanto chiunque cerchi di capire che cosa solitamente è chiamata "la posizione della Chiesa" negli eventi politici deve essere consapevole di questa varietà e cercare di analizzare le diverse posizioni tra gli individui (in particolare quelli in posizioni di vertice, come vescovi) e dei numerosi gruppi/istituzioni che, insieme, formano la Chiesa (per esempio capitoli cattedrali, ordini religiosi, Inquisizione, etc.). Periodi di profonda rottura, durante i quali le tensioni sono più evidenti, sono momenti chiave per dimostrare quanto finora affermato. La crisi politica portoghese del 1580 è una congiuntura privilegiata.

## 1 - Il problema

Il 4 agosto 1578, il giovane e celibe re di Portogallo, Sebastião, morì sul campo di battaglia di Alcácer-Quibir, in nord Africa. Assieme a lui, morì

<sup>6</sup> Jacinto MONTEIRO, *A atitude da Igreja e a perda da independência de Portugal em 1580*, in "Insvlana", XXI, Monteiro, pp. 1-44.

<sup>7</sup> Pierre BOURDIEU, *Génesis et structure du champ religieux*, in "Revue Française de Sociologie", XII, 1971, pp. 295-334 e FRANCISCO BETHENCOURT, *Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI*, in "Estudos Contemporâneos", 6, 1984, pp. 43-60.

rono moltissimi portoghesi, tra cui membri distinti della nobiltà e del clero, come fu il caso dei vescovi di Coimbra (Manuel de Meneses) e di Oporto (Aires da Silva). Il viaggio in Africa del re fu disastroso da ogni punto di vista e aggravò la difficile situazione economica e di bilancio del suo regno. Ancor peggio, palesò la possibilità di una crisi dinastica.

Sebastião non aveva né figli né fratelli, dunque, ad assumere la corona fu lo zio del padre, Henrique, figlio di Manuel I e fratello dell'ex re João III. Henrique aveva già 66 anni, era arcivescovo di Lisbona, legato pontificio, cardinale ed era inquisitore generale del Portogallo. Il pericolo che si potesse estinguere la dinastia governativa (gli *Avis*) dopo la sua imminente morte era ormai ovvio a tutti.

Sin dall'inizio, tutti gli sforzi di Henrique, in qualità di re, erano diretti verso tre obiettivi principali: punire quei portoghesi che avevano incoraggiato gli intenti pericolosi di Sebastião a combattere in Africa; pagare il riscatto di circa 10.000 lusitani ancora lì prigionieri; e provvedere per la sua successione<sup>8</sup>. Sebbene fosse un vecchio e devoto uomo di chiesa, cardinale ed ex arcivescovo di Braga, Évora e Lisbona (le tre cattedre più prestigiose del Portogallo), il suo primo passo per risolvere la crisi dinastica fu quello di cercare di sposarsi. Questa intenzione era già evidente in una lettera che scrisse a Felipe II, il 24 settembre 1578. Tuttavia, questo piano fallì, a causa della diplomazia Castigliana a Roma, che impedì al papa di inviare la necessaria dispensa matrimoniale.

Dopo il settembre 1578 il dibattito relativo alla successione e la conseguente disputa dinastica si intensificarono al centro della vita politica. Tra i sei principali candidati al trono, dopo la morte del cardinale-re (Henrique), la maggior parte vantava legami di sangue con Manuel I, re tra 1495 e il 1521. Vi erano Catarina, duchessa di Braganza, la famiglia nobiliare più distinta del Portogallo, figlia di Duarte, uno dei figli più giovani di Manuel I; António, Priore di Crato, figlio illegittimo di Luís, un altro figlio di Manuel I; Felipe II, re di Spagna, figlio di Carlo V e Isabella, figlia maggiore di Manuel I; Emanuele Filiberto, duca di Savoia, figlio della figlia più giovane di Manuel I; Ranuccio Farnese, duca di Parma, nipote di Duarte, figlio di Manuel I; infine la vedova regina di Francia, Caterina dei Medici, i cui legami risalivano al re portoghese del tredicesimo secolo, Afonso III.

I candidati più forti erano Catarina di Bragança, il Priore di Crato e Fe-

<sup>8</sup> Amélia POLÓNIA, *D. Henrique o cardeal-rei*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, pp. 194-213.

lpe II. La situazione era piuttosto complessa da un punto di vista giuridico, come dimostrato<sup>9</sup>. Non è il caso di discutere ulteriormente dei benefici e degli svantaggi di ognuno, ma non vi è alcun dubbio che tutti e tre potevano invocare i diritti di legittima successione dopo la morte di Henrique.

Le difficoltà andarono oltre le dispute giuridiche e genealogiche. Il quadro generale era estremamente complesso. A parte il senso generale di decadenza facilmente percepibile nella letteratura del periodo, Vitorino Magalhães Godinho ha sottolineato le difficoltà del commercio internazionale portoghese e le relative conseguenze economiche e finanziarie che provocarono la crisi dalla metà del secolo<sup>10</sup>. Il supporto esterno cercato da Catarina e António nei grandi rivali di Spagna, cioè la Francia e l'Inghilterra, provocò diffidenza tra i maggiori settori della popolazione, in particolare tra ecclesiastici che temevano la diffusione del protestantismo in Portogallo attraverso i futuri alleati. Dall'altro canto, la maggior parte della popolazione era fortemente contraria all'introduzione di un re straniero come Felipe II. Non si trattava di una questione di nazionalismo, concetto che si sviluppò durante il diciannovesimo secolo, ma era evidentemente una reazione atavica all'idea di un re non nativo, che si adatta bene all'auto-percezione delle prime comunità politiche moderne, basate sul principio di autonomia politica indigena. Vi era anche lo spettro del conflitto armato tra gruppi che supportavano i tre partiti più forti, conflitto che alcuni consideravano come l'unico modo per evitare al regno di esser sottoposto al controllo di uno straniero.

Inoltre, tutti i candidati utilizzavano i migliori mezzi a loro disposizione per difendere la propria causa: propaganda politica, supporto dei migliori giuristi e teologi; ricerca di alleanze esterne (tra cui il papato); preparazione di campagne militari; e l'attività di rappresentanti stranieri che cercavano di acquisire influenza e sostenitori e di ottenere informazioni sulle decisioni riguardanti la successione. Una conseguenza fu la nascita di fazioni politiche che sostenevano rispettivamente uno dei candidati. Dal momento che la soluzione finale fu rimandata, divenne più difficile raggiungere un consenso tra tutte le parti coinvolte nella disputa. Come affermato da Francisco Bethencourt, l'indeciso Henrique, sembrò inizialmente preferire Catarina, ma dopo l'ottobre 1579 cambiò idea cercando un accordo negoziato con Fe-

<sup>9</sup> Mafalda Soares da CUNHA, *A questão jurídica na crise dinástica*, in MATTOSO José (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 3, 1993, pp. 552-559.

<sup>10</sup> Vitorino Magalhães GODINHO, *Ensaio. II Sobre História de Portugal*, Lisboa, Editora Sá da Costa, 1978, pp. 25-26, 381-382 (prima edizione 1968).

lipe II, che lo portò a prendere il controllo del conflitto politico e sociale<sup>11</sup>.

Una tale esitazione rende chiara l'idea di quanto e perché fosse difficile il compito che stava affrontando il vecchio re. Sin dall'inizio, cercò una soluzione legale per evitare una guerra tra cristiani che avrebbe potuto distruggere il suo regno. Tuttavia, proprio perché la situazione era così complessa, non prese alcuna decisione prima di morire, ovvero prima del 31 gennaio 1580.

## 2 – Alla ricerca di una soluzione pacifica

Nella sua ricerca di un accordo giuridicamente vincolante per evitare una guerra, uno dei passi più importanti intrapresi da Henrique fu quello di convocare le *cortes*. L'11 febbraio 1579, inviò una lettera a tutti i candidati, chiedendo loro una dimostrazione del diritto ad assumere la corona. L'apertura solenne dell'assemblea avvenne subito dopo, il 1 Aprile 1579.

Secondo Queiroz Velloso, questo incontro aveva tre obiettivi principali: ottenere il supporto per inviare un ambasciatore al papa, chiedendo la sua approvazione per il matrimonio di Henrique (un desiderio che continuava a essere bloccato a Roma); creare un consiglio di cinque governatori, scelti da lui tra un gruppo di 15 nobili eletti dalle *cortes*, col compito di governare il regno se il monarca fosse morto prima di raggiungere un consenso relativo alla successione; eleggere un tribunale composto da 11 giudici, che decidesse su base strettamente giuridica, il legittimo candidato. Infine, tutti e tre i ceti rappresentati nelle *cortes* dovevano giurare di riconoscere e rispettare la decisione presa dai governatori nel caso in cui Henrique non avesse trovato una soluzione finale prima della sua morte<sup>12</sup>.

Il primo di giugno, i rappresentanti dei tre ceti giurarono di rispettare qualsiasi decisione futura presa dai governatori e dai giudici, di combattere, se necessario con le armi, contro qualsiasi candidato che avesse cercato di ottenere la corona utilizzando mezzi illeciti.

Di questo momento chiave del processo politico è opportuno capire quale posizione adottarono i vescovi durante le *cortes*.

La prima cosa da notare è che metà dei vescovi non si trovava a Lisbona

<sup>11</sup> FRANCISCO BETHENCOURT, *D. Henrique*, in José MATTOSO (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. 3, p. 549.

<sup>12</sup> QUEIROZ VELLOSO, *O reinado do Cardeal D. Henrique*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1946, pp. 205–209.

per partecipare alle *cortes*, ma preferì rimanere nelle diocesi. Nell'aprile del 1579, solo undici dei tredici vescovati continentali del Portogallo avevano un prelado: Bartolomeu dos Mártines (Braga); António Pinheiro (Miranda, trasferito a Leiria nel novembre 1579); Simão de Sá Pereira (Lamego, trasferito a Oporto nel novembre 1579); Miguel de Castro (Viseu); João de Portugal (Guarda); Gaspar do Casal (Leiria, trasferito a Coimbra nel novembre 1579); Jorge de Almeida (Lisbona); André de Noronha (Portalegre); Teotónio de Bragança (Évora); António Mendes de Carvalho (Elvas) e Jerónimo Osório (Algarve). Coimbra e Oporto erano vacanti. José de Castro affermò che cinque di questi undici prelati (Mártires, Pinheiro, Portugal, Noronha e Osório) non parteciparono all'assemblea<sup>13</sup>.

Secondo un memoriale latino, scritto dal popolo di Lisbona e indirizzato al papa nel novembre 1579<sup>14</sup>, i vescovi mancanti non parteciparono alle *cortes* perché si opposero alla posizione dei gesuiti, apparentemente inclini a Catarina di Bragança (come lo era Henrique in questa fase). Tuttavia, è anche plausibile affermare che alcuni di loro non vi parteciparono perché incerti su chi sostenere e preferirono non essere coinvolti fino in fondo nella disputa. Questo può essere il caso di Bartolomeu dos Mártires, che adottò una posizione distante e legalistica durante la crisi, e pure di Osório.

Pare che gli altri tre avessero scelto una soluzione differente. Pinheiro e Noronha preferirono Felipe II. Nel giugno 1579, Felipe II già a conoscenza dell'inclinazione del vescovo di Miranda gli scrisse una lettera, che sarebbe stata consegnata dai suoi ambasciatori Cristóvão de Moura e il duca di Osuna, con la raccomandazione che loro due riferissero al presule che non si sarebbe mai dovuto pentire dell'aiuto dimostrato alla famiglia castigliana<sup>15</sup>. Questo pensiero fu confermato successivamente quando Moura scrisse a Madrid nel dicembre 1579: "Riguardo António Pinheiro, possiamo avere fiducia (...), oggi è venuto a trovarmi e mi ha detto che punirà un frate che ha predicato contro Castiglia la scorsa domenica a Santarém"<sup>16</sup>.

Il vescovo di Portalegre era un cugino di Manuel de Noronha, quinto marchese di Vila Real, già impegnato per Felipe II nel febbraio 1579. Naturalmente il vescovo seguì il suo illustre consanguineo<sup>17</sup>. Questo è un buon

<sup>13</sup> José de CASTRO, *O Prior do Crato*, Lisboa, União Gráfica, 1942, p. 140.

<sup>14</sup> ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, fol. 230.

<sup>15</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., p. 172.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 348–349.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 149.

esempio di come i legami familiari e di patrocinio, a volte con profonde radici nel passato, siano state essenziali per determinare le posizioni di alcuni vescovi.

João de Portugal, vescovo di Guarda, era uno dei principali sostenitori di António, Priore di Crato. Moura lo confermò in una lettera del 14 aprile 1579<sup>18</sup>. Sebbene Moura provò spesso a convincerlo dei vantaggi che avrebbe ottenuto nel supportare Felipe II, non cambiò mai la sua decisione<sup>19</sup>. La posizione di João de Portugal è riconducibile ad una disputa avuta con Henrique nel 1573. Il caso è stato ricostruito da Carlos Margaça Veiga, che ha spiegato come Henrique, in qualità di legato pontificio, avesse denunciato il pessimo comportamento del vescovo di Guarda, avviando a Roma un processo contro di lui<sup>20</sup>. Per assicurarsi la miglior difesa possibile, João de Portugal si recò a Roma. Durante il viaggio, passò da Madrid, sperando di ottenere l'aiuto di Felipe II, che però, avvisato da Henrique, lo respinse. Dunque, João de Portugal aveva ragioni personali per opporsi a Felipe II, e ovviamente, scelse il candidato più odiato da Henrique, cioè suo nipote, il Priore di Crato. Nel dicembre 1578, il re decise di mandar via da Lisbona António, dopo aver saputo dei suoi tentativi di legittimare le sue origini.

Già dall'aprile del 1579, Henrique desiderava sistemare le sue faccende così da poter promuovere la candidatura di Catarina de Bragança (nonostante l'opposizione di gran parte del terzo ceto) e utilizzò le *Cortes* per valutare gli umori del regno. Inoltre, si aspettava di avere il supporto dalla maggioranza dei vescovi e non vi era alcun dubbio che alcuni di loro fossero sue creature, uomini che possedevano la mitra grazie a lui, dal momento che aveva svolto un ruolo chiave nel processo politico delle nomine episcopali dal 1550 in poi. Questo è confermato in una lettera del 19 maggio 1579, scritta dal legato pontificio Alessandro Frumenti, in cui si informava il cardinale di Como del fatto che la maggior parte dei prelati supportasse Catarina<sup>21</sup>. Non fece nomi, ma diverse fonti resero plausibile il fatto che intendesse Teotónio de Bragança, Simão de Sá Pereira, Gaspar do Casal, Jorge de Almeida e António Mendes de Carvalho.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>20</sup> Carlos Margaça VEIGA, *Reforma tridentina e conflitualidade: o litígio entre o bispo da Guarda, D. João de Portugal, e o cardeal D. Henrique*, in *Amar, Sentir e viver a História - Estudos de homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Lisboa, Edições Colibri, 1995, pp. 305-319.

<sup>21</sup> Asv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, f. 32.

L'arcivescovo di Évora, Teotónio de Bragança, era uno zio di Catarina e mantenne rapporti stretti con i gesuiti<sup>22</sup>. Felipe II era consapevole del supporto iniziale per Catarina da parte della Compagnia di Gesù e provò ad ostacolarlo a Roma, ottenendone il successo. Il 10 gennaio 1579, il generale della Compagnia Everardo Mercuriano scrisse al Portogallo da Roma, proibendo qualsiasi coinvolgimento diretto dei membri della Società nelle dispute politiche del Portogallo.

Simão de Sá Pereira, ex membro del consiglio generale del Sant'Uffizio, aveva stretti legami con Henrique e lo dimostra la sua promozione alla diocesi di Oporto, nel novembre 1579. Inoltre, numerose fonti attestano la sua presenza in momenti chiave delle *cortes* di Lisbona, ad esempio alla cerimonia in cui la città giurò di obbedire alle decisioni delle assemblee dei tre stati<sup>23</sup>, atti che lo confermano come un servitore fedele di Henrique.

Jorge de Almeida era anche lui un uomo di fiducia di Henrique. Il cardinale-re lo aveva scelto per sostituirlo nel suo ruolo di inquisitore-generale e lo aveva nominato per la commissione di governatore del regno formata da 5 uomini, costituita dalle *cortes* di Lisbona. Almeida era anche membro di un tribunale speciale, creato dall'autorità pontificia e presieduto da Henrique per valutare la legittimità della nascita del Priore di Crato, che lo dichiarò figlio illegittimo il 22 Agosto 1579. Gaspar do Casal fu un altro membro di questa commissione<sup>24</sup>, che negò al Priore qualsiasi possibilità legale di contendersi la corona portoghese. Nel giugno 1579, Moura provò a comprare il supporto di Almeida, suggerendogli che appoggiando Felipe II sarebbe potuto diventare cardinale. Tuttavia, Almeida, con disinvoltura, rispose che il futuro re di Portogallo sarebbe stato deciso dal tribunale creato nelle *cortes*<sup>25</sup>.

Infine, anche António Mendes de Carvalho aveva stretti legami con i gesuiti. Uno dei suoi biografi afferma che fu fatto vescovo durante il regno del re Sebastião dall'influente Martim Gonçalves de Câmara, fratello del gesuita e confessore del re Luís Gonçalves de Câmara<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> João Francisco MARQUES, *Os jesuítas, confessores da corte portuguesa na época barroca (1550-1700)*, in "Revista da Faculdade de Letras - História", 2ª série, XII, 1995, pp. 263-268.

<sup>23</sup> ASV - Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 4, f. 59.

<sup>24</sup> ASV - Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, ff. 179-180.

<sup>25</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., p. 247.

<sup>26</sup> Manuel da Cunha de Andrade e Sousa BACELAR, *Epítome historica e panegirica da vida, acçoens e morte do Excellentissimo e reverendissimo Senhor Dom Antonio Mendes de Carvalho, primeiro bispo de Elvas*, Lisboa, Pedro Ferreira, 1753, pp. 57-59.

Dunque, l'unico vescovo che supportò Felipe II alle *cortes* di Lisbona fu Miguel de Castro. Lo fece anche il vescovo resignatario di Viseu e cappellano maggiore, Jorge de Ataíde, il quale, tuttavia, a questo punto, manteneva la sua scelta in segreto<sup>27</sup>.

Miguel de Castro era un nobile che proveniva da una delle famiglie più ricche e prestigiose di Évora. Suo fratello maggiore era Fernando de Castro, sostenitore da sempre di Felipe II, il quale, dopo essere divenuto re, lo premiò nominandolo Conte di Basto. In realtà, questo gruppo supportò Felipe II fin dal 7 febbraio 1579, come comunicato da Moura al re di Spagna<sup>28</sup>.

Tutti questi dettagli non permettono di affermare che la maggior parte dei vescovi portoghesi assunsero una posizione pubblica ben definita entro l'aprile/giugno 1579, e tantomeno che supportassero già Felipe II. Eppure sembrava che alcuni prelati più vicini ad Henrique avessero già una posizione ambigua. Il 12 agosto 1579, due mesi dopo le *cortes* di Lisbona, il Priore di Crato scrisse a papa Gregorio XIII, supplicandolo di non dare a Henrique la possibilità di decidere riguardo alla legittimazione della sua nascita. Altre prove dimostrano che successivamente António avesse creduto nell'imparzialità di molti prelati, tra cui Gaspar do Casal, Simão de Sá Pereira, e ovviamente João de Portugal, assieme all'ex vescovo di Angra (Azzorre), Manuel de Almada, e Bartolomeu dos Mártires, una volta suo maestro per un breve periodo<sup>29</sup>.

Sono varie le evidenze che in questo periodo suggeriscono la continua evoluzione e trasformazione del processo politico. Già dall'inizio del settembre 1579, apparvero i primi segnali di cambiamento relativi alla posizione di Henrique, in quanto riconobbe l'impossibilità di sposarsi, l'avversione di larghe sezioni del terzo ceto verso Catarina de Bragança e fu significativamente persuaso dall'interesse che Felipe II aveva nel diventare re di Portogallo, considerando quanto sarebbe stato difficile fermarlo<sup>30</sup>. Allo stesso tempo, era consapevole che gran parte della nobiltà e perfino persone appartenenti ad una cerchia ristretta dei consigli reali si erano già accordate con Felipe II. Allo stesso tempo, voleva evitare che il Priore di Crato, fortemente supportato dal ceto popolare, divenisse il successivo re di Portogallo. Date le

<sup>27</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., pp. 145, 206.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 147–149.

<sup>29</sup> ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, ff. 462r–463.

<sup>30</sup> Carlos Margaça VEIGA, *Poder e poderes na crise sucessória portuguesa (1578–1581)*, (tese di dottorato presso l'Univeristá di Lisbona), 1999, vol. 1, pp. 344–346.

circostanze, pensò che la miglior soluzione sarebbe stata quella di arrivare ad un patto con Felipe II, evitando una guerra in grado di distruggere l'intero regno. Tutto ciò era chiaro nelle lettere che Moura scrisse per Madrid. Il 18 settembre, Moura affermò che, durante un incontro privato con il cardinale, gli era stato riferito che Henrique avrebbe deciso in breve di sostenere Felipe II. Sei giorni dopo, lo stesso Moura inviò a Madrid una lettera del cardinale con i propositi di un accordo, sebbene Henrique insistesse sul fatto che qualsiasi decisione finale dovesse essere confermata dalle *cortes*. A novembre, l'allora re scrisse a sua nipote Catarina, confermandole che stava negoziando con Felipe II. Infine, il 10 novembre, in un incontro tra Henrique e Moura, furono raggiunti i principali punti dell'accordo. L'intesa era stata principalmente negoziata tra l'ambasciatore di Felipe II e Miguel de Moura, membro del consiglio privato di Henrique, sostenitore di Felipe II<sup>31</sup>.

Sulla base di queste idee, il cardinale-re, ormai anziano e malato, convocò le *cortes* sperando che tutti e tre gli ordini avrebbero accettato le sue proposte. Una cosa apparve certa: confrontandosi con così tanti e controversi interessi, non voleva prendere una decisione ufficiale da solo.

Le *cortes* ebbero inizio l'11 gennaio 1580 ad Almerim. Ancora una volta, solo cinque vescovi vi parteciparono: Teotónio di Bragança (Évora), Jorge de Almeida (Lisbona), António Pinheiro (Leiria), Jerónimo de Meneses (Miranda) e Jerónimo Osório (Algarve). Non ci sono informazioni per quanto riguarda André de Noronha (Portalegre), Gaspar do Casal (il nuovo vescovo di Coimbra) e António Mendes de Carvalho (Élvas). Bartolomeu dos Mártires si comportò come nel caso delle *cortes* di Lisbona, evitando ancora una volta il centro dell'arena politica. È evidente che non volesse esser coinvolto. Con il suo silenzio dimostrò che avrebbe accettato qualsiasi soluzione legalmente annunciata e che non avrebbe mostrato alcuna preferenza.

È plausibile che due dei vescovi mancanti potessero giustificare la loro assenza col fatto che erano stati nominati di recente, e quindi dovevano rimanere nelle loro diocesi. Fu il caso di António Teles de Meneses (Lamego) e Simão de Sá Pereira (Oporto), entrambi preconizzati nel tardo novembre 1579 e molto vicini a Henrique. Non si hanno prove riguardo alla presenza di altri ad Almeirim<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., pp. 315-339.

<sup>32</sup> Purtroppo ci mancano alcune informazioni sugli atteggiamenti dei vescovi a causa del fatto che non vi è quasi nulla circa le loro posizioni negli archivi ecclesiastici locali. Non ci sono nemmeno prove che suggeriscono che i prelati portoghesi abbiano adottato

Relativamente a Miguel de Castro e João de Portugal, entrambi accaniti sostenitori di António (che era a Santarém, città vicino ad Almeirim), è difficile comprendere perché non vi avessero partecipato per difendere il proprio candidato. Tuttavia, l'atteggiamento del vescovo di Guarda apparve ragionevole: il suo candidato fu dichiarato illegittimo da Henrique nel novembre 1579. Ostile nei confronti del cardinale-re, concluse che la sua presenza tra gli altri presuli non sarebbe stata ben accolta. Con prudenza, tenendosi ben informato e aiutando coloro che sostenevano la causa di António ad Almeirim, non si allontanò, assistendo così i numerosi sostenitori del suo favorito a Santarém, città in cui il terzo ceto si riunì durante le *cortes*.

Si conosce meglio la situazione relativa ai cinque prelati partecipanti ad Almeirim. Jerónimo de Meneses aveva deciso di sostenere Felipe II ancor prima di divenire vescovo, sebbene suo fratello João Telo de Meneses, uno dei cinque governatori, supportasse Catarina. Si trattava di una strategia familiare piuttosto inusuale. Tuttavia, il nome del vescovo di Miranda appare in una lista di persone che riceverono soldi da Cristóvão de Moura nel 1579<sup>33</sup>.

Teotónio de Bragança sembrava ancora legato a sua nipote Catarina. Il nunzio pontificio informò il cardinale di Como il 21 gennaio 1580 del fatto che Henrique stesse facendo qualsiasi cosa per essere sostituito da Felipe II, vietando all'arcivescovo di Évora di parlare durante gli incontri ecclesiastici delle *cortes* di Almeirim, a causa dei suoi legami familiari con la famiglia Bragança<sup>34</sup>. Alcuni giorni dopo, quando Catarina de Bragança decise di visitare il cardinale-re in fin di vita ad Almeirim, Teotónio de Bragança fu l'unico ad accoglierla pubblicamente<sup>35</sup>.

Come il suo patrono Henrique, Jorge de Almeida si sforzò in ogni modo per trovare una soluzione che potesse impedire una guerra. Tuttavia, circolava voce ad Almeirim del fatto che avesse venduto il suo sostegno a Castiglia<sup>36</sup>. Nonostante ciò, Almeida, in particolare dopo esser divenuto governatore, si dimostrò piuttosto titubante.

I due protagonisti più importanti tra i vescovi ad Almeirim erano indubbiamente Jerónimo Osório e António Pinheiro.

posizioni in conformità o in base a una rete di comunicazione mantenuta con altri vescovi al di fuori del Portogallo, in particolare quelli della Spagna e di altre zone sotto il controllo della monarchia spagnola.

<sup>33</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., p. 171.

<sup>34</sup> ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, ff. 280r.

<sup>35</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., p. 393.

<sup>36</sup> *Ibid.*

Nel novembre 1579, Osório rispose subito dopo aver ricevuto la lettera da Henrique, con la quale lo invitava a partecipare alle nuove *cortes* di Almeirim. Inoltre, lo implorò di fare il possibile per evitare una guerra disastrosa tra cristiani e gli consigliò di non ascoltare quanti affermavano che la guerra fosse la miglior soluzione<sup>37</sup>. La sua lettera fu usata dalla propaganda castigliana per dimostrare che il prestigioso vescovo dell'Algarve sosteneva Felipe II<sup>38</sup>.

Dopo aver raggiunto Almeirim il 4 gennaio 1580, Osório scrisse un'altra missiva a Henrique in cui manifestava una chiara e concreta posizione. Considerando il vasto numero di candidati e il fatto che tutti si ritenessero legittimi, la miglior soluzione per la situazione piuttosto pericolosa del regno era quella di creare un'unione con Castiglia. Non trovando alcun modo per difendere il regno qualora Felipe II avesse deciso di attaccare, Osório affermò che sarebbe stato meglio accettarlo pacificamente, che subire la vergogna e l'oppressione di una sconfitta militare. Infine, sostenne che la miglior soluzione implicava negoziare l'unione delle due corone con Felipe II "sulla base di condizioni oneste" e concluse la lettera con una frase molto concisa: "soggiogati mai, uniti sì"<sup>39</sup>.

Secondo Tavares de Pinho, questa lettera riuscì a convincere il cardinale-re ad accettare Felipe II. Pinho ha utilizzato un'altra missiva del vescovo di Algarve, scritta alcuni mesi dopo (luglio 1580) e nota come *Defensio sui nominis*, per affermare che (secondo quanto detto da Osório) "quando i vescovi si incontrarono con il ceto ecclesiastico ad Almeirim, il cardinale gli confessò che avrebbe apprezzato e difeso la formula che presto avrebbe ricevuto per risolvere la crisi ecclesiastica". Per formula si intendeva un primo accordo con Felipe II da presentare alle *cortes*<sup>40</sup>. Nonostante la posizione del vescovo di Algarve fosse piuttosto chiara, tanto da impressionare alcuni dei suoi colleghi episcopali, Pinho non ha posto attenzione ai dati utilizzati da Queiroz Velloso, secondo i quali Henrique si muoveva in questa direzione già dal settembre 1579.

<sup>37</sup> La lettera è stata pubblicata per la prima volta da António BAIÃO, *Cartas inéditas de D. Jerónimo Osório acerca da transferênciã da catedral Algarvia no século XVI*, in "Anais da Academia Portuguesa de História", 2ª série, III, 1951, pp. 201-202. Sebastião Tavares de PINHO, *D. Jerónimo*, cit., pp. 311-313 utilizza un'altra versione, che sostiene sia più vicina allo stile abituale di Osório da un punto di vista formale.

<sup>38</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., p. 365.

<sup>39</sup> L'intero documento venne pubblicato Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., pp. 366-367.

<sup>40</sup> Sebastião Tavares de PINHO, *D. Jerónimo*, cit., pp. 318-319.

Pare che anche António Pinheiro abbia svolto un ruolo molto importante in questo periodo. Oltre ad avere il vantaggio di essere un politico alquanto esperto, sin dal regno di João III, era divenuto un noto cortigiano e predicatore in molte cerimonie della monarchia. Forse per questa precedente esperienza, Henrique gli aveva assegnato il ruolo di intermediario tra il re e il ceto popolare, in quei giorni cruciali di gennaio. Dobbiamo anche ricordare che Henrique si ammalò ed essendo prossimo alla morte, affidò ad António Pinheiro il compito di consegnare alle *cortes* alcune delle sue decisioni più importanti.

Il cardinale mostrò esitazione durante gli ultimi giorni di dicembre, suscitando preoccupazione negli ambasciatori spagnoli Moura e Ossuna. Probabilmente voleva ottenere un consenso generale delle *cortes* che gli avrebbe consentito di conseguire un compromesso accettabile, dichiarando Felipe II suo successore. Bouza afferma che questa fu la strategia utilizzata da Felipe II nel 1579: giungere ad una soluzione che difendesse i suoi interessi, fidandosi delle capacità dei suoi rappresentanti in Portogallo, ed evitando di ricorrere alla forza militare<sup>41</sup>.

Durante le *cortes*, Pinheiro svolse un ruolo cruciale nella difesa degli interessi di Felipe II. Per tre volte il cardinale lo mandò a parlare con il popolo. In particolare, il 18 gennaio 1580, durante la sua seconda visita, lesse un memoriale, con l'intento di esprimere le idee di Henrique, nel quale asseriva che le richieste di Felipe II erano più consistenti di quelle di Catarina e, di conseguenza, il cardinale-re si aspettava che fosse possibile per il regno raggiungere un accordo con il re di Castiglia<sup>42</sup>. Quest'affermazione non fu ben accolta dal terzo ceto, tanto da provocare reazioni esagerate ed ostili. Quattro giorni più tardi, nell'assemblea, i rappresentanti del popolo decisero che avrebbero preferito morire piuttosto che consegnare la corona ad un re straniero.

È necessario porre attenzione a due lettere per comprendere i sentimenti e le azioni di António Pinheiro. Innanzitutto, in una di Felipe II a Moura, inviata da Madrid il 26 gennaio, il re riconobbe il suo ruolo chiave e gli chiese di aiutarlo: "il comportamento del vescovo Pinheiro rivela la sua favorevole inclinazione alla nostra relazione, perciò è bene che tu gli dimostri la mia soddisfazione per la sua condotta e gli assicuri che riceverà la giusta ricompensa in segno di gratitudine"<sup>43</sup>. Nella seconda, inviata il 29 gennaio,

<sup>41</sup> Fernando BOUZA, *D. Filipe I*, cit., p. 78.

<sup>42</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., pp. 375-380.

<sup>43</sup> Originale in Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., p. 382.

il nunzio pontificio informò Roma del fatto che António Pinheiro avesse comunicato al ceto popolare il raggiungimento di un accordo con Felipe II da parte di Henrique; tuttavia, il nunzio commentò che non era vero e che non era stato ordinato esplicitamente dal cardinale<sup>44</sup>. Da queste lettere si comprende che circolavano pettegolezzi sul fatto che Pinheiro avesse delle informazioni privilegiate dettate dal cardinale-re e che le travisò un po' per favorire, quanto più possibile, gli interessi di Felipe II.

L'energico rifiuto da parte del terzo ceto di qualsiasi proposta di eleggere un re straniero, assieme alla divisione interna alla nobiltà, da cui Felipe II ricevette solo un voto in più rispetto a Catarina o al Priore di Crato, impedì effettivamente a Henrique di prendere qualsiasi decisione finale prima di morire, il 31 gennaio 1580. La sua incapacità di giungere ad una soluzione soddisfacente contribuì a creare quel mito storiografico secondo il quale la sua esitazione consegnò il Portogallo nelle mani dei castigliani.

### 3 - Dalla negoziazione alla guerra

Subito dopo la morte di Henrique, il potere passò nelle mani dei cinque governatori eletti nelle *cortes* di Lisbona, divisi sulla migliore soluzione da prendere, ma concordi sull'idea di scegliere un re che, da un punto di vista giuridico, desse legittimità alla corona. In pratica, l'arcivescovo di Lisbona esitò a sostenere chiunque. João Telo de Meneses si oppose a Felipe II, mentre gli altri tre, João de Mascarenhas, Francisco de Sá de Meneses e Diogo Lopes de Sousa, sostennero il re di Spagna. Inizialmente, date le ovvie divisioni sociali e politiche del regno, comprese quelle tra loro stessi, provarono solo ad impedire a Felipe II di preparare un'invasione militare del Portogallo, mandando un'ambasciata speciale alla corte di Spagna, formata dal vescovo di Coimbra, Gaspar do Casal e Manuel de Melo<sup>45</sup>. Allo stesso tempo, in una lettera del 19 febbraio 1580 a Gregorio XIII, i governatori chiedevano di sollecitare Felipe II a non usare la forza militare per conquistare il trono portoghese<sup>46</sup>.

I mesi successivi furono molto incerti e ricchi di attività politiche, con diversi centri di potere emergenti.

<sup>44</sup> Asv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, f. 293r.

<sup>45</sup> Carlos Margaça VEIGA, *Poder*, cit., vol. 1, pp. 360-361.

<sup>46</sup> Asv, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 4, ff. 90r-91r.

I governatori, ancora divisi tra loro, mantennero un'atmosfera generale di indecisione, ma provarono a creare le condizioni giuste per rispettare una soluzione giuridica che sarebbe stata confermata dalle *cortes*, che il 30 aprile 1580 furono convocate, sebbene mai riunite. In questo periodo, a quanto pare, credevano che il ruolo dei vescovi potesse esser svolto per preservare la pace nelle loro diocesi e rispettare le decisioni prese dagli stessi governatori. Inoltre, inviarono una lettera circolare a tutti i prelati, ordinando di incoraggiare le loro greggi ad esser pronte a difendere il Portogallo contro chiunque cercasse di conquistare la corona e chiedendo ai presuli di non permettere al clero, in particolare durante i sermoni, di assumere posizioni pubbliche in favore di qualunque dei candidati<sup>47</sup>.

Felipe II cercò di approfittare del fatto che i tre ordini del Portogallo fossero ancora riuniti ad Almeirim, (le *cortes* non furono chiuse subito dopo la morte di Henrique, essendo sospese solo il 15 marzo) per proporre una soluzione basata su un accordo negoziato con l'ultimo re, tra cui vari privilegi che i diversi ceti avrebbero ottenuto, e offrire un certo grado di autonomia al regno. La sua posizione fu resa esplicita in un documento di 25 capitoli, presentato da Ossuna a Almeirim il 20 marzo 1580, e intitolato *Memorial de las gracias y mercedes que el Rey nuestro señor concederá a estos reynos quando fuere jurando rey y señor dellos (...)*<sup>48</sup>.

Allo stesso tempo, Felipe II rese chiaro il fatto che lui stesso si considerava re legittimo del Portogallo. Questo fu chiaramente dimostrato nei primi giorni di aprile, quando ricevette i rappresentanti inviati dai governatori, non in qualità di ambasciatori, ma di vassalli – differenza significativa – come notato da alcuni di quelli<sup>49</sup>. Tuttavia, Felipe II in una mano indossava un guanto di velluto, segno di una strategia pacifica e “generosa”, con l'altra mostrava un pugno di ferro, preparando così le sue truppe per un'invasione. Ad esempio, il 20 maggio, i governatori convocarono un Consiglio di Stato per discutere una lettera scritta dall'ambasciatore spagnolo, nella quale Felipe II dichiarò che se non fosse stato proclamato monarca di Portogallo entro l'8 giugno, avrebbe invaso il regno<sup>50</sup>. In Portogallo, Cristóvão de Moura cercò di convincere alcune figure portoghesi illustri di dichiararsi per Felipe

<sup>47</sup> Raul de Almeida ROLO, *O patriotismo*, cit., p. 23.

<sup>48</sup> Fernando BOUZA, *D. Filipe I*, cit., pp. 69, 80-82.

<sup>49</sup> José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno dos governadores e o breve reinado de D. António*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1953, p. 41.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 112.

Il e ricompensandone altre offrendo loro privilegi e perfino tangenti. Ad esempio mille *cruzados* l'anno furono offerti all'ex vescovo di Viseu, secondo quanto scritto in una lettera del 25 gennaio 1580, che Jorge de Ataíde conservava tra i propri documenti<sup>51</sup>.

Nel frattempo António, Priore di Crato, aveva ricevuto notevole sostegno, in particolare dalla gente comune. Inoltre, in contemporanea, cercò di ottenere l'aiuto internazionale e di riaprire il processo legale di legittimazione della sua nascita. Se avesse potuto essere dichiarato legittimo, avrebbe superato indubbiamente tutti i candidati rivali e sarebbe stato confermato erede della corona portoghese. Il 19 giugno 1580, sollecitato dal vescovo di Guarda, João de Portugal, un gruppo di suoi sostenitori a Santarém lo acclamò pubblicamente re. Quattro giorni dopo, entrò con le sue forze a Lisbona, dove fu accolto come monarca e iniziò ad agire come il nuovo sovrano del Portogallo<sup>52</sup>.

A questo punto, i governatori e i vari sostenitori di Felipe II (tra cui il vescovo di Leiria, António Pinheiro, e l'ex vescovo di Viseu, Jorge de Ataíde) fuggirono a Setúbal, cinquanta chilometri a sud di Lisbona. Alcuni giorni dopo, il 17 luglio, i tre governatori che avevano esplicitamente sostenuto Felipe II sin dall'inizio, e ora perseguiti dalle forze di António, si spostarono da Setúbal verso l'Algarve, per dichiarare Felipe II re del Portogallo<sup>53</sup>.

In questo vortice di confusione politica, solo Catarina de Bragança, consapevole della sua debolezza militare, ma fiduciosa dei suoi diritti dinastici, insisteva sull'idea di adottare una soluzione giuridica. Il 20 giugno, suo marito insisteva sul fatto che i governatori la proclamassero regina, poiché utilizzando la forza, sia Felipe II che António avevano rotto l'accordo raggiunto durante le *cortes* di Lisbona<sup>54</sup>.

In questi sei mesi ricchi di colpi di scena, quale fu il comportamento dei vescovi?

Ancora una volta, non ci fu uno scenario omogeneo. A febbraio e marzo, alcuni di loro rimasero ad Almeirim, uno dei centri principali di potere, dove Moura e Osuna cercarono di convincere non solo i presuli, ma anche gli altri membri della nobiltà dei vantaggi che avrebbero ottenuto nel dichia-

<sup>51</sup> BN, Pombalina 641, f. 559.

<sup>52</sup> José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno*, cit., pp. 151-153 e Joaquim Veríssimo SERRÃO, *O reinado de D. António Prior do Crato*, (tesi di dottorato presso l'Università de Coimbra) 1956.

<sup>53</sup> Questo documento conosciuto come *Proclamação de Castro Marim*, è stato pubblicato da José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno*, cit., pp. 175-179.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 158.

rare re Felipe II, nonostante il rischio di essere accusati di tradimento. Dopo che il nunzio aveva informato Roma, scoppiò una rivolta poco prima del 22 marzo, ovvero, quando erano riuniti con i vescovi<sup>55</sup>.

A questo punto, divenne particolarmente evidente che Felipe II stesse cercando il sostegno dell'episcopato portoghese. Impedire ai predicatori, e al clero in generale, di utilizzare i pulpiti contro di lui costituiva un punto della sua strategia di conquista della corona portoghese.

Bouza afferma che le trattative di Felipe II con i vescovi non furono semplici poiché, specialmente dopo l'accordo del 1578 tra il clero e il re Sebastião, i privilegi della Chiesa, in particolare le prerogative giurisdizionali, erano enormi e piuttosto lontani da quelli esistenti in Spagna<sup>56</sup>.

Nel *Memorial de las gracias y mercedes* di Felipe II si fa riferimento ai privilegi della Chiesa nei capitoli 9, 10, 15 e 18<sup>57</sup>. In pratica, si stabiliva che tutti i vescovi, i superiori degli ordini religiosi, i detentori dei benefici della Chiesa soggetti a nomina regia, e l'inquisitore generale fossero incarichi che spettavano ai nativi portoghesi; che il re non dovesse imporre nuove tasse alla Chiesa e al clero, come "terze, sussidi e proventi" decise in Castiglia; che qualora il re non fosse stato in Portogallo, sarebbe dovuto essere accompagnato da un ecclesiastico e da un altro portoghese con cui costituire un consiglio e discutere i problemi del regno; infine, come i precedenti sovrani, il re avrebbe dovuto tenere una cappella reale a Lisbona. Sulla base delle interpretazioni di Bouza, sostenute anche da Federico Palomo, fu solo dopo queste concessioni che i vescovi portoghesi accettarono l'unione della corone di Portogallo e Spagna<sup>58</sup>.

Tuttavia, non sono certo dell'importanza decisiva che queste negoziazioni ebbero a persuadere i vescovi. Secondo una lettera scritta da Almeirim il 28 marzo, solo António Pinheiro, vescovo di Leiria, Jerónimo de Meneses, vescovo di Miranda, Teotónio de Bragança, arcivescovo di Évora e Jorge de

<sup>55</sup> ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, ff. 373r-375r.

<sup>56</sup> Fernando BOUZA, *D. Filipe I*, cit., pp. 112-113. L'accordo del 18 marzo 1578 tra D. Sebastião e il clero venne pubblicato da CASTRO, Gabriel Pereira de - *Monomachia sobre as concórdias que fizeram os reis com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdição eclesiástica e temporal*, Lisboa, José Francisco Mendes, 1738, pp. 228-256.

<sup>57</sup> Ho usato la copia dell'ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, ff. 367r-368r. Si veda pure Fernando Jesus BOUZA ALVAREZ, *Portugal*, cit., vol. 2, pp. 956-957.

<sup>58</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 580-581 e Federico PALOMO, *Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI*, in "Hispania. Revista Española de Historia", LXIV/1, n° 216, 2004, pp. 69-70.

Ataide, ex vescovo di Viseu erano presenti ad Almeirim quando questi accordi furono discussi confermando il loro sostegno a Felipe II, riconoscendogli lo “zelo sacro” che sempre aveva dimostrato nell’affrontare il problema della successione dinastica<sup>59</sup>.

Come scritto in precedenza, tre di loro (Pinheiro, Meneses e Ataide) avevano deciso di sostenere Felipe, già da tempo, almeno da marzo/aprile 1579, senza preoccuparsi minimamente di quelle negoziazioni. Altri inoltre, probabilmente non presenti ad Almeirim nel marzo 1580, come Miguel de Castro (Viseu), Jerónimo Osório (Algarve) e André de Noronha (Elvas) non attesero quelle concessioni al clero per dichiarare il proprio sostegno al re di Spagna. Come già notato, la lettera di Osório del 4 gennaio 1580 riferiva, oltre ai privilegi concessi alla Chiesa per sostenere Felipe II, altre motivazione. L’11 giugno, Osório scrisse a Felipe II, vantandosi di averlo appoggiato in ogni modo ad Almeirim e che continuava a farlo nella propria diocesi. Ammise nuovamente il suo prudente sostegno per il re di Castiglia, riconoscendo che Felipe II avrebbe potuto conquistare facilmente il Portogallo con la forza. Tuttavia, lo elogiò esprimendo il proprio desiderio di vederlo agire come un padre e non come un “signore imperiale”<sup>60</sup>.

Dunque, accetto l’idea che la negoziazione sia stata un importante elemento strategico nella politica di Felipe II, ma non decisivo a convincere gran parte dei vescovi, eccetto Teotónio de Bragança e forse Gaspar do Casal. Sulla base delle informazioni a nostra disposizione, l’arcivescovo di Évora cambiò la sua posizione tra la fine di gennaio e marzo 1580; fino ad allora rimase fedele a Catarina, alla fine di marzo però divenne sostenitore di Felipe II. Eppure aveva deciso di appoggiare il re di Castiglia perfino prima che Moura e Ossuna creassero le cosiddette *Mercês* de Almeirim. In una lettera del 3 marzo 1580, complimentandosi con Felipe II per la nascita di un’altra figlia, dichiarava che sarebbe stato “sempre pronto a servirlo”<sup>61</sup>.

Abbiamo poche informazioni riguardo al comportamento di Gaspar do Casal prima del marzo 1580, nonostante fosse in sintonia con Henrique. Dunque, sembra plausibile che fosse incline a sostenere Felipe II dal gennaio 1580, anche se ancora un po’ titubante. Non c’è alcun dubbio tuttavia, che da aprile stesse supportando il re di Castiglia<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> AGS, Estado, legajo 419, lettera 136.

<sup>60</sup> AGS, Estado, legajo 419, lettera 152.

<sup>61</sup> AGS, Estado, legajo 419, lettera 170.

<sup>62</sup> AGS, Estado, legajo 418, lettera 57 (Ragioni addotte dal vescovo di Coimbra a favore dei diritti di Felipe II alla corona portoghese).

Altri vescovi mantennero una posizione ambigua o non esplicita tra febbraio e luglio, tra cui l'arcivescovo di Lisbona e uno dei governatori, Jorge de Almeida. Apparentemente la sua condotta assomigliava a quella di Henrique, il precedente re. Alcune delle sue azioni dimostrano il suo sostegno per Felipe II. Ne è un buon esempio la sua opposizione alla riapertura della procedura di legittimazione di António, ma trattandosi di uno dei giudici della prima indagine sul procedimento, sviluppato quando Henrique era ancora vivo, fu pressato dal nunzio pontificio tra marzo e giugno 1580 a riaprirlo. Almeida, tuttavia, bloccò ogni tentativo e mai nessuna procedura di legittimazione fu avviata da un nuovo tribunale<sup>63</sup>. Nel corso di questi mesi, lo stesso si incontrò spesso con Cristóvão de Moura. Nei primi giorni di maggio, Almeida promise a Moura che, nella sua qualità di inquisitore generale, avrebbe punito il frate che durante il suo sermone dichiarò che qualsiasi portoghese morto durante la battaglia contro le truppe di Felipe II non sarebbe entrato in Paradiso<sup>64</sup>. Tuttavia, come il cardinale-re, temeva lo scoppio della guerra; a giugno, esattamente il giorno prima che António fosse eletto a Santarém, Almeida stava ancora supplicando Moura di avere più tempo per convocare nuovamente le *cortes* e giungere ad una soluzione consensuale<sup>65</sup>.

Altro prelado che non assunse una posizione esplicita fu l'arcivescovo di Braga, Bartolomeu dos Mártires. Pare che inizialmente anche lui si occupasse di trovare una soluzione giuridica che evitasse la guerra tra i partitari di António e Felipe II, rimanendo così ufficialmente neutrale. È in questo modo che interpreto la sua assenza dalle *cortes*, il suo silenzio pubblico riguardo ai problemi di successione dopo l'agosto 1578, e la posizione assunta in una lettera pastorale, promulgata l'11 maggio 1580, dopo aver ricevuto l'ordine inviato dai governatori a tutti i prelati. Dalla sua lettera pastorale è evidente che il suo intento principale fosse quello di mantenere la pace (ordinò persino a tutti i buoni cristiani di pregare e svolgere processioni per la sua promozione), assieme ad una posizione neutrale e al rispetto per tutte le decisioni prese dai cinque governatori<sup>66</sup>. Non hanno affatto senso le accese controversie scoppiate cinquant'anni fa, durante le quali si era cercato di capire se i comportamenti del noto arcivescovo lo rivelassero un patriota che

<sup>63</sup> José de CASTRO, *O Prior*, cit., pp. 104-106.

<sup>64</sup> José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno*, cit., p. 76.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

<sup>66</sup> È stata pubblicata da Raul de Almeida ROLO, *O patriotismo*, cit., pp. 23-24.

cercava di impedire al regno di passare nelle mani di Felipe II, o lo si incolpava come qualcuno il cui silenzio e esitazione lo hanno reso indirettamente responsabile del trionfo filippino<sup>67</sup>.

Infine, dobbiamo riconoscere che i due vescovi politicamente più attivi durante la crisi di successione furono António Pinheiro e João de Portugal (escluso Jorge de Almeida, poiché governatore). Il primo promosse costantemente la candidatura di Felipe II, il secondo pilotò la strategia di António.

Pinheiro difese gli interessi castigliani al Consiglio di Stato. Ad esempio, a fine marzo, si oppose alla decisione che i governatori volevano prendere, dettata dalla necessità di convocare nuovamente le *cortes* per dichiarare chi dovesse essere il re. Pare che fosse sempre ben informato riguardo ai piani di Felipe II. In questo senso, il 2 maggio, Moura dichiarò che Felipe II aveva avuto delle affermazioni da teologi spagnoli nelle quali giustificavano la sua decisione di dichiarare guerra per difendere i suoi legittimi diritti<sup>68</sup>. Di solito Pinheiro era d'accordo con le politiche seguite da Castiglia, interpretazione confermata da due sue lettere molto importanti, trovate dal Bouza. Nella prima, il vescovo di Leiria affermava che i portoghesi erano così individualisti che per persuaderli a sostenere Felipe II sarebbe stato meglio offrire ricompense personali piuttosto che privilegi comuni. Nella seconda, del marzo 1580, quando utilizzare la forza militare divenne inevitabile, Pinheiro affermò che tutti gli "uomini malvagi" i quali avevano rifiutato le ricompense e i privilegi offerti da Felipe II sarebbero dovuti essere convinti col "martello della paura"<sup>69</sup>. Il suo impegno pubblico spiega perché, dopo l'ingresso di António a Lisbona nel luglio, dovette partire assieme a Jorge de Ataíde. In quell'occasione, sia la vita che l'onore di questi uomini erano a rischio: di ciò Roma fu informata dal nunzio papale<sup>70</sup>.

Emergeva pure l'illustre ruolo di João de Portugal, la cui posizione era ben nota all'attento e vigile Cristóvão de Moura che in una lettera a Felipe II nell'aprile 1580, svelò che il vescovo, suo fratello Manuel de Portugal, il governatore João Telo de Meneses, Martim Gonçalves de Câmara e Febo Moniz erano i peggiori nemici del re di Spagna. Già alla fine di maggio, Moura venne a conoscenza degli incontri tenuti a Santarém, durante i quali il vescovo e i suoi amici ordivano le proprie cospirazioni<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *D. Bartolomeu*, cit.

<sup>68</sup> José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno*, cit., p. 60.

<sup>69</sup> Fernando BOUZA, *D. Filipe I*, cit., pp. 75, 78.

<sup>70</sup> ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, f. 465v.

<sup>71</sup> José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno*, cit., p. 148.

Infine, fu João de Portugal ad affermare, domenica 18 giugno, dopo la messa, dinanzi ad un vasto pubblico e con un discorso coinvolgente, che solo lui, grazie alla misericordia di Dio, sarebbe stato in grado di impedire al Portogallo di cadere in mani spagnole. Dunque, concluse che l'unica speranza sarebbe stata quella di proclamare difensore del regno il Priore di Crato e assisterlo con spirito di costanza e sacrificio<sup>72</sup>. Dopo la rivolta di António, in quelle poche settimane in cui riuscì ad agire come re a Lisbona, il nunzio pontificio considerò il vescovo di Guarda una delle persone più potenti del "nuovo stato"<sup>73</sup>.

Proprio per questo pagò pesantemente, e Felipe II non ebbe pietà di lui. Nell'aprile 1585, una corte presieduta da Pedro de Castilho, ex vescovo di Angra (Azzorre) fedele a Felipe II, lo privò del suo vescovado, del suo grado sacerdotale e di ogni beneficio ecclesiastico posseduto fino ad allora. Inoltre, fu denaturalizzato e condannato per sempre alla reclusione in un monastero in Spagna, dove morì<sup>74</sup>.

#### 4 – L'attacco finale

Il 18 giugno a Santarém, dopo la rivolta di António, Priore di Crato, seguita dal suo ingresso a Lisbona, dove Manuel de Almada, un altro ex vescovo di Angra, lo aveva sostenuto, Felipe II non ebbe altra scelta se non quella di invadere il Portogallo con il suo esercito. Il 18 giugno le città confinanti di Campo Maior e Elvas si consegnarono a Felipe II senza combattere. Ad Elvas fu sancito un accordo con l'approvazione del vescovo locale, António Mendes de Carvalho<sup>75</sup>. Il 28 giugno la fanteria di Felipe II, guidata dal Duca d'Alba, attraversò il confine portoghese e proseguì per Lisbona. Il 25 agosto, durante la spedizione, ad Alcantara, le truppe di Felipe II incontrarono le forze armate di António, che si rivelarono impreparate e furono vinte. Tuttavia, António riuscì a scappare verso il nord del paese. Questo spiega perché Felipe II, dopo questo lungo processo, ritenne di aver ereditato, comprato e conquistato il regno di Portogallo<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *O reinado*, cit., pp. 16-17.

<sup>73</sup> ASV, Segreteria di Stato, Portogallo, vol. 7, ff. 469r-470r.

<sup>74</sup> José de CASTRO, *O Prior*, cit., pp. 359-362.

<sup>75</sup> Queiroz VELLOSO, *O reinado*, cit., pp. 159-160.

<sup>76</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *História de Portugal*, [s. l.], Editorial Verbo, 2001, (prima edizione 1978), vol. III, p. 80.

La questione relativa alla successione in Portogallo fu risolta definitivamente solo dopo la battaglia di Alcântara. Da un punto di vista giuridico, invece, la proclamazione di Castro Marim, avvenuta il 17 luglio da parte di tre dei cinque governatori, trasformò ufficialmente il monarca di Castiglia in re di Portogallo. L'acclamazione ufficiale del re avvenne molti mesi dopo, durante un sessione delle *cortes* tenuta a Tomar nell'aprile 1581.

Dopo la battaglia di Alcântara, tutti i vescovi (eccetto João de Portugal), inclusi quelli che fino ad allora erano rimasti esitanti o neutrali, come Jorge de Almeida, Bartolomeu dos Mártires o Simão de Sá Pereira, mostrarono il loro sostegno per il nuovo re. Tutti, inoltre, parteciparono alle *cortes* di Tomar nell'aprile 1581, eccetto Jerónimo Osório, vescovo dell'Algarve, morto nell'agosto 1580. António Pinheiro, ovviamente, pronunciò il discorso di apertura<sup>77</sup>.

Abbiamo abbondanti prove dell'aperto e rapido supporto dei vescovi a Felipe II. Seguendo un ordine cronologico, la prima è una missiva del presule di Portalegre, André de Noronha, del 29 agosto, nella quale si congratula vivamente con il nuovo re per "la subordinazione di Lisbona al servizio di Sua Maestà"<sup>78</sup>. Un mese prima, si era opposto, a Portalegre, all'acclamazione di António<sup>79</sup>. Tuttavia, da un punto di vista retorico, la lettera più interessante fu quella scritta dal presule di Miranda, Jerónimo de Meneses, nel dicembre 1580. Nessun altro aveva espresso una tale adulazione per il nuovo re<sup>80</sup>. A Viseu anche il vescovo Miguel de Castro svolse un ruolo importante per la proclamazione di Felipe II nei primi giorni di settembre, nonostante l'opposizione locale<sup>81</sup>.

Perfino quei vescovi che prima d'agosto non si erano dichiarati, ora sostenevano Felipe II. Il 9 Settembre, Jorge de Almeida, arcivescovo di Lisbona, abbandonò finalmente la sua indecisione e scrisse a Gabriel Zaias, segretario di Felipe II, esprimendo il suo desiderio di incontrare personalmente il nuovo re e baciare la sua mano<sup>82</sup>. La visita fu posticipata per ordine di Felipe II, nonostante la continua insistenza dell'arcivescovo<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Fernando Jesus BOUZA ALVAREZ, *Portugal*, cit., vol. 1, pp. 218–220 e Joaquim Veríssimo SERRÃO, *O reinado*, cit., pp. 215–216.

<sup>78</sup> AGS, Estado, legajo 418, lettera 152.

<sup>79</sup> AGS, Estado, legajo 421, lettera da Jerónimo de Mendonça, datata 25 giugno del 1580.

<sup>80</sup> AGS, Estado, legajo 424, lettera 127 e 128.

<sup>81</sup> AGS, Estado, legajo 421, lettere datate all'11 Settembre 1580.

<sup>82</sup> AGS, Estado, legajo 419, lettera 111.

<sup>83</sup> AGS, Estado, legajo 419, lettera 120.

Un altro arcivescovo che si rifiutò di proclamare re António fu Bartolomeu dos Mártires. Nonostante la pressione esercitata da parte di alcuni abitanti di Braga che lo costrinsero ad abbandonare il suo incarico in breve tempo, decise di proclamare Felipe II re nella città in cui era arcivescovo e signore. Due giorni prima, aveva scritto al generale castigliano Garcia Sarmiento de Sotomayor, comunicandogli che alcune persone di Braga avevano tentato di ucciderlo perché si era opposto a António, e che il suo intento era sempre stato quello di preservare la giustizia<sup>84</sup>. L'11 novembre, in risposta ad una lettera di Felipe II, lo rassicurò del fatto che avrebbe perseguito e punito qualsiasi ecclesiastico fedele a António durante la crisi<sup>85</sup>.

A Oporto, Simão de Sá Pereira, che era sempre rimasto in stretto contatto con il suo amico Bartolomeu dos Mártires, anche quando entrambi furono costretti a scappare dalle loro città a causa delle forze militari di António, mostrò la sua subordinazione agli ordini del nuovo re nelle lettere scritte a dicembre<sup>86</sup>.

Negli anni successivi, riconoscendo l'aiuto ricevuto e volendo dimostrare la sua gratitudine, Felipe II promosse alcuni dei vescovi che lo avevano sostenuto durante questi due anni difficili. António Pinheiro, ad esempio, ricevette importanti incarichi redditizi nella nuova amministrazione portoghese<sup>87</sup>, così come Jorge de Ataíde che rimase cappellano della corte principale e nel dicembre 1580 fu proclamato presidente della *Mesa da Consciência*<sup>88</sup>. Miguel de Castro, vescovo di Viseu, fu eletto arcivescovo di Lisbona e successivamente divenne uno dei governatori del regno. André de Noronha, vescovo di Portalegre, fu promosso al vescovado di Plasencia (Spagna), mentre Jerónimo de Meneses fu trasferito dalla povera diocesi di Miranda a quella più ricca di Oporto. Anche altri prelati dell'impero d'oltremare portoghese che avevano sostenuto Felipe II furono promossi. Come già dimostrato in precedenza, fu durante il suo governo che troviamo il più alto numero di vescovi che servirono il re prima di essere promossi<sup>89</sup>.

Questi sviluppi hanno portato Federico Palomo a concludere che nei primi anni in cui Felipe II governò nelle vesti di re il Portogallo, sulla base

<sup>84</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *O reinado*, cit., pp. 268–269.

<sup>85</sup> AGS, Estado, legajo 419, lettera 150.

<sup>86</sup> AGS, Estado, legajo 426, lettere datate 13 Dicembre 1580.

<sup>87</sup> Carlos Margaça VEIGA, *Pode*, cit., vol. 1, p. 392.

<sup>88</sup> BN, Pombalina 641, ff. 543r e 545r.

<sup>89</sup> José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império (1495–1777)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2006, pp. 357–386.

degli accordi che preservavano i privilegi della Chiesa portoghese (presentati ad Almeirim e approvati alle *cortes* tenute a Tomar), l'episcopato non prestò alcun tipo di opposizione al nuovo re e si comportò come un alleato molto importante che contribuì alla consolidazione e legittimazione della politica del monarca<sup>90</sup>. Tuttavia, questo periodo fa parte di un'altra storia.

## Conclusioni

Per motivi di chiarezza e oggettività, presento le mie conclusioni sintetizzandole in sei punti.

1 - Non è più possibile affermare che la "Chiesa portoghese" avesse assunto un'unica posizione durante la crisi dinastica portoghese del 1578-1581. Pur assumendo che i suoi vescovi rappresentassero la Chiesa, questo studio pone in evidenza l'assenza di una posizione unanime da parte dell'episcopato. I tredici prelati del territorio svolsero ruoli diversi in periodi differenti: il "campo" del clero portoghese, inclusi i suoi vescovi, rimase profondamente diviso su questo tema fondamentale.

2 - Durante questo periodo di crisi i comportamenti dei presuli cambiarono continuamente. La tendenza generale mostra che, in un secondo momento, un elevato numero di prelati sostenne Felipe II, sebbene la maggior parte di questi preferisse Catarina de Bragança fino al maggio/giugno 1579. Tuttavia, l'esatto momento in cui scelsero di sostenere Felipe II cambia da caso a caso.

3 - In generale, i vescovi ebbero un profilo strategico piuttosto basso per intervenire al centro di questa disputa politica. Sebbene pochi di loro (António Pinheiro, vescovo di Miranda e Leiria, Jorge de Ataíde, ex vescovo di Viseu, João de Bragança, vescovo di Guarda, e Jorge de Almeida, arcivescovo di Lisbona) svolgessero ruoli particolarmente attivi e decisivi, la maggior parte preferì rimanere cauta nel supportare i vari candidati.

4 - Non abbiamo ancora una panoramica dell'impatto reale e dell'importanza politica dell'episcopato portoghese a livello diocesano; tuttavia la condotta comune tenuta nelle *cortes* e i singoli comportamenti con i rappresentanti del centro politico portoghese evidenziano il fatto che ogni candidato al trono cercasse il loro supporto, poiché consapevole e convinto della loro importanza.

5 - Pertanto, sebbene sia possibile trovare una logica dietro le posizioni

<sup>90</sup> Federico PALOMO, *Para el sosiego*, cit., pp. 78-80.

assunte dall'episcopato portoghese, pare che la maggior parte agisse in difesa dei propri interessi personali, familiari e clientelari, rivelando un elevato senso di opportunismo. Tuttavia, all'interno di questo quadro individualistico, emergono quattro ragioni per spiegare i loro comportamenti e le loro motivazioni: a) preservare il Cattolicesimo in Portogallo; b) difendere i privilegi della Chiesa portoghese e del clero; c) la consapevolezza che fosse impossibile opporsi a Felipe II; e d) la necessità di evitare una guerra.

6 - Se Felipe II divenne re di Portogallo, la maggior parte dei vescovi portoghesi contribuì al suo successo e il nuovo monarca schiacciò l'unico (João de Portugal) che si gli oppose in modo più evidente.



## La riforma cattolica in Portogallo nel periodo dell'integrazione del regno nella monarchia ispanica (1580-1640)

All'inizio dell'integrazione del regno del Portogallo nella monarchia ispanica monsignor Fontana elaborò una relazione che inviò a Roma, nella quale esponeva i suoi apprezzamenti all'applicazione della riforma cattolica nel regno lusitano<sup>1</sup>. L'impressione generale che ne risalta è che il processo non si stava compiendo integralmente. Fontana evidenziò una serie di mancanze, di cui erano responsabili i vescovi, sebbene chiarisse che, come stabilito a Trento, la maggioranza di essi risiedeva già nella propria diocesi. Il panorama era francamente negativo: non si celebravano sinodi (a Miranda dal 1563) e alcuni continuavano includendo decreti che dovevano essere rivisti (per esempio, quelli di Angra); di seminari esisteva solo quello di Braga, dove l'arcivescovo (Bartolomeu dos Mártires) aveva fatto stampare il testo del sinodo provinciale senza che questo fosse esaminato dalle autorità pontificie; nella maggior parte delle diocesi non vi erano esaminatori che controllassero le qualità di quelli che erano promossi ai benefici, come stabiliva il concilio; si concedevano inoltre ordini sacri a coloro che non avevano né patrimonio né formazione adeguata; si consentiva la celebrazione dell'eucarestia in case particolari dove non c'erano cappelle decenti; non si utilizzava il catechismo romano perché ancora non era stato tradotto; la maggior parte dei prelati erano carenti di un penitenziere come disposto a Trento; la giustizia secolare e in particolare la *Mesa da Consciência e das Ordens* poneva limiti alla giurisdizione ecclesiastica. Circa le visite pastorali, il panorama era disastroso: alcuni vescovi non avevano mai visitato personalmente la propria diocesi; altri lo facevano di forma negligente e altri per di più "rubano", imponendo ai trasgressori grosse pene pecuniarie esagerando nell'applicazione delle scomuniche e dando così occasione a che i giudici secolari intervengano per

<sup>1</sup> Roberto Fontana fu collettore apostolico a Lisbona tra il 1577-1578 e 1582-1584. La copia del documento sotto analisi non ha data, ma deve essere della fine degli anni Settanta o dell'inizio del decennio successivo del Cinquecento, si veda Asv, Fondo Confraternieri, vol. 34, ff. 39r-44r.

terminare tali abusi. Nell'impero la situazione era ancora più drammatica. Il re, che amministrava tutte le rendite, non provvedeva sufficientemente i vescovi, per cui mancavano di mezzi per poter contare di nuovi vicari, edificare chiese, fare visite, etc.. D'altra parte i governatori pagavano male e tardi i vescovi per cui molti non volevano trasferirsi alle diocesi assegnate per risiedervi, nonostante Henrique (re tra il 1578-1580) avesse dato molti aiuti a tal effetto. E il peggio era che alcuni di questi prelati approfittavano delle chiese al fine di arricchirsi e, più tardi, ritornare in Portogallo per godersi la propria fortuna<sup>2</sup>.

Questo panorama – nonostante fosse chiaramente segnato dalla visione di chi considerava l'autorità pontificia in Portogallo minacciata da tempo – contrasta con le considerazioni che abitualmente si trovano sull'applicazione della riforma tridentina in Portogallo. È certo che le disposizioni del Concilio di Trento (1545-1563), assemblea nella quale intervennero teologi e prelati portoghesi<sup>3</sup>, furono incorporate rapidamente tra le leggi del regno<sup>4</sup>. A questo si aggiunge che non fu neppure necessario aspettare la fine delle sessioni conciliari perché alcune delle decisioni adottate cominciarono ad essere applicate. Nel 1554, per esempio, dopo la conclusione della seconda fase del concilio, il visitatore di Carrazedo di Montenegro, nell'arcivescovato di Braga, stabiliva l'obbligo di residenza al parroco, invocando il “santo concilio tridentino”<sup>5</sup>.

Ciò nonostante, le conseguenze dell'applicazione pratica delle riforme tridentine in tutta la loro estensione avrebbero tardato a sortire il loro effetto, avendo causato già problemi tra la corona e l'episcopato negli ultimi anni

<sup>2</sup> Di questo stesso si lamentava Felipe III, nel 1602, al Consiglio di Portogallo, denunciando il vescovo di S. Tomé, fr. Francisco de Vila Nova (1592-1602), che coltivava e commerciava zenzero oltre a comportarsi “con irruenza e inquietudine con i capitani e ufficiali di vostra Maestà”, AGS, Secretarías Provinciales, Libro 1480, f. 248.

<sup>3</sup> Joel SERRÃO e A. H. Oliveira MARQUES (dirs.), *Nova História de Portugal*, Lisboa, Editorial Presença, 1998, vol. V, pp. 429-30. Per una visione più dettagliata, José de CASTRO, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, União Gráfica, 1940-1944, 6 vols.

<sup>4</sup> Sulla recezione di Trento in Portogallo, si veda Joaquim Ramos de CARVALHO, *A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime*, in “Revista Portuguesa de História”, XXIV, 1988, pp. 139-42 e Amélia Maria Polónia da SILVA, *Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo cardeal D. Henrique aos bispos do reino, em 1563*, in “Revista da Faculdade de Letras”, (Porto), II série, VII, 1990, pp. 133-143.

<sup>5</sup> Franquelim Neiva SOARES, *A “tridentinização” da arquidiocese de Braga. Os sínodos Bartolomeanos*, in “Theologica”, 33, 1998, p. 434.

del regno di Sebastião<sup>6</sup>. Le ultime tre decadi del '500 e la prima metà del secolo successivo avrebbero costituito il periodo centrale della riforma cattolica in Portogallo o della tridentinizzazione della vita ecclesiastica e religiosa, per usare una espressione cara a Giuseppe Alberigo<sup>7</sup>.

È certo che in questo periodo si ebbe un arco di tempo nel quale, da un punto di vista politico, il Portogallo visse una fase molto particolare, segnata dall'integrazione del regno nella monarchia ispanica. In realtà, buona parte della tridentinizzazione lusitana ebbe luogo in forma simultanea a una profonda castellanizzazione della vita del regno, nonostante l'impianto di molte delle misure assunte a Trento, risalissero a un periodo anteriore alla fine del concilio (al contrario dell'opinione espressa dall'agente pontificio Fontana) contando in alcune diocesi su esempi che stimolavano la stessa, come Jorge de Ataíde (1568-1578)<sup>8</sup>, vescovo di Viseu, fr. Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo di Braga (1559-1581)<sup>9</sup> o il cardinale Henrique, a Évora (1540-64 e 1574-78)<sup>10</sup>. Gli ultimi due ordinarono la traduzione in portoghese dei decreti tridentini e la realizzazione dei sinodi provinciali (1566). Il prelado di Braga fu inoltre artefice, tra gli altri aspetti, della nascita del primo seminario conciliare (1572) e autore di uno specchio di vescovi, attraverso il quale si diffuse l'archetipo che avrebbe ispirato l'attuazione dell'episcopato lusitano<sup>11</sup>. Ciononostante, l'applicazione di queste misure di riforma non si sarebbe esaurita.

<sup>6</sup> Si stabilì una Concordia, nel 1578, tra il re e i prelati. Il testo della Concordia è pubblicato in Gabriel Pereira de CASTRO, *Monomachia sobre as concórdias que fizeram os reis com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdição eclesiástica e temporal*, Lisboa, José Francisco Mendes, 1738, pp. 228-256.

<sup>7</sup> Giuseppe ALBERIGO, *Du concile de Trente au tridentinisme*, in "Irénikon", vol. 54, 1981-82, pp. 192-210.

<sup>8</sup> João Augusto da Rocha NUNES *A execução dos decretos tridentinos na diocese de Viseu (séculos XVI e XVII)*, (tesi di dottorato presso l'Università di Coimbra), 2011 p. 368.

<sup>9</sup> Raul de Almeida ROLO, *O bispo e a sua missão pastoral. Segundo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1964; Franquelim Neiva SOARES, *A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*, (tesi di presso l'Università do Minho), 1993, vol. 1, pp. 198-307, e Giuseppe MARCOCCI, *Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento*, in "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", 15, 2003, pp. 81-150.

<sup>10</sup> Amélia Maria Polónia da SILVA, *O cardeal infante D. Henrique arcebispo de Évora. Um prelado no limiar da viragem tridentina*, Porto, [s. e.], 2005.

<sup>11</sup> *Stymulus pastorum ex gravissimis Sanctorum Patrum sententiis concinnatus in quo agitur de vita et moribus episcoporum aliorumque praelatorum*, Olysippone, Franciscum Corream,

Bisogna aggiungere che, come ha segnalato Maria de Lurdes Fernandes, il movimento di riforma della Chiesa non fu soltanto il risultato degli impulsi originati dal Concilio di Trento. Questo, di fatto, non si comprende correttamente se non si tiene in considerazione il ruolo di alcune correnti di spiritualità divulgate in determinati circoli devoti, integrati tanto da religiosi regolari, come da chierici e laici: “a queste correnti – o ad alcune figure in particolare – si deve in buona misura il concetto di rinnovamento, che andava oltre una linea marcata dalla legislazione canonica o dalle disposizioni disciplinari”<sup>12</sup>. Pertanto, nonostante lo sforzo regolatore e unificante del movimento, il cui epicentro operava a Roma, bisogna tenere pure in conto quelle manifestazioni di spiritualità come l’orazione personale, intimista e non orale, che la *devotio moderna* già aveva stimolato e che segnò la pietà di molti chierici e laici, i quali si rifugiarono in quella evitando, in certo modo, il controllo delle strutture gerarchiche. In definitiva, questo fu un altro fattore decisivo della rinnovazione religiosa post tridentina che si fece sentire nel Portogallo filippino<sup>13</sup>.

L’opera impiantata a Trento non solo era molto ampia, ma aveva ancora implicazioni su diversi piani della vita quotidiana (non solo nell’ambito religioso), per cui tardò vari secoli prima di giungere ad effetto. In particolare, pose sui vescovi i mezzi e la volontà per fruttificare. Così la riforma cattolica (espressione preferita nell’ambito lusitano) ebbe maggiori o minori successi in funzione del lavoro realizzato dai prelati nelle loro diocesi. Eppure a tutt’oggi mancano studi in ambito storiografico portoghese che abbiano trattato di analizzare il veritiero impatto del concilio di Trento a scala diocesana<sup>14</sup>.

Il Portogallo non fu un paese particolarmente colpito dalle correnti protestanti che, dalla decade del 1520 provocarono turbolente trasformazioni nel contesto confessionale europeo. Questo era dovuto, in buona misura, alla vigilanza inquisitoriale, che limitò alle idee di Lutero e di altri riforma-

1565. Esiste una edizione portoghese cfr. Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Estímulo de pastores*, Braga, Movimento Bartolomeano, 1981. Sul modello proposto: Raul Almeida ROLO, *O bispo*, cit., e José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império (1495–1777)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2006, pp. 140–143.

<sup>12</sup> Maria de Lurdes FERNANDES, *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 23.

<sup>13</sup> Sulle forme di devozioni e orazioni cfr. João Francisco MARQUES, *Orações e devoções*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, pp. 603–664.

<sup>14</sup> Una eccezione può costituire João Augusto da Rocha NUNES, *A execução*, cit.

tori di circolare e fare adepti. Tuttavia, a partire soprattutto dalla fine del decennio del 1540, il regno venne assorbito da un particolare spirito di fedeltà ortodossa e di integrità religiosa, di cui l'azione repressiva dell'Inquisizione non era se non una delle sue facce più conosciute. Questo clima permise inoltre di accentuare la coscienza che il Portogallo era stato sempre privilegiato da Dio e costituiva una specie di "giardino della fede cattolica", aspetto questo che alcuni attribuivano allo zelo del Tribunale della Fede. Ancora nel 1714, un predicatore avrebbe difeso dal pulpito il Portogallo, considerato lo scalpellino della vera fede in Europa, il paese che meglio aveva trionfato sugli eretici luterani e calvinisti, lodando l'Inquisizione per questo "trionfo"<sup>15</sup>.

Tale posizione - visibile dalla fine del regno di João III (1521-1557) e favorita da un gruppo di teologi e religiosi che ebbero una certa egemonia nella corte regia e nella *Mesa da Consciência*<sup>16</sup> - generò un clima di enorme intransigenza di fronte ad altre religioni e un esagerato monismo ideologico nella difesa dell'integrità della Chiesa cattolica romana. Parallelamente fu responsabile di una certa chiusura del Portogallo a quello che, nella sfera religiosa e culturale, accadeva nel mondo cattolico, materializzandosi insieme ad un ampio processo di riforma che, sebbene accentuato dopo il concilio di Trento si cimentava in movimenti anteriori di aspetto preriformatore, voluti essenzialmente da alcuni vescovi<sup>17</sup>.

La riforma tridentina si svolse su piani differenti, strettamente relazionati tra di loro, e durante vari secoli, avendo raggiunto gli obiettivi conciliari di forma distinta, tanto dal punto di vista geografico come cronologico. In questo senso, gli aspetti che si analizzeranno nelle prossime pagine sono i seguenti:

<sup>15</sup> Caetano de S. JOSÉ, *Sermão no acto público da fé, que se celebrou na praça do Rocio desta corte, em Domingo 14 de Outubro de 1714*, Lisboa, 1715, pp. 54-57.

<sup>16</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, Universidade Coimbra, 1969, vol. II, pp. 845-1000 e Giuseppe MARCOCCI, *A consciência de um império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 131-139.

<sup>17</sup> Si possono incontrare informazioni su queste tendenze pre-riformatrici dell'inizio del '500 che meritano uno studio più sistematico in José MARQUES, *A acção pastoral de D. Diogo de Sousa. Principais vectores*, en *D. Diogo de Sousa e o seu tempo*. Actas, Braga, Câmara Municipal de Braga e Faculdade de Teologia de Braga (UCP), 2006, pp. 193-219; José Pedro PAIVA, *A diocese de Coimbra durante o reinado de D. Manuel: o governo episcopal de D. Jorge de Almeida (1482-1543)*, in "Revista Portuguesa de História", XXXVI, 1, 2003-2004, soprattutto pp. 355-366 e, in questo libro, si veda il capitolo 2.

- a) Il rafforzamento dell'autorità vescovile nell'ambito diocesano (giacché fuori dallo stesso erano soggetti all'autorità pontificia e monarchica) cosa che trasformò i prelati nei protagonisti del progetto di riforma suscitando innumerevoli conflitti dentro e fuori il campo religioso;
- b) La regolamentazione, uniformità e diffusione dei contenuti dogmatici e dottrinali definiti a Trento, sia attraverso la produzione di norme e testi dottrinali, sia mediante la repressione delle opinioni e correnti contrarie all'ortodossia romana;
- c) La riforma disciplinare e morale del clero regolare e secolare (questo, dovuto soprattutto alla sua funzione di cura d'anime, era considerato intermediario privilegiato nella relazione dei fedeli con la chiesa);
- d) L'intento di rinnovamento e approfondimento della religiosità dei cristiani, così come la maggiore vigilanza sui comportamenti etico-religiosi, grazie all'efficacia dei canali di comunicazione e di ispezione quali le missioni, la confessione, le visite pastorali e l'Inquisizione; ciò per dare luogo a una politica di disciplinamento e di presenza della Chiesa, nel suo doppio senso di tutela della vita quotidiana delle popolazioni e di maggiore penetrazione nel territorio.

Circa ciò che concerne l'autorità episcopale, è notorio il rafforzamento che sperimentò l'azione dei vescovi in relazione agli altri poteri, i quali nel campo religioso compartivano e a volta svolgevano alcune funzioni, come era il caso dei capitoli cattedrali, delle collegiate, degli ordini militari e delle congregazioni religiose<sup>18</sup>. Tutto questo era evidente anche nell'amplificazione che si diede ai rituali di entrata dei prelati nelle loro diocesi (arrivando a provocare conflitti con i poteri locali come i capitoli, soprattutto all'inizio del XVII secolo)<sup>19</sup>, quando si decise di osservare quanto disposto nel nuovo cerimoniale dei vescovi, riformato e ordinato da Clemente VIII nel 1600, entrando solamente nelle diocesi, montando a cavallo e sotto il pallio che dovevano sorreggere le principali autorità locali<sup>20</sup>.

Il rafforzamento del potere vescovile contò inoltre sull'appoggio che, di norma, Felipe II concesse ai vescovi portoghesi rispetto ad altre forze del

<sup>18</sup> Sul rafforzamento dell'autorità episcopale Joseph BERGIN, *The Counter-Reformation Church and its Bishops*, in "Past and Present", 165, 1999, soprattutto, pp. 34-37.

<sup>19</sup> Per esempio a Funchal, nel 1616, ci furono problemi con il municipio durante l'atto di entrata del vescovo Lourenço de Távora, come spiega José Pereira da COSTA, *Dominicanos bispos do Funchal e de Angra*, in "Arquivo Histórico Dominicano Português", III/3, 1987, p. 68.

<sup>20</sup> Sui rituali di entrata dei vescovi si veda il capitolo 3 di questo libro.

campo religioso. Il re necessitava di loro come intermediari nel processo di legittimazione e affermazione dell'autorità della nuova dinastia filippina nel Portogallo, il che, da un punto di vista pratico, contribuì al consolidamento del potere episcopale, conferendogli inoltre maggiore capacità giurisdizionale di quella che aveva l'episcopato spagnolo, come ha evidenziato Federico Palomo<sup>21</sup>.

I prelati godevano di ampi e decisivi poteri relativamente al governo delle proprie diocesi e alla regolamentazione della vita dei fedeli. Tra l'altro competeva loro realizzare le visite pastorali (abolendo gli antichi privilegi di distinte istituzioni), concedere le autorizzazioni per predicare e confessare, le licenze per la costituzione di confraternite, la concessione di ordini sacri, la collazione e ispezione del clero parrocchiale, la pubblicazione di lettere di scomunica, la supervisione dei libri che si dovevano stampare, il riconoscimento delle reliquie che si potevano venerare, l'approvazione delle feste religiose di parrocchie e confraternite, il controllo delle immagini di santi, etc. In relazione a questa ultima questione, le costituzioni della diocesi di Coimbra (1591), ordinate da Afonso Castelo Branco (1585-1615), uno dei grandi propulsori della riforma cattolica in Portogallo<sup>22</sup>, mostravano una chiara consapevolezza dell'importanza che le immagini avevano come veicolo di dottrina e fonte di ispirazione della pietà:

“Il Concilio tridentino ci raccomanda che togliamo tutti gli abusi che nelle immagini e loro pitture si costuma avere. E in questa nostra diocesi troviamo molte immagini tanto mal scolpite e dipinte che non solo non provocano i fedeli cristiani a quella devozione in favore della quale la Chiesa le ha ordinate, ma muovono al riso e fanno scandalo. Per cui comandiamo che nelle chiese di questo vescovato non ci sia sull'altare, né su parete, immagine che non sia di Nostro Signore, o di Nostra Signora e suoi misteri, o degli angeli e dei santi canonizzati o beati, e quelle che ci fossero siano tanto convenienti e decenti che si conformino ai misteri, vita e miracoli dei santi che rappresentano, e così nell'onestà del volto e proporzioni del corpo e nell'ornamento dei vestiti siano scolpiti o dipinti con tanta onestà che provochino [...]

<sup>21</sup> Federico PALOMO, *Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI*, in “Hispania. Revista Española de Historia”, LXIV/1, n° 216, 2004, pp. 82 y 94.

<sup>22</sup> José Pedro PAIVA, *A diocese de Coimbra antes e depois do Concílio de Trento: D. Jorge de Almeida e D. Afonso Castelo Branco*, in *Sé Velha de Coimbra. Culto e Cultura. Ciclo de conferências 2003*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2005, pp. 225-253.

la devozione che conviene, e non essendolo si faranno togliere subito e se ne faranno altre, procedendo contro le persone a cui compete farlo”<sup>23</sup>.

Sarebbe ugualmente manifesta la presenza ogni volta più assidua dei prelati nelle loro diocesi e l’incremento dello zelo nel senso pastorale della loro azione. I palazzi episcopali si sarebbero trasformati in residenze abituali e permanenti dei presuli. Al contrario, la corte del re e i consigli e tribunali della monarchia non contarono sulla loro abituale presenza, facendo sì che dal regno di Felipe III i vescovi scelti per occupare il carico di inquisitore generale fossero obbligati a rinunciare alle loro diocesi, come successe con Pedro de Castilho, Fernão Martins Mascarenhas e Francisco de Castro, vescovi rispettivamente di Leiria, Algarve e Guarda<sup>24</sup>.

Questo dovere di risiedere venne incentivato dalla stessa corona. Nell’istruzione che Felipe III diede al viceré Cristóvão de Moura, nel marzo del 1600, si chiedeva espressamente: “vi raccomando molto la residenza dei prelati nelle loro chiese affinché gli ricordiate che facciano ciò come loro obbligo”<sup>25</sup>. Eppure, le assenze per periodi più o meno brevi continuarono. L’arcivescovo di Évora, Teotónio de Bragança (1578–1602), protagonista di una profonda azione riformatrice che meriterebbe uno studio monografico<sup>26</sup>, lasciò il suo arcivescovato per trattare del governo dello stesso o della difesa dello stato ecclesiastico. In lettera scritta al capitolo, nel 1584, confessò che durante quell’anno era stato chiamato cinque volte alla corte<sup>27</sup>. Più tardi, nel 1592, inviò una missiva felicitando papa Clemente VIII per la sua recente elezione, nella quale chiariva che da un certo tempo era trattenuto a Madrid

<sup>23</sup> *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1591, pp. 205–206.

<sup>24</sup> Ana Isabel LÓPEZ SALAZAR CODES, *O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder*, in “Revista de História da Sociedade e da Cultura”, 9, 2009, pp. 150–151 e MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa (1536–1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013, p. 142.

<sup>25</sup> AHN, Sección Estado, Libro 76, f. 4r. I viceré successivi ricevettero istruzioni somiglianti; per esempio D. João Manuel (1630), BA, 51–VIII–42 (6), f. 29r.

<sup>26</sup> Su cui Federico PALOMO ha realizzato utili lavori tra cui *La autoridad de los prelados posttridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de don Teotonio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578–1602)*, in “Hispania Sacra”, XLVII, n° 95, 1995, pp. 587–624. Invece, di poca utilità, Maria Antónia Barreiras Sequeira HESPANHOL, *Dom Theotónio de Bragança. O primeiro arcebispo de Évora no domínio filipino (1578–1602)*, (tesi di mestrado presso l’Università di Lisbona), 1993, 3 vols.

<sup>27</sup> BPADE, *Carta ao cabido em 15 de Outubro de 1584*, Códice CIX/2–8.

per affari del re<sup>28</sup>. Morì poi in questa città nel 1602, dove si era trasferito insieme ai suoi omologhi di Lisbona e Braga con l'obiettivo di chiedere al re che non permettesse di eseguire il perdono generale dei cristiani nuovi<sup>29</sup>. Altro prelato costretto a permanere lontano dal suo territorio per lungo tempo fu l'arcivescovo di Braga fr. Aleixo de Meneses (1612–1617). Raggiunse la Spagna il 13 febbraio del 1613, e divenuto viceré di Portogallo non tornò a risiedere mai più a Braga<sup>30</sup>. Bisogna segnalare che queste assenze dei prelati erano dovute alla situazione politica scaturita dall'integrazione del regno nella monarchia ispanica, giacché li obbligava a dislocarsi alla corte regia, luogo dove si discutevano le grandi decisioni politico-ecclesiastiche.

Si favorì così la riorganizzazione delle strutture amministrative e dei tribunali diocesani, come forma di miglioramento della capacità di attuazione dell'episcopato. In questo senso, oltre all'aumento del numero di servitori negli organi diocesani, bisogna sottolineare l'elaborazione di reggimenti delle *auditórios eclesiásticos* di Oporto (1585), Funchal (1589), Coimbra (1591), Leiria (1598), Évora (1598), Viseu (1617), Braga (1620), Portalegre (1632) e Elvas (1633)<sup>31</sup>.

Allo stesso tempo i prelati visitarono e regolarono la vita dei capitoli. Di questo è buon esempio il reggimento del capitolo della cattedrale di Oporto (1596) ordinato dal vescovo Jerónimo de Meneses (1592–1600)<sup>32</sup>.

Questa e altre misure di rafforzamento dell'autorità episcopale non rimasero esenti da polemiche. In quasi tutte le diocesi, in conseguenza dell'applicazione delle decisioni tridentine, come la creazione dei seminari o l'attuazione delle visite pastorali, si scatenarono dispute in campo religioso. Come ha giustamente evidenziato Fernández Terricabras, rifacendosi a quanto avvenuto in Spagna, queste non obbedivano ad antagonismi personali ma piuttosto avevano un carattere strutturale ed erano motivate da delimi-

<sup>28</sup> ASV, Segreteria di Stato, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 2, ff. 119r–20r.

<sup>29</sup> José MARQUES, *Filipe III de Espanha e a Inquisição portuguesa face ao projecto do 3º perdão geral para os cristãos novos portugueses*, in "Revista da Faculdade de Letras, História", 2ª serie, 10, 1993, pp. 177–203.

<sup>30</sup> José Augusto FERREIRA, *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (sec. III – sec. XX)*, Famacão, Tipografia Minerva, 1930, vol. III, p. 120.

<sup>31</sup> Su questo argomento: Federico PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal 1540–1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, pp. 34–36. Uno studio sul regimento di Funchal in Ana Cristina M. TINDADE e Dulce Manuela Maia TEIXEIRA, *O auditório eclesiástico da diocese do Funchal. Regimento e espólio documental do século XVII*, Funchal, I.S.A.L., 2003, soprattutto, pp. 27–45.

<sup>32</sup> BA, Códice 49-II-22.

tazioni di competenze giurisdizionali e disciplinari, giacché non esistevano differenze dottrinali o dogmatiche tra le parti in conflitto<sup>33</sup>. Nella maggior parte dei casi ciò che provocava questi scontri era l'affermazione del potere giurisdizionale dei prelati, la sospensione dei diritti legati a interessi economici, questioni di rappresentanza in atti pubblici o provvisori di uffici che interferivano nella gestione di clientele.

Nella diocesi di Elvas per esempio, il vescovo António Matos Noronha (1591-1610) ebbe alla fine della sua vita numerosi conflitti con l'ordine di Avis per questioni relative all'esercizio della giurisdizione episcopale nelle chiese dell'ordine, arrivando ad appellarsi al papa per ciò che gli proibiva il re<sup>34</sup>. Pure a causa delle visite alle chiese degli ordini militari ci furono forti litigi a Évora, tra 1592 e 1601, durante l'episcopato di Teotónio de Bragança, che determinarono l'intervento del re e del papa, al quale il prelado aveva chiesto aiuto<sup>35</sup>. L'anno precedente (1587), durante la celebrazione del sinodo, già aveva avuto notizia del fatto che alcuni vicari delle chiese degli ordini avevano ignorato la giurisdizione episcopale, non pubblicando le visite del prelado alle sue parrocchie, impedendo la distribuzione degli oli santi e rifiutando, persino, predicatori e confessori approvati dall'arcivescovo<sup>36</sup>. Nel 1601, il vescovo di Coimbra Afonso di Castelo Branco si lamentava dello stesso, criticando soprattutto il procuratore degli ordini militari:

“Ribeiro Cirne vuole disputare con me in questo vescovato, come fece in un altro ma trovò in me più dura resistenza. E non si accontenta che i frati [degli ordini militari] siano esenti quanto alla persona e peccati, ma avranno da essere pure quanto alle colpe che commettono nella amministrazione delle chiese e governo di quelle nelle quali sono curati o vicari, contro i decreti espressi del sacro concilio tridentino e dichiarazioni degli illustrissimi signori cardinali”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 369-370.

<sup>34</sup> Nel 1603, Felipe III, gli ordinò che non utilizzasse un breve che aveva chiesto al papa per poter visitare le chiese dell'ordine di Avis, cfr. AGS, Secretarias Provinciales, Libro 1488, f. 11v.

<sup>35</sup> Cfr., per esempio, AGS, Secretarias Provinciales, Libro 1480, ff. 71r-72r.

<sup>36</sup> Federico PALOMO, *La autoridad*, cit., pp. 616-21. Vi sono echi di questa polemica in varie lettere conservate in BPADE, ad esempio, *Carta ao cabido em 15 de Outubro de 1594*, Códice CIX/2-8.

<sup>37</sup> Asv, Fondo Confalonieri, vol. 39, f. 91r.

In alcune parrocchie della diocesi di Viseu, situate nei domini del monastero di Lafões, ancora nel 1611, i vescovi non effettuavano la visita, per l'opposizione dei monaci di san Bernardo dell'ordine cistercense<sup>38</sup>. Nell'arcidiocesi di Braga, nel 1590, fr. Agostinho de Jesus (1588-1609), prelado le cui relazioni con il capitolo della cattedrale erano state quasi sempre abbastanza conflittuali, ordinò che si facesse un libro di "Registro General" che servisse per annotare e conservare gli atti dell'amministrazione episcopale. Il capitolo non accettò né la creazione di questo libro, né lo scrivano nominato dall'arcivescovo. I canonici esigevano che si elaborasse un regolamento nel quale si stabilissero gli emolumenti per gli atti da registrare, poiché temevano che l'arcivescovo avesse uno strumento più rigoroso e che i loro rendimenti potessero essere intaccati dalla presenza di un nuovo scrivano<sup>39</sup>.

A Évora, nell'anno 1612, a far scoppiare un conflitto con l'arcivescovo José de Melo (1611-1633) furono le spese che, come disponeva Trento, avrebbe dovuto sostenere il capitolo per il funzionamento del seminario<sup>40</sup>. A Lisbona, al tempo di Miguel de Castro (1586-1625), si ebbe una disputa tra l'arcivescovo e l'Inquisizione, per la giurisdizione sui delitti di bigamia e per le cure magiche di malattie<sup>41</sup>. Nella diocesi del Congo, in Africa si arrivò a estremi impensabili, fr. Simão Mascarenhas (1621-1625) sarebbe stato assassinato da membri del capitolo della cattedrale pochi giorni dopo il suo arrivo in quel territorio, a seguito della polemica a proposito dell'inventario dei beni del vescovo precedente<sup>42</sup>.

Si potrebbero dare altri esempi simili. Bisogna segnalare, senza dubbio, che quasi tutti si risolsero con la vittoria totale o parziale dei prelati, nonostante più volte fosse stata necessaria la mediazione regia o papale, in dispute che, a volte, durarono decenni. Allo stesso modo furono diversi i

<sup>38</sup> La notizia la dà il parroco di Santa Cruz da Trapa, ANTT, IC, Livro 290, f. 61r.

<sup>39</sup> José Augusto FERREIRA, *Fastos*, cit., vol. III, pp 78-80. A Braga, i principali argomenti che originarono lo scontro fra i prelati e il capitolo furono sempre gli stessi: visite alle chiese del capitolo, tasse sopra la terza parte della carne e del pesce nella città, controllo dell'archivio della diocesi e interferenza nel coro, António Luís VAZ, *O cabido de Braga 1071-1971*, Braga, José Dias de Castro, 1971, p. 237.

<sup>40</sup> Júlio César BAPTISTA, *A formação do clero na diocese de Évora*, in "A Cidade de Évora", vol. 61-62, 1978-79, p. 61.

<sup>41</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pp. 327-337.

<sup>42</sup> Visconde Paiva MANSO, *História eclesiástica ultramarina*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1872, tomo I, p. 179.

compromessi o le conciliazioni che si produssero tra i capitoli e i vescovi o tra questi e il re (nella sua condizione di amministratore degli ordini militari) e che confermano la posizione favorevole dell'autorità regia nella difesa delle competenze che gli erano state attribuite a Trento, come era il caso del concordato riguardo alla questione della visita che si stabilì nel 1674 tra i vescovi e gli ordini militari<sup>43</sup>.

L'affermazione del potere episcopale ugualmente provocò controversie con la corona. Il vescovo Pedro de Castilho (1578–1583), dall'inizio del suo governo alla testa della diocesi di Angra, ebbe vari scontri con il *corregidor* della corona, volendo affermare la sua giurisdizione sui laici in casi di “foro mixto”, d'accordo con quanto prescritto a Trento<sup>44</sup>. Gli scontri furono più accesi durante i regni di Felipe III e del suo successore, quando prevalse una importante offensiva del potere secolare nell'obiettivo di restringere i privilegi della Chiesa e del clero. Uno dei protagonisti nella difesa della giurisdizione episcopale fu il vescovo di Oporto, fr. Gonçalo de Morais (1602–1617). Costui, nel quadro di ampie dispute giurisdizionali, non volle confermare, nel 1616, la nomina regia di un chierico per la parrocchia di Fundinhães (come era suo diritto) per cui la giustizia secolare lo rimproverò, e il re dovette chiedere al papa di ammonire il prelado<sup>45</sup>.

La promulgazione delle costituzioni diocesane, una delle esigenze che Trento impose ai prelati, provocò anche contrasti con il potere regio che, dal tempo di Felipe II e per controllare le decisioni adottate, impose la presenza di agenti della corona durante la celebrazione di sinodi e concili<sup>46</sup>. Questo avvenne, per esempio, nell'arcivescovato di Braga. Nel 1639, un procuratore del re si oppose all'approvazione di alcuni dei decreti accettati nel sinodo perché, secondo lui, interferivano con la giurisdizione regia, come era il caso della pretesa dell'arcivescovo di condannare i laici che permettevano la pratica di giochi illeciti o donne che si travestivano da uomini<sup>47</sup>.

Questi atteggiamenti provocarono la reazione di alcuni prelati che non

<sup>43</sup> Franquelim Neiva SOARES, *A arquidiocese*, cit., vol. 1, pp. 535–543.

<sup>44</sup> Manuel Coelho Baptista de LIMA, *Cartas de Filipe I e Filipe II ao bispo D. Pedro de Castilho*, in “Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira”, 6, 1948, pp. 202–206.

<sup>45</sup> Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, 1968, vol. 2, pp. 235 e 649.

<sup>46</sup> Questa politica si sarebbe mantenuta fin dal tempo di Felipe II, come dimostrato da Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *Felipe II*, cit., p. 365.

<sup>47</sup> BPE, *Dúvidas que o procurador da coroa, António Pereira de Sousa, levantou às Constituições Sinodais de 1639* [...], Códice CX/2–2.

accettarono tali ingerenze e che, addirittura le usarono per giustificare il fatto di non convocare sinodi. Fu il caso dell'arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro, il quale nella *visita ad limina* del 1625, dichiarò di non aver riunito nessun sinodo provinciale perché il re voleva che assistesse un rappresentante secolare “volendo altre cose circa il modo e forma del sinodo (...) che non si addicevano bene allo stato e libertà ecclesiastica”<sup>48</sup>.

Un secondo ambito di applicazione della riforma tridentina consistette nella regolamentazione, uniformità e ampia diffusione dei contenuti dogmatici e dottrinali definiti sistematicamente nelle riunioni conciliari. Durante le stesse, si sottolineò il valore dei sette sacramenti, la tradizione della Chiesa, l'autorità dei padri della Chiesa e l'aiuto dello Spirito Santo all'interpretazione del Testo Sacro; si esaltarono i meriti delle opere e della “vera fede” nella giustificazione. Si terminò stimolando – sebbene non in forma intenzionale – una dimensione rituale della pietà guidata dal clero e basata nella ripetizione delle orazioni della Chiesa, lasciando poco spazio alla grazia alimentata dalla fede e all'esperienza individuale di riflessione sui Vangeli, optando per una via chiaramente opposta a quella osservata dalle correnti protestanti. In questa linea (e come era stato esplicitamente raccomandato), l'azione dei prelati si incamminò verso la celebrazione dei sinodi e la pubblicazione di nuove costituzioni diocesane nelle quali si riflettevano e si regolavano queste e altre disposizioni tridentine<sup>49</sup>. Si dava pertanto continuazione al processo iniziato con i sinodi provinciali di Lisbona e Braga nel 1566, e con quello di Évora del 1567. Del periodo compreso tra il 1580 e 1640, si conoscono 29 sinodi diocesani celebrati<sup>50</sup>. Queste assemblee erano strumenti indispensabili e fondamentali per l'applicazione del concilio di Trento, poiché da loro procedeva la legislazione ecclesiastica adattata ai nuovi orientamenti.

Circa quello che si riferisce alle costituzioni delle diocesi, si pubblicarono tutte quelle redatte dopo Trento: Oporto (1585), Funchal (1585), Portalegre (1589), Coimbra (1591), Braga (1594), Funchal (1601), Leiria (1601), Angama-

<sup>48</sup> Asv, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 457, f. 64r.

<sup>49</sup> L'obbligo di realizzare sinodi fu stabilita nella sessione XXIV, Decreto de la Reforma, cap. 2, e nella sessione XXV, De reforma, cap. 1: *O sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*, Lisboa, Offic. de Simão Thadeo Ferreira, 1786, pp. 265–267 e pp. 409–413.

<sup>50</sup> José Pedro PAIVA, *Sínodos diocesanos*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, vol. IV, pp. 245–246. Nella lista pubblicata non sono considerati i sinodi di Elvas (1572) e Viseu (1628), che ora vengono inclusi.

le in India (1606), Funchal (1615), Viseu (1617), Guarda (1621), Braga (1630), Portalegre (1632) e Elvas (1635)<sup>51</sup>. In somma, dal punto di vista della configurazione dei corpi normativi diocesani, praticamente si concluse l'opera imposta a Trento. Nel 1640, tutte le diocesi del regno, a eccezione dell'Algarve, avevano costituzioni nuove e rimanevano da imprimere soltanto quelle di Braga. Queste si fecero stampare solamente nel 1697, sebbene la loro struttura era già conclusa dal 1639, quando vennero ordinate da Sebastião de Matos Noronha, l'arcivescovo che era stato responsabile pure di quelle di Elvas nel 1635. Dal punto di vista dei contenuti, e nonostante le differenze esistenti tra di loro, alcune direttrici furono comuni: l'attenzione con cui si cercò di regolare la formazione, il comportamento, l'abbigliamento e le carriere del clero secolare; l'aumento delle disposizioni indirizzate ai fedeli (loro formazione dottrinale, assiduità nei sacramenti, condotta nei luoghi di culto, adeguamento dei comportamenti morali); importanza attribuita ai sacramenti (rituali di celebrazione, obbligatorietà del battesimo, confessione ed eucarestia, così come la preparazione necessaria per riceverli e amministrarli); lo spazio concesso all'insegnamento della dottrina attraverso la catechesi; il rilievo dato al funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche; la valorizzazione della fede e della chiesa come mezzi per la salvezza eterna; infine, la tendenza a sottolineare la distinzione tra i luoghi e oggetti di culto sacri e profani.

Il controllo sui contenuti del libro a stampa – veicolo privilegiato degli insegnamenti tridentini – si accentuò, principalmente attraverso l'attività censoria dell'Inquisizione con cui i prelati collaborarono spesso<sup>52</sup>. Come ha evidenziato Silva Dias, l'azione congiunta dell'Inquisizione, dei vescovi, dei superiori del clero regolare e in generale dei teologi dell'Università fece sì che la circolazione delle dottrine eterodosse e dei dissidenti fosse molto rara dopo il 1581. Una buona parte delle opere di autori vincolati all'umanesimo evangelico (come Erasmo) sparì praticamente dal mercato e, di ugual maniera si censurarono e proibirono novelle cavalleresche, opere teatrali o dispute politico-filosofiche nelle quali si trattavano costumi impuri o si rivolgevano critiche al clero e al papato<sup>53</sup>.

Nel 1624 si pubblicò il grande *Índice* dei libri proibiti (*Index auctorum dam-*

<sup>51</sup> José Pedro PAIVA, *Constituições diocesanas*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário*, cit., vol. II, p. 9-14.

<sup>52</sup> Si veda in questo libro il capitolo 4.

<sup>53</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, tomo I, p. 448.

natae memoriae...), organizzato dal gesuita Baltasar Álvares che fu il più rigoroso e voluminoso tra quanti si elaborarono e che venne preceduto, durante il periodo analizzato, da altri due indici (1581 e 1597)<sup>54</sup>. A sua volta si intensificò la pubblicazione di editti di libri proibiti, il meccanismo di licenze per la stampa di libri, le visite alle biblioteche, librerie e alle navi che arrivavano ai porti, di modo che si creò una rete abbastanza efficace per combattere il pensiero ritenuto eterodosso<sup>55</sup>. Eppure il sistema non era perfetto e sfuggire al suo controllo era sempre possibile, tanto per la via legale della richiesta di autorizzazioni per la lettura di libri proibiti, come per mezzo del ricorso al manoscritto, alle falsificazioni e alle edizioni clandestine.

Parallelamente alla censura su ciò che si considerava pericoloso per la fede cattolica e per l'immagine della Chiesa, si assiste all'incremento della letteratura religiosa di natura diversa, composta da manuali di orazione, agiografie, biografie devote, catechismi, guide spirituali, libri di sermoni, opere di mistica, rivelazioni e visioni<sup>56</sup>, alcuni dei quali facevano grande presa presso il pubblico femminile<sup>57</sup>. E tutto questo nonostante l'Inquisizione avesse cercato di ridurre la produzione, soprattutto delle opere di mistica, di rivelazioni e di visioni. In certa misura la moltitudine di edizioni fece parte di una strategia di radice tridentina, consistente nell'inondare il mercato di testi apologetici della Chiesa, guide di orazioni, catechismi, biografie di santi, etc.. Si trattava di una battaglia di parole contro la dissidenza. Al tempo stesso mediante la persuasione, era una via per sradicare l'ignoranza di molti credenti riguardo i precetti della dottrina cristiana. Tra gli autori più prolifici e/o conosciuti si distinsero Luis de Granada, Bartolomeu dos Mártires, Marcos Jorge, fr. Luís de Sousa, fr. Agostinho da Cruz, fr. Tomé de Jesus, Diogo Monteiro, Manuel Góis de Vasconcelos e Sor Violante do

<sup>54</sup> J. M. de BUJANDA, *Index de l'Inquisition portugaise 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Genève, Librairie Droz; Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1995.

<sup>55</sup> FRANCISCO BETHENCOURT, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 177-80 e MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro, *História*, cit., pp. 144 e 150-151.

<sup>56</sup> José Adriano de CARVALHO (dir.), *Bibliografia cronológica de literatura e espiritualidade de 1501-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988, e Ivo Carneiro de SOUSA, *Algumas hipóteses de investigação quantitativa acerca da Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, in *Congresso internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, Porto, Tipografia Barbosa Xavier, 1989, vol. V, pp. 118-120 (da utilizzare con cautela).

<sup>57</sup> José Adriano Moreira de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Lisboa, INIC, 1981, pp. 285-90.

Céu. La comprensione e l'impatto reale di tutto questo processo é ancora da analizzare. Come ha indicato Maria de Lurdes Fernandes, mancano ancora molte ricerche che permettano di chiarire che tipo di "opere spirituali furono dominanti, quale fu l'importanza e il significato della ristampa di opere (antiche e 'moderne') e delle molte traduzioni, per non parlare della formazione morale e religiosa degli autori, dei destinatari di molte di quelle opere e, soprattutto, del pubblico"<sup>58</sup>.

Con la pubblicazione di questo genere di testi, si cercava non soltanto di proteggere il culto dei santi, fortemente attaccato dai protestanti, ma pure in un tono pedagogico e mediante narrazioni edificanti, offrire modelli di comportamento calibrati a partire dal canone della pietà e della santità tridentina. In questo modo si andavano affermando i valori di umiltà, povertà, obbedienza, castità, modestia, penitenza, disprezzo dei beni materiali e mondani, valori tutti che si dovevano complementare mediante l'orazione e le varie forme di devozione<sup>59</sup>. Secondo quanto ha segnalato João Francisco Marques, molti fedeli per la propria incapacità o per mancanza di "un orientamento ascetico prudente", videro come la loro pietà scivolava verso manifestazioni contemplative disordinate, estasi mistiche e addirittura stati psichici patologici, provocati dal ricorso frequente a questo tipo di letteratura e/o da direttori spirituali poco scrupolosi<sup>60</sup>.

L'edizione e riedizione di molti testi è un altro segnale chiaro dell'impegno a dare dignità e uniformità ai rituali liturgici, alla normalizzazione della pratica regolare del sacramento della penitenza e all'apprendimento della dottrina da parte dei fedeli. Tra i differenti generi di scritti risaltano:

- i rituali e messali, come il *Missale Romanum*, pubblicato nel 1583 o il *Rituale Romanum* di Paolo V, stampato a Coimbra nel 1618; il *Breviario Romano* o il *Cerimoniale Episcoporum* di Clemente VIII, edito nella prima decade del secolo XVII, che ebbe una rapida diffusione in Portogallo<sup>61</sup>;
- i catechismi e in particolare la traduzione del *Catechismo Romano* ordinata

<sup>58</sup> Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Recordar os "santos vivos": leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português*, in "Via Spiritus", 1, 1994, p. 134.

<sup>59</sup> Maria de Lurdes FERNANDES, *Entre a família e a religião: a "Vida" de João Cardim (1585-1615)*, in "Lusitania Sacra", 2ª série, V, 1993, pp. 105-106.

<sup>60</sup> João Francisco MARQUES, *A palavra e o livro*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, p. 425. Vari esempi di smarrimento di radice mistica, profetica e visionaria perseguiti dall'Inquisizione, soprattutto tra le classi popolari, in António Vítor RIBEIRO, *O auto dos místicos. Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVII)*, (tesi di dottorato presso l'Università di Coimbra) 2009.

<sup>61</sup> João Francisco MARQUES, *A palavra*, cit., pp. 426-432.

dall'arcivescovo di Lisbona Miguel de Castro nel 1590, la *Doctrina Cristã* del padre Marcos Jorge (intorno al 1561 la prima edizione) e, con grande divulgazione, il *Cathecismo ou Doutrina Christaã* (1564) di fr. Bartolomeu dos Mártires;

- i manuali di confessione e le opere destinate alla preparazione del sacramento della penitenza da parte dei credenti, come il *Caminho espiritual das almas christãs* (1613) o l'*Exame de consciencia e ordem para os penitentes se confessarem bem de seus pecados* (1615) di Manuel Goes de Vasconcelos. In questo tipo di testi, dalla fine del '500 si cominciò a dare maggiore attenzione rispetto a quella che fino ad allora si era data all'esame di coscienza. Questo doveva precedere la confessione e veniva trasformato in una istanza fondamentale "tanto della riforma interiore come esteriore" degli individui<sup>62</sup>;
- testi di insegnamento dottrinale, come il *Báculo pastoral de flores e exemplos divinos, colhidos de varia e authentica historia espiritual sobre a doutrina christã, utilissimo nam so para pregadores e pastores d'almas, mas para todo o christão que procura salvarse e instruir seus filhos com bons exemplos* (1624) di Francisco Saraiva, pubblicato diverse volte; la *Summa e substância da doutrina christã para que os meninos e as pessoas possam facilmente entender e aprender as cousas proprias della* (1628) di António Mestre o il *Tratado da boa criação* (1633) del domenicano Pedro de Santo Maria. In questo ambito ci fu una chiara coscienza dell'importanza che l'istruzione aveva nella formazione dei bambini, poiché era durante l'infanzia che le persone apprendevano con maggiore facilità, accettando e interiorizzando l'etica e la dottrina cristiana, in funzione delle quali dovevano orientare il proprio comportamento divenuti adulti<sup>63</sup>.

Si mantenne lo sviluppo delle discipline teologiche e degli studi biblici, nel quadro degli orientamenti definiti a Trento. Questa corrente, che già aveva avuto grandi maestri nella seconda metà del XVI secolo (Heitor Pinto, Francisco Foreiro, Jerónimo de Azambuja, Diogo de Paiva de Andrade), si diffonderà per mezzo delle opere di fr. Luís de Sotomaior (domenicano),

<sup>62</sup> Maria de Lurdes FERNANDES, *Ignorância e confissão nas primeiras décadas do século XVII em Portugal*, in Luís A. Oliveira RAMOS, Jorge Martins RIBEIRO e Amélia POLÓNIA (coord.), *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 432-438 e Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento*, in "Via Spiritus", 2, 1995, pp. 47-66.

<sup>63</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., pp. 68-74.

Sebastião Barradas (gesuita), Cristóvão Gil (gesuita), fr. João de Santo Tomás (domenicano), Gabriel da Costa, fr. Jorge Pinheiro (domenicano). Questo periodo, considerato il “secolo d’oro dell’esegesi cattolica”, ebbe in Portogallo alcuni dei suoi più degni esponenti<sup>64</sup>. Ciononostante, se la dottrina e il commento dei Vangeli si divulgavano attraverso l’interpretazione clericale, l’accesso diretto al testo delle Sacre Scritture venne nascosto ai secolari che non conoscevano il latino, come in generale successe in tutto il mondo cattolico dell’Europa meridionale<sup>65</sup>. Lo evidenzia l’analisi delle decine di inventari di biblioteche private degli abitanti della diocesi di Lamego che furono ispezionate dall’Inquisizione nel 1621. Il libro religioso abbondava tra i laici, ma la Bibbia, solo in latino, si trovava esclusivamente nelle biblioteche dei chierici<sup>66</sup>.

Una terza linea strategica delle direttrici tridentine consistette nella riforma del clero, tanto secolare quanto regolare<sup>67</sup>. Gli esponenti più prestigiosi della Chiesa portoghese erano coscienti dell’importanza di questo aspetto, come mostra la lettera inviata nel 1594 da Jorge de Ataíde (antico vescovo di Viseu, cappellano maggiore di Felipe II e presidente della *Mesa da Consciência*) all’arcivescovo di Braga, fr. Agostinho de Jesus, nella quale lo avvertiva che fosse particolarmente vigilante con il clero e, in particolare, con i membri della sua famiglia, “perché come queste due cose staranno riformate con facilità si rimedieranno i maggiori peccati del popolo”; rimproverandogli di non essere tanto rigoroso come il suo predecessore al momento di punire le mancanze del clero<sup>68</sup>.

La formazione e la condotta del corpo ecclesiastico migliorarono di forma evidente. Le riforme intraprese dai prelati (alcune bisogna riconoscerlo, portate avanti prima del Concilio di Trento) cominciarono a dare i loro frutti. L’umiltà, il decoro, il linguaggio, la qualità dell’istruzione, l’onestà e

<sup>64</sup> Manuel Augusto RODRIGUES, *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra (1537–1640)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974, Introdução.

<sup>65</sup> Gigliola FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 15–26.

<sup>66</sup> Lo studio di queste biblioteche in Rita MARQUILHAS, *A faculdade das letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa, INCM, 2000.

<sup>67</sup> Riforma che non venne conclusa in questa fase e che si prolungò durante il secolo XVIII come dimostra il solido studio sul clero secolare dell’isola di S. Miguel (Azzorre), Susana Goulart COSTA, *Viver e morrer religiosamente. Ilha de São Miguel. Século XVIII*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, pp. 97–214.

<sup>68</sup> Seminário Conciliar de Braga, Códice 42, f. 413r.

pulizia degli abiti, l'attenzione posta nella cura dei fedeli (cura delle anime), lo zelo nell'insegnamento della dottrina, la confessione e i sacramenti ai parrocchiani, l'abbandono di comportamenti secolari e mondani (partecipazione a giochi e corride di tori, maneggio di armi, presenza nelle taverne, lavoro della terra o altri mestieri meccanici), sono atteggiamenti che si modificarono lentamente e che contribuirono a costruire una nuova immagine del clero, con effetti decisivi sull'azione della Chiesa.

In alcuni aspetti considerati essenziali dai padri di Trento per la riforma disciplinare del clero, come la residenza, la mancata accumulazione dei benefici o il controllo episcopale sull'ammissione agli ordini, i successi furono significativi. In relazione con il primo di questi, il problema venne praticamente risolto durante il secolo XVII. I risultati delle visite pastorali lo confermano<sup>69</sup>. Il fatto che le mancanze riscontrate fossero puntuali e si istituzionalizzasse la richiesta di licenze ai prelati per rendere possibile l'assenza temporanea dalla parrocchia, mostra come la residenza nel beneficio si fosse radicata tra gli ecclesiastici e come, a loro volta i vescovi avessero aumentato la loro capacità di vigilanza sul clero diocesano. Non si conosce in che misura questa situazione si fece sentire nei capitoli delle cattedrali portoghesi, in relazione alla residenza dei canonici. Ci sono indizi, nonostante ciò, che i prelati fossero attenti e andassero correggendo le irregolarità, come nel caso del vescovo di Coimbra, Afonso Castelo Branco. In un periodo in cui dovette assentarsi dalla diocesi per andare a servire a Lisbona come viceré (1603–1604), si lamentava che i canonici della cattedrale “si lasciano molto andare accordando giorni gli uni agli altri, benché sia contro quanto previsto dal Sacro Concilio Tridentino e lo fanno spesso in segreto sotto giuramento affinché io non ne venga a conoscenza”<sup>70</sup>. In realtà, gli studi conosciuti evidenziano che, in questo campo e nonostante la vigilanza dei vescovi, continuarono ad esserci abusi, con canonici che si assentavano per trattare affari personali, per servire vescovi e, persino per svolgere incarichi nei tribunali dell'Inquisizione, fatto relativamente frequente e per cui avevano una dispensa speciale<sup>71</sup>.

Non bisogna pensare, però che tutto il clero secolare fosse esemplare.

<sup>69</sup> Nell'Algarve, per esempio, nelle visite del 1630 e 1631, su 54 parrocchie ci furono accuse per mancanza di residenza del parroco appena in tre, ADF, *Livro de visitas de 1630–34*, Manuscrito 1 e *Livro de visitas de 161*, Manuscrito 100 (*freguesias* di N. Sra. do Verde, Odeáxere y S. Miguel de Barão).

<sup>70</sup> Asv, Fondo Confalonieri, vol. 39, f. 192r.

<sup>71</sup> Hugo Daniel Ribeiro da SILVA, *O cabido da Sé de Coimbra. Os homens e a instituição (1620–1670)*, Lisboa, ICS, 2010, pp. 43–52.

Si era lontani da questa realtà. Erano ancora tanti i casi di parroci ignoranti, poco zelanti nella cura delle anime, inosservanti dei voti di castità, che venivano denunciati nel corso delle visite pastorali<sup>72</sup>; o quelli che abusavano dell'uso di esorcismi<sup>73</sup>, sollecitavano le donne durante la confessione<sup>74</sup> o predicavano dal pulpito dottrine poco ortodosse (alcuni dei quali sarebbero stati puniti dall'Inquisizione). Le inadempienze più comuni del clero parrocchiale, ammettendo alcune variazioni regionali che non sono state debitamente studiate, sarebbero il mancato insegnamento della catechesi<sup>75</sup>, la disattenzione nel vestire (non usando l'abito e utilizzando ornamenti come anelli, fazzoletti, ricami e guanti)<sup>76</sup>, il concubinato, la pratica di lavori profani (come, per esempio, lavorare in campagna), il consumo eccessivo di vino e un livello di istruzione in molti casi ancora abbastanza rudimentale<sup>77</sup>. Nel 1599, l'arcivescovo di Évora, Teotónio de Bragança, si lamentava in questi termini circa l'ignoranza di alcuni candidati che dovevano essere ordinati:

“e arriva questo affare a tanta sventura che, essendo informato che in certi luoghi di questo arcivescovato vi erano tre sacerdoti che non sapevano leggere, li mandai a chiamare e li esaminai; non erano vecchi e trovai che era da quattro anni che erano sacerdoti e passarono per tutti i gradi di esame che conveniva, secondo lo stile, e non sapevano

<sup>72</sup> Nella lettera del 1595, il vescovo di Guarda, Nuno de Noronha (1594–1608), si lamentava che dopo la visita effettuata, aveva trovato il clero della diocesi in cattivo stato, “senza scienza né dottrina”, per cui dichiarava l'intenzione di fondare un seminario tridentino, ASV, Fondo Confalonieri, vol. 33, l. 313r.

<sup>73</sup> Márcia Moisés RIBEIRO, *Exorcistas e Demônios, Demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*, Rio de Janeiro, 2003, pp. 99–118.

<sup>74</sup> Jaime Ricardo GOUVEIA, *O sagrado e o profano em choque no confessionário. O delito de sollicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal 1551–1700*, Coimbra, Palimage, 2011.

<sup>75</sup> In una pastorale del 1684, il vescovo di Coimbra, João de Melo, alludendo pure alla sua esperienza come prelato a Viseu (1673–1684), rimproverava amaramente il radicato costume tra alcuni parroci di non insegnare la dottrina ai parrocchiani, AUC, *Livro das pastorais da Igreja de São Tiago*, III/D,1,3,5,238, ff. 3r–7r.

<sup>76</sup> Nella prima metà del XVIII secolo, denunciando vizi radicati nel tempo, il capitolo di Miranda condannava in una pastorale che: “(gli ecclesiastici) si vedono nelle strade con stivali, pistole, spade e medaglie di oro e di argento al petto e nelle parrocchie non si distinguono dai lavoratori”, ADBRAGANÇA, *Livro das visitas de S. Vicente de Alviães*, caixa 7, Livro 70, pastorale del 20 di ottobre del 1737.

<sup>77</sup> Come si può vedere nel quadro tracciato per la diocesi dell'Algarve in Bruno LEAL, *La crosse et le bâton. Visites pastorales et recherche des pêcheurs publics dans le diocèse d'Algarve 1630–1750*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 417–453.

pregare l'ufficio divino, leggevano male, non conoscevano nessuna grammatica né latino, e nessun caso [...] e uno di loro ebbe l'incarico di cura d'anime per alcuni mesi, il che raddoppiò la pena che ho ricevuto"<sup>78</sup>.

L'ignoranza dei parroci non ebbe soluzione, ma ci furono evidenti miglierie. Si continuò il processo di creazione di nuovi seminari, di corsi di casi di coscienza e di Sacra Scrittura destinati alla formazione del clero; si fece maggiore attenzione negli esami e nella selezione dei candidati agli ordini sacri; si aumentò la vigilanza nell'attuazione specifica dei parroci nelle loro parrocchie, mediante la visita vescovile obbligandoli a possedere determinati libri<sup>79</sup>.

Si ampliò l'istituzione di seminari destinati alla preparazione dei futuri sacerdoti. Fino al 1580, ci fu un collegio per la formazione dei sacerdoti a Lisbona (1566) e un seminario a Braga (1572). A Évora, grazie al cardinale Henrique, esistevano già collegi nei quali si preparavano i candidati al sacerdozio; mentre un seminario secondo le direttrici tridentine - ossia dipendente direttamente dal prelado e destinato esclusivamente alla preparazione di futuri sacerdoti - fu istituito da Teotónio de Bragança solo nel 1594. Non ebbe molto successo e finì per chiudere nel 1612, conservando tuttavia alcune delle strutture fondate da Henrique e in particolare il *Colégio da Purificação*<sup>80</sup>. Dopo il 1580 si crearono seminari a Viseu (1587, per ordine di Nuno de Noronha), Portalegre (1590, fr. Amador Arrais), Miranda (1600-1601, Diogo de Sousa) e Guarda (1601, Nuno de Noronha)<sup>81</sup>. Sebbene si sappia che il numero di coloro che accedevano agli ordini era molto superiore al totale di giovani che li frequentavano<sup>82</sup>, la loro creazione non può essere vista se non come un importante contributo al miglioramento

<sup>78</sup> *Regimento do Auditorio Ecclesiastico do arcebispado d'Évora*, in *Constituições do arcebispado de Évora*, Évora, 1753, p. 273.

<sup>79</sup> José Pedro PAIVA, *Os mentores*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, pp. 213-220.

<sup>80</sup> Júlio César BAPTISTA, *A formação*, cit., pp. 47-67 e Joaquim Chorão LAVAJO, *O cardeal D. Henrique e a formação do clero de Évora*, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, [s. e.], 1994, vol. II, pp. 375-397.

<sup>81</sup> José Augusto FERREIRA, *História abreviada do seminário conciliar de Braga e das escolas eclesiásticas precedentes. Sec. VI-Sec. XX*, Braga, Tipografia Augusto Costa, 1937, pp. 289-301 e Avelino Jesus da COSTA, *Seminários*, in Joel SERRÃO (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Iniciativas Editoriais, 2001, vol. 3, pp. 830-832.

<sup>82</sup> Nella diocesi di Miranda, per esempio, nell'anno 1626, il decano della cattedrale informava che il seminario non era molto frequentato, ASV, Archivio Concistorial, *Processus Consistoriales*, vol. 24, f. 558r.

del livello della formazione del clero. In questo ambito ebbero un ruolo rilevante pure i collegi della Compagnia di Gesù nei quali molti si formarono nelle arti e teologia.

Uno degli ostacoli per la creazione dei seminari fu il loro finanziamento. In tal senso alcuni prelati cumularono le rendite di chiese ai collegi col fine di istruire i candidati agli ordini sacri. Così procedette Afonso de Castelo Branco nel 1586, consegnando al collegio di S. Paolo di Coimbra tutta la rendita della chiesa di S. Joaninho<sup>83</sup>.

Oltre all'istruzione, maggiore attenzione si pose all'ammissione agli ordini. Lo confermano i *Regimentos* e *Constituições Sinodais* che "legalizzavano" e regolavano tale preoccupazione, così come le migliaia di processi di ordinazione che si realizzarono. Tra tutti, è eccellente esempio il *Regimento* per gli esaminatori dell'arcivescovato di Évora, approvato nel 1599 per iniziativa di Teotónio de Bragança<sup>84</sup>. Parlando dei candidati agli ordini, si stabiliva che tutti i chierici erano obbligati a fare un esame in funzione del grado che si pretendeva ricevere, dalla prima tonsura fino all'ordine di presbitero, stabilendosi minuziosamente tutto ciò che l'esaminatore doveva chiedere. Si percepisce chiaramente una maggiore esigenza, insistendo sulla necessità di una migliore formazione in grammatica latina, in dottrina cristiana e perfino in teologia (sacramenti, casi di coscienza, misteri della fede). Al tempo stesso, si dovevano indagare le qualità morali, intellettuali e l'origine familiare dei candidati, elementi tutti riuniti in un processo individuale (processo di ordinazione). I candidati all'ordinazione dovevano, inoltre garantire di essere titolari di un patrimonio che permettesse loro una vita condegna al loro stato, nel caso non avessero accesso al beneficio<sup>85</sup>.

In molte diocesi i vescovi ebbero l'attenzione di esigere che gli archivi parrocchiali avessero quei testi considerati basilari per l'istruzione del clero locale. Non è possibile, tuttavia, sapere con certezza in che misura il clero era solito assimilare questi testi. A Évora, Teotónio de Bragança esigeva il possesso della *Suma* del Caetano, del *Manual de Confessores e penitentes* de Luis de Granada, del *Catecismo ou Doutrina Christã* di Bartolomeu dos Mártires

<sup>83</sup> AUC, *Livro 3º dos Registos de Colações*, III/D, 1,4,2,7, f. 93r.

<sup>84</sup> Su questo documento e sue implicazioni dal punto di vista della formazione del clero esiste un eccellente studio di Federico PALOMO, *Exigências na formação do clero ebo-rensense em fins do século XVI. O Regimen ab examinadoribus de D. Teotónio de Bragança*, in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, [s. e.], 1994, vol. II, pp. 80-92.

<sup>85</sup> *Regimento do Auditorio [...] d'Évora*, cit., p. 273-79.

e della *Doctrina Christã* di Marcos Jorge. Testi altrettanto obbligatori nella diocesi di Viseu, per imposizione di João Manuel (1609–1625), un altro presule fortemente impegnato nella “tridentinizzazione” della sua circoscrizione. In questo senso, era di competenza dei visitatori non solo comprovare il possesso di detti scritti, ma pure di esaminare i chierici, assicurandosi che sapevano eseguire le cerimonie della messa, sospendendo quelli che mostravano di non conoscerle e imponendo loro un certo termine entro il quale le apprendessero<sup>86</sup>.

Molte altre opere destinate alla formazione specifica dei parroci sarebbero state stampate e avrebbero avuto enorme diffusione, sottolineando le qualità e i comportamenti che bisognava avere. A tal proposito, si devono evidenziare i volumi di António Madeira, *Regra dos sacerdotes em a qual se contem as cousas mais necessarias de sua obrigação com muytas consideraçõs sobre ellas* (1603) e di Manuel Lourenço Soares, *Principios e deffinissõens de toda a theologia moral muito proveitosos, e necessarios para todos os que se querem ordenar, ou fazer outro qualquer exame* (1640).

Bisogna ancora segnalare il fatto che sempre più si generalizzò la provvisione di chiese di presentazione per concorso, così come si era previsto a Trento, sebbene non disponiamo di studi dettagliati su questa questione<sup>87</sup>.

Circa il clero regolare, insieme ai molti esempi di religiosi virtuosi che in diversi ambiti contribuirono in forma notevole all'affermazione del potere della Chiesa e alla riforma dei fedeli, allo stesso modo continuarono essendo numerosi i casi di indisciplina e di mancata osservanza delle regole. Ciononostante bisogna segnalare la comparsa di alcuni ordini nuovi impregnati dei grandi valori stabiliti dal cattolicesimo tridentino, così come la riforma, la crescita e l'influenza decisiva della Compagnia di Gesù.

Attualmente non è possibile fare un bilancio quantitativo e rigoroso dello stato generale degli ordini. D'altra parte, si potrebbero incontrare buoni o cattivi esempi, configurando un quadro eterogeneo nella miriade di istituti e case esistenti. Il convento e il monastero non sempre furono il rifugio di convinte vocazioni. Questo era dovuto, in buona misura, al modo di reclutamento dei suoi membri. Molte famiglie aristocratiche (dalle piccole a

<sup>86</sup> *Regimento do auditorio ecclesiastico do bispado de Viseu e dos officiaes da justica ecclesiastica do dito bispado*, in *Constituições sinodales do bispado de Viseu*, Coimbra, Nicolau Carvalho, 1617, pp. 75 e 77–78.

<sup>87</sup> Nel 1602, il vescovo di Coimbra, Afonso Castelo Branco, informava che aveva provvisto in questo modo una chiesa del suo vescovato, come se si trattasse di una novità: ASV, Fondo Confalonieri, vol. 39, ff. 97r–98r.

quelle appartenenti all'alta nobiltà, originarie delle città o provenienti dalla campagna) destinavano i secondogeniti, principalmente quelli di sesso femminile, nelle istituzioni religiose, senza che manifestassero particolare interesse<sup>88</sup>. Molte case religiose furono addirittura fondate con dotazioni di famiglie discendenti dalla nobiltà, con l'intenzione di vedere ammessi i loro discendenti in quelle. Pertanto quel mondo, soprattutto nei conventi di religiose, non era generalmente il più adeguato. In quel periodo, particolarmente grave era la convivenza all'interno dei conventi tra monache e individui di sesso maschile (designati come *freiráticos*). In un'occasione, al tempo in cui l'arcivescovo di Braga frate Agostinho de Jesus realizzava un intervento nel convento di monache di Braga, l'esperto Jorge de Ataíde lo avvertì nei seguenti termini sui pericoli che l'opera poteva trarre: "e giacché parliamo di questo monastero chiedo per le viscere di Cristo che lo progetti con la particolare cautela che le monache non siano visibili, perché se questo non sarà curato con la massima attenzione, Vostra Signoria faccia conto di portare un bordello in più in questa città e ai suoi chierici" aggiungendo che a Madrid circolavano voci che vi erano molti amori pubblici nel monastero e che addirittura i creati dell'arcivescovo avevano "monache amiche"<sup>89</sup>.

Ci furono certamente prelati attenti che cercarono di combattere questo problema, come Diogo de Sousa (1597-1610), a Miranda. Tra il 1608 e 1609, scoprì durante una visita che l'abate della parrocchia di Vinhais manteneva una relazione illecita con la badessa di un monastero di monache del luogo e che una notte se l'era portata a casa, per cui chiese al re appoggio per applicare una severa condanna<sup>90</sup>.

Non mancarono, d'altra parte, casi di vita esemplare e devota, dedicata alla stretta osservanza delle regole della religione professata e di elevata profondità spirituale. Il fenomeno si può analizzare a partire dalle numerose biografie di "santi e uomini e donne di virtù" che il padre Jorge Cardoso compose per il suo *Agiologo Lusitano* (1652-1666, 3 volumi).

Nonostante il gran numero di istituti religiosi esistenti, si installarono nel Portogallo durante questi anni nuove congregazioni come i carmelitani scalzi

<sup>88</sup> Cristina de Pina e SOUSA e Saul António GOMES, *Intimidade e encanto. O mosteiro cisterciense de S.ta Maria de Cós (Alcobaça)*, Leiria, Edições Magno, 1998, pp. 119-121.

<sup>89</sup> Seminário Conciliar de Braga, Códice 42, ff. 411v-412r.

<sup>90</sup> Dal Consiglio del Portogallo, si arrivò a chiedere al monarca che si sollecitasse al papa un breve speciale con autorizzazione per condannare l'abate alla pena capitale, AGS, Secretarias Provinciales, Libro 1481, ff. 211r-212r.

o “mariani” (Lisbona 1581) i *cartujos* (Évora 1587, per volere di Teotónio de Braganza), le “*brigidas*” o “*inglesinhas*” (1594), le *concepcionistas franciscanas* (Braga, 1629). In alcuni casi furono responsabili dell'introduzione di nuovi valori e svolsero un ruolo di rilievo nel campo delle missioni, insegnamento e assistenza<sup>91</sup>.

Tra tutte merita speciale menzione la Compagnia di Gesù, ordine emblematico del movimento di riforma cattolica che, dai tempi della loro fondazione si stabilì in Portogallo, quando ancora regnava João III. I gesuiti ebbero un importante ruolo nella vita religiosa, culturale e politica portoghese, in conseguenza dei diversi carichi di confessori e predicatori regi che occuparono, della rigorosa formazione scolastica dei suoi membri e della loro attività missionaria. Si deve ancora rilevare l'influenza che esercitarono nell'insegnamento grazie alla rete di collegi che avevano – in questo periodo si crearono quelli di Faro (1599), Portalegre (1605) e Santarém (1621) – al prestigio dei loro maestri, al dominio dei metodi pedagogici, contenuti e manuali che utilizzavano nelle scuole, alla loro competenza nell'esaminare coloro che entravano nell'Università<sup>92</sup>. Addirittura per la collaborazione che prestarono alle attività del Santo Ufficio, per lo meno fino alla seconda metà del XVI secolo<sup>93</sup>.

La riforma non si limitò all'ambito dell'amministrazione della Chiesa e dei suoi membri. La religiosità dei fedeli fu un altro dei suoi obiettivi, divenendo uno degli aspetti sui quali la Chiesa post-tridentina pose maggiore impegno. Il suo interesse si fece particolarmente manifesto nelle pastorali dei vescovi, nelle missioni, nell'esercizio delle visite, nell'azione repressiva dell'Inquisizione e nelle specifiche funzioni che si attribuivano ai parroci,

<sup>91</sup> Fortunato de ALMEIDA, *História*, cit., vol. 2, p. 129-214 e inoltre si veda per ciascuna congregazione la relativa voce in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.) – *Dicionário*, cit., ed anche FRANCO, José Eduardo (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 2010, quest'ultimo da usare con prudenza poiché alcune voci sono molto deboli.

<sup>92</sup> João MARQUES, *Os jesuítas, confessores da corte portuguesa na época barroca (1550-1700)*, in “Revista da Faculdade de Letras – História”, XII, 1995, pp. 231-270; Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, tomo 3, vol. 1 e José Sebastião Silva DIAS, *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)*, in “Biblos”, vol. XXVIII, 1952, pp. 293-43 e 285-300.

<sup>93</sup> Giuseppe MARCOCCI, *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*, in “Revista de História das Ideias”, 25, 2004, pp. 299-322.

trasformandoli in mediatori indispensabili nelle relazioni che i fedeli dovevano stabilire con la parola divina e evitando così che il credente accedesse liberamente ai testi biblici, così come ai luoghi e immagini sacre (aspetto molto regolamentato dopo il 1630<sup>94</sup>). Tutti questi dispositivi costituirono importanti strumenti di affermazione del potere della Chiesa. Mediante questi molteplici processi, che si connettevano gli uni agli altri, si forgiò un poderoso strumento di disciplinamento e controllo sociale delle popolazioni, dalle élites fino ai più umili, che ebbe un significativo impatto nella stessa affermazione dell'unità del regno e nell'autorità dello Stato in una dimensione della riforma cattolica che non può essere dimenticata<sup>95</sup>.

Sebbene puntualmente emergano notizie sulle difficoltà da parte dei vescovi di correggere e punire i potenti, non mancano esempi contrari a tale tendenza abbastanza significativi. Nel 1586, Teotónio de Bragança durante una visita pastorale condannò Francesco de Castro, *fidalgo* di Montemor o Novo perché concubino. L'aristocratico, per potersi liberare dalla giustizia episcopale presentò al *corregedor* della corona di Évora una lista di accuse contro l'arcivescovo. In questa occasione il viceré e cardinale Alberto, intervenne e scrisse al re suggerendo che si arrestasse il *fidalgo* in un castello e gli si desse un castigo esemplare, avvertendo il *corregedor* che non procedesse, “per il rispetto che si deve avere a quella casa di Bragança” e “per il rispetto che si deve avere per i prelati, soprattutto quando fanno ciò che devono”<sup>96</sup>. Non sempre, però, i prelati ebbero l'appoggio del braccio secolare quando si trattava di punire laici.

La riforma post-tridentina perseguiva un obiettivo che alcuni autori hanno qualificato come uno “sforzo per rimodellare i fedeli”<sup>97</sup>, estirpando le superstizioni presenti nelle credenze e pratiche religiose delle popolazioni; rafforzando l'insegnamento della catechesi; glorificando il sacro e separan-

<sup>94</sup> Pedro PENTEADO, *Peregrinações e Santuários*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, p. 349.

<sup>95</sup> Su questi aspetti Paolo PRODI, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, specialmente p. 9. Per il caso portoghese questa prospettiva di disciplinamento è stata ben formulata da Federico PALOMO, *Un manuscrito, dos dicionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la Historia Religiosa da Epoca Moderna*, in “Lusitania Sacra”, 2ª série, 15, 2003, pp. 241–245 y, soprattutto in *A Contra-Reforma*, cit. Altre riflessioni ancora in José Pedro PAIVA, *El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495–1640)*, in “Manuscripts. Revista d'História Moderna”, 25, 2007, pp. 45–57 e, in questo libro, il capitolo 8.

<sup>96</sup> AGS, Secretarias Provinciales, Libro 1550, ff. 252r–253r. Non si conosce l'esito del caso.

<sup>97</sup> Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, p. 284.

dolo dalle manifestazioni profane che contaminavano il cristianesimo; insistendo nella diffusione e approfondimento della preparazione alla confessione e alle pratiche penitenziali; divulgando modelli di spiritualità agiografica e una pietà cristologica e mariana concentrata nella devozione a determinati culti come la passione di Cristo, il Bambino Gesù, la Vergine del Rosario e l'Eucarestia; promovendo la creazione di *lausperezes*; di troni eucaristici, del culto delle Quarant'Ore (questo sarebbe una delle novità della riforma cattolica<sup>98</sup>) e addirittura, la costituzione di confraternite devote. Di sodalizi di tale genere se ne crearono a centinaia in quasi tutte le parrocchie del regno, soprattutto quelli dedicati al Santissimo Sacramento, al Rosario e alle Anime; devozioni tutte che si videro particolarmente incentivate dopo Trento<sup>99</sup>.

La pastorale dei vescovi portoghesi è ancora un aspetto poco conosciuto e, in concreto quella che rimase riflessa nelle lettere pastorali che quasi tutti i prelati diffondevano nelle proprie diocesi, il cui messaggio aveva grande capacità di penetrazione territoriale, soprattutto poiché i parroci dovevano leggerle alle popolazioni. Oggigiorno si può affermare che ci fu un buon numero di vescovi molto prolifici in questo campo e che, nei casi conosciuti, le preoccupazioni sopra riferite erano presenti nei loro scritti<sup>100</sup>.

Le missioni e la predicazione furono al contempo mezzi fondamentali in questo processo di riforma religiosa e dei costumi dei fedeli, processo nel quale si distinsero alcuni ordini religiosi come i missionari apostolici (francescani), gli oratoriani e i gesuiti<sup>101</sup>. Nonostante la varietà di programmi e di strategie, la Quaresima e l'Avvento furono i periodi più abituali per metterle in pratica. I sermoni, l'insegnamento del catechismo, la confessione, la comunione che si

<sup>98</sup> João Francisco MARQUES, *Rituais e manifestações de culto*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, p. 564-65.

<sup>99</sup> Nelle costituzioni della diocesi di Oporto (1585) si prescriveva la creazione di confraternite in ciascuna delle parrocchie del vescovato, Maria Manuela Martins RODRIGUES, *Confrarias da cidade do Porto. Espaços de enquadramento espiritual e pólos difusores da mensagem da Igreja*, in Congresso internacional de História, *missionação portuguesa e encontro de culturas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993, vol. 1, pp. 381-410.

<sup>100</sup> Buoni esempi in BPE, *Pastorais e provisões de bispos de Évora D. Alexandre de Bragança e D. José de Melo*, Códice CIX/2-9 e ADB/M, *Livro de capítulos de visitaçào de Urrós*, (include varie lettere pastorali di prelati della sede di Miranda).

<sup>101</sup> Eugénio dos SANTOS, *Missões no interior de Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados*, in "Arquipélago - Série Ciências Humanas", 6, 1984, pp. 29-65; José Pedro PAIVA, *As missões*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, p. 239-250. Per il caso delle missioni dei gesuiti, studiate con maggiore profondità, cfr. l'eccellente Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

distribuiva tra i penitenti e la processione che normalmente la concludeva, sarebbero stati momenti centrali di questo tipo di attività che, a volte, obbligava i missionari a permanere in una comunità per alcune settimane.

Le strategie di comunicazione per addottrinare i fedeli in queste missioni variavano. Era comune ad esempio distribuire piccoli oggetti di culto, come segnalato da Federico Palomo attraverso l'esempio del gesuita João Rebelo, il quale, nel 1588, fece imprimere una grande quantità di stampe della Vergine che poi distribuiva durante le sue missioni con l'obiettivo di facilitare la comprensione o memorizzazione della dottrina, però anche per promuovere forme di orazione più individualizzate e intimiste mediante il ricorso alle immagini, elemento particolarmente didattico per le popolazioni analfabete, che difficilmente potevano approfondire la loro pietà attraverso l'uso di testi scritti<sup>102</sup>.

In relazione alla predicazione sono ugualmente numerose le notizie che danno conto della sua intensificazione e del maggiore controllo a cui il fenomeno venne sottoposto da parte dei vescovi<sup>103</sup>. Nell'arcidiocesi di Évora, all'inizio del XVII secolo si predicava nella cattedrale tutte le domeniche, feste e giorni di vigilia, così come nell'Avvento e nella Quaresima, tenendo in conto che durante il periodo quaresimale, si facevano sermoni tutti i mercoledì e venerdì. I costi di questo programma erano appoggiati dalla mensa episcopale e l'arcivescovo Alexandre de Bragança (1602-1608) cercava che vi predicassero religiosi di ordini diversi<sup>104</sup>. Nella stessa arcidiocesi, un pastore di José de Melo, del 1629, proibì la presenza di confessori e predicatori nel territorio di giurisdizione senza la licenza del prelado, stabilendo che lo scrivano della camera ecclesiastica elaborasse annualmente una lista di tutti coloro che erano stati approvati per predicare<sup>105</sup>.

Fecero parte ancora di questo progetto l'impegno nella diffusione del catechismo e di alcune orazioni (a Braga, nel 1583, il visitatore impose a un abate che non ammettesse sposi che non conoscevano la dottrina, ossia il Padre Nostro, l'Ave Maria, il Credo, e i comandamenti di Dio)<sup>106</sup>, l'obbligo dell'assistere alla messa domenicale e l'adempimento dei sacramenti e

<sup>102</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., p. 67.

<sup>103</sup> Cfr. in questo libro il capitolo 7.

<sup>104</sup> ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 311, f. 86v (relazione dell'arcidiocesi di Évora dell'anno 1605).

<sup>105</sup> BPE, *Pastorais e provisões dos bispos de Évora D. Alexandre de Bragança e D. José de Melo*, Códice CIX/2-9, pastorale stampata il 15 di ottobre del 1629.

<sup>106</sup> Franquelim Neiva SOARES, *A reforma católica no concelho de Barcelos. As visitasões quinhentistas de Alvelos*, in "Barcelos Revista", 1993, p. 60.

soprattutto la confessione regolare, abitualmente associata alla comunione e all'esercizio dell'esame di coscienza. Si generalizzò la pratica della confessione individuale, di cui il fedele doveva dare prova, essendo comuni i certificati emessi dai confessori nei quali si dichiarava che un penitente era stato ascoltato nella confessione<sup>107</sup>. I vescovi, per lo più, ricevevano sia la lista dei confessati elaborata dai parroci, sia quella di coloro che non avevano assolto al sacramento, e vigilavano diligentemente i confessori. Teotónio de Bragança volle confermare davanti la Congregazione del Concilio se un confessore abilitato dal vescovo di un'altra diocesi, fosse autorizzato a confessare nel suo arcivescovato senza una nuova licenza emessa dallo stesso<sup>108</sup>.

Generalmente, mediante questi differenti strumenti, si andò trasformando o, addirittura, distruggendo una ricca e molteplice varietà di espressioni culturali popolari, assistendo così ad un intento di normalizzare comportamenti e inculcare certi saperi e valori morali, tendenza non sempre articolata e coerente tra i suoi differenti agenti. Un programma che combinò con dosi non sempre equilibrate, le strategie di vigilanza punitiva dei trasgressori, con docili e persuasivi messaggi di salvezza, come ha fatto notare Federico Palomo<sup>109</sup>.

In questa campagna si lottò senza tregua contro il modo – disorganizzato e pieno di segni profani – in cui si realizzavano processioni e pellegrinaggi, si combatterono certi culti e rappresentazioni di immagini di santi, si condannò un ampio insieme di celebrazioni popolari come balli, pellegrinaggi, veglie, insomma tutte quelle occasioni che permettevano di riunire individui di sesso opposto. Le costituzioni diocesane di Lisbona, ordinate da Rodrigo da Cunha nel 1640, proibivano che nelle processioni del *Corpus Christi*, “né davanti né di dietro, si facesse si dicesse o si rappresentasse alcuna cosa disonesta, servendosi di danze lascive e indecenti, che provochino più il riso che la devozione”. Le persone, ciononostante, resistettero ad accettare alcune norme imposte rinunciando ai vecchi costumi e credenze.

Le visite pastorali furono un altro strumento fondamentale per l'affermazione del potere dei vescovi nel loro territorio e per il conseguimento degli obiettivi della Chiesa riguardo al controllo della religiosità e al comportamento morale dei fedeli. Il principale periodo di realizzazione delle stesse,

<sup>107</sup> Si trattava di piccoli pezzi di carta, alcuni a stampa, con dichiarazioni somiglianti a questa: “ho ascoltato la confessione di Beatrice in questo convento di Sancto Eloy di Oporto, in questa Quaresima del 1635”, ANTT, Ic, Livro 285, f. 614r.

<sup>108</sup> ASV, Congregazione del Concilio, Positiones 4, ff. 554r-555r.

<sup>109</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., particolarmente p. 57.

dal punto di vista della loro regolarità, fu il XVII secolo, quando si eseguirono con una periodicità quasi annuale. In media il vescovato di Miranda si visitò ogni 19 mesi<sup>110</sup>; in certe zone dell'arcidiocesi di Braga (con una notevole varietà di aree di visita)<sup>111</sup>, durante la prima metà del Seicento, le visite si realizzarono ogni 13 mesi<sup>112</sup>; a Coimbra e alcune regioni dell'arcivescovato di Lisbona, si facevano una volta all'anno<sup>113</sup>.

Oltre alla frequenza altri aspetti riflettono l'importanza conferita alle visite durante questo periodo. Si accentuò la produzione di testi normativi che regolavano la sua pratica<sup>114</sup>, si ampliarono gli aspetti che si dovevano indagare (soprattutto in relazione al comportamento religioso e morale della popolazione), si rafforzò la dimensione territoriale della visita dei prelati (limitando il potere che in questo ambito avevano capitoli, collegi, ordini militari o istituti religiosi) e si riorganizzò burocraticamente l'attività. Tutti questi aspetti ebbero ripercussioni nella documentazione prodotta e nella stessa efficacia dei risultati<sup>115</sup>.

A svolgere una politica di presenza territoriale e di fiscalizzazione dei comportamenti dei fedeli non furono unicamente i vescovi, attraverso le visite

<sup>110</sup> Calcolato sulla base di ADBRAGANÇA, *Livro de visitações da freguesia de Nossa Senhora da Bouça (1616–1744)*, Fondo paroquial, caixa 8, livro 72.

<sup>111</sup> Franquelim Neiva SOARES, *Mecanismos Institucionais Religiosos da Arquidiocese de Braga durante o Antigo Regime*, in *Comunicações das 1<sup>as</sup> Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII–XVIII*, Lisboa, História e Crítica, 1988, vol. 2, pp. 792–93.

<sup>112</sup> Calcolato a partire da ADB – *Capítulos de visita de Santa Eulália de Gaifar (1572–1626)*, Livro 88A.

<sup>113</sup> Calcolo sulla base di AUC, *Livro de capítulos da visita de S. Martinho de Árvore (1620–87)*, III/D,1,5,2,138 e Arquivo do Patriarcado de Lisboa – Livro 667 – *Capítulos de visita da Golegã (1567–1623)*. Alcuni studi confermano che la prima metà del XVII secolo è stato uno dei periodi di maggiore intensità nella pratica della visita a Lisbona, Maria dos Anjos dos Santos Fernandes LUIS, *Vivências religiosas e comportamentos sociais: visitas pastorais ao concelho da Lourinhã no século XVII*, Lisboa, (tesi di meistrado presso la Universidade de Lisboa), 2009, pp. 69–70.

<sup>114</sup> José Pedro PAIVA, *Uma Instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século XVII?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal*, in “Revista de História das Ideias”, 15, 1993, pp. 639–650.

<sup>115</sup> José Pedro PAIVA, *A administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII*, in “Lusitania Sacra”, 2<sup>a</sup> série, 3, 1991, pp. 90–93, Franquelim Neiva SOARES, *A arquidiocese*, cit., vol. 1, pp. 412–36, 451–64 e 496–521, Joaquim Ramos de CARVALHO e José Pedro PAIVA, *Visitações*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário*, cit., vol. IV, pp. 365–70.

pastorali. Questo ruolo lo svolse pure il tribunale del Santo Ufficio. Bisogna segnalare che il periodo analizzato fu quello in cui l'azione dell'Inquisizione raggiunse l'apice dell'attività repressiva (81 processati all'anno in media tra 1606 e 1674) e di maggiore violenza punitiva (circa il 6% dei processati furono rilasciati al braccio secolare). Ciononostante, si sa che detta repressione si diresse principalmente contro la popolazione urbana e giudeo-conversa, accusata di pratiche giudaizzanti (più dell'80% dei processi)<sup>116</sup>. Eppure, rientrarono tra le mire degli inquisitori quei cristiani sospettati di diversi delitti associati a una religiosità in disaccordo con i canoni come i blasfemi, coloro che dubitavano della verginità e della maternità divina di Maria, che sospetavano dell'efficacia di alcuni sacramenti o che manifestavano altre forme di "irriverenza dottrinale". Questi casi, rappresentano una parte molto ridotta dei processi nel computo generale dell'attività del tribunale<sup>117</sup>.

L'opera di cristianizzazione delle campagne, nelle quali come si è mostrato l'Inquisizione, le visite pastorali, la divulgazione del catechismo, la realizzazione della confessione associata all'esame di coscienza, la predicazione e le missioni ebbero un ruolo centrale, si caratterizzò per il fatto di essere realizzata con grandi dosi di pazienza e di prudenza per evitare rotture e discordie<sup>118</sup>. Questo non significa che non si usassero metodi coercitivi come la prigione, la sanzione economica, le frustate, l'esilio e sporadicamente la pena capitale per punire i trasgressori. Nel libro della parrocchia di Sacóias, nel vescovato di Miranda, si trovano le condanne applicate dal parroco locale per la bolla della Santa Crociata e per la costruzione della chiesa. Attraverso questa relazione è possibile conoscere come si effettuasse tale lavoro di vigilanza, l'applicazione di pene pecuniarie, potendo indovinare inoltre livelli molto elevati di disciplinamento delle condotte:

"Antonio Denis fu condannato poiché stava sul sagrato e poiché interrogato non voleva parlare (...)

Francisco Luis fu condannato a pagare 10 réis poiché suo figlio aveva

<sup>116</sup> Francisco BETHENCOURT, *História*, cit., pp. 273-882.

<sup>117</sup> Per il caso del tribunale di Coimbra, si vedano le cifre presentate da José Veiga TORRES, *Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa. A Inquisição de Coimbra*, in "Revista de História das Ideias", 8, 1986, tomo I, pp. 62-70.

<sup>118</sup> Tesi già difesa da Francisco BETHENCOURT, *O imaginário da magia. Feiticeiras, sacerdotes e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987, pp. 258-60 e José Pedro PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas: 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, pp. 352-54.

suonato la campana.

Fu condannato António da Cunha a pagare 50 réis per aver disobbedito alla Chiesa.

Nicolau Denis riceve 200 réis, dalla condanna al pagamento di 50 réis inflitta a Mateus Pires, Antonio Gonçalves e Antonio Gomes per aver lavorato di domenica, e a Antonio Lopes per aver disobbedito<sup>119</sup>.

In un trattato del 1675, fedele programma delle direttrici seguite nella maggior parte delle diocesi, si davano numerosi avvisi ai parroci affinché potessero compiere con zelo le loro funzioni, raccomandando tra le altre cose l'uso di forme gradevoli al momento di trattare i fedeli. Nel capitolo intitolato significativamente “togliere abusi e introdurre buoni costumi”, dopo l'esposizione delle superstizioni e pratiche condannabili che erano comuni tra i fedeli, come divertimenti (“folguedos”), mangiare, bere, danzare, decorare porte con ginestre, l'autore chiariva che i parroci dovevano stare molto attenti a non creare animosità tra la popolazione, dato che questa, pressata violentemente, poteva insorgere. Così, affinché “estirpando un vizio non si desse adito alla comparsa di altri maggiori”, consigliava che si procedesse con diligenza alla predicazione e con l'esempio della condotta personale, senza pretendere di terminare una sola volta con tutti i mali poiché – avvertiva – questa attitudine non avrebbe dato buoni risultati<sup>120</sup>.

A tutt'oggi non si può fare una valutazione finale del risultato di questa politica. La ripetizione sistematica degli stessi ordini nelle lettere pastorali, nei libri di visita, nelle relazioni delle missioni non permette di assicurare che il processo abbia avuto un successo assoluto, che si modificassero radicalmente le pratiche popolari del vissuto del cattolicesimo o i comportamenti morali. Nella seconda metà del XVIII secolo, ancora l'Inquisizione condannerà un umile lavoratore di Mondim de Basto, il quale riuni un gruppo di adepti che predicavano l'arrivo di un diluvio di sabbia e la necessità di rigenerazione di tutta la comunità<sup>121</sup>. Questo sembrerebbe impossibile, quasi duecento anni dopo l'applicazione delle politiche di vigilanza e di conformità della religiosità popolare.

<sup>119</sup> ADRAGANÇA, *Livro da Igreja de Sacóias, anexa de Baçal*, Fondo Parroquial, Caja 1, Libro 3.

<sup>120</sup> António Moreira CAMELO, *Parocho perfeito deduzido do texto sancto e sagrados doutores para a prática de reger e curar almas*, Lisboa, João da Costa, 1675, pp. 340–343.

<sup>121</sup> António Vitor Sanches Ferreira RIBEIRO, *Um buraco no Inferno. João Pinto o lavrador heresiarca e a Inquisição*, Coimbra, Palimage, 2006.

Le direttrici che sono state esposte costituirono ambiti essenziali di applicazione della riforma cattolica durante il periodo in cui il regno del Portogallo fu integrato nella monarchia ispanica. Tuttavia, come giustamente è stato segnalato da Ignasi Fernández Terricabras, “la Controriforma o Riforma cattolica non si può ridurre all’accettazione meccanica e quasi automatica dei decreti del concilio tridentino in ciascun regno o in ciascuna diocesi”<sup>122</sup>. Il suo successo venne condizionato da altri fattori, di carattere culturale, religioso, sociale e politico. Per questo, nonostante l’impegno di alcuni vescovi nella tridentinizzazione delle loro diocesi, bisogna tenere in conto che ci furono fattori contingenti che li sviarono da questi obiettivi, rubando loro quel tempo che avrebbero dovuto dedicare a quel compito. Molte di queste contingenze sarebbero il prodotto della situazione politica e di alcune strategie seguite dalla corona rispetto alla Chiesa. Nei primi anni dell’unione dei regni iberici, buona parte dell’episcopato fu fortemente implicato nel processo politico, il che interferì nell’azione pastorale e frenò alcune riforme in corso nelle diocesi. Fu il caso di Bartolomeu dos Martires. L’11 di novembre del 1580 scrisse a Felipe II informandolo che aveva dettato provvisoriamente di condanna per quei prelati che dai pulpiti “avevano detto parole contro quello che si deve al servizio di Vostra Maestà”, gli comunicava al tempo stesso del suo rientro a Braga dopo essersi rifugiato a Tui – insieme al vescovo di Oporto – per le minacce dei partigiani di António, priore di Crato, e si lamentava della penuria che la sua diocesi soffriva a causa dei circa 500 soldati castigliani che li si trovavano, dovendosi rovinare per poter loro dare da mangiare<sup>123</sup>.

Il legato pontificio, a richiesta del monarca, sollecitò i vescovi a instaurare processi contro i membri della Chiesa coinvolti nel dibattito politico relativo alla successione, soprattutto contro i partigiani del priore di Crato. Vari prelati lo fecero, tra i quali Teotónio de Braganza, che nel 1584 ancora trattava affari di questa natura<sup>124</sup>. Bisogna inoltre non dimenticare quelle diocesi che vennero decapitate, come il caso di Guarda, a causa dell’opposizione politica del suo vescovo, João de Portugal, nel contesto della successione<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *Entre ideal y realidad: las élites eclesiásticas y la reforma católica en la España del siglo XVI*, in Nuno G. F. MONTEIRO, Pedro CARDIM e Mafalda Soares CUNHA (COORD.), *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 45.

<sup>123</sup> AGS, Estado, legajo 419, f. 150r.

<sup>124</sup> Federico PALOMO, *Para el sosiego*, cit., pp. 76–78.

<sup>125</sup> Sulla posizione dei vescovi portoghesi riguardo alla successione al trono nel 1580, si rimanda al capitolo 5 di questo libro.

Nel periodo finale dell'unione delle corone, l'agitazione politica ritornò a manifestarsi e di nuovo vari prelati si videro coinvolti. Nel 1638, furono chiamati a Madrid gli arcivescovi di Braga, Évora e Lisbona. In quella occasione il conte duca di Olivares decise di estinguere il *Concelho de Portugal* e di creare due giunte per governare gli affari del regno, collocando rispettivamente alla testa di Braga Sebastião de Matos Noronha (1636–1641), e a Évora João Coutinho (1635–1643). Costui aveva svolto un ruolo fondamentale al momento di fronteggiare le rivolte popolari anti-fiscali verificatesi in quella città nel 1637<sup>126</sup>. Come il vescovo João Mendes de Távora (1632–1638) a Portalegre, il Coutinho, a Madrid, avrebbe proposto misure fortemente repressive contro i rivoltosi, di modo che, quando ritornò alla sua diocesi venne ricevuto con odio e pasquinate nelle quali minacciavano di volerlo bruciare<sup>127</sup>. Ragione per cui, dopo un certo tempo, fu trasferito al vescovato di Coimbra.

La politica delle promozioni dei prelati da diocesi meno importanti ad altre più prestigiose fu, per lo più, un aspetto che avrebbe avuto importanti ripercussioni sull'attività episcopale. La tendenza si intensificò durante il periodo filippino, particolarmente al tempo di Felipe IV<sup>128</sup>. In pratica questo supponeva che molti vescovi guidassero le proprie diocesi per poco tempo, non potendo realizzare politiche di riforma consistenti e durature. Nel 1642, il titolare della diocesi di Elvas, Manuel da Cunha, criticava severamente questo fenomeno, affermando che i vescovi:

“Non stanno mai con animo quieto nel loro vescovato, né lo trattano come pastori ma piuttosto come mercenari, e per questo vediamo che i vescovati più piccoli ogni volta stanno in peggiore condizione e senza migliorìa alcuna nelle loro proprietà e cose perché nessuno vuole spendere in ciò che deve abbandonare in breve”<sup>129</sup>.

Allo stesso modo, alcune politiche fissate in relazione alla Chiesa, soprattutto da Felipe III e Felipe IV, incontrarono l'opposizione dei vescovi e provocarono disordini nel governo della diocesi. La strategia fu quella dell'affer-

<sup>126</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *História de Portugal*, [s. l.]: Editorial Verbo, 1990, vol. IV, p. 136.

<sup>127</sup> António de OLIVEIRA, *Movimentos sociais e poder em Portugal no século XVII*, Coimbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras, 2002, pp. 495, 497 e 510.

<sup>128</sup> José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 387–390.

<sup>129</sup> BA, *Do governo de Portugal. Propostas e pareceres de ministros*, tomo VI, códice 51-IX-6 (20), f. 40v.

mazione della sfera secolare sulla chiesa portoghese e di approfondimento dell'autonomia di fronte alle ingerenze di Roma sulla vita ecclesiastica del regno. L'offensiva filippina cercò pure di contenere il potere della Chiesa portoghese, limitando il possesso di beni, imponendo tributi fiscali sul clero e restringendo i limiti della giurisdizione ecclesiastica. Tutto ciò generò proteste e conflitti, che non è possibile analizzare in questa sede<sup>130</sup>, ma che in alcuni casi, soprattutto quelli motivati per questioni di giurisdizione, già cominciarono a fissarsi negli anni finali del regno di Felipe II. Di questo avrebbe dato ragione Afonso di Castelo Branco che, nell'ottobre del 1596 scrisse al suo confidente romano, informandolo che, dopo aver pubblicato la bolla *In Coena Domini* (oggetto di molte dispute con il potere secolare), il re l'aveva fatta ritirare dalla circolazione, che il suo vicario generale era stato convocato a Lisbona dai giudici della corona non avendo voluto eseguire due sentenze della *Relação do Porto*, che lui stesso aveva ordinato che non se ne effettuassero altre due essendo contrarie alle decisioni di Trento, lamentandosi, infine, che la giustizia secolare spesso non rispettava i canoni tridentini<sup>131</sup>.

Ci furono, finalmente, varie politiche riguardanti l'Inquisizione portoghese, promosse dagli interessi della Corona, le quali coinvolsero attivamente i vescovi portoghesi a difesa del Santo Ufficio, allontanandoli dalle loro diocesi. Fu il caso del perdono generale del 1604-1605 che, dalla fine della decade del 1590 avrebbe mobilitato i vescovi per evitare che si avanzasse con quello, e che nel 1602 avrebbe portato i tre arcivescovi portoghesi a Madrid. Altro caso fu pure quello del timore per un nuovo perdono generale, in cui la difesa delle prerogative del Santo Ufficio motivò la celebrazione di una congregazione dell'episcopato per alcuni mesi (da maggio ad agosto del 1629), conosciuta come *Junta de Tomar*, preparata sotto l'impulso del vescovo di Coimbra, João Manuel, dal 1626<sup>132</sup>.

A questi e altri problemi con cui ebbero da confrontarsi i vescovi, bisogna aggiungere quelli già riferiti sui costanti litigi con gli ordini militari, i capitoli e altre corporazioni religiose, che oggettivamente dissipavano le energie dell'episcopato e creavano ostacoli per l'applicazione della riforma tridentina. Di ciò si lamentava uno dei prelati più esemplari di questo periodo, Teotónio de Bragança, il quale includeva nelle proprie critiche lo stesso papato,

<sup>130</sup> Una sintesi in José Pedro PAIVA, *A Igreja e o poder*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História*, cit., vol. II, pp. 154-158.

<sup>131</sup> Asv, Fondo Confalonieri, vol. 33, f. 123r.

<sup>132</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes*, cit., pp. 213-240.

considerando che, a fronte delle difficoltà e sfide che si ponevano all'episcopato, il pontefice romano non dava l'appoggio necessario per compiti tanto grandi. Scrivendo a Clemente VIII, nell'ottobre del 1592, evidenziava come i vescovi portoghesi cercassero di applicare i decreti del concilio, incontrando molte difficoltà poiché gli ordini militari e i capitoli delle diocesi ponevano loro diversi ostacoli, lamentando in particolare del fatto che vi era chi ricorreva costantemente ai rappresentanti del papa, per cui si "perde e toglie" l'autorità vescovile<sup>133</sup>. Qualche mese dopo, nel maggio del 1593, le sue critiche erano ancora più aspre, ricordando allo stesso pontefice che i vescovi erano sue "pecore" e che le doveva proteggere, soprattutto nelle zone più lontane, come era il caso del Portogallo: "dovrebbe scriverci, et animarci, et essercitarci, et stimolarci a fare il debito nostro"<sup>134</sup>. Chiedeva pertanto un appoggio più solido e costante del papato per i vescovi riformatori, lamentando che talvolta il papa, regolarmente lasciava senza risposta le lettere o gli agenti a cui si indirizzavano.

Paradossalmente, relativamente alle opinioni del collettore Fontana con cui si è aperto questo studio, i vescovi si lamentarono del mancato appoggio pontificio nell'applicazione del concilio. Eppure, nonostante queste limitazioni e come si è cercato di dimostrare la riforma cattolica in Portogallo conobbe durante il periodo filippino trionfi molto significativi.

<sup>133</sup> Asv, Segreteria Stato, Portogallo, vol. 6, ff. 23r-24r.

<sup>134</sup> Asv, Segreteria Stato, Portogallo, vol. 6, ff. 36r-37v.

## VII

### Episcopato e predicazione nel Portogallo Moderno: Forme di attuazione e di vigilanza

#### Introduzione

Lo studio dell'attività dell'episcopato portoghese nell'ambito della predicazione, in epoca moderna, non è un compito facile: primo, perché la produzione storiografica esistente è scarsissima<sup>1</sup>; secondo, per la rarità di fonti che lo consenta. Nuclei documentali di grande rilevanza che rendano possibile tale itinerario, come lettere pastorali, registri di licenze rilasciate dai vescovi ai predicatori, processi nei tribunali episcopali, sermoni proferiti dai prelati, sono pochi, distribuiti in serie molto frammentarie e, in genere, non ben catalogate negli archivi. Anche l'inventario delle centinaia di pulpiti delle chiese ancora esistenti che potrebbero fornire informazioni utili, è ancora tutto da fare<sup>2</sup>.

Pertanto è rischioso l'esercizio qui proposto, con il quale si vuole fornire un quadro coerente e sintetico del problema in analisi, a partire dai frammentari indizi disponibili. Si assume il rischio di tale difficoltà, insieme alla precisa consapevolezza dei limiti dei cammini percorsi e l'impossibilità di sostenere conclusioni sicure su molti degli aspetti che saranno trattati.

Era l'anno 1743. Il XVIII secolo era inoltrato, quando arrivò al tribunale dell'Inquisizione di Coimbra una denuncia nei confronti di un frate predicatore, originario di Santo Tirso, vicino a Porto. Il delatore, oltre a chiarire che il religioso si faceva accompagnare da un musicista, che aveva lo scopo di convocare la gente per ascoltare le prediche, sosteneva ancora che questi non scriveva il testo della predica, "dicendo così tutto quello che gli veniva per la

<sup>1</sup> Questo è illustrato dall'eccellente sintesi proposta da João Francisco MARQUES, *Pregação*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 393-447, o ciò che si propone sulla predicazione nella sintesi sulla riforma cattolica in Portogallo, Federico PALOMO, *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2005, pp. 77-81.

<sup>2</sup> Una buona analisi dell'uso dei pulpiti in Nirit BEN-ARYEH DEBBY, *The Renaissance pulpit: art and preaching in Tuscany, 1400-1550*, Turnhout, Brepols, 2007.

testa”. Peggio ancora, non diffondeva la buona dottrina, poiché, secondo le parole del denunciante, nelle sue prediche “sono tutti fiori, giardini, pitture e favole di cui non si ha vantaggio spirituale”<sup>3</sup>.

Questa denuncia del pittoresco predicatore, che aveva scoperto l’attraente capacità della musica come forma propagandistica di un evento pubblico – quale appunto un sermone – consente di illuminare aspetti interessanti del complesso universo dell’oratoria sacra nel Portogallo Moderno, aumentando inoltre la percezione che questo era un mondo disordinato, in cui erano limitati i margini di libertà della valanga di predicatori che popolavano i pulpiti in varie occasioni. Questo sarebbe un equivoco. Se è vero che nel Portogallo del Settecento, duecento anni dopo il Concilio di Trento (1545–1563), si determinò una attenta vigilanza dei vescovi sui predicatori della parola di Dio, esistendo ancora episodi di questo genere, non è meno vero che gli ordinari non rimanevano passivi. Sarà questo l’argomento affrontato nelle pagine che seguono.

### 1– Strumenti normativi: *Costituzioni* diocesane, provvisori e pastorali

Era di competenza dei vescovi la promulgazione delle direttive che regolavano l’attività dei predicatori nelle diocesi. In questo campo si trovano disposizioni tanto nelle costituzioni diocesane, come nelle provvisori e nelle lettere pastorali. Le prime, conosciute anche come costituzioni sinodali, prescrivevano regole con dimensioni piuttosto strutturali e durature. Invece le altre, di cui non c’è nemmeno un inventario esaustivo, di solito, stabilivano le misure di carattere più puntuale, cercando di occuparsi di aspetti affrontati dai prelati nell’esercizio del loro ufficio, e avevano una dimensione più personale, nel senso che rappresentavano le intenzioni specifiche di un vescovo.

Le costituzioni promulgate durante la prima metà del ‘500 sono quasi insufficienti nei confronti della predicazione e dei predicatori, evidenziando la scarsa importanza conferita dall’episcopato alla divulgazione della parola divina attraverso il sermone<sup>4</sup>. Quelle dove si scoprono severe menzioni su quest’argomento, com’è il caso di Guarda del 1500, Coimbra (1521), Viseu

<sup>3</sup> Cfr. ANTT, Inquisição de Coimbra, Lv. 383 (Caderno do Promotor), ff. 529–530.

<sup>4</sup> Un elenco di tutte le costituzioni promulgate nell’epoca Moderna in José Pedro PAIVA, *Constituições diocesanas*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 9–15.

(1527) o Lisbona (1536), si limitarono a vietare i predicatori itineranti che diffondevano le indulgenze e raccoglievano le elemosine – di solito burlando gli ascoltatori – ai quali si imponeva un divieto di farlo senza mostrare una licenza da parte del vescovo<sup>5</sup>. Aspetti che si possono leggere come una manifestazione del desiderio di affermazione dell'autorità del prelado nello spazio di propria giurisdizione, piuttosto che una preoccupazione della preparazione e dell'atteggiamento dei predicatori, tanto meno dei contenuti dei sermoni.

Le prime costituzioni che conferiscono un po' più di attenzione al disciplinamento della predicazione furono quelle di Coimbra (1548), ordinate da João Soares, e quelle di Viseu (1556), da Gonçalo Pinheiro. In entrambi i casi, non solo si proibisce la circolazione di predicatori senza licenza del vescovo, come succedeva nelle precedenti, si richiede pure un esame, per mezzo del quale si deve accertare la loro capacità, imponendo ancora ai parroci il dovere di sorveglianza, in modo da non consentire la predica nelle loro chiese a chi non presentasse la licenza dell'ordinario o del vicario generale<sup>6</sup>. Inoltre, si esplicita la condizione particolare dei predicatori degli ordini regolari: questi dovevano, innanzitutto, mostrare al vescovo il permesso dei superiori del loro ordine religioso, avvertendo che non “concorressero con i curati e predicatori del nostro vescovato” come venne scritto in quelle di Viseu. Infine, si stabiliscono pene per coloro che non rispettavano tali norme, le quali potevano implicare la prigione e la confisca di tutte le elemosine ottenute dai predicatori.

Atteggiamenti simili si possono trovare nella prima costituzione redatta dopo il Concilio di Trento, dove si stabilisce che i predicatori non dovevano diffondere dai pulpiti gli “errori degli eretici”, anche se si trattava di confutarli<sup>7</sup>. E nelle estravaganti dell'arcivescovado di Lisbona (1569), ordinate dal

<sup>5</sup> *Constituyçoes e estatutos feytos e ordenados novamente por ho mui reverendo senhor dom Pedro bispo da Guarda*, Salamanca, [s. e.], 1500, costituzione 58; *Costituyçoes do bispado de Coimbra: feytas pollo muyto reverendo e magnifico senhor o sehor dom Jorge d'Almeyda bispo de Coimbra conde D 'Arganil*, Braga, Pedro Gonçalves Alcoforado, 1521, costituzione 80; *Constituiçoes feytas por mandado do muito reverendo sehor ho sehor dom Miguel da Silva, bispo de Viseu*, [s. l.], [s. e.], [1527], costituzione 27 e *Constituiçoes do Arcebispado de Lixboa*, Lisboa, Gernnan Galharde Frances, 1537, titolo XXIITI, prima costituzione.

<sup>6</sup> *Constituiçoes Synodaes do Bispado de Coimbra*, Coimbra, João Barreira e João Alvares, 1548, f. IXXXVII e *Constituiçoes synodaes do bispado de Viseu*, Coimbra, João Alvares, 1556, f. lxxii.

<sup>7</sup> Cfr. *Constituiçoes synodaes do Bispado de Miranda*, Lisboa, Francisco Correia, 1565, ff. 7r-7v.

cardinale Henrique, si aggiunge una norma in cui si avverte che l'obbligo principale dei pastori in cura d'anime è di insegnare la dottrina ai loro fedeli, promuovendo, così, la loro salvezza, obbligando tutti i priori, rettori, vicari e curati dell'arcivescovado di predicare ai fedeli la domenica ed anche in tutti i giorni festivi dovendo "accomodare" i sermoni alle capacità degli ascoltatori<sup>8</sup>. Preoccupazione che, come di seguito si esporrà, diviene onnipresente.

Dopo il Concilio di Trento, soprattutto nel XVII secolo, in netto contrasto con il panorama comune fino ad allora, è evidente nelle costituzioni l'incremento delle disposizioni sulla predicazione. Queste passarono a contenere norme dettagliate, non solo in materia di licenze e circa la necessità dei parroci di sorvegliare *in loco* le attività dei predicatori, ma anche sulle competenze e i codici di condotta di coloro che dovevano diffondere il verbo divino durante il sermone. Tra le prime a percorrere questa strada vi furono quelle di Leiria (1601), ordinate da Pedro de Castilho, dove si compilò un capitolo autonomo dal titolo "Sulle qualità e parti che devono avere i predicatori, e che nessuno predichi senza la nostra licenza"<sup>9</sup>. Già nel 1589, ma non di modo tanto dettagliato, anche le *Costituzioni* di Portalegre, compilate per ordine di fra Amador Arrais, dedicavano un capitolo specifico alla predicazione<sup>10</sup>. Precedentemente, quelle di Porto (1585) e di Coimbra (1591), per esempio, contenevano più ampia produzione normativa sulla predicazione rispetto a quelle anteriori a Trento, ma ancora nelle parti dedicate agli obblighi dei parroci, non presentavano – come quelle di Leiria – nessun titolo specifico e autonomo sulla predicazione<sup>11</sup>.

Le costituzioni seicentesche, rispondendo all'appello fatto a Trento, rivelano una grande preoccupazione da parte dell'episcopato in merito all'or-

<sup>8</sup> Cfr. *Constituições extravagantes do Arcebispado de Lisboa*, Lisboa, Antonio Gonsalves, 1569, f. 13v.

<sup>9</sup> Cfr. *Constituições synodaes do bispado de Leiria, feytas e ordenadas em synodo pelo senhor D. Pedro de Castilho*, Coimbra, Manuel D'Araujo, 1601, ff. 86v–87r.

<sup>10</sup> Cfr. *Constituições sinodais de D. Frei Amador Arrais (1589)*, (trascrizione e note da Tarsício Fernandes Alves), [Portalegre], Cabido de Portalegre, 1999, p. 12. Queste Costituzioni non sono state impresse, tranne che in questa edizione del 1999. L'originale manoscritto si trova nell'archivio del Capitolo di Portalegre.

<sup>11</sup> *Constituições synodaes do Bispado de Coimbra, feytas e ordenadas em synodo pello Illustriissimo Senhor Dom Afonso de Castel Branco (...)*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1591, 110 (cito dall'edizione del 1731) e *Constituições synodaes do bispado do Porto ordenadas pelo muyto illustre Reverendissimo Senhor Domfrey Marcos de Lisboa Bispo do dito bispado*, Coimbra, Antonio de MARIZ, 1585, ff. 55r–57r.

dinamento della predicazione. Non tutte, naturalmente, ebbero lo stesso grado di profondità nel rapportarsi all'argomento, sebbene si distinguono per la loro prolissità e per lo zelo quelle di Guarda (1621, seconda edizione del 1686), Braga (1639, stampate nel 1697), Lisbona (1640, stampate per la prima volta nel 1646) e Porto (1687, stampate nel 1690)<sup>12</sup>. L'analisi che di seguito si propone, cerca di presentare le materie toccate, senza valutare i singoli casi, ma piuttosto dando una prospettiva d'insieme, ed evidenziando gli aspetti specifici di alcune norme.

L'elenco delle prescrizioni è immenso. Molte costituzioni, dalle prime pagine, menzionano la disposizione tridentina secondo la quale la predicazione del Vangelo era uno dei principali doveri dei vescovi<sup>13</sup>. In quelle dell'Algarve (1674), promulgate da Francisco Barreto II, si aggiungeva ancora che nel rituale stesso della consacrazione episcopale si ricordava ai vescovi il dovere di nutrire le anime dei fedeli con la predicazione del Vangelo<sup>14</sup>.

Tutte riprendono la difesa della giurisdizione episcopale sulla vigilanza dei predicatori, imponendo che nessuno potesse predicare senza il permesso scritto del presule, e coinvolgendo i parroci nell'obbligo di denunciare i debitori morosi, ai quali erano prescritte pesanti sanzioni (scomunica, sospensione dagli ordini e prigione) per essere stati negligenti<sup>15</sup>. In quelle di Viseu (1684), si apre un'eccezione a questa regola, affermando che erano esenti da questa dispensa tutti i predicatori in possesso di autorizzazione del Papa concessa alla persona o congregazione religiosa a cui appartenevano. Il che dimostra come, nonostante tutto, era possibile attraverso i privilegi apostolici eludere la suprema autorità del vescovo nella sua diocesi<sup>16</sup>. E in quelle di Elvas (1635), dove non c'è nessun titolo specifico sui predicatori, al contrario di quanto avviene in quelle coeve di altri centri, si autorizzava-

<sup>12</sup> *Constituições synodais do bispado da Goarda*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1621 (seguono nelle prossime citazioni la paginazione della 2ª edizione del 1686); *Constituições synodais do arcebispado de Braga*, Lisboa, Miguel Deslaodes, 1697; *Constituições Synodais do arcebispado de Lisboa*, Lisboa Oriental, Filipe de Sousa Villela, 1737 e *Constituições synodais do bispado do Porto novamente feitas e ordenadas pelo illustrissimo e reverendissimo senhor Dom João de Sousa*, Porto, Joseph Ferreira, 1690 (nelle citazioni future, userò l'edizione di Coimbra, Collegio das Artes da Companhia, 1735).

<sup>13</sup> Per esempio, *Constituições synodais do bispado do Porto (1687)*, pp. 262-263.

<sup>14</sup> *Contituições synodais do bispado do Algarve*, Évora, Imprensa da Universidade, 1674, p. 317.

<sup>15</sup> *Contituições synodais do Algarve*, ed. cit., p. 317.

<sup>16</sup> *Constituições synodais do bispado de Viseu*, Coimbra, Joseph FERREYRA, 1684, p. 6.

no i vescovi spagnoli che venivano in Portogallo a predicare senza alcuna licenza speciale dell'ordinario locale<sup>17</sup>. Alcune costituzioni, come quelle di Lisbona (1640), chiariscono la validità cronologica di queste autorizzazioni, le quali potevano essere temporanee o a tempo indefinito, avvertendo che per la loro emissione non potevano essere addebitate tasse alla cancelleria episcopale<sup>18</sup>. Ossia, le licenze erano gratuite, forse un modo per evitare che i candidati tentassero di esentarsi dalla loro acquisizione, sostenendo i costi materiali del processo.

Queste licenze per predicare non erano richieste solo al clero secolare. Anche i regolari avevano bisogno delle licenze del vescovo della diocesi<sup>19</sup>. Questa stessa indicazione, in effetti, era già stata stabilita in occasione del lontano Concilio di Vienna (1311-1312), attraverso il canone *Dudum a Bonifacio*, nel quale si determinava che domenicani e francescani, per predicare nelle chiese parrocchiali, avessero bisogno di un permesso del vescovo<sup>20</sup>. Anche se i religiosi volessero accedere ai pulpiti nelle chiese dei loro conventi o monasteri, erano soggetti a una licenza del loro superiore, con la quale dovevano comparire davanti al vescovo, chiedendogli la benedizione, secondo quanto venne determinato nel Concilio di Trento<sup>21</sup>.

Tutte prevedevano sanzioni per i trasgressori, le quali, nel corso del tempo, si andarono aggravando. Così, in quelle di Leiria (1601) venne applicata ai trasgressori la multa di 10 *cruzados* e sospensione del permesso di predicare, mentre quelle di Lisbona (1640) parlavano di scomunica, sospensione degli ordini, arresto e altre sanzioni ad arbitrio dell'arcivescovo<sup>22</sup>.

Una delle grandi novità rispetto al periodo pre-tridentino sono i requisiti concernenti la qualità e le competenze necessarie per i predicatori, spiando il tipo di esame a cui si dovevano sottomettere per ottenere le licenze. In quelle di Oporto venne richiesto che il candidato fosse almeno, suddia-

<sup>17</sup> *Primeiras constituições sinodaes do bispado d'Elvas*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1635, f. 26.

<sup>18</sup> *Constituições Synodaes (...) de Lisboa* (1640), p. 221.

<sup>19</sup> Per esempio, *Constituições synodais do bispado de Portalegre*, Portalegre, Jorge Rodrigues, 1632, p. 4.

<sup>20</sup> Michele MANCINO, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2000, p. 15. Ringrazio Paola Nestola per l'indicazione di questo libro.

<sup>21</sup> Per esempio, *Contituições synodaes do bispado do Algarve*, p. 318.

<sup>22</sup> *Constituições synodaes do bispado de Leiria*, p. 87 e *Constituições Synodaes (...) de Lisboa* (1640), p. 220.

cono<sup>23</sup>. Ma, a questo proposito, quelle dell'arcivescovado di Braga (1639), ordinate da Sebastião de Matos Noronha, sono esemplari<sup>24</sup>. Segnalano che per essere ammesso all'esame il candidato doveva avere l'età minima e, invocando le disposizioni del Concilio Provinciale di Braga (1566), prevedevano che i titoli sarebbero stati concessi solo ai laureati in teologia o canoni presso una Università approvata, denunciando, così, l'attenta preoccupazione per la preparazione dei protagonisti dell'arte concionatoria<sup>25</sup>. E gli esami non furono semplici. A Braga prevedevano tre parti. Due di dottrina e una relativa all'approfondimento delle qualità della vita e dei costumi degli esaminandi. Su questa, era richiesto loro l'età "matura, integrità di vita e costumi, prudenza, pietà e devozione"<sup>26</sup>. La competenza dottrinale era misurata attraverso due distinte valutazioni. Nella prima si consegnava all'esaminando una pericope del Vangelo, si dava il tempo per preparare un sermone che poi sarebbe stato proferito davanti ai commissari. Nella seconda il candidato doveva sostenere tre conclusioni di teologia su diversi argomenti, potendo gli esaminatori fare delle domande sulla materia trattata. La prova era impegnativa e di ciò se ne aveva coscienza, poiché si finisce questo punto delle *Costituições* di Braga aggiungendo che con i predicatori conosciuti dell'arcivescovo, essendo esaminati da altri prelati, o da religiosi approvati dai loro superiori, non si "useranno di questi rigori"<sup>27</sup>. Tali esami dovevano essere compiuti preferibilmente dal presule, o almeno in sua presenza, oppure dal provvisore o da qualcuno scelto dal prelato<sup>28</sup>. Ciò sottolinea il potere vescovile in tale ambito, cosa che ugualmente è dimostrata dalla disposizione che impone ai predicatori di pronunciare la professione di fede nelle mani dell'ordinario o vicario generale, prima di predicare, d'accordo con le provvisori di Pio IV (1559-1565) ricordate da molte<sup>29</sup>. E si può dimostrare che, almeno in alcune diocesi, questo è stato compiuto, com'è successo, per esempio, a Viseu, quando fu governata da Jorge de Ataíde (1568-1578)<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> *Constituições synodaes do bispado do Porto* (1687), p. 264.

<sup>24</sup> Sull'argomento sono ugualmente dettagliate le *Constituições Synodaes (...) de Lisboa* (1640), p. 221 e le *Constituições synodais do bispado da Goarda*, p. 221.

<sup>25</sup> *Constituições synodaes do arcebispado de Braga*, p. 313.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Per esempio, *Constituições Synodaes (...) de Lisboa* (1640), p. 221.

<sup>29</sup> Per esempio, *Contituições synodaes do bispado do Algarve*, p. 319.

<sup>30</sup> Cfr. il seguente passo: "Professione di fede che fece fra Manuel da Anunciação per predicare in questo vescovato. Anno di nascita di nostro Signore Gesù Cristo del

Oltre agli esami, le Costituzioni imponevano dei codici di condotta a chi, dall'ambone, diffondeva la parola di Dio. Era usuale armamentario dell'archetipo definito la modestia, la serietà, l'autorità, la prudenza, la moderazione, lo spirito conciliante. Nelle *Costituzioni* di Leiria (1601) si ordinò che i predicatori "agissero con estrema cautela e fossero informati", e, in quelle di Guarda (1686), si ricordava ancora come "un atteggiamento esemplare è il miglior modo della predica"<sup>31</sup>. Già quelle di Lamego raccomandavano che i predicatori, prima di iniziare la loro oratoria sacra, non ringraziassero o salutassero ecclesiastici presenti nell'auditorio, a meno che non fossero legati papali o vescovi<sup>32</sup>. Erano ancora frequenti le richieste affinché i parroci fossero trattati con tutta cortesia e senza disprezzo o biasimo pubblico, senza dire nulla che li potesse screditare agli occhi dei fedeli<sup>33</sup>.

Anche la materia e il modo di predicare furono regolamentati. In generale, si richiedeva la brevità e chiarezza nel discorso, al fine di non tediare il pubblico evitando fraintendimenti. L'auditorio inoltre doveva essere incoraggiato dai predicatori a praticare le virtù cristiane, a fuggire le occasioni propizie al peccato, a confessarsi e comunicarsi nei tempi di precetto<sup>34</sup>.

Inoltre, quasi tutte ponevano interdetti ai predicatori: che si astenessero dal narrare storielle e aneddoti che provocavano il riso, o che fondassero i loro argomenti su libri apocrifi e favole poetiche, ma piuttosto argomentassero le loro parole con la Bibbia, i padri della Chiesa e altri santi autori<sup>35</sup>.

mille cinquecento e settantotto, 27 di gennaio del detto anno, nei palazzi pontificali della Quinta e Couto do Fontelo, stando lì il reverendo padre e illustrissimo Signor don Jorge de Ataíde, vescovo di Viseu, davanti a lui fece la professione di fede nella forma del Sacro Concilio tridentino e bolla di Pio IV, fra Manuel da Anunciação, religioso egresso dei minori di S. Francesco della Custodia di Porto, e gli comandò sua reverendissima di superare la licenza per predicare e confessare in questo vescovato (...) furono presenti Baltazar de Chaves, portiere di sua Reverendissima e Antonio da Silva, scrivano della camera", cfr. ADV, *Lv. de Colações*, n° 262/321, f. 54. Ringrazio João Nunes l'indicazione di questa informazione.

<sup>31</sup> Cfr. *Constituições synodales do bispado de Leiria*, p. 87 e *Constituições synodais do bispado da Goarda*, p. 220 e 222.

<sup>32</sup> *Constituições synodales do Bispado de Lamego feitas pelo Bispo D. Miguel de Portugal publicadas e aceitas no synodo que o dito senhor celebrou em o anno de 1639 e agora impressas par mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor D. Frei Luis da Sylva*, Lisbona, Miguel Deslandes, p. 218.

<sup>33</sup> *Constituições synodais do bispado da Goarda*, pp. 220 e 222.

<sup>34</sup> Per esempio, *Constituições synodales do arcebispado de Braga*, p. 312.

<sup>35</sup> Per esempio, *Constituições synodales do bispado do Porto* (1687), p. 266.

La discussione sulle eresie, anche se fatta per combatterle, era proibita. Ed essendo assolutamente essenziale, ciò doveva essere eseguito con tutta chiarezza e prudenza, per evitare dubbi nel pubblico tra la vera dottrina cattolica e l'errore<sup>36</sup>. Sulla stessa linea venne proibita la discussione di questioni difficili dei misteri della religione cristiana, ed anche le critiche sui poteri secolari ed ecclesiastici<sup>37</sup>. A volte, emergono delle regole più puntuali, com'è il caso di alcune disposizioni delle *Costituzioni* di Portalegre (1630), che, invocando le provvisioni del papa Gregorio XV, nel 1622, non autorizzavano sermoni contro la purezza della Concezione di Maria<sup>38</sup>.

Questo programma si basava sulle disposizioni canoniche, conciliari, e su bolle e provvisioni papali di applicazione in tutta la Chiesa cattolica: fonti che erano regolarmente indicate nei testi delle costituzioni. Per esempio S. Paolo, l'apostolo della parola, espressamente invocato in quelle di Lisbona del 1640, per legittimare la disposizione che nessuno poteva predicare il Vangelo di propria autorità<sup>39</sup>. E anche se non esplicitamente menzionato, data la natura giuridica delle costituzioni, è naturale che i vescovi avrebbero seguito le proposte di alcuni autori consacrati, campo in cui la produzione era abbondantissima, conoscendosi circa 200 titoli di retorica ecclesiastica usciti dalle presse tra il XVI e XVIII secolo<sup>40</sup>. João Francisco Marques ha già individuato i manuali in cui erano comunemente insegnati i precetti della sacra eloquenza, un approccio dove è visibile un'evoluzione notevole dei modelli seguiti, percorso che non è possibile analizzare in questo contributo. Tra questi testi vi erano il *De arte rethorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti* (1562), del gesuita Cipriano Soarez; la *Ecclesiasticae rethoricae, sive de ratione concionandi libri sex* (1576), del domenicano Luis de Granada; il *De ratione concionandi* (1576), del frate Diego de Estella; le *Instruções da palavra de Deus* (tradotto in portoghese nel 1763), del cardinale e arcivescovo di Milano, Carlo Borromeo; i *Diálogos sobre a eloquência em geral e do pulpito em particular* (traduzione portoghese del 1761), dell'abate Fénelon<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Per esempio, *Constituições synodaes do bispado de Viseu* (1684), p. 6.

<sup>37</sup> Per esempio, *Constituições synodaes do arcebispo de Braga*, pp. 312–313.

<sup>38</sup> *Constituições synodais do bispado de Portalegre*, p. 5.

<sup>39</sup> *Constituições synodaes (...) de Lisboa* (1640), p. 220.

<sup>40</sup> Roberto RUSCONI, *Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell'età post-tridentina fra pulpito e biblioteca*, in Giacomo MARTINA e Ugo DOVERE (a cura di), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, p. 34.

<sup>41</sup> João Francisco MARQUES, *Pregação*, cit., p. 401.

Con maggiore o minore ricchezza di dettagli le costituzioni inquadravano ancora una vasta gamma di questioni riguardanti la predicazione nelle diocesi. Una era il tempo in cui si doveva eseguire, vietando quasi ovunque che si predicasse di notte o contemporaneamente ai momenti in cui il vescovo lo faceva nella cattedrale<sup>42</sup>. In quelle di Lamego, notando l'impossibilità di avere sufficienti predicatori per fare sermoni ogni domenica nelle chiese parrocchiali, si prescrive che almeno lo si facesse nel giorno del santo patrono<sup>43</sup>. Molto attente su quest'argomento quelle di Lisbona che stabilivano di predicare durante la celebrazione Eucaristica e dopo la lettura del Vangelo, nella cattedrale ogni domenica, nei giorni festivi e nel periodo della Quaresima ogni domenica, mercoledì e venerdì. Lo stesso succedeva nelle località maggiori di questo arcivescovato, come Setúbal, Torres Novas o Santarém. Già nelle terre minori, la predica era tenuta necessariamente nelle feste principali di Cristo e della Madonna, e negli altri giorni dipendeva dalla disponibilità dei fedeli di pagare il predicatore<sup>44</sup>.

Per quanto riguarda questi compensi, la norma era che nella cattedrale i costi fossero sostenuti dai vescovi, nelle altre chiese ricadevano sui fedeli o le confraternite, dovendo essere sempre rispettati i costumi antichi delle località<sup>45</sup>.

Ancora oltre ai tempi si definiva chi dovesse proferire i sermoni. Sempre nelle *Costituzioni* di Lisbona, era stabilito che l'arcivescovo decideva chi dovesse predicare nella cattedrale e nelle parrocchie, dovendo essere rispettati i costumi locali, e si istruivano i parroci a predicare la domenica e nei giorni festivi per i propri fedeli, quando avevano qualità per farlo, o pagando di tasca propria un predicatore<sup>46</sup>. Essendo questo impossibile, i parroci dovevano leggere i sermoni in precedenza scritti e inseriti nel libro preparato dall'arcivescovo di Braga, fra Bartolomeu dos Mártires<sup>47</sup>.

Era di competenza dei visitatori controllare se questi precetti erano soddisfatti, come si ricorda nelle *Costituzioni* di Guarda, in cui si disponeva la necessità di predicare ai prigionieri nei locali delle carceri pubbliche e il divieto di realizzare sermoni funebri senza un permesso speciale del vescovo<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> *Constituições synodais do bispado de Portalegre*, p. 5.

<sup>43</sup> *Constituições synodaes do Bispado de Lamego*, p. 219.

<sup>44</sup> *Constituições synodaes (...) de Lisboa* (1640), pp. 221-222.

<sup>45</sup> *Constituições synodaes do bispado do Algarve*, p. 319.

<sup>46</sup> *Constituições synodaes (...) de Lisboa* (1640), pp. 283-284.

<sup>47</sup> Su questo libro vedere il capitolo 3 di quest'opera.

<sup>48</sup> *Constituições synodais do bispado da Goarda*, pp. 222-223.

La vigilanza dei visitatori era pure ricordata in alcuni manuali di visita, che insegnavano a verificare se i parroci e gli altri ecclesiastici avessero licenze per confessare e predicare, e se i pulpiti delle chiese fossero sul lato destro dell'altare<sup>49</sup>. Era anche vietata la predicazione delle indulgenze senza patente speciale da parte dell'ordinario<sup>50</sup>.

La regolamentazione del ministero del pulpito per i vescovi si fece anche attraverso la promulgazione di provvisioni e pastorali. In generale, queste importantissime fonti per la conoscenza dell'attività episcopale sono ignorate, e non esiste neppure un inventario di quelle ancora conservate negli archivi<sup>51</sup>. Ciononostante, la consultazione non sistematica di alcune lettere pastorali, permette di rendersi conto che, anche in questo modo, l'episcopato provò a disciplinare la predicazione. Da una parte reiterando disposizioni che in alcuni casi erano già conosciute dai testi delle costituzioni, da un'altra promulgando documenti di natura più specifica.

Attraverso una provvisione del 3 novembre 1564, fra Bartolomeu dos Mártires stabilì che tutti gli abati, rettori, vicari e cappellani, che non fossero istruiti nella Sacra Scrittura, teologia o canoni, dovessero leggere nelle domeniche e nei giorni festivi uno dei sermoni che l'arcivescovo aveva proposto in un libro appena pubblicato, intitolato *Catecismo ou doutrina christã* (1564)<sup>52</sup>.

Teotónio de Bragança, arcivescovo di Évora, nel giugno del 1590, ordinava che tutti i ministri nell'esercizio di predicare ricordassero ai fedeli che erano obbligati a pagare le decime e le primizie alla Chiesa, chiedendo anche ai superiori delle congregazioni regolari di delegare ai religiosi sotto la loro giurisdizione di fare lo stesso<sup>53</sup>. Disposizione che illumina un aspetto molto importante: l'utilizzazione della rete dei predicatori per diffondere e incul-

<sup>49</sup> Lucas de ANDRADE, *Vsita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado apontadas as cousas porque deve perguntar e o que devem os parochos preparar para a visita*, Lisboa, Of. de João da Costa, 1673, pp. 37 e 57.

<sup>50</sup> *Constituições synodaes do bispado de Viseu* (1684), p. 6.

<sup>51</sup> Costituisce una rara eccezione per l'approccio sintetico sulla produzione pastorale dei prelati delle Azzorre, tra il 1693 e il 1812 Susana Goulart COSTA, *Viver e morrer religiosamente. Ilha de São Miguel Século XVIII*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, pp. 46-61.

<sup>52</sup> *Cathecismo ou doutrina christã e praticas spirituaes pera se ler nas parochias deste nosso arcebispado onde não ha pregaçam*, Braga, Antonio de Mariz, 1564, f. non numerato.

<sup>53</sup> BPADE, codice 5312, a partire da Pinharanda GOMES, *O arcebispo de Évora D. Teotónio de Bragança (scritti pastorali)*, Braga, [s. e.], 1984, pp. 91-93.

care nelle popolazioni dei messaggi provenienti dal centro di governo della diocesi, amplificando così la loro capacità d'impianto territoriale.

Nel 1607, il vescovo di Coimbra, Afonso de Castelo Branco, rilasciò una disposizione dove minacciava di ritirare la licenza di predicare a chi non seguisse il modello di predicazione che attentamente aveva presentato<sup>54</sup>.

Nel 1630, Jorge de Melo, vescovo di Miranda, chiedeva ai predicatori del vescovato di esortare i fedeli che, quando sentissero suonare un tocco di campana che il prelado aveva comandato di fare in ogni parrocchia, si inginocchiassero nelle loro case e pregassero per i moribondi, ricordandosi "pure che si devono vedere in quella terribile ora della morte, nella quale non vi è altro che gloria per sempre o condanna eterna (...) "<sup>55</sup>.

João de Melo, vescovo di Coimbra, ordinò una pastorale, il 12 ottobre del 1690, riconoscendo gli inconvenienti di avere parroci che, durante la Quaresima, predicavano fuori dalle loro parrocchie, lasciandole insieme al loro gregge indifese. Vietava pertanto che durante questo periodo dell'anno gli ecclesiastici andassero a predicare fuori delle loro rispettive comunità<sup>56</sup>.

Procedura che fa capire come alcuni parroci/predicatori cercavano di aumentare i loro guadagni attraverso la predica, anche se questo significava rompere il precetto della residenza cui erano obbligati. Il vescovo doveva essere sensibile a questa situazione del numero di entrate acquisite attraverso la predicazione ed era consapevole dei litigi che, a volte, questi pagamenti avrebbero suscitato. Pertanto, nella stessa lettera pastorale, prescrisse che le confraternite eleggessero e pagassero i predicatori durante la Quaresima. Queste elezioni dovevano essere sempre presiedute dai parroci e, se non fossero state soddisfatte entro il 15 gennaio di ogni anno, il presule si riservava il diritto di nominare il predicatore.

L'autorità vescovile delle isole Azzorre, António Vieira Leitão dovette affrontare il lassismo con cui i sacerdoti e le badesse dei monasteri autorizzavano l'attività dei predicatori nelle parrocchie e nelle chiese dei monasteri, in modo che, attraverso la provvisione del 24 luglio del 1710, ordinò che gli uni e le altre non ammettessero predicatori sprovvisti della sua licenza, dovendo

<sup>54</sup> ASV, Fondo Confalonieri, vol. 40, f. 126.

<sup>55</sup> Cfr. ADB/M, *Livro de capitulos de visita de Santa Maria Madalena de Urrós*, ff. 57v-58r.

<sup>56</sup> AUC, *Livro de pastorais da igreja de Santa Justa (1690-1741)*, III/D, 1, 3, 5, 238, f. 9v.

ancora gli uditori (*ouvidores*) zelare che si compisse tale determinazione<sup>57</sup>.

Alcuni atteggiamenti si estirpavano difficilmente. Era il caso delle prediche e delle processioni notturne, più volte vietate in diverse diocesi dopo Trento. Così avvenne a Lisbona, dove Tomás de Almeida, attraverso una pastorale del 12 marzo del 1743, ordinò che il sermone della Passione “si facesse di mattina di venerdì santo, terminando di cantarsi il Vangelo, e che nella maggior parte delle chiese dove si costumava dire un sermone nella notte dello stesso venerdì venisse predicato nel pomeriggio a ore specifiche e ugualmente si chiudessero le chiese mezz’ora dopo il tramonto”<sup>58</sup>.

L’offensiva anti-gesuitica della metà del Settecento è stata anche espressa nella pastorale episcopale. Il 7 giugno del 1758, José Manuel da Câmara, patriarca di Lisbona, sospese tutti i sacerdoti della Compagnia di poter confessare e predicare nell’arcivescovato<sup>59</sup>.

I pochi esempi presentati, non avendo pretesa di completezza, oltre quella di fornire dati utili sul rapporto dei vescovi con la predicazione e meglio illuminare questo universo, cercano di attirare l’attenzione sull’urgenza di esplorare questo filone documentale.

## 2- Vescovi predicatori

I vescovi regolavano l’attività concionatoria attraverso le costituzioni, provvisioni e lettere pastorali, potendo essere, loro stessi, attivi predicatori. Prima del Concilio di Trento, di rado erano coinvolti in questo ministero in prima persona, come pure eccezionalmente amministravano i sacramenti, incluso quello dell’ordine. Più di frequente lo facevano attraverso ausiliari. Così procedeva ad esempio Jorge de Almeida, vescovo di Coimbra (1482-1543), e Afonso, vescovo di Évora (1523-1540). Il 9 novembre del 1499, il primo promulgò una indulgenza plenaria per tutta la diocesi, progettando di raccogliere le elemosine per l’erezione di una confraternita della Madonna, col fine di dare maggiore dignità al culto della cattedrale. Il magnifico

<sup>57</sup> Maria Fernanda Dinis Teixeira ENES, *As visitas pastorais da matriz de São Sebastião de Ponta Delgada (1674-1739)*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional de Educação e Cultura, 1986, pp. 223-224.

<sup>58</sup> *Colecção de pastoraes do Patriarcado (Miscellanea)*, f. non numerato, pastorale 10 (l’originale si può consultare presso la BGUC).

<sup>59</sup> *Colecção de pastoraes do Patriarcado (Miscellanea)*, f. non numerato, pastorale 23.

altare maggiore, esistente ancora oggi, lavoro svolto da Olivier de Gand e Jean d'Ypres, sarà stato costruito, in grande parte, con questi fondi<sup>60</sup>. Questa era, allora, la pratica abituale della Chiesa. È celebre l'indulgenza ordinata dal papa Leone X, destinata a ricostruire la basilica di S. Pietro, che il domenicano Tetzel predicò in terra tedesca, episodio di solito associato con il focolaio di dissenso luterano<sup>61</sup>. Da notare che l'indulgenza è stata predicata nella diocesi di Coimbra da tre predicatori inviati dal prelado, uno dei quali, come indicato nella disposizione vescovile, era il "baccelliere fra Thomas, nostro predicatore"<sup>62</sup>.

In maniera simile agiva il figlio di Manuel I, cardinale e arcivescovo-vescovo Afonso. Quando, nel 1537, intraprese una visita pastorale al capitolo della cattedrale, decise di iniziare l'atto con un sermone affidato a Francisco Frias, "nostro predicatore", come gli si rivolgeva<sup>63</sup>.

Che questa fosse la normale procedura si può capire anche attraverso una lettera che il re João III scrisse al cardinale Henrique, nel 1552, quando a Trento si stabilivano le norme che avrebbero modificato questa pratica. Nella missiva, tra l'altro, il monarca invitò suo fratello e arcivescovo di Évora ad avere al suo servizio dei buoni predicatori, visitatori, vicari e ufficiali giudiziari<sup>64</sup>. E Henrique, intorno agli anni 1551-1552, cooptava predicatori gesuiti e domenicani per predicare nel suo arcivescovato, tra cui Luis de Granada<sup>65</sup>. Alcuni anni prima, nel mese di dicembre del 1543, l'arcivescovo di Lisbona, Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (1540-1564), in corrispondenza con lo stesso João III, si vantava di essere stato il primo - quando era ancora presule di Lamego - ad inviare all'interno della diocesi dei "predicatori di verità con i miei visitatori"<sup>66</sup>. Pratica che il suo successore,

<sup>60</sup> Sul magnifico altare maggiore Francisco Pato de MACEDO, *O retábulo-mor da Sé Velha de Coimbra*, in Pedro DIAS (a cura di), *Estudos sobre escultura e esultores do Norte da Europa em Portugal. Época Manuelina*, Lisboa, CNCDDP, 1997, pp. 213-234.

<sup>61</sup> J. ROGIER, R. AUBERT e M. KNOWLES (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris, Seuil, 1968, vol. 3, p. 59.

<sup>62</sup> Cfr. ANTT, Mitra Episcopal de Coimbra, m. I, doc. 2.

<sup>63</sup> Cfr. ACSE, *Visita do cabido da Sé de Évora, no ano de 1537*, CEC 5-X, cito a partire da Isaías da ROSA PEREIRA, *Subsídios para a história da Igreja Eboresense Séculos XVI e XVII*, in "Arquivos do Centro Cultural Português", 4, 1972, p. 187.

<sup>64</sup> ANTT, Coleção de S. Vicente, vol. 12, ff. 43-46.

<sup>65</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, tomo II, p. 492.

<sup>66</sup> Cfr. BPADE, *Miscellanea com várias cópias de cartas*, cod. CH1/2-26, f. 206v.

Manuel de Noronha, avrebbe perpetuato, dando conto al re, ancora nel 1566, di come si avalesse del domenicano Francisco Vilaça in questo servizio<sup>67</sup>.

Il Concilio di Trento alterò questo panorama. Ancora durante la sua prima fase (1545-1547), nella V sessione, capitolo II, dopo che si era sostenuto che la predicazione del Vangelo fosse l'obbligo principale dei presuli, si stabilì che "tutti i vescovi, arcivescovi, primati e tutti i prelati della chiesa, sono obbligati a predicare personalmente il Vangelo di Gesù Cristo, non essendo legittimamente impediti"<sup>68</sup>. Da allora, ci furono vescovi che agirono come modelli e che ispirarono molti altri, i quali cominciarono il loro governo episcopale proprio con questa attività, come nel caso di Gabriele Paleotti, a Bologna, nel 1566<sup>69</sup>.

Non è sufficientemente conosciuta l'attività concionatoria dei vescovi portoghesi<sup>70</sup>. Ma non si deve dubitare che ci furono attivi predicatori tanto nel clero secolare quanto regolare. E si può anche ammettere che alcuni avessero raggiunto il vescovato - tra gli altri fattori - come ricompensa per le doti oratorie, le quali, certamente, impiegarono ancora nella loro condizione vescovile<sup>71</sup>.

Il trinitario Manuel de Santa Luzia, nel raccontare la biografia del suo correligionario fra Luís da Silva, successivamente vescovo di Lamego (1677-1685), Guarda (1685-1691) e Évora (1691-1703), in tono apologetico, e ri-

<sup>67</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes*, cit., tomo II, p. 492.

<sup>68</sup> Cito dal *O sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*, Lisboa, Francisco Luiz Ameno e Simão Taddeo Ferreira, 1786, tomo I, p. 85. Si è reiterato l'argomento nella 3ª fase del Concilio (1562-1563), sessione XXIV, cap. IV, *de Reformatione*, tomo II, pp. 275-279.

<sup>69</sup> Paolo PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959; 1967, vol. II, p. 75.

<sup>70</sup> Invece ci sono diversi studi sull'attività dei vescovi italiani, soprattutto dopo Trento, si vedano, per esempio: John W. O'MALLEY, *Saint Charles Borromeo and the Praecipium Episcoporum Munus: his place in the history of preaching*, in John HEDLEY e John B. TOMARO, *San Carlo Borromeo. Catholic reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century*, Washington; London, The Folger Shakespeare Library, 1988; Paolo PRODI, *Il cardinale*, cit., soprattutto vol. II, pp. 80-124; Massimo FIRPO, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia dei Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 258-268; Paola NESTOLA, *I grifoni della fede. Vescovi-inquisitori in Terra d'Otranto tra '500 e '600*, Galatina (Lecce), Congedo Editore, 2008, pp. 207-231 (dove si analizza l'attuazione di Braccio Martelli, vescovo di Lecce).

<sup>71</sup> Esempi in José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 377-78, 395 e 506.

prendendo i fili caratteristici di questo genere di testo, inizia affermando che il prelado era un “eccellente pastore” perché, in veste di titolare di Lamego, predicò in tutte le parrocchie della diocesi, essendo sempre ascoltato con grande attenzione<sup>72</sup>. Nel XVIII secolo, appena arrivato nel Maranhão, fra Manuel da Cruz confessò di aver iniziato il suo governo con una missione, durante la quale, lui e un gesuita, avevano predicato alternativamente, facendo la stessa cosa nella visita pastorale iniziata poco dopo<sup>73</sup>.

Si possono fare tanti altri esempi dello stesso genere. E questo non dovrebbe sorprendere. Il fatto è che non era solo Trento a determinarlo. L'archetipo stesso del vescovo che ha messo radici fin dalla seconda metà del Cinquecento, il quale tendeva ad ispirare e controllare l'attività dell'episcopato, apprezzava anche questa dimensione apostolica dei prelati. Inoltre, in Portogallo, ha avuto fin da subito un animatore nell'arcivescovo di Braga, fra Bartolomeu dos Mártires, soprattutto con il suo *Stymulus pastorum* (1565)<sup>74</sup>. Nell'impossibilità di proporre una visione sistematica, o anche di elencare tutti i vescovi che hanno valorizzato questa funzione, ci faremo aiutare da un caso concreto, il quale, preso a titolo di esempio, configura un impegno che non fu sicuramente unico.

L'esempio riguarda Afonso de Castelo Branco, vescovo dell'Algarve (1581-1585) e dopo di Coimbra (1585-1615), il quale ha predicato molto e in varie località<sup>75</sup>. Nella cattedrale, naturalmente, presso il Collegio della Compagnia di Gesù, negli *autos da fé* inquisitoriali. Nel 1614, lui stesso, che probabilmente annotava i suoi sermoni, confessa che quell'anno doveva predicare nella cattedrale per la quindicesima volta nel giorno della purificazione della Vergine<sup>76</sup>. Già prima, nel 1602, aveva contato otto sermoni da lui

<sup>72</sup> ANTT, Manuscritos da Livraria, vol. 619 e 619A, cap. 44, si riferisce all'*Epitome cronologico de varoens illustres religiosos Trinitarios dignos de eterna memoria (...)* (1760).

<sup>73</sup> *Copiador de cartas particulares do senhor Dom frei Manuel da Cruz, bispo do Maranhão e Mariana (1739-1762)*, Brasília, Senado Federal, 2008 (lettera a fra Gaspar da Encarnação, Maranhão, 29 Agosto del 1740, lettera n° 5).

<sup>74</sup> José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 132-143. Lo *Stymulus* è stato pubblicato in versione bilingue, con introduzione di Raul de Almeida Rolo, Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Estímulo de pastores*, Braga, Movimento Bartolomeano, 1981.

<sup>75</sup> José Pedro PAIVA, *A diocese de Coimbra antes e depois do Concílio de Trento: D. Jorge de Almeida e D. Afonso Castelo Branco*, in *Sé Velha de Coimbra. Culto e Cultura. Ciclo de conferências 2003 Coimbra*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2005, pp. 225-253.

<sup>76</sup> ASV, Fondo Confalonieri, 39, ff. 498r-99r (lettera del Gennaio del 1614 a Giovanbattista Confalonieri).

proclamati dai pulpiti della chiesa del collegio dei Gesuiti<sup>77</sup>. Sui catafalchi degli *autos da fé* era già salito sei volte fino al 1596<sup>78</sup>. Ed è ancora conosciuto il testo di un sermone che proferì in occasione della traslazione di una raccolta di reliquie dalla cattedrale di Coimbra al Monastero di Santa Cruz<sup>79</sup>.

Il prelado, di solito, non scriveva quello che perorava dal pulpito. In una lettera del 1596 diceva al suo interlocutore che, se “avessi scritto le prediche che ho fatto, farei un buon volume”<sup>80</sup>. Aveva ancora l’abitudine di raccogliere nei libri di santi autori gli argomenti utilizzati, essendo molto caustico con coloro a cui piaceva vantarsi delle idee personali: “io non costumo predicare se non la dottrina dei santi perché il buono che i predicatori dicono è loro, e le sciocchezze che molte volte ascoltiamo e diciamo sono nostre”<sup>81</sup>.

Ma la testimonianza più eloquente del modello di predicazione da lui seguito, è una lettera pastorale del 9 febbraio del 1607<sup>82</sup>. Era indirizzata ai predicatori secolari e regolari, e parte dalla premessa secondo la quale la predicazione era un importante strumento per “la salvezza delle anime”. Per-

<sup>77</sup> Asv, Fondo Confalonieri, 39, f. 107r (lettera del Gennaio del 1602 a Giovanbattista Confalonieri).

<sup>78</sup> Asv, Fondo Confalonieri, 33, f. 160r (lettera del Novembre del 1596 a Fabio Biondo). Uno di questi sermoni fu stampato, si veda Manuel Augusto RODRIGUES, D. Afonso de Castelo Branco, estudante da Universidade de Coimbra, bispo do Algarve e de Coimbra - a sua concio num auto de fé, in “Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra”, XV-XVI, 1995-96, pp. 1-71.

<sup>79</sup> Il testo dell’eloquente sermone fu pubblicato in *Relaçam do solenne recebimento das santas reliquias que forão levadas da See de Coimbra ao Real Mosteyro de Santa Cruz*, Coimbra, Casa de Antonio Mariz, 1596, ff. 58v-76v.

<sup>80</sup> Cfr. Asv, Fondo Confalonieri, 39, f. 25 (lettera del Settembre del 1596 a Giovanbattista Confalonieri). Carlo Borromeo faceva degli schemi con la struttura dei suoi testi, Samuele GIOMBI, *La predicazione di San Carlo: fonti, metodo, stili*, in Franco BUZZI e Danilo ZARDIN (a cura di) *Carlo Borromeo e l’opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano, Silvana Editoriale, 1997, p. 75. Gabriele Paleotti, che avrebbe proferito più di 700 sermoni in volgare ed anche in latino, alcune volte faceva schemi, altre, scriveva i testi integrali, Paolo PRODI, *Il cardinale*, cit., soprattutto vol. II, pp. 81-85.

<sup>81</sup> Cfr. Asv, Fondo Confalonieri, 39, f. 25. Questa affermazione del prelado si può comprovare dai suoi sermoni ora conosciuti, nei quali ci sono citazioni di santi, per esempio, quello riferito da poco, *Relaçam do solenne recebimento das santas reliquias ...*, pieno di riferimenti a Sant’Agostino, S. Geronimo, S. Giovanni Crisostomo, S. Cipriano, S. Gregorio, etc.

<sup>82</sup> L’originale manoscritto, in traduzione italiana, si trova in Asv, Fondo Confalonieri, 40, f. 126.

tanto, nella sua logica argomentativa, erano necessari dei predicatori con qualità e virtù. E quali erano queste caratteristiche? “lettere con cristianità, autorità senza ambizione e stile puro e ponderato, ma anche opere sante e vita esemplare”. Così preparato il predicatore non doveva utilizzare il pulpito per insegnare “cose nuove e frivole”, ma “autentiche, antiche e conformi alla dottrina dei santi”. In fondo, doveva osservare la rigorosa ortodossia proclamata dalla Chiesa, dagli apostoli e dai loro santi. Gli esempi di santi e apostoli, in particolare di S. Paolo, sono presentati come guide dei predicatori. Questi dovevano possedere tre virtù, secondo gli insegnamenti di S. Paolo:

“gioia entusiasta e caritatevole con coraggio in quello che è utile fare per incamminare gli uomini al Cielo; buon intendimento e prudenza nel sapere scegliere il bene e lasciare il male, e animo pronto e disposto per soffrire tutto per onore di Dio e bene del prossimo, essendo questo il principale e più insigne nella predica, perché Cristo Nostro Signore non fu onorato dal Padre Eterno per fare miracoli tra gli uomini ma per soffrire disonori per amor suo”.

Detto questo, rivelando conoscere l'attività concionatoria che si realizzava nella sua diocesi, Afonso Castelo Branco affermò che molti predicatori non seguivano questi precetti, enumerando alcuni dei difetti che sarebbero stati commessi con maggiore regolarità, come: dire male gli uni degli altri, lodare di più un santo rispetto ad altri, esporre nelle prediche le proprie dottrine e non quella raccomandate dai padri della chiesa e dai santi. Per questo, concludendo, stabilì che in futuro tutti coloro che non avessero seguito i modelli enunciati nella pastorale sarebbero stati impediti di predicare nella diocesi ed anche nei suoi monasteri o conventi, invocando, per questo caso, la giurisdizione concessagli dal Concilio di Trento<sup>83</sup>.

Era questo il programma della predicazione dell'ordinario di Coimbra. Conoscere altri, anche attraverso i sermoni che proferirono e vennero stampati, contribuirà a definire meglio come si comportarono i vescovi dai pulpiti.

<sup>83</sup> Ciò contrasta con la tesi sostenuta da alcuni storici, che difendono il fatto che le normative tridentine, in fondo, avrebbero cambiato poco i privilegi di esenzione dall'autorità episcopale dei predicatori degli ordini regolari, come si sostiene, ad esempio, Roberto RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX–XVIII)*, in Corrado VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 4*, Torino, Giulio Einaudi, 1981, p. 1000.

### 3 – I tempi e i modi del predicare

I tempi e le occasioni delle prediche incoraggiate dai vescovi erano frequenti, creando una tale densità che la parola del predicatore e la visione dei pulpiti era un esercizio normalissimo nella vita dei credenti. João Marques ha sottolineato, e bene, che esistevano due cicli di predicazione. Una ordinaria “confinata nel calendario liturgico propriamente dal tempo di Avvento fino all’ultima Domenica dopo Pentecoste, con le celebrazioni dei misteri di Cristo e della Vergine, e le feste obbligatorie del santorale”; un’altra, detta straordinaria, composta da sermoni fatti durante funerali, da gratulatorie, da deprecatori e da penitenziali<sup>84</sup>.

Anche i vescovi stimolarono attivamente le prediche, per esempio nella celebrazione della messa, durante la fase designata di “stazione”, la quale, come ha spiegato lo stesso João Marques, era divisa in tre parti. Nella prima si effettuavano preghiere varie, nella seconda, avvisi e annunci considerati necessari, la terza “era costituita dall’istruzione che i pastori di anime dovevano fare ai fedeli sulle verità e precetti della religione”<sup>85</sup>. E molte costituzioni diocesane post-tridentine hanno imposto ai parroci che procedessero in questo modo<sup>86</sup>.

Feste religiose, pellegrinaggi, visite pastorali, missioni erano altrettante occasioni che favorivano la predicazione, che gli affari politici del Regno potevano stimolare. Su quest’ultimo punto è nota e solidamente studiata la parenetica portoghese del periodo filippino e dei primordi della *Restaurazione* dell’indipendenza<sup>87</sup>. Ma i prelati potevano predicare in altre circostanze della vita politica. Così fece, per esempio, Manuel Afonso Guerra, vescovo di Capo Verde, a Lisbona, per la venuta del re Filippo II in Portogallo, nel 1619<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> João Francisco MARQUES, *O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação Seiscentista do Domingo das Verdades*, in “Via Spiritus”, 11 (2004), p. 111.

<sup>85</sup> Cfr. João Francisco MARQUES, *Pregação*, cit., p. 394.

<sup>86</sup> Per esempio, *Constituições synodales do bispado do Porto* (1585), ff. 55v-57r.

<sup>87</sup> João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a dominação filipina*, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986 e João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-68: a revolta e a mentalidade*, Porto, INIC, 1989.

<sup>88</sup> Il quale fu prontamente stampato *Sermon que Don Manuel Alfonso de Guerra, obispo de Santiago de Caboverde, predicó al Rey nuestro señor, dia de Santiago, en la ciudad de Lisboa, en el monasterio de los Santos de las comendadoras de Santiago que fue el primer sermon que su Magestad oyò en esta ciudad y su entrada*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1619.

Situazioni straordinarie in ambito religioso alimentarono anche questo campo. Nella notte tra il 15 e il 16 gennaio del 1630 si verificò a Lisbona un oltraggio contro il Santissimo Sacramento nella Chiesa di *Santa Engrácia*. Questo provocò una forte reazione dell'arcivescovo di Lisbona, Afonso Furtado de Mendonça, il quale, il 18 dello stesso mese, promulgò una lettera pastorale per condannare il gesto e rafforzare l'adorazione e il rispetto per il culto dell'ostia consacrata. In quel testo, dopo aver ripreso energicamente gli "eretici" che avevano commesso tale orrendo atto, e per sottolineare l'importanza di questo culto, stabilì che si riponesse il Santissimo Sacramento nella detta chiesa di *Santa Engrácia* con tutta solennità, "per maggiore confusione degli eretici". Ordinò anche una serie di atti di espiazione che dovevano iniziare con un ottavario nella cattedrale, il 20 gennaio, con la messa solenne e un sermone mattinale, tutti i giorni fino alla domenica 27 Gennaio. Ossia, sette giorni consecutivi di predicazione. Inoltre il 20 gennaio, dopo l'Eucaristia celebrata nella cattedrale, si sarebbe fatta una processione con tutto il clero, i religiosi e la nobiltà, fino a *Santa Engrácia*, dove un altro ottavario si sarebbe iniziato con la messa solenne e predicazioni giornaliere fino al venerdì 3 Febbraio: una data questa in cui l'arcivescovo avrebbe celebrato la messa solenne. In altri termini ancora un altro ciclo di sette giorni di predicazione quotidiana. E, da quel giorno in poi, raccomandava che in tutte le chiese della città si esponesse con tutta "decenza, ornato e pompa" il Santissimo Sacramento, concedendo 40 giorni di indulgenza per tutti i fedeli che avessero partecipato a questa processione, avessero sentito la predica e pregato nelle chiese con il Santissimo esposto, chiedendo al Signore "la conservazione ed esaltazione della Santa Fede cattolica e l'estirpazione delle eresie"<sup>89</sup>.

Il sermone era una manifestazione comune, ordinaria, soprattutto nella cattedrale, per disposizione dei vescovi, era quasi di routine. Ad Évora, per esempio, l'arcivescovo Alexandre de Bragança (1602-1608) promuoveva omelie ogni domenica, in occasione di feste e nei giorni dei santi protettori. Inoltre, durante tutto il ciclo quaresimale si recitavano sermoni ogni mercoledì e venerdì, e per questo il presule pagava le elemosine e contrattava predicatori di vari istituti religiosi<sup>90</sup>. Di modo simile, vi erano prediche ogni

<sup>89</sup> Cfr. COLECÇÃO DE PASTORAES DO PATRIARCADO (Miscellanea), f. senza numero, pastorale 4 (l'esemplare consultato di questa collezione si trova nella BGUC con la collocazione 3-11-4-204).

<sup>90</sup> ASV, Congregazioni Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 311, f. 86v. (Dicembre 1605).

domenica nelle chiese parrocchiali, compito che il vescovo di Lamego, fra Luís da Silva (1677–1685), presupponeva essere impraticabile per non esserci predicatori per tutte le parti, per cui questo obbligo rimaneva a carico dei parroci<sup>91</sup>.

Se i prelati contribuivano ad alimentare il fiume di sermoni, non mancarono di proporre le modalità di come si dovesse svolgere la predicazione. In fondo, tali disposizioni costituivano anche una fonte di apprendimento e di ispirazione per i predicatori – tale come i manuali di retorica, il breviario, i Vangeli, gli scritti dei padri della Chiesa e dei santi – in cui gli stessi vescovi si orientavano per istruire quelli delle loro diocesi.

Dalla metà del XVI secolo alcuni presuli si impegnarono in questo compito. A Évora, nel 1551, il cardinale Henrique aveva persino chiesto a Luis de Granada di elaborare un omiliario accessibile ai pastori meno istruiti, dove trovassero una serie di testi adattati da leggere ai fedeli durante le messe domenicali<sup>92</sup>. Il domenicano sollecitò, inizialmente, il suo correligionario fra Juan de la Cruz che lo facesse. Ciò ha originato i *Treynta y dos sermones en los quales se declaran los mandamientos de la Ley, articulos de fe y sacramentos com otras cosas provechosas (...)* (1558). In una seconda fase, Granada stesso, a sua volta, compose il *Compendio de Doctrina christãa* (1559), che comprendeva tredici prediche già preparate per le feste più importanti dell'anno<sup>93</sup>.

A sua volta, a Braga, nello stesso periodo, e appena tornato dal Concilio di Trento, fra Bartolomeu dos Mártires, anche lui un domenicano, adottò misure simili, preparando e pubblicando il *Cathecismo ou doutrina christã* (1564). Nel *Proemio*, spiegava i motivi ispiratori di questo lavoro. Invocando S. Bernardo, ricordò che i “pastori di anime” erano obbligati a pascerne il

<sup>91</sup> *Constituições synodaes do Bispado de Lamego*, p. 219.

<sup>92</sup> Seguo Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554–1632)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, p. 794. Anni dopo, a partire dal 1572, a Milano, anche Carlo Borromeo sollecitava ad Agostino Valier, vescovo di Verona, delle selezioni di prediche domenicali che si potessero pubblicare e, così, servire da modello ispiratore per il clero. E lo stesso arcivescovo, nel 3° concilio provinciale di Milano (1573), ordinò le *Instructiones praedicationes verbi Dei*, che funzionarono come piccolo trattato della forma di predicare. Un procedimento simile ad altri, presi in altre diocesi italiane da diversi prelati come Gian Matteo Giberti (Verona), Marcello Cervini (Gubbio), o Gabriele Paleotti (Bologna). Borromeo ancora, avrebbe richiesto a Luis de Granada un complesso di sermoni per il clero, così come fece D. Henrique, si veda Samuele GIOMBI, *La predicazione*, cit., pp. 71–73.

<sup>93</sup> Per un'analisi delle tematiche e strategie di argomentazione e persuasione utilizzate dal domenicano Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Frei Luís de Granada. Sermões para o povo português*, in “Via Spiritus”, II, 2004, soprattutto pp. 34–43.

gregge con tre modi di “pascolo”: preghiera, dottrina ed esempio<sup>94</sup>. Detto questo, e rivelando una conoscenza approfondita della diocesi che reggeva, lamentò il disappunto per la predicazione del suo tempo, notando come la maggior parte dei pastori fossero negligenti

“e se alcuni dicono certe parole, sono di maniera che non si radicano né fanno frutto, né edificano le coscienze, né accendono alcuna scintilla di devozione o di buon proposito nei cuori del pubblico, piuttosto tanto freddi e distratti diventano finita la messa come quando entrati in chiesa”.

E prosegue considerando questa situazione una delle più lamentevoli nella Chiesa:

“Questa è una delle cose che molto si devono piangere nella Chiesa di Dio, soprattutto nelle chiese dei monti e luoghi dove mai o poche volte ci sono prediche. Gli abitanti delle quali non ascoltano altra parola di Dio, né sentono altra dottrina se non quella che gli dice il loro curato la domenica”<sup>95</sup>.

In seguito, espone lo scopo di questi sermoni: “elevare i sensi distratti”, “svegliare la memoria per le cose della salvezza”, “illuminare la comprensione” e “riscaldare la volontà nell’amore di Dio e di Gesù Cristo”. In fondo, ciò che i sacerdoti dovevano fare, a suo parere, non era tanto discorrere circa grandi dottrine o concetti, che né loro né i loro ascoltatori avrebbero capito, “ma una dottrina morale, facendogli ricordare la passione di nostro Signore Gesù Cristo, esortandoli all’amore delle virtù e odio dei peccati, al timore della morte, del giudizio, dell’inferno e della speranza del Paradiso”<sup>96</sup>. Un insieme di precetti che, come aveva già visto Jean Delumeau, era basato sulla logica che intendeva terrorizzare le coscienze con le maledizioni del peccato e della durezza eterna delle punizioni che Dio avrebbe comminato ai peccatori, per dopo addolcire col discorso della salvezza e delizie dell’eternità beatifica che attendeva i giusti nell’aldilà<sup>97</sup>. Ma anche in linea alle norme di vescovi

<sup>94</sup> Cfr. Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Cathecismo ou doutrina christã*, Braga, Antonio de Mariz, 1564, f. non numerato dal Proemio.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>97</sup> Jean DELUMEAU, *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII–XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1983, soprattutto pp. 369–547 e Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*, Paris, Fayard, 1989, soprattutto pp. 33–398.

contemporanei, come Borromeo e Paleotti, i quali prevedevano una predicazione più moralistica e devozionale piuttosto che teologica o polemicante<sup>98</sup>.

Con questi *desiderata* Bartolomeu dos Mártires preparò questo *Catechismo*, il quale era composto da due parti. Nella prima si esponeva la dottrina che i parroci dovevano insegnare nei giorni in cui non c'era la predica preparata nella parte seconda. In questa, si presentavano 29 sermoni predisposti con la finalità di essere letti dai curati ai fedeli nei giorni di precetto dell'Avvento, Quaresima, Palme, Pentecoste, Purificazione della Madonna, nascita di S. Giovanni Battista, ecc. Sono brevi pratiche che duravano circa 10/15 minuti ciascuna. Nonostante fossero considerate "semplici" tuttavia, erano troppo complesse per un pubblico che, in maggioranza, era composto da analfabeti. Capisco che pochi le comprendevano pienamente, sia per la sostanza, ma anche per il linguaggio. Ma questo era un progetto in chiara sintonia con le direttive che, in questo campo, erano seguite in Italia, dai presule con i quali l'arcivescovo di Braga manteneva scambi epistolari, come Carlo Borromeo e Gabriele Paleotti, i quali auspicavano una predicazione semplice, ispirata dal Vangelo e frequente, da praticarsi dai parroci. Secondo questi vescovi, inoltre, costoro conoscevano i fedeli ed i loro vizi e, per questo, potevano istruire con più vantaggio rispetto ai predicatori itineranti degli ordini regolari, il cui frutto sulla vita di questi fedeli consideravano essere scarso<sup>99</sup>.

L'opera ebbe grande successo, ben visibile nelle successive edizioni che uscirono dalle presse tipografiche. Alcune costituzioni delle diocesi, incluso quelle di Lisbona, del 1640, prescrivevano che se i parroci non fossero stati in grado di predicare potevano leggere ai fedeli un sermone del *Catechismo*<sup>100</sup>.

Più tardi, durante la prima metà del XVIII secolo, alcuni vescovi legati alla corrente di rinnovamento conosciuta per *jacobeia* rinvisorirono lo zelo della predicazione<sup>101</sup>. Di certo non tutti. L'analisi della estensiva produzione

<sup>98</sup> Samuele GIOMBI, *Dinamiche della predicazione cinquecentesca tra forma retorica e normativa religiosa*, in "Cristianesimo nella Storia", XIII, 1, 1992, pp. 79-81.

<sup>99</sup> Roberto RUSCONI, *Predicatori*, cit., p. 1002 e, soprattutto Paolo PRODI, *Il cardinale*, cit., vol. II, pp. 91-93, dove si può trovare la lettera dell'arcivescovo di Milano a Paleotti nella quale queste direttive sono presentate in maniera molto chiara.

<sup>100</sup> *Constituições Synodaes (...) de Lisboa* (1640), cit., p. 284.

<sup>101</sup> Sulle caratteristiche della corrente António Pereira da SILVA, *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e de D. José I*, Braga, Tip. Editorial Franciscana, 1964, pp. 122-139 e Evergton Sales SOUZA, *Jansenisme et réforme de l'Église dans l'empire portugais 1640 à 1790*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 194-201.

pastorale di fra Valério do Sacramento, vescovo di Angra (1738-1755), non mostra particolare attenzione a questo aspetto<sup>102</sup>. Un allineamento, tra l'altro, a quello che era stato già osservato in studi realizzati in Italia<sup>103</sup>.

Questa non era la direzione intrapresa da Miguel da Anunciação, vescovo di Coimbra (1740-1779). Il prelado, in una lunga pastorale del 14 ottobre del 1741, la prima dopo l'accesso all'episcopato, si ribellò contro la pompa retorica in favore di una predicazione ispirata dal Vangelo e dai Padri della Chiesa, sostenendo che nei sermoni dei santi l'essenziale era il predicare le loro virtù. Per questo esortava tutti i predicatori, secolari e regolari, a mettere Cristo, il Cristo della Passione, al centro della loro predicazione, e non a comporre

“periodi artificiosi e affettate clausole, che facendo rime all'udito non penetrano i cuori, ma di ragioni vive ed efficaci fondate sulla Sacra Scrittura e sull'autorità dei santi padri che, illuminando la ragione ed eccitando le volontà per il bene, muovono il pubblico ai gemiti, al pentimento dei peccati, all'odio dei vizi, alla pratica e all'esercizio delle virtù, sostenendo alcune volte, supplicando altre, riprendendo ancora con tutta la prudenza e dottrina conforme al dettame dell'Apostolo”<sup>104</sup>.

In fondo, un programma molto simile a quello che fra Bartolomeu dos Mártires aveva proposto, come si è visto, o che Carlo Borromeo praticò a Milano<sup>105</sup>. Anni dopo, il 13 agosto del 1751, in una nuova pastorale in cui parlava di predicazione, esortava che il documento fosse utilizzato come strumento per preparare i fedeli per la buona ricezione dei sacramenti della confessione e della comunione<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> La collezione delle sue pastorali si può consultare in Susana Goulart COSTA, *Viver*, cit., vol. III (Apêndice documental), pp. 36-99.

<sup>103</sup> Michele MANCINO, *Licentia*, cit., soprattutto pp. 60 e 67.

<sup>104</sup> Cfr. AUC, *Lv. de pastorais da igreja de Santa Justa (1690-1741)*, III/D,1, 3, 5, 238, ff. 37r-37v. Per una analisi più ampia Manuel Augusto RODRIGUES, *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais*, in estratto delle *Actas do Colóquio "A mulher na sociedade portuguesa"*. Coimbra. [s. n.], 1985 e João E. Pimentel LAVRADOR, *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação. Bispo de Coimbra (1741-1779) e renovador da diocese*, Coimbra, Gráfica de Coimbra. 1995.

<sup>105</sup> Per una analisi più dettagliata del modello di sermone praticato da Borromeo si veda Samuele GIOMBI, *La predicazione*, cit., pp. 75-77.

<sup>106</sup> João E. Pimentel LAVRADOR, *Pensamento*, cit., pp. 188-189.

I codici di predicazione, senza dubbio, sono stati segnati anche dalle direttive episcopali, aspetto a cui non è stato dato il dovuto risalto nella produzione storica.

#### 4 – Sorvegliare e punire i predicatori indisciplinati

Nella più recente sintesi sull'applicazione della riforma cattolica in Portogallo, Federico Palomo, affrontando il tema della predicazione, ha sottolineato come le misure adottate dai vescovi intendevano, da una parte, rafforzare i dispositivi di sorveglianza sui predicatori e le loro competenze; da un'altra (come dimostrato nel presente studio), assicurare che nelle chiese parrocchiali i titolari predicassero durante le omelie, dotati inoltre degli strumenti che li aiutassero a svolgere questo compito<sup>107</sup>.

La sorveglianza del modo di agire dei predicatori da parte dei vescovi, tale come l'affermazione dell'importanza della predicazione vescovile, sono stati al centro delle decisioni prese dal Concilio di Trento. I decreti, infatti, determinarono di attribuire ai prelati il controllo dei parroci, se predicavano la domenica e nelle feste solenni ai loro fedeli, prevedendo inoltre la possibilità di poter togliere ai negligenti una porzione del loro beneficio e darlo ad altri che esercitavano questa incombenza<sup>108</sup>. Venne stabilito ancora essere di competenza dell'episcopato verificare se i ministri della parola, anche i regolari, "predicano errori" o eresie e, così facendo, privarli di confessare e procedere contro di loro "conforme il diritto"<sup>109</sup>. Nella guerra di parole con il mondo protestante, i pulpiti erano considerati il luogo decisivo della comunicazione. Non solo per alimentare nella volontà e vera fede i credenti cattolici, ma anche per combattere il dissidio e le eresie protestanti. Anche se questo doveva essere un ministero affidato ai più adatti e celebrato con la massima prudenza.

<sup>107</sup> Federico PALOMO, *A contra-reforma*, cit., p. 78. La stessa proposta un po' più sviluppata in PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2004, pp. 293-298.

<sup>108</sup> *Ibid.*, cit., tomo I, p. 87.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 89. Il problema della giurisdizione vescovile sui regolari fu argomento di accesa disputa a Trento, essendosi confrontate due forme di pensiero. Una, che difendeva il rinforzo dei poteri episcopali; l'altra che cercava di preservare l'area dell'autonomia giurisdizionale degli ordini religiosi, cfr. Giuseppe ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze, G. C. Sansoni, 1959, pp. 291-335.

Non sono state solo le norme conciliari a far pressione sull'episcopato. La corona, allo stesso modo, soprattutto nei momenti di divisione politica, percepì l'importanza della parentetica e richiese ai vescovi una stretta sorveglianza. Il 20 aprile del 1580, in un momento nevralgico della successione dinastica in Portogallo, la *Junta de Governadores* del Regno scrisse una lettera a tutti i prelati, invitandoli a far rispettare le decisioni prese nelle *cortes*, e a prevenire gesti imprudenti in favore di qualsiasi candidato al trono, chiedendo una speciale allerta sui predicatori<sup>110</sup>. E molti l'avranno fatto. Fra Bartolomeu dos Mártires, l'11 maggio di quell'anno, emise una disposizione nella quale vietava che nei sermoni si desse "occasione di scandali", prendendo partito per qualcuno dei candidati<sup>111</sup>. Nella stessa congiuntura Cristóvão de Moura, uno dei più attivi rappresentanti di Filippo II, informò il re che aveva chiesto all'arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida (1569-1585), di rimproverare un religioso per aver detto dai pulpiti, che era destinato al Cielo chi fosse morto combattendo gli spagnoli<sup>112</sup>. E nel centro politico c'era chi conosceva bene il potere di sedizione che poteva essere associato alla parola dei predicatori. Nel 1637, precisamente in un momento di grande inquietudine e di opposizione al governo filippino, il duca di Olivares esprimeva in una consulta al monarca che "i predicatori sono i capi di tutte le sedizioni del mondo"<sup>113</sup>.

Di certo, ci furono prelati meno scrupolosi, passivi e lassisti nell'ispezione delle attività dei predicatori. Nel 1580, per esempio, i canonici del capitolo di S. Tomé, in Africa, denunciarono all'Inquisizione di Lisbona il vescovo Martinho di Ulhoa (1578-1592), accusandolo, tra le altre gravi lamentele, che concedeva licenza per predicare al suo vicario generale, il quale - secondo le parole del capitolo - non "aveva lettere", ignorava il latino e sapeva leggere male<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> João Francisco MARQUES, *A parentética portuguesa e a dominação filipina*, cit., p. 46.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>112</sup> Lettera del 9 Maggio del 1580, già riferita da José Maria de Queirós VELOSO, *O interregno dos governadores e o breve reinado de D. António*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1953, p. 76.

<sup>113</sup> Cito da Fernando NEGREDO DEL CERRO, *Teoría política y discurso eclesiástico. Una visión desde la pastoral barroca*, in Francisco José ARANDA PEREZ e José Damião RODRIGUES (dir.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid: Silex Ediciones, 2008, p. 271.

<sup>114</sup> António BAIÃO, *A Inquisição em Portugal e no Brazil. Subsídios para a sua história*, Lisboa, Of. Tip. - Calçada do Cabra, 7, 1906, p. 238.

Ma abbondavano esempi di prelati che risposero attivamente a ciò che era richiesto loro, nonostante la difficoltà del compito, soprattutto per l'estensione territoriale di alcune diocesi.

Nel 1543, ancor prima di Trento, alcuni, in modo piuttosto informale e puntuale, già lo facevano. A dicembre dello stesso anno, l'arcivescovo di Lisbona Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos dovette spiegare al re perché aveva proibito a un religioso agostiniano, del Convento della *Graça* di Lisbona, di predicare in città, dato che era stato lo stesso monarca di ordinargli di farlo. Il prelado chiarì che non era sua intenzione affrontare João III, voleva solo sapere cosa proclamasse il frate, e poiché questo non gli era stato palesato, aveva preso la decisione di vietare la sua predica<sup>115</sup>.

José de Melo, arcivescovo di Évora (1611-1633), molto attivo in questo campo, fece pubblicare una pastorale, li 15 ottobre del 1629, dove vietava a tutti i predicatori di esercitare tale compito senza il suo permesso. Per garantirlo, stabilì che ogni anno, lo scrivano della *Câmara Eclesiástica* doveva preparare un elenco di persone che avevano licenza per predicare, cosa che dimostra l'esistenza di meccanismi attivi per sorvegliare i predicatori e, contemporaneamente, la proliferazione di casi anomali che il prelado voleva evitare<sup>116</sup>.

Nello stesso arcivescovado, questa volta un prelado collegato alla corrente della *jacobeia*, fra Miguel de Távora (1740-1759), promulgò una pastorale, li 1 aprile del 1746, in cui sosteneva di aver personalmente fatto "un rigoroso e universale esame" di tutti i parroci, predicatori e confessori, "al fine di allontanare dai pulpiti e dai confessionali l'ignoranza che tanto perniciosa è nei ministri della Chiesa"<sup>117</sup>.

E esistevano prelati con uno stile ancora più rigoroso, come quello praticato dal carmelitano scalzo fra João da Cruz, vescovo di Miranda (1750-1756), che annullò tutte le licenze rilasciate dai suoi predecessori, ordinando nuovi esami dei predicatori, fatti da lui stesso o dai suoi ministri<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> BPADE, *Miscelanea com várias cópias de cartas*, Cod. CIII/2-26, ff. 205v-206r.

<sup>116</sup> BPADE, *Pastorais e provisões de bispos de Évora D. Alexandre (1603-1608) e D. José de Melo (1611-33)*, Cod. CIX/2-9, f. non numerato.

<sup>117</sup> Cfr. ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona, vol. 21 (3), f. 38.

<sup>118</sup> ADB/M, *Lv. dos capítulos de visita de Alvites*, Caixa 7, Lv. 70, f. non numerato con copia della lettera pastorale del 20 Aprile 1741.

Le licenze concesse ai predicatori in conseguenza di questi esami dovevano essere custodite dai loro proprietari. Non solo per dimostrare la loro legittimità di predicare, ma pure per dimostrare elevate competenze. Il futuro titolare di Funchal, il francescano José de Santa Maria de Saldanha (1690-1696), per esempio, incluse nel suo processo concistoriale il registro di autorizzazioni per predicare fornito da un superiore della sua congregazione, e tutte le licenze che i vescovi gli diedero per poterlo fare in diverse diocesi del Regno<sup>119</sup>. Aspetto che costituisce un altro indizio dimostrativo della sorveglianza episcopale.

E non si mette in dubbio che queste licenze conferivano, oggettivamente, uno *status* di legittimazione ai loro detentori. Un guaritore degli Azzorre cercò di sostenere nell'Inquisizione che il suo modo di guarire "indemoniati" non era proibito, perché un giorno il vicario della sua terra lo aveva visto in azione e gli aveva detto che, siccome era predicatore e confessore approvato, poteva attestare che non faceva niente di sbagliato<sup>120</sup>.

Com'è stato dimostrato per il caso italiano, non tutti i vescovi erano ugualmente impegnati in questo compito, ma alcuni crearono un meccanismo per registrare le licenze passate e gli esami effettuati<sup>121</sup>. A Viseu, al tempo di João Manuel (1609-1625), esisteva un libro di *Registos* nel quale, tra le altre cose, erano inserite le licenze rilasciate ai predicatori<sup>122</sup>. Nella vicina diocesi di Coimbra il vescovo João de Melo (1684-1704) creò negli anni 90 del Seicento un sistema per farlo, che diede origine a un libro in cui si registravano tutti gli esami effettuati e le licenze rilasciate, dal 1693 al 1698. Si tratta di un codice di circa 500 fogli, che si presume simile ad altri (sia a Coimbra, sia in altre diocesi del Regno), ed è quindi fonte estremamente preziosa per sapere come avveniva la supervisione episcopale sui predicatori. Il titolo di apertura inciso è molto chiaro per quanto riguarda i suoi obiettivi:

<sup>119</sup> ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona, vol. 57 (1), f. 18.

<sup>120</sup> ANTT, IL, proc. 4782, f. non numerato. Il reo era Amaro Fernandes ed è stato sentenziato nell'*auto-da-fé* del 1660.

<sup>121</sup> Michele MANCINO, *Licentia*, cit., soprattutto p. 19, tesi che riprende in Michele MANCINO, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di predicazione nell'Italia post-tridentina. A proposito di alcuni casi del 1588*, in "Campania Sacra", 32, 2001, pp. 119-132. Ringrazio Paola Nestola per l'indicazione di questo testo.

<sup>122</sup> ADV, LV. de Registos, n° 565/720, per esempio, f. 33 (qui si riporta la licenza passata al prete António Nunes, il 14 Dicembre del 1618). Ringrazio João Nunes per l'indicazione di questa fonte.

“In questo libro si devono registrare gli esami dei chierici che vengono a esaminarsi come predicatori e confessori, annotando le qualità dei loro esami, se hanno fatto esami con riconosciuta scienza o sufficiente per gli effetti che pretendono, tempo che gli si concede di approvazione e non si potranno dare proroghe se non dal signor vescovo conte, e quelle che non sono state date da lui le riserva alla *Mesa do Despacho*, che solo lì, alla vista degli esami registrati in questo libro, si vedrà se si deve concedere proroga a chi la chiede”<sup>123</sup>.

I registri li verbalizzati si trovano ordinati in quattro grandi nuclei, uno relativo alla città e i restanti ai tre arcidiaconati che dividevano la diocesi (Vouga, Seia e Penela). In ognuna di queste parti esisteva una organizzazione per parrocchie. Nel corso di quasi cinque anni coperti, è stato fatto un numero impressionante di 1408 esami, essendo state concesse 658 licenze per confessare, 636 lettere del curato (comprese le licenze per i tesoriere o parroci raccomandati) e 116 per predicare. Da subito risalta l'enorme differenza tra il numero dei confessori e dei predicatori, che spesso erano la stessa persona. Disparità naturale e prevedibile, poiché il numero di confessioni da effettuare reclamava un enorme contingente di ministri dato il fatto che l'intera popolazione era costretta a confessarsi, almeno una volta l'anno.

I dati raccolti mostrano che riguardo alle 343 parrocchie con registri, sono stati rilasciati 116 titoli, che rappresentano un tasso di inquadramento di 1 predicatore per 2,93 parrocchie. Senza dubbio una eccellente rete per coprire il territorio, poiché si doveva aggiungere a questo corpo quello dei predicatori delle congregazioni religiose, che non compaiono registrati in questo libro. Un fatto questo che crea il dubbio di sapere se fossero dispensati dal fare l'esame, avendolo eseguito presso i superiori della propria religione, oppure se queste registrazioni venissero effettuate in un altro codice non conservato. La distribuzione geografica non era assolutamente uniforme. Di norma, esisteva solo un predicatore proveniente da ogni parrocchia, ma alcune, come Sangalhos o Pombeiro Beira, ne avevano cinque. Da notare, inoltre, che nelle terre dove esistevano tante case degli ordini religiosi, come Aveiro, Montemor-o-Velho o Gouveia, pur essendo località popolate, vi erano ben pochi predicatori.

Nel libro si registravano tutti gli esami dei predicatori a cui si sottometeva il clero secolare, compresi quelli dei vicari, priori o curati, dimostrando

<sup>123</sup> Cfr. AUC, *Livro que ha-de servir para se lançarem os pregadores e confessores*, III/D, 1, 4, 5, 46, f. 1.

che il possesso di un beneficio di cura d'anime non significava, automaticamente, avere la licenza di predicare ai fedeli<sup>124</sup>.

Gli esami erano realizzati sempre a Coimbra, di solito alla presenza personale del vescovo e, nella stragrande maggioranza dei casi, erano effettuati dai "padri di morale", designati dal prelado. Più raramente, potevano eseguirli i ministri dell'*Auditório Ecclesiástico* o addirittura gesuiti<sup>125</sup>.

Le classifiche, che non erano sempre registrate, avevano tre livelli: "sufficiente", "buon" e "con lode", ed esisteva una proporzione tra questa scala e il periodo di validità delle licenze concesse. Infatti, era eccezionale che una licenza fosse data senza limiti di tempo, il che denota il tentativo del presule di avere sempre i predicatori sotto controllo per poter verificare se mantenevano le qualità richieste. Il periodo di licenza variava da sei mesi, a volte con limitazioni, ed anche fino a tempo indeterminato. Nella parrocchia di Valezim, ad esempio, fu approvato per predicare il prete Belchior Lopes, ma solo per sei mesi, "con la condizione che dentro di sei mesi venga ad esame per confessare"<sup>126</sup>. Già il priore di Sazes de Lorvão venne "approvato per predicare fin che non gli comandino il contrario e fece buon esame"<sup>127</sup>. Perciò, in questo ciclo di cinque anni, ci sono casi di persone esaminate ed accettate per tre volte, come è successo al prete João Fernandes, di Ameal, approvato il 24 settembre del 1694 per sei mesi, il 6 giugno del 1696 per un anno e, infine, il 25 giugno del 1698 per due anni<sup>128</sup>. Questo significa, ovviamente, che il prelado (di persona o tramite i suoi ministri) sapeva chi saliva sui pulpiti della diocesi.

Al limite, e questo aspetto va sottolineato, poteva respingere i candidati. Le bocciature erano rare, ma accadevano, come dimostra la seguente dicitura: "Il padre Christovam Fernandes de Oliveira, di Oliveira do Bairro, venne a esame per confessare e predicare e in Mesa venne esaminato dai padri de Moral e da loro venne bocciato. Coimbra, 3 di Novembre del 1694"<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Si può vedere, per esempio, l'esame fatto il 3 Novembre del 1694 al prete António de Seixas Quaresma, a cui fu concessa la licenza di predicare a tempo indeterminato, AUC, *Livro que ha-de servir para se lançarem os pregadores e confesores*, III/D, 1, 4, 5, 46, f. 263.

<sup>125</sup> Per il primo caso *ibid.*, f. 295 e per il secondo, f. 177.

<sup>126</sup> Cfr. AUC, *Livro que ha-de servir para se lançarem os pregadores e confesores*, III/D, 1, 4, 5, 46, f. 311.

<sup>127</sup> *Ibid.*, f. 253.

<sup>128</sup> *Ibid.*, f. 420v.

<sup>129</sup> Cfr. *ibid.*, f. 195v.

Come le licenze, le mancate promozioni non erano prolungate nel tempo:

“Il padre Manuel Simões Rabasco della *freguesia* di Gouvea venne ad esame per dover predicare, e nella *Mesa do Despacho* venne esaminato dai reverendi padri maestri de Moral e da loro trovato con meno sufficienza per il momento e che aspetti per altra occasione. Coimbra, 28 di Aprile del 1694”<sup>130</sup>.

Circa un anno dopo, lo stesso chierico fu sottoposto a una ulteriore valutazione e venne approvato per predicare per un anno, licenza che rinnovò nel mese di aprile del 1695, e questa volta per due anni.

Questo libro permette ancora di confermare come alcune delle norme previste nelle costituzioni delle diocesi erano osservate, in particolare per quanto riguarda le qualità che il predicatore doveva soddisfare, come per esempio l'età minima e laurea previa presso una università, come si vede nel seguente registro: “Il reverendo Antonio Coelho de Moura, priore della chiesa di Santa Comba de Cea, venne ad esame per dover predicare; e risultando che non aveva fatto corsi in nessuna facoltà non fu esaminato”<sup>131</sup>.

Infine, si può notare che la formazione accademica dei protagonisti dell'oratoria sacra aveva implicazioni nelle materie che potevano predicare sull'ambone. In fondo, non tutti erano autorizzati a perorare su qualsiasi argomento. Ai canonisti erano vietati alcuni sermoni, come si fa notare attraverso questo esempio, in cui si allude anche al requisito dell'età:

“Il padre Manuel Nunes Marques, della parrocchia di Galizes, formato in diritto canonico, venne ad esame per confessare e predicare. Essendo presente Sua Illustrissima, venne esaminato dai padri maestri di morale e da loro venne approvato per confessare per il periodo di un anno e mezzo, e potrà predicare i sermoni che sono permessi ai canonisti che senza dubbio non hanno 40 anni di età, che pure potrà confessare donne, vista la sua capacità. Coimbra, 25 di Novembre del 1693”<sup>132</sup>.

Insomma tra l'episcopato, soprattutto dopo Trento, si sorvegliò la predicazione ed i predicatori. E nel caso di abusi vi erano forme per punirli? In altre parole, i vescovi condannavano davvero gli indisciplinati? La risposta a questa domanda reclamerebbe l'analisi dei processi degli tribunali eccle-

<sup>130</sup> Cfr. *ibid.*, f. 329.

<sup>131</sup> Cfr. *ibid.*, f. 368.

<sup>132</sup> Cfr. *ibid.*, f. 393.

siastici. Purtroppo, questi nuclei documentali sono andati persi e non sono disponibili per la maggior parte delle diocesi portoghesi<sup>133</sup>. Ancora una volta si procede a partire da rari e pochi indizi.

Il 14 giugno del 1764, il prete Manuel Rodrigues Trovão, vicario di Cadima (diocesi di Coimbra), compiendo una missione che gli era stata commissionata dalle Costituzioni sinodali e che il vicario generale della diocesi gli avrebbe ricordato, scrisse una lettera al procuratore dell'*Auditório Eclesiástico* in cui diceva:

“in questa mia parrocchia di Cadima, nella località di Zambujal, nella seconda domenica di Quaresima prossima passata, predicarono senza licenza il padre Fernando Mendes, della parrocchia de Arazeze, di mattina, e il padre Manuel Rodrigues de Figueiredo, di Portunhos, di pomeriggio, dove ci fu concorso di uomini e donne che uscirono dalla cappella molte ore dopo di notte; e siccome sono sacerdoti che predicarono senza licenza che non mi mostrarono e né io seppi di questo se non dopo dell'accaduto e né le loro dottrine furono fruttuose al pubblico, per non essere sacerdoti di buon esempio rimetto all'attenzione di vostra grazia questo caso”<sup>134</sup>.

Sulla base di questa denuncia il procuratore presentò il caso ai giudici dell'*Auditório*. Questi, il giorno dopo, fecero notificare ai due accusati che andassero a Coimbra per presentare al provvisore del vescovado la loro licenza per predicare, comminandogli un periodo di dieci giorni, sotto pena di essere sospesi. Lo stesso vicario di Cadima che li denunciò fu incaricato di questa missione e, il 3 settembre del 1764, procedette alla diligenza. Tuttavia, il 12 dicembre del 1764, i due sacerdoti non erano ancora comparsi per mostrare le licenze, in modo che il promotore presentò una nuova denuncia

<sup>133</sup> In alcune diocesi come Coimbra, ci sono esemplari dispersi e non del tutto inventariati nell'AUC. Fortunatamente, in alcune sedi del Brasile, questi fondi sono stati ben conservati e permetteranno di fare delle ricerche di maggiore rilevanza, si veda Pollyana MENDONÇA, *Parochos imperfeitos. Justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial* (tesi di dottorato presso l'Università Federal do Rio de Janeiro), 2011 e Patricia Ferreira SANTOS, *Poder e palavra. Discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. S. Paulo, Hucitec Editora, 2010. L'unico studio disponibile, per il Portogallo, che consente di sondare l'effettiva attività di un tribunale vescovile è João Rocha NUNES, *Crime e castigo: "Pecados públicos" e disciplinamento social na diocese de Viseu (1684-1689)*, in "Revista de História da Sociedade e da Cultura", 6, 2006, pp. 177-213.

<sup>134</sup> Cfr. AUC, *Processo contra os padres Fernando Mendes e Manuel Rodrigues de Figueiredo*, III/D, 1, 6, 2, 7, doc. 15, f. 1. Tutti i dati che seguono si riportano a questa fonte.

ai giudici, che ordinarono l'apertura di una causa, nel 16 dicembre, dando ai due imputati un periodo di sei giorni per allegare la loro difesa. Il vicario di Cadima di nuovo li notificò personalmente, nel mese di aprile del 1765, ma gli imputati non comparvero davanti ai giudici dell'auditorio Episcopale, nonostante fossero stati notificati altre volte sotto la minaccia della revoca della licenza di predicare e di sospensione degli ordini. Di conseguenza, circa 4 anni dopo l'inizio del processo, nel marzo 1764, il procuratore chiese ai giudici di condannare gli imputati alla pena di sospensione degli ordini clericali che avevano. Non è possibile sapere se la pena venne eseguita sui due predicatori inadempienti.

Questo non è l'unico caso conosciuto di tentativo dell'autorità episcopale di punire i predicatori indisciplinati. Nell'anno 1611, anche il vescovo di Coimbra, Afonso de Castelo Branco, perseguì il francescano osservante Cristóvão Carneiro. Il presule aveva ricevuto una denuncia dai padri della Compagnia di Gesù, che sostenevano che questo francescano nei suoi sermoni "sarlava" dei gesuiti, provocando scandalo tra gli studenti della città. Il limite era stato raggiunto quando in una predica fatta nella cappella dell'Università, davanti ai professori dell'accademia, aveva alterato il significato di alcuni passi della Sacra Scrittura per adattare meglio i suoi propositi al vilipendio della Compagnia. A fronte di ciò, dopo che il vicario generale aprì un processo in cui vennero ascoltati diversi testimoni, Afonso de Castelo Branco gli vietò di predicare nella diocesi. Il francescano non si disanimò. Andò a Salamanca, e li fece stampare il sermone che aveva proclamato nella cappella dell'Università, rimuovendo dal testo gli insulti contro i gesuiti e dedicò il libro all'ordinario di Coimbra. Inoltre, reclamò dalla sentenza dello stesso vescovo al *Tribunale della Legazia*, a Lisbona, che gli diede ragione. Il prelado di Coimbra, infastidito, scrisse allora una lettera al suo agente a Roma, per avvertire alcuni cardinali dell'accaduto, con l'obiettivo che dal centro romano si riuscisse, finalmente, a trovare il francescano insubordinato<sup>135</sup>. Ancora una volta, perdura la notizia della difficoltà dei vescovi di farsi obbedire.

Se il francescano ricorse al Tribunale della *Legazia Apostolica* per sfuggire alle punizioni fulminate dal titolare di Coimbra, agli inizi del XVIII secolo i suoi correligionari di Funchal, oltre al ricorso al papa, si lamentarono con il re della "persecuzione" che gli faceva il vescovo José de Sousa Castelo Branco (1698-1722):

<sup>135</sup> Asv, Fondo Confalonieri, 39, f. 442 (carta de Settembre del 1611 a Giovanbattista Confalonieri).

“ricorre alla vostra maestà il padre Jacinto da Esperança, custode principale dell’ordine di S. Francesco dell’Isola di Madeira, per sé e in nome dei religiosi del medesimo ordine, della notoria forza e violenza con cui li opprime il reverendo vescovo della detta isola, Joseph de Sousa Castel Branco, la quale consiste che stando i religiosi della detta isola nel possesso, in virtù di approvazione dello stesso reverendo vescovo, di confessare e predicare nei quattro conventi di cui conta la prelatura del supplicante, senza causa o motivo alcuno il detto reverendo vescovo li privò di confessare e predicare, volendo che fossero di nuovo ad esame”,

il che avrebbe causato evidenti danni alla reputazione dei francescani e ai proventi che aveva ritirato all’attività<sup>136</sup>. I francescani si appellarono al papa, ma José de Sousa Castelo Branco non ricevette il loro appello, per non violare la legge, altrimenti sarebbe stato costretto a sottomettersi al ricorso apostolico. Nella esposizione fatta al monarca, sostenevano a loro favore, tra le altre cose, che il prelado avendo già esaminato tutti i frati e dato loro licenza di predicare e confessare, non poteva successivamente revocare tale autorizzazione senza giusta causa, sulla base di quanto avrebbero proceduto in confessione o predicazione. Inoltre, non poteva, come fece, sospendere tutti i religiosi del Convento di Calheta, in generale, perché non era credibile, e - sostenevano - che tutti fossero criminali. Allo stesso modo, forzava i religiosi degli altri conventi, con il fatto di aver determinato che nelle altre case rimanenti sull’isola, solo un frate potesse confessare e predicare. E aggiungevano ancora che l’unico motivo dato dal vescovo per sospenderli fu il fatto che non fossero comparsi nell’esame che pretendeva di fare.

I tre episodi richiamati aprono una finestra su un paesaggio praticamente ignorato fino ad oggi, permettendo formulare alcune ipotesi analitiche. È innegabile che vi sono stati vescovi che hanno avuto i mezzi e la volontà di punire predicatori insubordinati alla loro giurisdizione in materia di predicazione e, in alcuni casi, lo fecero. Sembra anche probabile che non sia stato sempre facile per i prelati farsi obbedire. Infine, quelli perseguiti avevano a loro disposizione ricorsi di appello alla Santa Sede e alla corona, che ostacolarono, di fatto, l’amministrazione della giustizia episcopale. Ma qual era il modello dominante? Il vescovo che sorvegliava e puniva i delinquenti? Un universo di predicazione disordinato, in cui l’autorità episcopale non era di regola rispettata? Non si possono, ovviamente, dai dati disponibili, trarre

<sup>136</sup> Cfr. ANTT, Manuscrito da Livraria nº 2576, f. 22. Il processo si prolunga fino al f. 31.

conclusioni sicure sui livelli di conformità e di sottomissione al potere dei vescovi.

Oltretutto, in aggiunta ai casi segnalati, non era nemmeno uniforme la consapevolezza che avevano a quel tempo, a proposito di questo argomento, coloro che lo affrontavano da vicino. Tra gli stessi agenti della giustizia ecclesiastica vi era chi avesse la nozione che non accadesse nulla a coloro che pronunciavano parole male sonanti o eretiche dai pulpiti. Nella metà del XVII secolo, quando, come abbiamo visto in precedenza, le costituzioni diocesane si arricchiscono in materia di regolamentazione della predicazione, il procuratore del prete Manuel de Morais, difendendolo nel tribunale della Legacia di Lisbona, per il fatto che il suo assistito avesse proferito in un sermone insulti al papa, sosteneva che, in quel tempo, i predicatori di frequente usavano proposizioni eretiche e dissonanti

“e neppure per questo quelli patiscono alcun affronto né sono accusati, e solo li si avverte che dicono male, e quando al massimo i signori inquisitori mandano a chiamare il tale predicatore (...) e conoscendo l'errore lo mandano a casa senza alcun castigo”<sup>137</sup>.

Alla luce di questo argomento la capacità punitiva dei vescovi e inquisitori sugli agenti della predicazione era molto debole.

Quasi negli stessi anni, il gesuita António Vieira, sottoposto a interrogatorio inquisitoriale, si difendeva da coloro che lo accusavano, dicendo di non avere alcuna colpa di alludere nei suoi testi alle *Trovas* di Bandarra, famoso calzolaio di Trancoso che nel 1541, venne condannato dall'Inquisizione di Lisbona, perché, diceva, essere comune “in questo regno che tutti i predicatori [invocassero le *Trovas*], alla vista e senza alcuna proibizione dei prelati ecclesiastici”<sup>138</sup>. Ora, qui, al contrario della valutazione effettuata dal procuratore, si può presumere che in questo caso la sorveglianza sull'invocazione del *Trovas* di Bandarra aveva liberalità da parte dei vescovi, in altri, sarebbero vigili ed attivi.

## 5 - In dialogo con l'Inquisizione

Alcuni degli episodi riportati hanno sottolineato che la sorveglianza dei

<sup>137</sup> Cfr. ASV, Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona, vol. 13 (2), f. 161.

<sup>138</sup> Cfr. ANTT, IC, processo 1664, f. 29v.

predicatori e i sermoni coinvolgevano non solo i vescovi, ma anche il Tribunale del Sant'Uffizio. Da una parte, perché se i predicatori proferivano eresie, questo era un crimine sotto la giurisdizione dell'Inquisizione, e di regola, i vescovi, non lo giudicavano nei loro tribunali<sup>139</sup>. Da un'altra parte, il fatto che per predicare e confessare in un territorio venisse richiesta l'autorizzazione dell'ordinario, era una questione che poteva entrare in collisione con l'attività inquisitoriale, aprendo un campo di potenziali controversie tra vescovi e inquisitori<sup>140</sup>. Anche se l'argomento non ha meritato grande attenzione da parte degli studiosi dell'Inquisizione, e pur non essendo lo scopo di questo studio, è indiscutibile che anche il Tribunale di Fede stava in allerta<sup>141</sup>.

Ma l'Inquisizione rispettava i limiti del suo intervento, riconoscendo le competenze degli ordinari. Questo spiega quanto accaduto e di seguito riportato.

Nel 1613, gli inquisitori di Lisbona ricevettero alcune lamentele provenienti dall'Algarve, che coinvolgevano, tra gli altri, un giovane fatto impri-

<sup>139</sup> Per una visione globale sui sensi e modalità della cooperazione fra l'episcopato e l'inquisizione in Portogallo, rimetto a José Pedro PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2011.

<sup>140</sup> In alcune diocesi del sud Italia ci fu una intensa collaborazione nella sorveglianza dei predicatori degli ordini regolari fra la Congregazione Romana del Santo Ufficio e alcuni vescovi, come spiegato da Paola NESTOLA, *Tra centro e periferia: le lettere di Braccio Martelli alla Congregazione del Sant'Ufficio (1558-1560)*, in Dino LEVANTE (a cura di), *“Col ligite fragmenta” Studi in memoria di Mons. Carmine Maci*, Campi Salentina (Lecce), Centro Studi Mons. Carmine Maci, 2007, pp. 115-119.

<sup>141</sup> Oltre a vari processi nei quali si proibì di predicare a rei dell'Inquisizione, ci sono stati molti sforzi per appurare la correttezza dei sermoni proferiti da alcuni predicatori. A questo riguardo è molto fertile il ricorso alle serie dei *Cadernos de Promotor*. Si veda, per esempio, il sommario contro un prete di Oliveira de Azeméis, che proferì proposizioni erronee e scandalose durante un sermone, nel 1737, ANTT, IC, Lv. 376, ff. 374r-424r. Più di dieci anni fa, Giovanni Romeo ha osservato che la storiografia dell'Inquisizione non si era mai preoccupata di analizzare la relazione tra questa istituzione e la predicazione. Il paesaggio non è cambiato da allora e il suo testo rimane un raro esempio, in cui si proponeva, e bene, che l'analisi dovrebbe concentrarsi sulle strategie dell'Inquisizione per sorvegliare gli eventuali abusi e gli eccessi dei predicatori, il sostegno fornito all'azione del Tribunale e ancora l'utilizzazione dei suoi fondi per ricreare/ricostruire la storia “vissuta” della predicazione. È sfuggita a Romeo la questione delle implicazioni che la sorveglianza della predicazione potrebbe avere sulle relazioni con gli altri poteri, tra cui i vescovi, aspetto in cui qui, sommariamente, si tocca, senza diminuire l'eccellente, e innovatore testo di Giovanni ROMEO, *Predicazione e Inquisizione in Italia dal Concilio di Trento alla prima metà del Seicento*, Giacomo MARTINA e Ugo DOVERE (a cura di) *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1996, pp. 207-242.

gionare dal vescovo con l'accusa di dire che era caduto in mare presso l'isola Terceira (Azzorre), dove rimase per tre giorni, fino a quando la Madonna avrebbe compiuto un miracolo, prendendolo per un braccio e rimettendolo in una nave. A seguito di ciò, il ragazzino, che diceva di avere una licenza da parte del vescovo di Angra, iniziò a fare delle prediche durante le quali offriva da baciare ai malati ed ai sani che lo ascoltavano e cercavano, il braccio con il quale la Madonna presumibilmente lo avrebbe salvato. Tornando al Regno continuò la stessa procedura fino a quando venne arrestato dal vescovo dell'Algarve. Così, sapendo di questa storia, gli inquisitori emisero un parere che mostra come rispettavano i limiti della propria giurisdizione:

“pregare senza licenza, senza avere gli ordini e fingersi quello del miracolo e dare il braccio da baciare dicendo che saneranno coloro che lo toccheranno riguarda all'ordinario e che si può rispondere al vescovo che in questa cosa faccia con il prigioniero come gli pare perché l'inquisizione non prende conoscenza di ciò”<sup>142</sup>.

L'esistenza di due poteri con giurisdizione in questo campo generava dei dubbi e situazioni ambigue, com'è successo con l'arcivescovo di Lisbona Miguel de Castro (1586-1625). Costui, il 12 febbraio del 1605, scrisse alla Congregazione del Sant'Uffizio, spiegando che in seguito ad un perdono generale concesso dal papa ai cristiani-nuovi portoghesi, nel 1604, tra i liberti si trovò il padre João Nunes, priore di S. Pedro di Torres Novas, il quale era stato imprigionato dall'Inquisizione per tre anni. Uscito, l'arcivescovo aveva avuto dei dubbi sul fatto di autorizzare l'esercizio del suo ufficio in cura d'anime, dando i sacramenti e predicando ai fedeli, anche perché tutti sapevano, nella sua terra, che era un cristiano-nuovo, ed era stato arrestato dall'Inquisizione. Prudentemente, tuttavia, avrebbe chiesto al prete di non svolgere più il suo ministero finché arrivasse l'informazione da Roma. Ma questi si appellò all'inquisitore generale, come esecutore del perdono generale, sostenendo che egli aveva il diritto di andare a prendersi cura delle anime, e così fece. Di fronte a questo, Miguel Castro decise di sospenderlo nell'amministrare i sacramenti e nel predicare<sup>143</sup>.

Il fatto più interessante da me individuato a proposito di questo dialogo tra l'Inquisizione e l'episcopato, suscitato da questioni relative alla predicazione, ebbe come protagonista l'arcivescovo di Évora José de Melo. Tutto iniziò nel 1630 motivando la corrispondenza tra gli inquisitori del tribunale di Évora, da

<sup>142</sup> Cfr. ANTT, CGSO, Lv. 97, lettera 1.

<sup>143</sup> ANTT, CGSO, Lv. 426, ff. 272r-272v.

un lato, e l'inquisitore generale, Francisco de Castro, oltre al segretario del Consiglio Generale, dall'altro. Dagli scambi epistolari è possibile la ricostruzione di quanto accaduto<sup>144</sup>. Il presule, in conseguenza ai problemi con i gesuiti, non concesse la licenza di confessare e predicare nella sua arcidiocesi. Ma, come al solito, il Sant'Uffizio volle avvalersi dei sacerdoti del Collegio della Compagnia di Gesù di Évora per svolgere funzioni che normalmente erano affidate loro, cioè, confessare i penitenti e predicare la dottrina ai conciliati negli *autos da fé*<sup>145</sup>. Ora, dato che non avevano la licenza dell'arcivescovo, i gesuiti non potevano legittimamente farlo. L'inquisitore generale si lamentò molto del fatto e chiese che gli inquisitori di Évora provassero a convincere l'arcivescovo di dargli il permesso perché facesse questo servizio. Ciò non avrà avuto risposta, per cui i ministri del Tribunale della Fede di Évora avrebbero richiesto l'intervento papale, dopo di che avrebbero ottenuto una licenza speciale perché i gesuiti fossero esaminati, non dall'arcivescovo, ma da altri ufficiali. José de Melo rispose energicamente in una lettera agli inquisitori, in cui traspare che, nonostante volesse mantenere buoni rapporti e rispettare il Tribunale della Fede, non era disposto a cedere in questa polemica che coinvolgeva i gesuiti:

“mi é forzoso far notificare al dottore Manuel do Valle e al licenciado Sebastião de Affonseca Homem e al licenciado Antonio de Vasconcelos che non si intromettano nell'esaminare i padri della Compagnia per confessare e predicare e per gli ordini; e poichè ho tanto rispetto a questo Santo Tribunale e a tutti i suoi ministri, come é ragione, non ho voluto eseguire quello che mi sono o che mi è forzato fare, senza prima dare conto a Vostra Grazia in questo tribunale, come con questa faccio, affinché sappiano che è la necessità tale che mi obbliga a fare cosa tanto contraria con il desiderio che ho di tutto servire e favorire le cose del Santo Officio e suoi ministri e affinché Vostra Grazia se le sembra significhi a questi ministri che considerino quello che fanno e quello in cui i padri lo mettono, dove capisco non vi potranno togliere la pace e vi saluto<sup>146</sup>.”

<sup>144</sup> ANTT, IE, Lv. 37, ff. 5-5v, 69 e 70.

<sup>145</sup> Sulla relazione dei gesuiti con l'Inquisizione, vedere l'imprescindibile studio di Giuseppe MARCOCCI, *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*, in “Revista de História das Ideias”, 25, 2004, p. 247-326. Al contrario, è povero José Eduardo FRANCO e Célia Cristina da Silva TAVARES – *Jesuítas e Inquisição: cumplícidades e confrontações*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 2007.

<sup>146</sup> Cfr. ANTT, IE, Lv. 37, f. 70.

Ecco un altro esempio di come i vescovi non furono passivi riguardo all'attività dei predicatori, e come, allo stesso tempo, la vigilanza esercitata da loro richiamò un dialogo con l'Inquisizione, il quale poteva suscitare questioni non sempre di facile soluzione.

## 6 – Rumori nella comunicazione dei predicatori

La regolamentazione determinata e la vigilanza esercitata dai vescovi sulla moltitudine di predicatori, introdusse un po' di ordine e di controllo su questo corpo, ma non impedì eccessi e abusi. Il meccanismo di emissione delle licenze, le norme sinodali, disposizioni pastorali ed eventuali sospensioni o punizioni di alcuni ministri del pulpito non hanno sradicato le varie forme di prepotenze da parte dei predicatori, con l'aggravante che, spesso, alcuni hanno utilizzato forme di comunicazione e hanno affrontato contenuti che hanno introdotto perniciosi rumori nella percezione dei loro messaggi, distorcendo, oggettivamente, la sostanza della materia del sermone.

Tra le conseguenze di queste pratiche vi fu quella per cui tra i fedeli ci fosse chi sospettasse di ciò che si diceva dall'ambone, che conoscesse alcune delle strategie utilizzate da chi perorava e, quindi, non interiorizzasse il messaggio desiderato. Non si può presumere che il pubblico fosse come una tabula rasa, senza conoscenze, ignorante, abulico e amorfo, impregnato a piacere dalla dottrina dei predicatori<sup>147</sup>. Anche se uno dei maggiori volti dell'oratoria sacra portoghese, António Vieira, lo presumesse, almeno quando pensò il rapporto dei missionari con gli indiani del Brasile. Nel sermone dello Spirito Santo (1657), prima della sua partenza per l'Amazzonia da una missione dei gesuiti, Vieira lo disse con forza impressionante e bellezza letteraria:

“Vi concedo che questo indio barbaro e rude sia una pietra; vedete quello che fa una pietra l'arte. Sviluppa la statuaria una pietra di queste montagne, grezza, bruta, dura, informe; e dopo che ha sbizzato la parte maggiore, prende in mano il maglio e lo scalpello e comincia a formare un uomo, dapprima membro a membro, e poi tratto per tratto fino ai più sottili. Ondeggia i capelli, liscia la testa, delinea gli

<sup>147</sup> L'idea che gli abitanti dei villaggi erano disposti ad accettare tutto ciò che veniva imposto dal potere (di qualsiasi potere) e che vivevano senza qualche senso strategico, è stata già da molto tempo decostruita, si veda il magnifico lavoro di Giovanni LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte dei Seicento*, Torino, Giulio Einaudi, 1985, soprattutto il capitolo 2.

occhi, affila il naso, apre la bocca, mette in rilievo la faccia, tornisce il collo, estende le braccia, spiana le mani, divide le dita, stende le vesti; qui toglie le pieghe li raggrinza, là ricama; e rimane un uomo perfetto, forse un santo che si può mettere sull'altare”<sup>148</sup>.

Ma non era questa, di certo, la realtà dei rustici del Regno, i quali i missionari dell'interno vennero a classificare come “indios de cá”<sup>149</sup>. Di ciò si potrebbero dare molteplici testimonianze. Nell'anno 1701, Manuel Pires, operaio, sposato, 40 anni di età e residente nella località di Parada (diocesi di Viseu), fu accusato in una visita pastorale. La sua colpa era sostenere pubblicamente che Cristo non aveva sofferto tanto nella Passione come predicavano dal pulpito, come spesso si sentiva. Secondo il suo modo di pensare, i ministri della parola proferivano queste esagerazioni solo con lo scopo di “mettere maggiore terrore” a chi li ascoltava e così convincerli meglio<sup>150</sup>.

Si può ammettere che questo lavoratore aveva già assistito a scene simili a quella che un familiare del Sant'Uffizio di Manteigas nella Serra da Estrela, aveva denunciato al Sant'Uffizio, nell'anno 1612. Nella sua suggestiva testimonianza, disse che durante una processione della Passione, le quali erano comuni in molte parti della Beiras, era usanza fare un sermone sulla Passione di Cristo. Quell'anno, il predicatore in quella zona montuosa era fra João do Deserto. Questi, per rendere il più reale possibile la scenografia che voleva descrivere decise di drammatizzare l'atto. Così, dopo aver riportato la sofferenza che Cristo aveva sofferto per redimere gli uomini peccatori, quando stava per pronunciare

“l'*Ecce Homo* era posto sull'altare che sta a destra, corrispondente all'entrata [della chiesa], un uomo tutto nudo, con solo un asciugamano cinto sulle pudenda e tutto confuso con tintura rossa, le mani legate avanti, tra di loro una canna, sulla testa una corona di rovi, coperto il volto con una parrucca rappresentava un Cristo; rimaneva coperto con un lenzuolo o panno bianco e per due punte e due bastoni era legato. Volendo il padre pronunciare *Ecce Homo* comandò che si accendessero due torce, era ora di mezzo giorno più o meno ed essendo accese le pronuncì, e abbassandosi la copertura apparve quella solenne figura”.

<sup>148</sup> Cfr. Ant3nio VIEIRA, *Sermoens*, terceira parte, Lisboa, Miguel Deslandes, 1683, pp. 419-420.

<sup>149</sup> Federico Palomo ha dimostrato bene come questa coscienza era sulla base del fortissimo impulso dalle denominate missioni interne nel periodo Moderno, in particolare di quelle dei gesuiti, si veda Federico PALOMO, *Fazer dos campos*, cit., in speciale p. 429.

<sup>150</sup> Cfr. ANTT, IC, Lv. 694, ff. 240r-243r.

## Atrapalhado

Si può immaginare la reazione della folla che lo ascoltava. L'ufficiale dell'Inquisizione che si segue la descrive così:

“Ci furono molte grida tra la gente, molti battere di petti e molti gli chiesero perdono dei peccati come soprattutto accade in questo passo quando si mostra un Cristo, e in questo tempo fece il padre le sue esclamazioni il che giudicai per i suoi movimenti che la voce non si lasciava intendere con le grida della gente che era molta e rimase spaventata con l'inganno dell'altare”<sup>151</sup>.

In altre parole, questo spettatore, aveva capito bene qual era la strategia del predicatore. Commuovere fino ai limiti per poi trasmettere il suo messaggio, lasciando fortemente impregnati gli spiriti che lo avevano ascoltato. Ma, aveva capito anche l'imbroglio, come alcuni altri suoi concittadini, perché, come lo stesso dice, il figurante che rappresentava la Passione di Cristo durante la predica “successivamente andava radunando nella processione un bastone e fu conosciuto per gli schizzi di tinta che portava nelle gambe”

Potrebbe essere questa coscienza la causa di giustificazione per far sì che molti fedeli non praticassero il dovere di andare ad ascoltare i predicatori, come lamentavano i missionari francescani di Braga nel 1741? Uno di loro raccontava che, in quell'anno l'Avvento si svolse a Setúbal e aveva avuto più di 40 sermoni,

“e mi sembra che sebbene se ne pregassero 400 non basterebbero per piegare questi cuori duri, non perché non ha forza per questo la parola di Dio, ma perché non vanno ad ascoltarla, poi constando questa terra di più di 3000 anime da sacramento e predicandosi in tutte le *freguesie* di questa, in nessuna si arriverebbe a vedere 500 persone al sermone e senza temerarietà credo che una grande parte di gente non ascoltò un solo sermone”<sup>152</sup>.

Tante norme, tante regolamentazioni, vescovi e inquisitori attivi e vigilan-

<sup>151</sup> Cfr. ANTT, IC, Lv. 290, f. non numerato. Queste reazioni degli tribunali sono state provocate dalle strategie dei predicatori, vedere Federico PALOMO e Marie Lucie COPETE, *Des carêmes après le carême. Stratégies de conversion e/ fonctions politiques de missions intérieures en Espagne e/ au Portugal (1540-1650)*, in “Revue de synthèse”, 4e série, 2-3, 1999, p. 373.

<sup>152</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos da Livraria n° 852, p. 219 (si tratta di una *Crónica de Brancas*, in due tomi, scritta da fra João de Jesus Maria).

ti, predicatori in abbondanza. Allo stesso tempo, dopo secoli di applicazione di questo armamentario di supervisione e decine di migliaia di sermoni pronunciati, esistevano ancora denunce che i fedeli, non andavano alle prediche e che, in generale, molti rimasero nell'ignoranza della parola di Dio. Che intrigante universo era questo? E perché alcuni uomini della Chiesa, nella metà del XVIII secolo, ebbero questa coscienza?

## VIII

### Una dottrina per credere e obbedire

#### 1 - Disciplinare il credente e subordinare il vassallo

L'analisi dell'attuazione dell'Inquisizione e dell'episcopato richiede un inquadramento in una prospettiva che trascende le frontiere strettamente religiose, sebbene in epoca moderna furono fortissimi i vincoli tra l'universo della politica e della religione. I processi di affermazione di tutte le confessioni religiose che si andavano imponendo nei vari territori europei (cattolicesimo, luteranesimo, calvinismo, anglicanesimo, etc.), nonostante avessero originato configurazioni religiose, politiche, sociali e culturali sostanzialmente differenti, contenevano forme di istruzione/indottrinamento delle popolazioni e strumenti di vigilanza di osservazione della dottrina e dei comportamenti che contribuirono al rinforzo del potere secolare e all'uniformizzazione della vita delle popolazioni, come ha sottolineato Federico Palomo, a partire dalle proposte di Reinhard e Schilling<sup>1</sup>. In fondo, la creazione degli stati confessionali favorì il disciplinamento e l'"omogeneizzazione" dei sudditi, per questa via si andò costituendo un pilastro della coesione sociale e dell'affermazione del potere politico<sup>2</sup>. Il Portogallo non rimase al margine di questa tendenza.

13 Settembre del 1575, Jerónimo Osório, prestigioso e dottissimo vescovo dell'Algarve scrive al giovane re Sebastiano<sup>3</sup>. Il prelado dissentiva con l'amministratore delle marine del sale di Tavira, poiché questi aveva sospeso il

<sup>1</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, p. 13, riprendendo proposte di Federico PALOMO, "Disciplina christiana". *Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*, in "Cuadernos de Historia Moderna", 17, 1998, pp. 119-136.

<sup>2</sup> John HEADLEY; J. HILLERBRAND e Anthony J. PAPALAS, *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischam*, Burlington, Ashgate, 2004, *Introduzione*, in particolare p. XVII.

<sup>3</sup> ASV, Fondo Confalonieri, vol. 35, ff. 160r-162v (copia). Una versione diversa di questa lettera, con varianti, è stata pubblicata in A. Guimarães PINTO, *D. Jerónimo Osório. Cartas*, Loulé, Câmara Municipal de Silves, 1995, pp. 98-104.

pagamento delle decime alla chiesa, allegando essere quelle proprietà esenti da questa contribuzione in quanto regie. Il vescovo reagì e lo scomunicò, conforme al diritto. L'amministratore, sebbene fosse scomunicato (crimine punibile dalla giustizia ecclesiastica), si appellò al giudice della corona, che gli diede ragione, elaborando una sentenza nella quale dichiarava che nessuno lo evitasse – così come imponeva la scomunica episcopale – poiché facendolo sarebbe stato punito con la prigione e i ferri, e forzato pure a remare nelle galere. Jerônimo Osório era stupito della sentenza che, oggettivamente, sfidava i suoi sudditi a disobbedire ai suoi ordini spirituali e che aveva giurisdizione per imporre. Il papa, il diritto canonico e il concilio di Trento glieli avevano concessi, inoltre diceva che, quando li aveva decretati non era “abbandonato dallo Spirito Santo”. Agendo così, secondo il prelado, il giudice stava comandando che i fedeli non obbedissero al papa, ai canoni, al Concilio e allo Spirito Santo, e in tono burbero lo comandava ad “essere giudice (*desembargador*) della regina di Inghilterra, o del principe d'Orange, e allora usi questo linguaggio”. Tutto ciò era molto grave – avvertiva – accadendo in “tempi tanto pericolosi” e, spaventando il monarca, chiariva perché: “in questo modo cominciò Martin Lutero, questo fu il primo ingresso di satana in Inghilterra, le miserie di Francia nacquero da questa rilassatezza”. Se questo non era il caso del Portogallo, era perché Dio lo proteggeva, sebbene sempre vi fossero “principi santi e cattolici e che hanno potere nella religione”. Terminava sottolineando come il successo del re e del regno si sarebbero raggiunti solo attraverso l'alleanza della religione e della giustizia:

“quella é colei che dà vittorie illustri, quella dà i veri beni che sono quelli spirituali e aumenta quelli temporali, quella la stessa furia del mare ammansisce, quella abbatte la forza dei corsari, quella infine tiene Dio in sua compagnia [...]. Al contrario, l'ingiustizia tutto rovina, consuma e distrugge in tal maniera che nessuna reliquia di alcuna prosperità può rimanere in vita. Di tal maniera, chi richiede giustizia è suo vero schiavo e vassallo di Vostra Altezza e chi lavora con colui che non la mette in pratica è nemico mortale della sua anima, del suo onore e dei suoi beni. Già questo é ben evidente che *ogni principe che ha onorato la chiesa di Dio, è stato onorato e favorito da Dio e con la sua grazia ha raggiunto memoria immortale. Al contrario, tutti coloro che non la rispetteranno avranno una fine sfortunata*”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. Asv, Fondo Confalonieri, vol. 35, ff. 162r-162v (italico mio).

Erano parole da toccare profondamente il pensiero di un monarca ossessivamente impegnato nei preparativi di una spedizione militare nel Nord Africa, dove sarebbe morto, nei campi di Alcacer-Quibir, circa tre anni dopo. Insomma, e per questo si è rievocato questo suggestivo episodio, l'unione della chiesa e della corona erano intese come fondamenta del buon governo e principio della preservazione della giustizia. Solo questa poteva proteggere il Portogallo dalle eresie e dai dissidi che corrodevano altre monarchie europee. Pertanto, i principi dovevano onorare la chiesa di Dio. Solo così avrebbero raggiunto la giustizia e l'integrità del regno sotto il loro governo.

12 giugno 1759, Francisco de Saldanha, patriarca di Lisbona, appena nominato per il governo del patriarcato, si dirige a tutti gli ecclesiastici e secolari attraverso una pastorale. Tra gli altri aspetti, esortò che fossero

“umili nell'obbedienza ai loro pastori e sinceri nella intera soggezione al nostro fedelissimo monarca. Ai padri raccomandiamo la santa educazione dei loro figli; ai figli la pronta obbedienza dei loro padri; ai signori la carità nel governo dei loro servi e ai servi l'umile subordinazione ai loro signori e a tutti la retta intenzione nei pensieri, la candida semplicità nelle parole e l'evangelica semplicità nelle loro opere, affinché adorando Dio in spirito e verità, conformandosi in tutto con la perfetta immagine di suo Figlio meriteranno essere del felice numero dei predestinati”<sup>5</sup>.

Ecco un esempio paradigmatico di come la chiesa promuoveva un sistema culturale religioso nel quale, tanto sul piano dottrinale come nelle pratiche rituali e di comunicazione, si fissavano e diffondevano nozioni molto evidenti di gerarchia, ordine e obbedienza. Queste costituivano il nucleo del funzionamento della società e attraverso questa si raggiungeva la gloria celeste. Insomma e semplificando, l'obbedienza ai precetti divini e alla chiesa, e per estensione a tutti coloro che nel secolo avevano il potere di comandare (il padre, il parroco, il signore, il vescovo, il re, il papa, etc.) erano pilastri imprescindibili per raggiungere il cielo e parallelamente, per preservare l'ordine sociale richiesto da Dio.

Questi due episodi, distanziati tra loro quasi di due secoli, possono essere considerati come rappresentativi di tanti altri, e illustrano, per il caso portoghese, la dottrina che Paolo Prodi ha captato e sintetizzato nella espressiva

<sup>5</sup> Cfr. BGUC, *Colecção de pastoraes do Patriarcado* (Miscellanea con la collocazione 3-11-4-204), pastoral 25, f. non numerato.

formula del titolo del libro da lui coordinato: la chiesa avrebbe concepito e detenuto decisivi meccanismi di “disciplina dell’anima, del corpo e della società”<sup>6</sup>. Questa categoria, correntemente designata per disciplinamento sociale, è stata introdotta nel discorso storiografico a partire dalla scuola tedesca, inizialmente attraverso degli studi di Gerhard Oestreich<sup>7</sup>, e può essere intesa come un “insieme coerente di comportamenti collettivi conformi”, che ha come finalità ultima la progressiva e tendenziale eliminazione di conflitti privati<sup>8</sup>. O, ricorrendo a un classico della sociologia, Max Weber, la disciplina designa “una disposizione assunta, una obbedienza pronta, automatica e schematica a un certo comando da parte di una pluralità di uomini”. Comprende, pertanto, “l’ambito dell’obbedienza privata”, per cui, in questo senso è condizione indispensabile dell’esercizio di potere<sup>9</sup>. È certo che tanto la disciplina come l’ordine non sono mai ricevuti da tutti passivamente, generando resistenza e disobbedienza, come sottolineano, per esempio, Foucault e Certeau, il che non invalida, nega e neppure diminuisce le proposte anteriormente presentate<sup>10</sup>. Si parla insomma di modelli e di norme di condotta interiorizzate dagli individui, che progressivamente si radicano nella loro coscienza, portandoli ad agire in accordo con modelli che gli sono imposti, con conseguenti implicazioni in molteplici dimensioni della sua esistenza: religiosa, sociale, culturale, politica, etc.

Si tratta pertanto di un meccanismo fondamentale, situato tra l’ordine e la sua osservanza, una condizione previa affinché gli individui interiorizzino una obbedienza razionale, che costituisce supporto indispensabile per

<sup>6</sup> Cfr. Paolo PRODI (a cura di) – *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 1994.

<sup>7</sup> Per una sintesi sui concetti/categorie storiografiche di disciplinamento sociale e confessionalizzazione le cui radici germogliarono nella storiografia tedesca attraverso gli studi di Gerhard Oestreich (disciplinamento) e Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (confessionalizzazione): Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuitas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2004, pp. 25-31.

<sup>8</sup> Riprendo espressioni utilizzate da Giorgia ALESSI, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in “*Storica*”, 11, 1996, p. 16.

<sup>9</sup> Max WEBER, *Conceitos sociológicos fundamentais*, Lisboa, Edições 70, 2009, pp. 81-82 (originalmente pubblicato nel 1922).

<sup>10</sup> Michel FOUCAULT, *Microfisica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1979, cap. XII, “Sobrerania e disciplina” e Michel de CERTEAU, *L’invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990, vol. 1.

la genesi dello Stato Moderno. Per questo, tanto Reinhard, prima, come Schilling, successivamente, avrebbero insistito sull'idea che è necessario inscrivere la disciplina ecclesiastica e i programmi di conformazione religiosa e sociale scatenati dalle diverse organizzazioni confessionali (chiese), a partire dal secolo XVI, nel quadro generale e più ampio di razionalizzazione dei processi e modernizzazione dei poteri avvenuti nell'Europa moderna<sup>11</sup>. Boer, più recentemente, studiando l'applicazione concreta di uno di questi programmi, nel caso di quello progettato dal vescovo Carlo Borromeo a Milano, ha proposto il disciplinamento come una "esperienza di uniformizzazione sociale", concludendo che questa implicava una rigorosa subordinazione dei laici all'autorità centrale della chiesa e un rafforzamento concertato di un codice di condotta comune<sup>12</sup>. E Headley, enunciando proposte di Schilling e Reinhard sul concetto di confessionalizzazione, ha evidenziato l'importanza del disciplinamento, sottolineando il suo decisivo contributo al rinforzo della coesione sociale e all'emergenza dello Stato Moderno<sup>13</sup>. Di fatto, d'accordo con Reinhard, tanto il disciplinamento come l'affermazione delle confessioni religiose avrebbero favorito la nascita di uno Stato Moderno nella misura in cui rinforzarono la sua identità politico-religiosa come conseguenza dell'applicazione del principio raggiunto nella pace di Augusta (1555) - in ciascun regno la sua religione -; promossero il disciplinamento delle popolazioni, tanto attraverso la pressione di ordine esterna come per interiorizzazione di questa stessa norma; poiché le chiese e il clero, in parte per potersi affermare e proteggere dalle confessioni concorrenti, dovettero sottomettersi all'autorità degli stati e persero privilegi, provocando una estensione del monopolio del potere secolare<sup>14</sup>. Si noti, tuttavia, che questi processi conobbero pure limiti, per cui la concezione di una confessionalizzazione egemonica e trionfante, molto diffusa da parte di certe tendenze storiografiche, comporta evidenti rischi. Uno di questi è quello di poter suggerire che fu possibile costruire, durante la modernità una società assolutamente omogenea, discipli-

<sup>11</sup> Riprendo nuovamente la proposta di Giorgia ALESSI, *Discipline*, cit., p. 26.

<sup>12</sup> Cfr. Wietse de BOER, *The conquest of the soul. Confession, discipline, and public order in counter-reformation Milan*, Leiden; Boston; Köln, Brill, 2001, Introduzione e p. 42.

<sup>13</sup> Cfr. John HEADLEY; J. HILLERBRAND e Anthony J. PAPALAS, *Confessionalization*, cit., Introduzione.

<sup>14</sup> Wolfgang REINHARD, *Reformation, counter-reformation, and the Early Modern State: a reassessment*, in "The Catholic Historical Review", LXXV, 3, 1989, soprattutto pp. 397-398.

nata e modellata dal punto di vista confessionale, dove tutto era determinato dal potere superiore della chiesa e del principe<sup>15</sup>.

Il disciplinamento sociale, nella sfera dell'attuazione delle istanze del campo religioso, poteva tentare di imporsi sia per via del castigo sia della persuasione. Il castigo poteva essere più leggero (come la correzione fraterna, il consiglio amministrato nel segreto del confessionale, l'esposizione pubblica alla porta di una chiesa per alcuni peccatori), o assumere una caratteristica radicale e violenta (come la prigione, le frustate, l'esilio, il lavoro forzato nelle galere e persino la morte al rogo, così come suggerita nelle sentenze inquisitoriali). Già la persuasione poteva decorrere dall'indottrinamento e dall'esempio ispiratore derivato dall'azione e comportamento di un clero rinnovato e, in questo piano le missioni, la catechesi, la pastorale, la confessione, la letteratura religiosa, l'arte, i riti e liturgie ebbero un ruolo di altissimo rilievo. Tutto questo programma ebbe la sua genesi nel disciplinamento dei credenti e per questa via si distese e radicò nell'obbedienza dei vassalli. L'alleanza e cooperazione tra le entità ecclesiastiche che avevano competenza in questo dominio era, di conseguenza, di ogni interesse per la monarchia. E fu questa relazione uno dei punti di forza dell'impresa.

È giunto il tempo di osservare e intendere la complementarietà dei compiti svolti dai vescovi e dagli inquisitori in questo ambizioso progetto di conformazione della società.

## 2 - La divisione del lavoro di indottrinamento e disciplinamento delle popolazioni

Fin dal tempo in cui Henrique governò l'Inquisizione - in buona misura dovuto alla strategia dallo stesso concepita e proseguita dai suoi successori - si andò costruendo una cooperazione solida tra il Santo Ufficio e l'episcopato. Le aree e modalità concrete che assunse determinarono una proficua complementarietà tra le due istanze, che si approfondì gradualmente nel corso dell'Epoca Moderna. Sul piano tacito, venne stabilito un sistema che ripartiva tra i due poteri una parte considerevole dello sforzo di normalizza-

<sup>15</sup> Ho individuato già alcuni dei limiti del concetto di confessionalizzazione in José Pedro PAIVA, *El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)*, in "Manuscrits. Revista d'Història Moderna", (Barcelona), 25, 2007, pp. 49-56.

zione e vigilanza dei comportamenti, credenze religiose e indottrinamento delle popolazioni. Giuseppe Marcocci lo ha classificato come un “modello di azione integrata” per il controllo della fede, che aveva il suo vertice nell’Inquisizione<sup>16</sup>. Ora, bisogna esplicitare i percorsi di questa complementarietà, per cui sarà ugualmente necessario intendere meglio determinati aspetti dell’azione vescovile<sup>17</sup>. Così si procederà.

Tentando la massima oggettività si potrebbe enunciare il senso di questa complementarietà attraverso la seguente formula: vescovi e inquisitori vigilarono spazi differenziati, concentrarono l’attuazione su strati sociali distinti delle popolazioni, punirono credenze religiose e comportamenti di differente tipo (avendo i prelati attuato su un numero maggiore di denunciati rispetto all’Inquisizione, nonostante imponessero castighi più lievi) e utilizzarono metodi di azione differenti.

Circa il primo fattore, si può comprovare che l’Inquisizione ebbe impatti quantitativamente più elevati sulle popolazioni di città e centri principali del regno e dell’impero, mentre i vescovi non solo penetrarono nel mondo urbano, ma agirono ampiamente nello spazio rurale<sup>18</sup>, evidenziando una effettiva territorializzazione del loro potere, risultato della profonda e capillare rete di strutture e agenti che possedevano sparse tra i territori che governavano: le diocesi. Vari indicatori dimostrano il migliore dominio dello spazio da parte dell’episcopato. A Viseu per esempio, d’accordo con i dati della visita *ad limina* del 1599, il vescovo poteva informare dell’esistenza di una rete parrocchiale composta da 275 parrocchie e 461 chierici che in qualche modo lo potevano aiutare, dichiarando inoltre la presenza di 31380 fuochi, 89345 persone di comunione e 21638 minori di confessione, il che indubbiamente dimostra una conoscenza dello spazio che non era alla portata degli inquisitori<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. Giuseppe MARCOCCI, *I custodi dell’ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2004, pp. 161-162

<sup>17</sup> Riprendo in questa analisi idee, adesso più consolidate, in origine presentate in PAIVA, José Pedro - *Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social? Revista de História das Ideias*. 11 (1989), pp. 85-102.

<sup>18</sup> Alcuni dati quantitativi relativi all’origine geografica degli accusati da entrambe le istituzioni si possono trovare in BETHENCOURT, Francisco - *História das Inquisições Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, p. 282, e José Pedro PAIVA, *A administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII*, in “*Lusitania Sacra*”, 2° série, 3, 1991, pp. 94-95.

<sup>19</sup> Asv, Congregazioni Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 879, ff. 1r-2r.

Questa efficacia di penetrazione spaziale che la rete parrocchiale consentiva, rendeva la Chiesa uno strumento fondamentale di mediazione della comunicazione in Epoca Moderna<sup>20</sup>. Nella diocesi di Lisbona, così come in altre, oltre alla rete parrocchiale e all'*Auditório Eclesiástico*, nel 1625 esistevano vicari foranei con competenze delegate dall'arcivescovo per effetti di giustizia e rispettivi ufficiali sparsi sul territorio (scrivani e ufficiali giudiziari, per esempio) in oltre 16 località, come Alenquer, Torres Vedras, Setúbal e Santarém<sup>21</sup>.

Ora, l'Inquisizione di Lisbona aveva solo una sede, nella capitale e inglobava le aree delle diocesi di Lisbona, Leiria, Guarda e tutte le ultramarine situate nelle isole atlantiche, Africa e Brasile, per cui evidentemente neppure con la rete di commissari e familiari di cui passò a disporre a partire dall'ultimo quarto del secolo XVI aveva la stessa capacità di intervento dei vescovi nelle rispettive diocesi<sup>22</sup>. I prelati inoltre avevano al loro servizio una varietà di agenti che li aiutavano in diverse aree di governo della diocesi e dell'amministrazione della giustizia. Questi apparati crebbero nel corso dell'Epoca Moderna e, per norma, integravano clientele o parenti dei prelati. Nella diocesi di Lamego, per esempio, alla metà del XVII secolo, inglobava 38 persone: provvisore, vicario generale, promotore, scrivano della *Câmara Eclesiástica*, nove scrivani dell'*Auditório*, dodici notai, giudici, distributore, contatore, ufficiale giudiziario (*meirinho*), due avvocati (uno dell'*Auditório* e un altro della *Câmara Eclesiástica*), l'addetto alla raccolta delle rendite del vescovado (*prebendeiro*), carceriere, due uscieri dell'*Auditório*, notaio apostolico e depositario generale<sup>23</sup>.

Vi erano, tuttavia, aree che sfuggivano al più intenso intervento dell'autorità vescovile, designate canonicamente come *nullius dioecesis*. Per norma erano piccole, vere isole all'interno della diocesi, sebbene ce ne fossero di maggiori dimensioni come la prelazia di Tomar o il priorato di Crato. La maggior parte era soggetta alla tutela degli ordini militari o di istituti reli-

<sup>20</sup> José Pedro PAIVA, *As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição*, in Margarida Sobral NETO (COORD.) - *As comunicações na Idade Moderna*, Lisboa, Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005, soprattutto pp. 148-159.

<sup>21</sup> ASV, Congregazioni Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 457, f. 64.

<sup>22</sup> Prospero, ciononostante, relativamente all'esperienza italiana, considerò che il Santo Ufficio, grazie alla rete di commissari insieme ai vicari confessori, aveva un dominio "capillare" del territorio che era capace di "rivaleggiare vittoriosamente con la rete parallela delle istituzioni diocesane", cfr. Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1996, p. 327.

<sup>23</sup> M. Gonçalves da COSTA, *História do bispado e cidade de Lamego*, Lamego, Oficinas Gráficas de Barbosa e Xavier Lda., 1977-1992, vol. III, pp. 134-135.

giosi, come i canonici regolari di Santa Cruz di Coimbra. In pratica questo significava che i vescovi non avevano competenza per esercitare la giustizia ecclesiastica, e dunque non potevano vigilare i comportamenti dei fedeli o del clero dei riferiti ordini militari. Dopo il concilio di Trento i vescovi andarono a conseguire tali privilegi, ma ebbero difficoltà per vincerli a tutti, in particolare nel caso degli ordini militari. Nel 1625, solo per dare un esempio, Miguel de Castro, potente arcivescovo di Lisbona, scriveva a Roma e chiariva che esistevano parrocchie dell'Ordine di Cristo e di Avis che non riusciva a visitare né lasciare ordini sul tempio e sugli oggetti di culto, né sui parroci "per cui ne seguono grandi inconvenienti"<sup>24</sup>.

Nelle parrocchie della diocesi di Viseu situate nelle pertinenze del monastero di Lafões, ancora nel 1611, i vescovi non entravano a fare la visita, per l'opposizione dei monaci di S. Bernardo (cistercensi)<sup>25</sup>. E a Lamego, nella decade del 1680, il presule fra Luis da Silva mantenne un aspro conflitto con l'abate del monastero de Salzedas, in quanto questi gli impediva di visitare le sue riserve di caccia e diffondere pastorali, e lo faceva secondo termini energici: "dichiariamo nulla e di nessuna forza e vigore riguardo ai luoghi e persone di questa nostra circoscrizione, per essere privativa della nostra giurisdizione ordinaria la detta pastorale [del vescovo] e tutte le sue clausole"<sup>26</sup>. Ora, e questo aspetto deve essere messo in evidenza, l'Inquisizione non conosceva queste limitazioni, poiché la sua giurisdizione si estendeva su tutto il territorio, per cui anche in questo senso la complementarità tra l'azione vescovile e inquisitoriale era importante.

Il secondo vettore di questa complementarità si manifestò oggettivamente nel fatto che le due istanze concentrarono la rispettiva attuazione su strati sociali distinti della popolazione. È risaputo che il Santo Ufficio focalizzò il suo impegno nella persecuzione e punizione dei nuovi-cristiani, per la maggior parte accusati di pratiche e credenze cripto giudaiche. I dati quantitativi disponibili non lasciano dubbi. Francisco Bethencourt già lo ha esplicitato quando ha riferito che nell'inquisizione di Coimbra l'83% dei rei

<sup>24</sup> Cfr. Asv, Congregazioni Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 457, ff. 63r-63v. Nei capitoli di visita della parrocchia di Entradas, dell'Ordine di Santiago, si trovano disposizioni che certificano queste difficoltà che l'arcivescovo aveva nel vigilare la vita religiosa e l'azione dei frati dell'ordine, si rimanda a FRANCISCO BETHENCOURT, *As visitas pastorais. Um estudo de caso (Entradas, 1572-1593)*, in "Revista de História Económica e Social", 1987, per esempio, p. 104.

<sup>25</sup> La notizia è data dal parroco di Santa Cruz da Trapa, ANTT, IC, Lv. 290, f. 61.

<sup>26</sup> Cfr. ANTT, Mitra de Lamego, Lv. 62, f. 421.

erano converti, valore somigliante all'84% di Évora, nel periodo compreso tra il 1536-1668. Già a Lisbona, nell'arco 1540-1629, la percentuale sarebbe leggermente minore, 68%. Solo nel tribunale di Goa la maggior parte dei penitenti non era cristiani-nuovi ma piuttosto naturale della terra, accusati di "gentilidades" (perpetuazione delle credenze e pratiche delle religioni e habitus sociali che professavano prima della adesione/sottomissione al cristianesimo)<sup>27</sup>.

Questi valori conobbero oscillazioni cronologiche, nonostante la configurazione dominante non si sia mai alterata. Per esempio nel tribunale di Coimbra, nel secolo XVI si sarebbe raggiunto la percentuale di 88% di cristiano-nuovi, rispetto a Évora dove tra 1660-1821 furono il 70% dei condannati<sup>28</sup>. Dal canto loro i vescovi vigilarono soprattutto i cristiani vecchi. Ricerche relative alla diocesi di Coimbra nei secoli XVII e XVIII provano essere questo lo statuto della schiacciante maggior parte degli accusati durante la visita<sup>29</sup>. Malgrado ciò, soprattutto fino alla metà del Seicento, seppure con maggiore enfasi negli anni Ottanta del Cinquecento, si trovano nelle visite pastorali accuse contro cristiani nuovi, i quali erano, di norma, trasferiti al Santo Ufficio<sup>30</sup>.

Come conseguenza, date le attività usualmente svolte dai cristiani nuovi, la maggior parte dei rei dell'Inquisizione erano artigiani, mercanti e letterati e, in minore scala, individui il cui lavoro principale era quello della terra o legato al mare, ossia l'odierno settore primario. Nel tribunale di Évora, il meglio studiato da questo punto di vista, tra 1668-1821 appena il 20% dei rei rientrava tra le attività collegate all'agricoltura e alla pesca<sup>31</sup>.

Già la giustizia episcopale aveva uno spettro di azione socialmente più allargato. Pertanto la maggior parte degli accusati aveva vincoli con la vita agricola (operai, bracciali (*seareiros*), agricoltori, etc.) secondo un modello

<sup>27</sup> Francisco BETHENCOURT, *História*, cit., p. 279.

<sup>28</sup> Elvira Cunha de Azevedo MEA, *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação António Almeida, 1997, p. 358 e Michèle Janin-Thivos TAILLAND, *Inquisition et société au Portugal. Le cas du tribunal d'Évora 1660-1821*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 134 e 136.

<sup>29</sup> José Pedro PAIVA, *A administração*, cit., p. 102.

<sup>30</sup> Negli anni Cinquanta del Cinquecento, il vescovo di Miranda fece prendere molti cristiani nuovi durante la visita, si veda, ad esempio, ANTT, IL, proc. 2181, f. 21v (che si riferisce a un processo del 1558). Nell'Algarve, nel 1630, ancora il padre Jorge Lemos venne denunciato nella visita per il fatto che si riuniva con altri cristiani nuovi, si veda Bruno LEAL, *La crosse et le bâton. Visites pastorales et recherche des pêcheurs publics dans le diocèse d'Algarve 1630-1750*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, p. 451.

<sup>31</sup> Michèle Janin-Thivos TAILLAND, *Inquisition*, cit., p. 188.

che si avvicinava molto alla configurazione che assumeva la struttura sociale della popolazione<sup>32</sup>. Gli unici settori che normalmente non erano molto toccati dalla giustizia o dalle visite dei vescovi erano i potenti locali, specialmente esponenti della nobiltà e gli ecclesiastici che ricoprivano incarichi preminenti nel clero, soprattutto i canonici delle sedi cattedrali<sup>33</sup>. Le lamentele contro costoro attraversano cronologicamente tutto il periodo in analisi. Già nel 1551 il vescovo di Lamego Manuel Noronha denunciava i limiti delle visite effettuate nella sua diocesi, chiarendo che: “poche volte si dice la verità poiché i colpevoli fanno in modo che non si presentino i testimoni che dicano la verità e quelli che la conoscono non si presentano durante la visita per evitare di dirla e non avere così nemici”<sup>34</sup>. Di questi “nemici” che potevano ostacolare il corso della visita si continuava a lamentare lo stato ecclesiastico, nelle corti del 1641, identificandoli con i “potenti” che spaventavano i testimoni delle visite, impedendo la raccolta delle prove giustificative delle loro punizioni<sup>35</sup>. Il re João IV sarebbe stato sensibile alla richiesta e, attraverso il dispaccio del 27 di aprile del 1647, comandò che i *corregedores* rivedessero questa situazione, supportassero i vescovi sempre che fosse necessario, aggiungendo che se qualche prelato si fosse lamentato direttamente nel *Desembargo di Paço* si potesse procedere senza essere necessario l'intervento del *corregedor*<sup>36</sup>.

Inoltre i potenti, allegando abusi delle competenze dei prelati, avevano altri mezzi per affrontare la giustizia episcopale, come quello di ritardare l'andamento dei processi con espedienti giudiziari o appellandosi al tribunale della legazia o ai tribunali della corona<sup>37</sup>. Queste dispute con la giustizia se-

<sup>32</sup> Continuano a non esistere studi che forniscano indicatori quantitativi precisi su questo aspetto. Mi baso sulle ricerche fatte da me, relative alle visite della diocesi di Coimbra, José Pedro PAIVA, *A administração*, cit., soprattutto p. 102.

<sup>33</sup> Per esempio, nelle ricerche dell'arcidiocesi di Braga nel XVII secolo era così, Franquelim de Neiva SOARES, *A Arquidiocese de Braga no século XVII*, (tesi di dottorato presso l'Universidade do Minho), 1993, vol. 1, pp. 582-592.

<sup>34</sup> Cfr. Missiva di Manuel de Noronha a João III (12 Aprile 1556), cito a partire da José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, tomo II, p. 492.

<sup>35</sup> ANTT, Cortes de Lisboa 1641, *Capitulos gerais dos Estados*, m. 8 de cortes, n°3, cap. VII.

<sup>36</sup> APL, Lv. 500, fl. 299v-301r.

<sup>37</sup> Nel 1613, per evitare la dilazione delle cause, João Manuel, vescovo di Viseu, richieste al papa un breve speciale, identico a quello che avrebbe concesso ad altri presule, autorizzandolo a proseguire i processi quando i rei si assentavano per non essere citati dal tribunale, ASV, Congregazioni Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 879 (visita *ad limina* de 1613). Informazioni circa il ricorso alla legazia in Maria dos Anjos Fernandes

colare si andarono intensificando. Dopo la chiusura del concilio di Trento, nel Marzo di 1578, i vescovi si lamentavano delle difficoltà sollevate dalla giustizia secolare nella realizzazione delle visite pastorali “per cui i colpevoli favoriti si lasciano rimanere nei loro peccati pubblici con molto scandalo”<sup>38</sup>. Tra queste lagnanze anche quella di impedire che i peccatori pubblici fossero ammoniti davanti alla comunità tre volte durante la messa, il che era la “penitenza che loro temono”, imponendo che solo dopo le ammonizioni in privato e se i delinquenti non si correggevano, potevano essere accusati per via di libello in udienza giudiziale, nelle quali potevano essere condannati ad altre pene, ma mai durante la visita. Un procedimento che rendeva difficile la punizione dei contumaci, d'accordo con le lamentele dell'episcopato. Tutto si aggravò nel periodo filippino relativamente all'attuazione della giustizia secolare. Nel 1596, Afonso de Castelo Branco, presule di Coimbra, si lamentava del fatto che il suo vicario generale era stato chiamato a Lisbona dai giudici del re, per non aver voluto compiere due sentenze del Tribunale (*Relação*) di Oporto, le quali erano contrarie alle determinazioni tridentine. Deplorava inoltre il regolare disprezzo dei giudici della corona per i “sacri canoni”<sup>39</sup>.

Al contrario il braccio dell'Inquisizione non si fermava con tanta facilità, né le sue decisioni erano passibili di ricorso alla corona. Si vedano i processi che ebbero come bersaglio figure prestigiose della corte, della chiesa, del mondo culturale e accademico, o finanche della finanza, alcune con forti vincoli al monarca, di cui sono esempio i processi contro Fernão de Pina, Damião de Góis, António Homem, António Vieira, Duarte Silva, etc.<sup>40</sup>.

Il terzo termine illuminante della complementarità risultante dalla attività dell'episcopato e dal Tribunale della Fede rivela che entrambi avrebbero punito credenze religiose e comportamenti di differente tipo. Secondo quanto ha sottolineato Adriano Prosperi, nella prospettiva dei vescovi, il modello di una società cristiana esemplare e santa, non era minacciata solo dalla deflagrazione dell'eresia. Vi erano molti altri aspetti della condotta e

LUIS, *Vivências religiosas e comportamentos sociais: visitas pastorais ao concelho da Lourinhã no século XVII*, (tesi di *mestrado* presso la Faculdade de Letras de Lisboa), 2009, p. 104

<sup>38</sup> Cfr. ASV, Confalonieri, vol 35, f. 47.

<sup>39</sup> Cfr. ASV, Confalonieri, 33, f. 123.

<sup>40</sup> António BAIÃO, *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Homens de letras e de ciência por ela condenados*, Porto, Rio de Janeiro e Lisboa, Renascença Portuguesa, Álvaro Pinto Editor e Seara Nova, 1919-1938, vol. 1, pp. 9-11, 31-62, 103-123, 205-316 e vol. II, pp. 266-386. Nuovi dati in Giuseppe MARCOCCI e José Pedro PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013.

delle credenze religiose che reclamavano una urgente riforma<sup>41</sup>. Questa era una differenza di prospettiva sostanziale in relazione all'Inquisizione. Al contrario di ciò che si solito si suppone, come conseguenza di questo atteggiamento, i prelati avrebbero agito su un numero significativamente maggiore di denunciati rispetto all'Inquisizione, nonostante applicassero castighi più blandi. Cominciamo da questo aspetto.

Solo nelle visite pastorali effettuate nella diocesi di Coimbra, dall'inizio del secolo XVII fino alla metà del XVIII, nonostante si registri una notevole variabile annuale del quantitativo di accusati, si riscontra un totale di 16105 casi denunciati, in un campione relativo ad appena 10 anni di visite, equivalendo a una media di 4.2 casi riportati per *freguesia* annualmente<sup>42</sup>. Una proiezione di questo risultato ha permesso concludere che solo in questa diocesi si sarebbero denunciati all'autorità episcopale per questa via circa 80 mila peccati pubblici<sup>43</sup>. Nella diocesi dell'Algarve, i numeri conosciuti sono ugualmente impressionanti. Tra il 1630 e il 1750, si riscontrano 5466 accuse, a partire da un insieme ridottissimo di libri di inchieste ancora esistenti, ben lontani dalle visite effettuate<sup>44</sup>. Questi valori sono evidentemente distanti da quelli dell'attività dell'Inquisizione. In questo caso nel corso di tutta la sua storia, tra il 1536 e il 1821, e inglobando tutte le diocesi del regno e dell'impero, furono conclusi circa di 45.317 processi<sup>45</sup>. Nel tribunale di Coimbra, che oltre quello della sede diocesana includeva altri cinque vescovati, si sentenziarono circa 10374 cause, valore espressivo della distanza quantitativa rispetto all'attività delle visite dei prelati<sup>46</sup>.

È certo che la maggior parte delle denunce durante la visita non originavano processi negli auditori vescovili. Tuttavia, per questo fatto, non lasciavano di avere una dimensione di vigilanza e interferenza nella vita delle popolazioni. Ma anche comparando con i valori dell'attività dei tribunali

<sup>41</sup> Adriano Prosperi, *Tribunali*, cit. p. 316.

<sup>42</sup> José Pedro PAIVA, *A administração*, cit., p. 89.

<sup>43</sup> Joaquim Ramos de Carvalho e José Pedro PAIVA, *A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII*, in "Ler História", 15, 1989, p. 32.

<sup>44</sup> Bruno LEAL, *La crosse*, cit., p. 455. L'autore non utilizzò i procedimenti che consentivano appurare l'effettivo impatto delle visite, mancando in pratica, l'indicatore del numero medio di accuse per *freguesia*, il quale permette conoscere quale sarebbe il totale degli accusati in tutta l'attività della visita.

<sup>45</sup> Si rimanda a Giuseppe MARCOCCI e José Pedro PAIVA, *História*, cit., p. 12.

<sup>46</sup> José Veiga TORRES, *Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa. A Inquisição de Coimbra*, in "Revista de História das Ideias", 8, 1986, p. non numerata, appendice, quadro 2.

episcopali, bisogna ammettere che questi ebbero un movimento superiore a quello del Santo Ufficio. Infelicemente, la maggior parte dei documenti prodotti da quelle istanze sono spariti. Ciononostante i pochissimi studi già effettuati sulla base dei frammentari spogli forniscono preziosi indicatori. Il migliore riguarda la diocesi di Viseu, negli anni 1684–1689. Attraverso questi si è comprovato che l'83% delle cause risolte avevano la loro origine nelle visite pastorali, il 77% dei rei erano laici e che si giudicarono in media 22 processi per anno<sup>47</sup>.

Mantenendosi costante questo ritmo, solo nell'auditorio di Viseu, tra 1536 e 1750 si sarebbero processati circa 4708 casi giudiziari. Tendenza che si può attestare nella diocesi di Coimbra non attraverso i processi, ma per via indiretta, in particolare attraverso il registro dell'ufficio di uno degli scrivani dell'*Auditório*. La lista dei colpevoli nell'ufficio di Teotónio Monteiro, tra il 1738 e il 1749, riporta un totale di 723 fatti, in corso e conclusi, distribuiti secondo questa tipologia: 1 processo contro chierici in crimini di visita; 2 accuse contro chierici per crimini di denunce; 3 processi di parte contro chierici; 4 processi di visita contro secolari; 5 processi di denunce contro secolari; 6 processi contro secolari che si liberarono attraverso spese; 7 processi crimini di parte; 8 denunce per vari crimini contro padri; 9 denunce contro secolari<sup>48</sup>.

Questo significa che solo questo scrivano, e di norma ne esistevano da cinque a sei nell'*Auditório* di Coimbra, ebbe a suo carico il registro e custodia di una media di 55 processi per anno. Altri indicatori per diverse diocesi denunciano prospettive identiche. Esemplificativa la composizione della *Relação* di Évora del 1536. Oltre al vicario generale e per lo meno due avvocati/giudici, aveva sei scrivani, ufficiale giudiziario, contatore, distributore, sollecitatore, portiere, tre investigatori, *lowador* dei prigionieri, vari procuratori/avvocati e un carceriere, ossia una struttura con un numero di ufficiali somigliante a quello che l'Inquisizione di distretto andrà a raggiungere<sup>49</sup>. Denuncia identico profilo l'enorme quantità e varietà di sentenze che originarono problemi nell'*Auditório* vescovile di Lisbona, inventariate e commentate nella voluminosa compilazione realizzata da Manuel Temudo

<sup>47</sup> João Rocha NUNES, Crime e castigo: “Pecados públicos” e disciplinamento social na diocese de Viseu (1684–1689), in “Revista de História da Sociedade e da Cultura”, 6, 2006, pp. 185 e 190–191.

<sup>48</sup> AUC, Lista de culpado no ofício de Teotónio Monteiro, III/D,1,6,2,20, doc. 20.

<sup>49</sup> Cfr. capitolo 2 di questo libro.

da Fonseca, il quale fu vicario generale<sup>50</sup>. Tutto sommato, era naturale questo maggiore intervento dell'episcopato espresso nella quantità di persone che vigilava. Per un lato, poiché la giurisdizione dei vescovi si esercitava su materie più estese di quelle inquisitoriali<sup>51</sup>. Dall'altro, poiché per giudicarle aveva a disposizione tribunali con una struttura relativamente complessa e gerarchizzata, regolamentati da norme interne dettagliate attraverso reggimenti abbastanza perfezionati nel corso dell'epoca moderna<sup>52</sup>. Inoltre vi era una buona capacità di comunicazione tra di loro, così come accadeva tra i distinti tribunali dell'Inquisizione<sup>53</sup>.

A tutti gli effetti, nonostante lo scarso numero di fonti che permettano di avere una nozione più rigorosa di quella che è stata l'attività effettiva dei tribunali episcopali portoghesi, si conclude che, in termini di volume, questa superò grandemente quella dell'Inquisizione e fu pure più accentuata di quanto è stato verificato nei tribunali dello stesso tipo in Spagna e in Italia. I pochi dati disponibili mostrano attuazioni molto deboli in quei territori<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Manuel Temudo da FONSECA, *Decisiones et quaestiones senatus archiepiscopalis metropolis Ulyssiponensis regni Portugaliae, ex gravissimorum patrum responsis collectae tam in iudicio ordinario quam apostolico*, Lisboa, Michaelis Rodrigues, 1734-173, 2 vol., (L'edizione originale è stata impressa in 4 tomi tra 1643 e 1729).

<sup>51</sup> Lo ricorda in generale per il mondo cattolico Elena BRAMBILLA, *Il foro della coscienza: la confessione come strumento di dilazione*, in "Società e Storia", 81, 1998, pp. 591-592.

<sup>52</sup> Una visione generale sul funzionamento di Évora in Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., pp. 34-36; su quello di Coimbra cfr. Jaime Ricardo Teixeira GOUVEIA, *Quod non est in actis, non est in mundo: mecanismos de disciplina interna e externa no Auditório Eclesiástico de Coimbra*, in "Revista de História da Sociedade e da Cultura", 9, 2009, pp. 179-204; una sintesi più ampia in José Pedro PAIVA, *Dioceses e organização eclesiástica*, in Carlos Moreira AZEVEDO, *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 194-199. Di lamentevole qualità, pieno di errori crassi e praticamente inutilizzabile Maria do Carmo PIRES, *Juízes e infratores. O Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*, S. Paulo, Annablume, 2008.

<sup>53</sup> Un eccellente esempio di questa cooperazione è la richiesta del vicario generale di Coimbra affinché gli agenti della giustizia ecclesiastica dell'arcivescovato di Lisbona facessero interrogatori di testimoni relativi al caso di un reo prigioniero nel carcere del vescovo di Coimbra nell'anno del 1541, cfr. ANTT - IL, proc. 8721, ff. 70r-102v.

<sup>54</sup> Discordo totalmente con l'affermazione di Elena Brambilla, fatta nel 1998, secondo la quale esiste già una conoscenza sufficiente sull'attività dei tribunali episcopali nell'Epoca Moderna, si veda Elena BRAMBILLA, *Il foro*, cit., p. 592. Conferma l'inesistenza di studi approfonditi sulla materia Claudio DONATI, *Curie, tribunali, cancellerie episcopali in Italia durante i secoli dell'età moderna: percorsi di ricerca*, in Cecilia Nubola e Angelo Turchini, *Fonti ecclesiastiche per la storia religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 213-214.

Nella diocesi di Coria (Spagna) si è contato una media di 1,6 processi per anno nei secoli XVI e XVII, la maggior parte dei quali contro chierici, comprovando la conosciuta difficoltà della giustizia episcopale di punire laici<sup>55</sup>. Ugualmente ridotta sembra essere stata l'attività della giustizia episcopale a Napoli<sup>56</sup>.

È certo che se i vescovi attraverso le visite e l'attività nei loro tribunali attuavano su un numero maggiore di persone rispetto all'Inquisizione, già la severità punitiva di questa superava largamente i castighi comminati da quelli, agendo, di norma, in maniera più rapida ed efficace rispetto alla giustizia episcopale<sup>57</sup>. Gli studi disponibili sono ancora lacunosi, nonostante non lascino dubbi sulla differenza delle politiche e delle strategie repressive delle due istanze. Nell'Inquisizione si imponevano pene più dure come la prigione, l'esilio, le frustate (queste meno frequenti a partire dalla metà del XVII secolo) e, al limite, la morte al rogo. I quattro tribunali rilasciarono al braccio secolare, con più vigore fino al 1674, un totale di circa 2064 persone. Il che equivale a quasi il 5% delle pene applicate<sup>58</sup>.

Nel caso di processi per pratiche magico-superstiziose, tra il 1600 e il 1774, è possibile fornire dati quantitativi su altre pene oltre al rilascio. Quasi il 60% dei rei ricevettero ordine di prigione (quasi la metà furono imprigionati meno di tre anni e solo il 10% per più di cinque) e di esilio, il 21% furono puniti con frustate, pochissimi con lavori forzati nelle galere, lo 0,4% furono condannati alla pena capitale e un grande numero ricevette pene infamanti come l'esposizione pubblica alla porta della chiesa con candela nella mano e l'uso dell'abito penitenziale, quasi il 10% vennero assolti<sup>59</sup>. Si

<sup>55</sup> Isabel PEREZ MUÑOZ, *Pecar, delinquir y castigar: el tribunal eclesiástico de Coria en los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Institucion Cultural "El brocense"; Diputation Provincial de Caceres, 1992.

<sup>56</sup> Michele MANCINO, *Giustizia penale ecclesiastica e controriforma. Uno sguardo sul tribunale criminale arcivescovile di Napoli*, in "Campania Sacra", 23, 1992, pp. 201-228.

<sup>57</sup> Come è stato già sottolineato per il caso italiano, Adriano PROSPERI, *Tribunali*, cit. pp. 335 e 337. In Portogallo, data la scarsità di fonti, non si possono avere certezze sulla durata media di un processo. Tuttavia, conoscendo i meccanismi di difesa a disposizione dei rei e le difficoltà che, normalmente si vivevano nei periodi di sede vacante, bisogna ammettere che la durata media di un processo fosse superiore a quella inquisitoriale.

<sup>58</sup> FRANCISCO BETHENCOURT, *História...*, cit., pp. 274-275. I dati relativi a Goa sono sottostimati, come indica questo autore.

<sup>59</sup> José Pedro PAIVA, *Inquisizione e stregoneria in Portogallo nella prima età moderna*, in Matteo DUNI e Dinora CORSI (a cura di), "Non lasciare vivere la malefica". *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze, Syracuse University Press, 2008, p. 122.

deve notare, tuttavia, che nel caso dei giudaizzanti le pene erano di norma molto più severe rispetto a quello che succedeva con quelle applicate ai vecchi cristiani, come era il caso della quasi totalità delle streghe, di fattucchiere o di coloro che curavano (*curandeiros*), o rispetto a quelli che bestemmiavano. A costoro, nel tribunale di Évora si comminavano pure pene lievi tra cui risaltano le penitenze spirituali<sup>60</sup>.

Il quadro disponibile riguardo alla giustizia ecclesiastica è molto diverso<sup>61</sup>. Per le visite dell'Algarve si è dimostrato che, per un lato, non tutti i vescovi avevano un identico modello. Simão da Gama (1685-1703), per esempio, era più duro e Francisco de Meneses (1627-1634) più moderato. D'altra parte, quasi il 25% degli accusati non vennero condannati, il che deve essere registrato, e soltanto circa il 3% ricevettero castighi gravi come la prigione e l'esilio. Alla maggior parte erano imposte pene pecuniarie che non raggiungevano quantitativi elevati<sup>62</sup>. Nella diocesi di Funchal, tra gli anni Quaranta del Settecento e la fine del secolo, la severità fu ancora minore. Dei 1264 denunciati durante la visita solo 697, pari a 55%, furono puniti, abitualmente con multe<sup>63</sup>. Nella diocesi di Mariana, nelle visite effettuate tra il 1731 e il 1763, e contando solo i casi di concubinato, vi era enorme disparità tra il totale dei denunciati e quelli che di fatto erano condannati: appena il 20%<sup>64</sup>. Ugualmente delle multe dovettero essere pagate per la stragrande maggioranza degli accusati nelle visite pastorali delle varie circoscrizioni esistenti nell'arcivescovato di Braga, delle Azzorre e del consiglio di Lourinhã (arcivescovato di Lisbona) durante il secolo XVII, essendo rari, in quest'ultimo, i casi di prigione (solo 6 su 151 delitti pronunciati)<sup>65</sup>. A Goa (India), vi era

<sup>60</sup> Ana Maria Mendes Ruas ALVES, "Por quantos anjos pario a Virgem". *Injúrias e blasfémias na Inquisição de Évora (1541-1707)*, (tesi di mestrado presso la Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), 2006, pp. 127-128.

<sup>61</sup> Sul modo di procedere riguardo agli accusati durante la visita pastorale cfr. José Pedro PAIVA, *La réforme catholique au Portugal – les visites pastorales des évêques*, in "Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian", XLIII, 2002, pp. 168-169.

<sup>62</sup> Bruno LEAL, *La crosse...*, cit., pp. 509-510.

<sup>63</sup> Ana Cristina Machado TRINDADE, *A moral e o pecado público no arquipélago da Madeira na segunda metade do século XVIII*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico/Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1999, p. 161.

<sup>64</sup> Luciano Raposo de Almeida FIGUEIREDO, *Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*, S. Paulo, Editora Hucitec, 1997, p. 66.

<sup>65</sup> Per Braga si consulti, ad esempio, la tabella relativa alle visite di Montelongo, nel secolo XVII, dove dei 1054 complici, solo 59 dovettero liberarsi dalle accuse in giudizio, Franquelim de Neiva SOARES, *A Arquidiocese*, cit., vol. 2, p. 915; per le Azzorre, Susana

una forma di comminare le pene diversa, la maggior parte erano riservate a coloro che avevano beni, ai poveri era applicata la pena di battere sui palmi delle mani che, in accordo con le determinazioni del V concilio provinciale dell'arcivescovato<sup>66</sup>.

Considerando solo il caso delle pratiche magico-superstiziose nella diocesi di Coimbra, si nota pure una chiara differenza riguardo lo stesso delitto nell'Inquisizione. Per un lato, poiché circa il 30% dei rei giudicati nell'*Auditorio* vennero assolti e gli altri maggiormente puniti con pene pecuniarie che oscillavano tra i due e i quattro mila *réis*. Scarse le condanne all'esilio e alla prigione. Per altro lato, poiché nella visita circa il 38% degli accusati erano solo ammoniti dal visitatore o rimanevano con la loro "colpa in aperto", ossia, si registrava semplicemente l'esistenza di una accusa<sup>67</sup>.

Per ultimo i valori relativi ai casi giudicati nell'auditorio di Viseu, nel breve periodo di cinque anni su riferiti, evidenziano una tendenza simile. La maggior parte dei condannati soffrirono pene di esilio e multe, la prigione venne comminata solo in un caso. E anche tra gli esiliati, circa un terzo di questo castigo venne commutato in multa<sup>68</sup>.

È certo che anche i vescovi infliggevano castighi pesanti, tali come l'esilio in Brasile e Africa, o l'incarcerazione in orribili prigioni. Quella di fra Marinho de Ulhoa (1578-1592) vescovo dell'Isola di S. Tomè, era - a dire di un prigioniero - "un carcere molto cattivo e scuro", dove a volte era preso con ferri, e al quale sopravvisse in quanto "la Misericordia gli dava mille *reais* ogni settimana per mantenersi"<sup>69</sup>. Ma la severità dei vescovi in comparazione con quella inquisitoriale non era il modello dominante. A volte, soprattutto durante i periodi di sede vacante, vi era addirittura un lassismo che generava discredito sull'efficacia della giustizia ecclesiastica. Nel 1573, ad esempio, il re Sebastião scrisse al capitolo di Coimbra, meravigliandosi che i canonici all'assumere il governo della diocesi dopo la morte del vescovo avessero liberato molti prigionieri del carcere, tra i quali un chierico "molto disonesto",

Goulart COSTA, *Viver e morrer religiosamente. Ilha de São Miguel Século XVIII*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, pp. 93-96; per Lourinhã, Maria dos Anjos dos Santos Fernandes LUIS, *Vivências*, cit., pp. 87 e 101.

<sup>66</sup> ANTT, CGSO, Lv. 276, f. non numerato.

<sup>67</sup> José Pedro PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas: 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, p. 222.

<sup>68</sup> João Rocha NUNES, *Crime e castigo...*, ob. cit., pp. 198-204.

<sup>69</sup> ANTT, IL, proc. 2522, f. 162.

il quale stava causando “grande scandalo” tra la popolazione<sup>70</sup>. Nel secolo XVIII, poco dopo l’arrivo a Funchal, fra Manuel Coutinho, dando conto al re dello stato in cui aveva incontrato la diocesi, riferiva della moltitudine “di rei impuniti, così chierici come laici, ancora dopo essere stati sentenziati”<sup>71</sup>.

Da quanto esposto risulta chiara la maggiore severità della giustizia inquisitoriale, così come l’idea che molti dei denunciati davanti al vescovo non ricevessero qualunque condanna. Queste inoltre, quando erano assegnate, erano semplici ammonizioni o pene pecuniarie, a somiglianza di quanto succedeva in altri tribunali episcopali fuori dal Portogallo<sup>72</sup>. Infatti, intorno al 1578, in una relazione di monsignor Roberto Fontana, collettore apostolico in Portogallo, si accusarono i vescovi di abusare dell’applicazione delle pene pecuniarie nella visita, utilizzando addirittura il verbo rubare per riferirlo<sup>73</sup>. A fronte di tutto il panorama tracciato, non ha minimamente senso la proposta che gli inquisitori servirono ad epurare la rigorosa vigilanza episcopale, e che erano loro che bloccavano il flusso di lamentele piene di falsità ed esagerazioni che sorgevano nelle visite pastorali, come è stato già suggerito<sup>74</sup>.

È possibile proporre una spiegazione per questa minore severità punitiva che, di norma, guidava l’intervento vescovile, tanto su laici come su chierici. Per un lato poiché esisteva una cultura e una prassi giuridica nelle sentenze dei processi che rendeva più efficace la difesa dei rei negli *auditórios* episcopali rispetto all’Inquisizione<sup>75</sup>. Per altro lato, poiché le proprie contingenze dell’esercizio della giustizia ecclesiastica sui laici portava a questo. Nel 1578,

<sup>70</sup> AUC, Lettere per il capitolo e altri, cassa 3, doc. non numerato (del 15 Maggio 1573).

<sup>71</sup> ARM, Arquivo da Cúria Diocesana do Funchal, *Memórias dos acontecimentos ocorridos no episcopado do bispo do Funchal D. Frei Manuel Coutinho, 1725–1738*, f. 9.

<sup>72</sup> Così era a Napoli, dove le multe, esilio e prigione predominavano, Michele MANCINO, *Giustizia*, cit., pp. 215–216.

<sup>73</sup> ASV, Fondo Confalonieri, vol. 34, f. 40.

<sup>74</sup> Elvira Cunha de Azevedo MEA, *O procedimento inquisitorial garante da depuração das visitas pastorais de Braga (Século XVI)*, in *Actas do IX Congresso da dedicação da Sé de Braga*, Braga, Universidade Católica Portuguesa e Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, vol. II/2, soprattutto pp. 85–87.

<sup>75</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536–1750)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 33–45. Un esempio di come i modelli lì definiti per la metà del secolo XVI si perpetuarono nel tempo è il caso contro un blasfemo, il quale andò davanti al vicario generale di Vila Real e da qui venne trasferito al Tribunale (*Relação*) dell’arcivescovato di Braga, nell’anno 1708, ANTT, IC, Lv. 335, ff. 104–209.

nel corso delle proteste dei presuli relative alle difficoltà che la giustizia regia faceva all'attività delle visite, il re determinò che se durante queste gli ordinari volessero procedere contro laici senza ricorso all'accusa giudiziale negli *auditórios*, lo potevano fare, a patto che non applicassero pene di prigione, esilio o pignoramento dei beni<sup>76</sup>. Restava di fatto la pena pecuniaria. E questa aveva vantaggi tanto per le rendite dei prelati come per quelle della corona. Infatti, parte di queste erano canalizzate per la bolla della crociata di cui si approfittava la monarchia. Infine, e forse è questo uno degli aspetti più decisivi, perché esisteva una dottrina favorevole ad un intervento vescovile meno aspro quanto ai castighi da applicare ai peccatori pubblici. In un trattato compilato da Luis Correia, canonista e professore dell'Università di Coimbra<sup>77</sup>, rispondendo alla richiesta dell'arcivescovo di Évora, Teotónio de Bragança, spiegava che tra le pene più severe applicate dai prelati vi era l'esilio, per essere il più "coerente", poiché non essendo utilizzato, i peccatori pubblici avrebbero perpetuato il loro delitto scandalizzando il resto della popolazione<sup>78</sup>. E utilizzava l'espressione "correctio fraterna" per riferirsi al Vangelo di Matteo 18, suggerendo che il prelado doveva privilegiare questa via relativamente ai laici peccatori, accusati per denuncia o visita<sup>79</sup>. La stessa *correctio fraterna* era ricordata nei testi delle costituzioni diocesane. In quelle di Guarda (1621) si esplicitava che i peccati provocavano pregiudizi a chi li commetteva e anche alla società, esistendo per il loro rimedio due "modi di emendarsi e correggere, una delle quali si chiama fraterna e caritativa, l'altra prelativa e giudiziale", chiarendo che tutti i cristiani erano obbligati a effettuare la tale *correctio fraterna*, "per precetto, che regolarmente costringe al peccato mortale, havendo necessità e opportunità con la speranza di rigenerazione". Se questa correzione non avveniva, dovevano avvisare il vescovo "con tutto il segreto, affinché come padre trattiamo del rimedio del peccatore". Si riconosceva che, per norma, queste correzioni fraterne non davano molto frutto, ma subito si chiedeva a tutti "che si ricordino di questa obbligazione tanto importante, considerando che molte volte si emendano per questa via coloro della cui correzione si ha meno speran-

<sup>76</sup> Asv, Fondo Confalonieri, vol 35, f. 47r.

<sup>77</sup> Su di lui si veda António de OLIVEIRA, *A livraria de um canonista do século XVI*, in "Revista da Universidade de Coimbra", XXII, 1966.

<sup>78</sup> BNL, Ms. 6537 e Luis CORREIA, *Tractatus da jurisdição ecclesiastica e secular e das cousas mixti fiori per D. Ludovici Correa à d. Theotonio Arcebispo de Evora*, f. 565r.

<sup>79</sup> *Ibid.*, ff. 561-562.

za”<sup>80</sup>. La benignità/dolcezza del vescovo era raccomandata, ugualmente nelle visite pastorali, secondo quanto disposto nelle costituzioni della diocesi di Elvas (1635), fatte compilare, per strano che sembri, da un vescovo uscito dalle fila dell’Inquisizione, Sebastião de Matos Noronha. Dopo aver dichiarato, a somiglianza di quello che era usuale in altre e nei trattati dei visitatori, che il suo principale intento era di diffondere le virtù del cristianesimo (“piantare buona e santa dottrina e l’amore di Dio”), così come estirpare i vizi e l’eresia, si chiarisce qual è la via più efficace per raggiungerla, riprendendo la dottrina di San Paolo:

“costumano molte volte approfittare più delle ammonizioni e rimedi blandi e benigni che il rigore e pene, e così ordiniamo e comandiamo ai nostri visitatori che quando visiteranno per nostro conto, ponendo gli occhi nella nostra e loro obbligazione, trattino con tutta la benignità i nostri sudditi che troveranno colpevoli di qualche crimine o peccato; e quando in quelli non vi fosse rimedio e fosse necessario rigore e castigo ce ne daranno conto, affinché possiamo dare il rimedio conveniente, in modo che i detti colpevoli siano corretti e cessi lo scandalo e con l’esempio di questo altri si correggano”<sup>81</sup>.

Questa sarebbe la dottrina generale. Evitare castighi duri e usarli solo in situazioni limite e per alcuni delitti considerati più gravi come i concubini incorreggibili, la stregoneria, favorire amore illeciti, etc. Alcuni vescovi assunsero questo canone con maggiore zelo e come faro di azione, come ad esempio fra Bartolomeo dos Mártires e altri prelati, tra cui quelli dei territori ultramarini<sup>82</sup>. Fra Manuel Coutinho, vescovo di Funchal, nel 1737 aveva la convinzione che la confessione rimediava più che il castigo:

“Emenderanno molto la vita per mezzo di una confessione ben fatta soprattutto se eseguita da confessori estranei, che è il maggiore bene che si può comandare alle *freguesie* della campagna, e deve il prelado porre in questo speciale attenzione”<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *Constituições Synodaes do Bispado da Guarda, impressas por ordem do R.mo Sr. Bispo D.Francisco de Castro*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1621, ff. 235r-235v. Disposizioni identiche in *Constituições synodaes do bispado do Porto (1690)*, cit., p. 588.

<sup>81</sup> Cfr. *Primeiras Constituições Sinodaes do bispado d’Elvas*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1635, ff. 87r-87v.

<sup>82</sup> Sull’arcivescovo di Braga MARCOCCI, Giuseppe - *O arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Um caso de inquisição pastoral?*, in “Revista de História da Sociedade e da Cultura”, 9, 2009, pp. 119-146.

<sup>83</sup> Cfr. ARM, Arquivo da Cúria Diocesana do Funchal - *Memórias...*, ff. 119r-119v.

Fra Manuel da Cruz, vescovo del Maranhão (1738–1745), riferendosi alla visita che aveva terminato di fare nel 1740, chiariva che “não faltou che correggere e castigare, come pecore che da molti anni vivono senza pastore; in tutto mi ebbero come padre e non come giudice”<sup>84</sup>.

Nonostante era cosciente che non sempre la dolcezza fosse la soluzione:

“non mancò che avvertire, riprendere e castigare, inclinandomi sempre alla soavità, ma questa, che serve per molti, non conviene per alcuni che come più ostinati ripugnano la correzione paterna e per questo fu necessario usare il bacolo della giustizia”<sup>85</sup>.

Un visitatore di Golegã, nell’arcivescovato di Lisbona, nel 1621, lasciò una nota, comune a tante altre incontrate per tutta la diocesi. Chiariva che erano state ammonite nella visita precedente varie persone che vivevano in odio e inimicizia. Riconoscendo che “né timore di pene, né il bene delle loro anime basta a correggerli”, li aveva condannati al pagamento di mille réis che sarebbero andati alla cassa della *bolla della crociata e meirinho* ecclesiastico, aggiungendo che si sarebbe impegnato ad ammonirli per far cessare lo scandalo che davano “sotto pena di essere castigati con il rigore della giustizia”<sup>86</sup>.

Sulla stessa linea attuò il visitatore del fiume Miarim, nel Maranhão, nel 1734. Alla fine della visita, chiamando coloro che erano stati incolpati, li registrava con queste parole: “comando che sia notificato che vengano alla mia presenza per essere ripresi paternamente e dare termine della correzione dei crimini che di questa visita sono risultati [elencando, di seguito, i nomi delle persone in causa]”<sup>87</sup>.

In somma la vigilanza episcopale, se aveva una dimensione punitiva, non dimenticava la linea suadente, come si vedrà, e addirittura dissuasiva, poiché nonostante i castighi non fossero per norma violenti, si sa di molti peccatori pubblici che lasciavano le loro terre poco prima dell’arrivo dei visitatori o che per lo meno evitavano perniciosi comportamenti in prossimità del loro arrivo, con l’obiettivo di non essere denunciati<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> Cfr. la lettera per fra João de Santo António, del 1740, pubblicata in *Copiadador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, bispo do Maranhão e de Mariana (1739–1762)*, Brasília, Edições do Senado Federal, 2008, p. 25 (corsivo mio).

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, p. 72 (lettera per l’abate generale dell’Ordine de Cister del 1740).

<sup>86</sup> Cfr. APL, Lv. 667 (Capítulos de visita da Golegã, 1567–1623), ff. 181r–181v.

<sup>87</sup> Cfr. Arquivo Público do Estado do Maranhão – Auditório Eclesiástico, CX. 20, doc. 874, f. 18.

<sup>88</sup> Riferisco vari esempi in José Pedro Paiva, *A administração*, cit., pp. 97–98.

Soprattutto in relazione ai cristiano-vecchi le intenzioni correttive delle autorità episcopali si caratterizzarono per essere state praticate con pazienza e prudenza, temperate da una certa dolcezza, in modo da evitare rotture e discrepanze<sup>89</sup>. Per questo, sapendo delle enormi lamentele che stava causando la rigorosa azione disciplinante intrapresa nella diocesi di Olinda da fra Luís de Santa Teresa (1738-1737), fra Manuel da Cruz, allora vescovo di S. Luís do Maranhão, suggeriva che nell'azione riformatrice dei vescovi fosse necessaria "grande prudenza e molta pazienza", oltre che non volere governare tutto, affermando che il migliore consiglio che conosceva era quello di S. Bernardo, il quale dirigendosi ai prelati della sua religione consigliava "*multa dissimula, pauca castiga*"<sup>90</sup>. Dissimulare molto e castigare poco, così dovevano attuare i vescovi di fronte ai peccatori pubblici se cristiani vecchi. Per i cristiani nuovi, erano in generale difensori di vie severe, in sintonia con quelle che guidavano le strategie del tribunale della fede<sup>91</sup>.

Il risultato di questa attuazione episcopale, più ampia e per norma più soave di quella inquisitoriale, si fece sentire su aspetti differenti delle credenze e comportamenti delle popolazioni. Ecco un'altra faccia della complementarietà delle due istanze. Il Santo Ufficio era soprattutto vigilante riguardo le eresie più gravi come il cripto giudaismo soprattutto, senza tralasciare di perseguire manifestazioni del luteranesimo, calvinismo, islamismo, patto diabolico, pratiche magico-superstiziose, blasfemia eretica e altre forma di eterodossia di minore espressione come il molinosismo, oppure la falsa santità. Neppure tutti i tribunali presentano risultati identici, come riferito da Francisco Bethencourt, il quale ha evidenziato la specificità di Goa (meno giudaizzanti), di Lisbona (centro con più casi di protestantesimo) e il territorio del Brasile (dove i cristiano nuovi giudaizzanti non egemonizzarono l'attuazione del tribunale della fede)<sup>92</sup>. I valori del tribunale di Coimbra compilati da Veiga Torres, il meglio studiato sotto questa prospettiva, non lasciano dubbi e rivelano che lì il 90,8% dei processi erano relativi a eresie gravi (83, 4% giudaizzanti, 3.1 fatture e patto diabolico e 4.3 altre includendo blasfemia e irriverenza dottrinale), 4,5% dei rei accusati di frenare

<sup>89</sup> Interpretazione già difesa da Francisco BETHENCOURT, *O Imaginário da magia. Feitiçarias, saluadores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 258-660 e José Pedro PAIVA, *Bruxaria*, cit., pp. 352-354.

<sup>90</sup> Cfr. *Copiador de cartas...*, cit., pp. 142-143 (lettera per monsignor Gorjão Henrique, anno 1745). Sull'attuazione del vescovo di Olinda si veda il capitolo 9 di questo libro.

<sup>91</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes*, cit., pp. 197-260.

<sup>92</sup> Francisco BETHENCOURT, *História*, cit., p. 279.

l'azione del tribunale, 1,9% bigamia, 0,7% sollecitazione in confessione e 0,4% sodomia<sup>93</sup>.

I vescovi dal canto loro, furono più attenti al comportamento religioso e morale della popolazione che in qualche modo non rispettavano i precetti definiti dalla Chiesa. La visita pastorale, principale strumento di questa vigilanza, incideva sullo stato materiale del tempio, sull'azione del clero e sul comportamento religioso dei fedeli, ossia se andavano a messa, ricevevano i sacramenti, lavoravano nei giorni delle ricorrenze religiose etc., o altri "peccati pubblici". La nozione di "peccato pubblico" era molto ampia, includendo comportamenti come concubinato, prostituzione, usura, ubriachezza, inimicizie, offese verbali, pratiche di giochi illeciti, disobbedienza dei figli ai padri, gioco di carte in taverne con denaro, bestialità, mancare alla messa, lavorare in giorni proibiti, non pagare la decima, etc. Al limite anche casi eccezionali come quelli di individui che urinavano in pubblico, avvelenavano galline o l'acqua dei ruscelli potevano essere denunciati, il che dimostra l'ampio ventaglio di intervento di questo strumento sulla vita delle popolazioni.

A giudicare da quanto si è identificato a riguardo nella diocesi di Coimbra, ci fu una evoluzione cronologica nel tipo di delitti denunciati. Ciononostante, la tendenza dominante in tutte le diocesi studiate evidenzia un predominio di delitti "moralì", che inglobavano il concubinato (tanto tra scapoli che coabitavano prima del matrimonio ecclesiastico, come altre modalità) e altri "peccati" relativi a comportamenti sessuali (fornire case per pratiche sessuali, consentimento di comportamento irregolare di figlie o spose, pratiche abortive, prostituzione, etc.). A Coimbra queste costituivano il 59% del totale dei casi denunciati, e nell'Algarve raggiungevano il 91,5%<sup>94</sup>. Nel sud del Portogallo, anche tra chierici, questo era il caso più frequente, con circa il 75% delle delazioni. Ritornando a Coimbra, ebbe grande rappresentatività l'ubriachezza, 13% del totale, e gli insulti verbali, 9,5%. Il restante 18% era composto da un insieme eterogeneo di peccati pubblici. Già nell'Algarve, oltre ai casi di morale sessuale irregolare, i peccati pubblici maggiormente rivelati erano gli insulti/bestemmie (2%), le fatture (1,9%) e un eterogeneo complesso di accuse (4,5%). Anche nell'arcivescovato di Braga si registrò identico predominio dei delitti "moralì"<sup>95</sup>. La somma dei dati raccolti mo-

<sup>93</sup> José Veiga TORRES, *Uma longa guerra social. Novas perspectivas...*, ob. cit., p. 70.

<sup>94</sup> José Pedro PAIVA, *A administração*, cit., pp. 89-90 e Bruno LEAL, *La crosse*, cit., pp. 414-415 e 451.

<sup>95</sup> Franquelim de Neiva SOARES, *A Arquidiocese*, cit., vol. 1, pp.184-196.

stra che l'episcopato diede maggiore enfasi cercando di vigilare e regolare i comportamenti familiari e sessuali, d'accordo con i precetti rinforzati nel Concilio di Trento, senza che il disciplinamento delle popolazioni si confinasse a questa area, ma piuttosto allargandosi ad altre, con maggiore vigore nel caso di Coimbra durante il secolo XVIII.

È certo che i vescovi, durante le visite pastorali, investigassero pure casi di eresia, e che nel secolo XVI alcuni risolsero nei loro *auditórios* processi contro eretici. Ma furono eccezioni. Di norma, una volta venuti a conoscenza di questi, li rimettevano al Santo Ufficio. Lo attesta una lettera che Filippo III scrisse per l'Inquisizione, nel luglio del 1609. Riferendosi alla controversia in corso tra l'arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro e il Santo Ufficio sulla giurisdizione di casi di bigamia, chiariva: "sebbene in questi regni costumano ordinariamente i vescovi rimettere all'Inquisizione cause di questo genere [bigamia ed eresia in generale], tuttavia a coloro che li hanno voluti ritenere non si tolgono per violenza e censure"<sup>96</sup>. Il monarca spiegava inoltre il motivo per cui considerava l'Inquisizione più efficace ad agire su casi di questo tipo, confermando pienamente i dati empirici riguardo la maggiore severità inquisitoriale: "desiderando che l'Inquisizione si conservi in questo regno con tutta l'autorità e rispetto dovuto, e avendo considerato che con terrore delle sue pene e castighi si modera maggiormente la frequenza di questi delitti [...]". L'espressione rivela una idea abbastanza diffusa dalla storiografia, ma merita di essere evidenziata, tanto più che denota la coscienza esistente nel tempo sulla durezza delle punizioni inquisitoriali e il suo effetto dissuasore: con "il terrore delle pene e castighi", "si moderavano" maggiormente i delitti.

Nel caso dei vescovi, il principale strumento di vigilanza furono, come riferito, le visite pastorali. Queste divennero un importante mezzo di diffusione della dottrina della chiesa (i visitatori, regolarmente, si facevano accompagnare da predicatori), nonché di verifica del funzionamento amministrativo, economico e spirituale delle chiese e del disimpegno del clero parrocchiale. Inoltre rappresentarono anche un meccanismo di vigilanza dell'osservanza religiosa e comportamentale delle popolazioni<sup>97</sup>. In tale ultima prospettiva queste segnalavano coloro che avevano una condotta religiosa, una morale

<sup>96</sup> Cfr. ANTT, CGSO, Lv. 99, f. 111r.

<sup>97</sup> Sul processo di visita, soprattutto dopo Trento, cfr. Joaquim Manuel Costa Ramos de CARVALHO, *As visitas pastorais e a sociedade de Antigo Regime*, (tesi di capacità scientifica presso la Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) 1985 e José Pedro PAIVA, *La réforme*, cit., pp. 167-169.

sessuale e comportamenti sociali scorretti, per poi emendare, punire e, in alcuni casi, sicuramente promuovere la segregazione dei contumaci, contribuendo al processo di interiorizzazione di norme e *habitus* di obbedienza. A tale effetto contavano sull'appoggio della corona, il quale, secondo alcuni, era indispensabile nell'impero. Fra Manuel da Cruz per esempio, riconosceva che senza aiuto del braccio secolare difficilmente avrebbe riformato le popolazioni a suo carico. Nella lettera al gesuita João Carboni, nel 1740, narrò la visita da lui effettuata a S. Luís, nella quale ottenne successo, non applicando pene di scomunica, poiché considerava che queste creavano più imbarazzo che soluzione ai problemi, aggiungendo:

“Poiché conosco che per riformare qualunque repubblica vale più una parola del re che mille scomuniche, e bastò che sua maestà mandasse in questa flotta per il regno il padre fra João de Santo António, cappuccino, che era uno degli agitatori, perché questa terra rimanesse con più quiete”<sup>98</sup>.

La pressione creata dalla presenza ciclica del visitatore in una *freguesia*, munito di legittimità e di una certa capacità coercitiva, stimolava la correzione degli accusati, che di solito erano denunciati solo una volta, dato indiziale di una certa efficacia dell'intervento della visita<sup>99</sup>. Ora, questa capacità punitiva della visita sui laici era una delle specificità delle visite portoghesi, la cui radice si incontra nel modo come il potere regio consentì l'applicazione dei decreti del Concilio di Trento in Portogallo<sup>100</sup>. Si trattava di una particolarità di giurisdizione ecclesiastica su laici e chierici in materia di peccati pubblici, alleata ad una autonomia di esecuzione delle pene più comunemente applicate, che poteva inoltre contare sull'appoggio del braccio secolare. Come ben notato da Joaquim Ramos de Carvalho, esisteva una base canonico-teologica che determinava che i peccati pubblici avessero un castigo pubblico<sup>101</sup>. Allo stesso modo in cui i peccati di foro interno si risolvevano con la confessione, quelli pubblici richiedevano un castigo pubblico, affinché la comu-

<sup>98</sup> Cfr. *Copiador*, cit., p. 22.

<sup>99</sup> Dati utili per dimostrarlo relativamente ai concubinato nelle visite pastorali di Mariana in Luciano Raposo de Almeida FIGUEIREDO, *Barrocas*, cit., p. 152.

<sup>100</sup> Per una analisi più dettagliata sulle specificità della visita portoghese relativamente alle spagnole e a quelle italiane José Pedro PAIVA, *La réforme*, cit., pp. 170-175.

<sup>101</sup> Joaquim Ramos de CARVALHO, *A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime*, in “Revista Portuguesa de História”, XXIV, 1988, pp. 133-134.

nità non prendesse la mancanza non punita come un esempio da seguire, ponendo così in pericolo la sua salvezza.

Dovuto a questa capacità, i vescovi si impegnarono attivamente e con zelo nella sua messa in pratica. Molti lo fecero personalmente, giacché quasi tutti visitavano la diocesi negli anni immediatamente dopo il loro arrivo nella circoscrizione, oppure scegliendo attentamente i visitatori<sup>102</sup>. Oltre a questo, regolamentandole, impiantarono nuovi procedimenti burocratici, ampliarono gli aspetti sui quali si faceva l'ispezione in special modo in quello che riguardava i laici<sup>103</sup>. Dalla metà del secolo XVI, si effettuavano praticamente tutti gli anni nelle varie diocesi del regno, come si può comprovare, per esempio, nei libri relativi a quelle di Lisbona e dell'Algarve<sup>104</sup>. Ritmo che conobbe una leggera inflessione nella prima metà del Settecento, senza mettere in causa la sua regolarità<sup>105</sup>. Nelle Azzorre, data la difficoltà di comunicazione e altre contingenze, la periodicità era minore, così come succedeva probabilmente in vari territori dell'Impero<sup>106</sup>. E anche nel regno, eccezionalmente, vi erano località che per la loro distanza rimanevano per molti anni senza essere visitate<sup>107</sup>.

Oltre alla visita, vi erano altri meccanismi di ispezione episcopale. Ad esempio la vigilanza dei parroci, i quali potevano applicare pene su certi comportamenti<sup>108</sup>. Nell'Algarve, al tempo di Jerónimo Osório, esisteva un

<sup>102</sup> Per esempio, fra João de Portugal, quando arrivò a Viseu, nel 1626, portava con sé "un visitatore, uomo vecchio e dottore in teologia dell'Università di Évora [...] e un chierico giovane e di buona virtù come scrivano della visita", Cfr. BNL, cod. 270, fl. 45-62.

<sup>103</sup> José Pedro PAIVA, *Uma instrução aos visitantes do bispado de Coimbra (século XVII?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal*, in "Revista de História das Ideias", 15 (1993), pp. 637-661.

<sup>104</sup> ADF, Lv. 48 (*Visitações de Santa Maria de Faro, 1550-1609*) e APL, Lv. 667 (*Capítulos de visita da Golegã, 1567-1623*).

<sup>105</sup> Vari dati relativi alla periodicità delle visite in diverse diocesi si possono trovare in, Joaquim Ramos de CARVALHO e José Pedro PAIVA, *Visitações*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, vol. IV, pp. 366-367.

<sup>106</sup> Susana Goulart COSTA, *Viver*, cit., pp. 76-80.

<sup>107</sup> Nella visita *ad limina* de 1693, fra Luís da Silva, arcivescovo di Evora (1691-1703), riferisce luoghi che non erano visitati da più di 20 anni, Asv, Congregazioni Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 311, f. 91r.

<sup>108</sup> Si veda il registro delle multe comminate dal parroco di Sacóias, nella diocesi di Miranda, in ADBRAGANÇA, Lv. da Igreja de Sacóias, Fundo Paroquial, Caixa 1, Lv. 3. A Funchal, negli anni Trenta del Settecento, il vescovo richiedeva che i parroci visitassero le parrocchie da tre a tre mesi, e che lo informassero dell'esistenza di peccatori pubblici, ARM, Arquivo da Cúria Diocesana do Funchal - *Memórias...*, f. 91r.

ufficiale giudiziario (*meirinho pedâneo*) al quale il vescovo chiese, nella visita del 1566, che fosse più vigilante nel verificare se i peccatori andavano a messa e lavoravano nei giorni santi<sup>109</sup>. E nelle Azzorre esistevano giudici (*ouvidores*) sparsi per tutta le isole dell'arcipelago, i quali avevano competenze per ricevere denunce contro laici e chierici e procedere contro di loro, fatto che costituiva, come spiega Susana Goulart Costa, un meccanismo di vigilanza specifico di quelle isole<sup>110</sup>. È certo che vi fossero resistenze delle popolazioni nel sottomettersi, adattarsi o conformarsi a molti dei precetti imposti. Ugualmente è chiaro che, per norma, i vescovi si servivano di mezzi severi e pazienti rispetto all'Inquisizione. Allo stesso modo è evidente che, soprattutto i potenti, avevano un margine di manovra per sottrarsi all'intervento episcopale. Ma senza dubbio una rete di azione tanto ampia ebbe impatti significativi nella vita delle comunità.

Tanto più che esistevano forme alternative di disciplinamento oltre alle visite, alla giustizia applicata nei tribunali e all'intervento di diversi agenti che i prelati avevano disseminati per il territorio. Erano vie pensate per attuare non tanto attraverso la pedagogia del castigo, ma piuttosto mediante la grammatica dell'istruzione e degli affetti. E questa grammatica delle dolci parole, diffusa con la confessione, la catechesi, la pastorale episcopale o le missioni, poteva toccare più i cuori che il castigo dei corpi, senza lasciare di avere impatti minori sulla condotta della gente. Forse, avrebbe mosso con più intensità le volontà rispetto al giogo imposto dall'interdetto sotto la minaccia delle penitenze pubbliche e delle punizioni. E così si giunge al quarto topico che all'inizio di questo punto si è formulato, la tesi della complementarità dell'azione dell'episcopato e del Tribunale di Fede, cioè, l'utilizzazione di metodi disuguali.

Secondo quanto già suggerito, l'episcopato, basicamente e in quanto istanza esecutiva delle iniziative guidate dall'azione della chiesa nell'epoca della Riforma Cattolica, applicò un pluriarticolato insieme di misure destinate a educare/insegnare con metodi persuasivi. In realtà anche l'Inquisizione, sebbene in scala più ridotta, adottò propositi di istruzione dottrinali e di riferimento per una fede ortodossa. Il Collegio della dottrina aveva questa funzione<sup>111</sup>, presso cui i gesuiti svolsero una importante attività<sup>112</sup>, o alcuni

<sup>109</sup> ADF, Lv. 48, f. non numerato, visita del 1566.

<sup>110</sup> Susana Goulart COSTA, *Vive*, cit., pp. 78 e 236-240.

<sup>111</sup> Che ebbe Regimento, nel 1552, cfr. ANTT, CGSO, m.12, doc. 6.

<sup>112</sup> L'istruzione poteva farsi in classi dei collegi della Compagnia, come a Évora, nel

monasteri delle città dove erano installati i tribunali e rimessi alcuni condannati dopo aver abiurato dei loro “errori” durante gli *autos-da-fé*<sup>113</sup>. L’educazione religiosa dei penitenti era pure richiesta ai parroci. Lo comprova il registro presentato nel 1575, in un libro destinato ad annotare gli ordini usciti dal consiglio generale, nel quale il suo segretario scrisse:

“consegnai a Francisco Salgueiro una lettera di sua Altezza [Henrique] affinché Belchior Costa, vicario della chiesa di S. Tiago [de Beja], faccia la dottrina ai cristiani nuovi riconciliati che vivono là, per l’ordine che gli inquisitori daranno, che lui deve fare la dottrina un giorno e il maestro Manuel Feo l’altro, e il vicario con il *meirinho* dovranno obbligare i riconciliati ad andare a dottrina”<sup>114</sup>.

Di ugual modo, potevano assumere questo aspetto educativo i sermoni degli *autos-da-fé*, nonostante la maggior parte siano stati pezzi di oratoria violenta e segregatrice contro i cristiani nuovi e non momenti di edificazione catechetica e di conversione<sup>115</sup>. José Tavim ha riferito inoltre la collaborazione esistente tra il Santo Ufficio e il Collegio dei catecumeni di Lisbona, fondato di modo definitivo nel 1584, con intuito educativo di conversione e catechizzazione degli “infedeli” arrivati in Portogallo<sup>116</sup>. Ma non ci sono dubbi che questa logica di persuasione, di insegnamenti e di correzione interiore non fu la matrice di attuazione del Tribunale della Fede. Come diceva Filippo III, era attraverso il terrore dei castighi violenti che si dissuadevano coloro che divergevano dall’ortodossia.

1560, cfr. Giuseppe MARCOCCI, *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*, in “Revista de História das Ideias”, 25, 2004, p. 271.

<sup>113</sup> Nel 1567, per esempio, al fiammingo Hans Rust, condannato per luteranesimo, venne determinato che “per carcere lo assegnassero in qualche monastero dove fosse ben addottrinato”, cfr. ANTT, IC, proc. 934, f. 24r. A volte i condannati rimanevano anni nel Collegio, denunciando l’inefficacia del sistema. Fu il caso di Violante Gomes, cristiana-nuova, di Melo, la quale nel 1547 già da tre anni stava nel riferito collegio ANTT, IL, proc. 39-1, ff. 83r-85r.

<sup>114</sup> Cfr. ANTT, CGSO, Lv. 442, f. 41v.

<sup>115</sup> Francisco BETHENCOURT, *História*, cit., pp. 217-218, Marie-Isabelle RODRIGUEZ-DELAFFON, *Les sermons d’Inquisition en Espagne et au Portugal au XVIIème et XVIIIème siècles*, (tesi di dottorato presentata presso l’Università di Paris-Sorbonne, Paris IV), 2010, soprattutto pp. 246-260 e Giuseppe MARCOCCI e José Pedro PAIVA, *História*, cit., pp. 270-271.

<sup>116</sup> José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *Educating the infidels within: some remarks on the College of the Cathecumens of Lisbon (XVI-XVII centuries)*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia”, Serie 5, 1/2, 2009, pp. 445-472.

Furono soprattutto i vescovi, aiutati dai parroci, confessori, missionari e predicatori i propulsori di strategie più pedagogiche, educative e dolci. Lo fecero attraverso varie vie, soprattutto con la confessione, la catechesi, le missioni e la stessa pastorale. Sebbene le due dinamiche, la punitiva e l'istruttiva, ebbero ugualmente intenzioni disciplinanti, potendo "sorgere nello stesso contesto"<sup>117</sup>. Di fatto, tanto la visita pastorale, come la confessione, la catechizzazione o le missioni erano intrinsecamente impregnate, come se si trattasse di una carica genetica inscritta nel sangue, di dinamiche allo stesso tempo pedagogiche e di vigilanza del castigo. E questo venne realizzato attraverso una panoplia di forme di comunicazione. Federico Palomo ha messo in evidenza l'importanza dei mezzi orali e visuali utilizzati attraverso il manoscritto, il sermone, il teatro, la musica e, evidentemente, l'immagine in particolare attraverso l'arte. Questa fu assunta dall'assemblea tridentina come una specie di *Biblia rusticorum*, ossia, un veicolo di diffusione di messaggi più facile da intendere per coloro che non sapevano leggere e, di conseguenza, erano impossibilitati ad accedere alla dottrina attraverso il libro o il manoscritto, e anche con una carica di emotività/sensibilità più accentuata, il che, per norma si adattava meglio ai codici di comprensione delle popolazioni senza formazione scolastica<sup>118</sup>.

Oltre alle visite pastorali, che pure includevano un aspetto edificante, la confessione fu uno dei fili più importanti di questa vertente di azione. Era uno dei momenti essenziali per l'interiorizzazione delle norme di condotta idealizzate dal cattolicesimo, funzionando come luogo dove il penitente realizzava un esame introspettivo della coscienza, potendo inoltre ricevere consigli portatori di riforma interiore, come pure di istruzione. E diverse costituzioni diocesane imponevano ai confessori che verificassero se i fedeli conoscevano la dottrina cristiana<sup>119</sup>. La confessione poteva inoltre servire per calmare il peccatore. Giuseppe Marcocci, prendendo in considerazione il carismatico esempio di fra Bartolomeo dos Mártires, ha sottolineato che per il prelado la confessione era il momento destinato "al rinnovamento della coscienza dei fedeli, al chiarimento e alla cura dei dubbi e delle angosce che agitavano l'anima del penitente"<sup>120</sup>. Al contempo tale atto costituiva, tuttavia, un momento di intensa drammaticità, tanto più che la mancata conces-

<sup>117</sup> Cfr. Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., p. 57.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 58-68.

<sup>119</sup> Si rimanda per esempio a: *Primeiras Constituições [...] d'Elvas.*, cit., f. 24.

<sup>120</sup> Cfr. Giuseppe MARCOCCI, *I custodi...*, cit., p. 225.

sione del perdono da parte del confessore era una potente arma in mano alla chiesa, giacché in assenza dell'assoluzione la salvezza dell'anima rimaneva in scacco. A tale effetto i confessori analizzavano minuziosamente le coscienze e per questo erano addestrati, preparandosi pure a istruire ed essere consiglieri morali<sup>121</sup>, ricevendo addirittura prescrizioni episcopali che li avvertivano di non concedere l'assoluzione in confessione ai peccatori pubblici scandalosi che non correggevano la loro condotta<sup>122</sup>.

La confessione individuale, almeno una volta l'anno, si universalizzò e doveva essere comprovata dai fedeli, essendo divenuti più comuni i certificati emessi dai confessori che attestavano che un penitente compiva questo obbligo<sup>123</sup>. E i prelati possedevano mezzi per controllare il compimento di questo sacramento. Per un lato, ricevevano annualmente gli elenchi di coloro che si confessavano (*róis dos confessados*) e le liste di quelli che mancavano (*revéis*), in quanto i parroci erano obbligati a comporre tali registrazioni e ad inviarle secondo le imposizioni inscritte nelle costituzioni diocesane post-tridentine<sup>124</sup>. Dall'altra parte, poiché le licenze per confessare erano emesse dal vescovo e gli esami dei confessori effettuati sotto la sua supervisione. E si conoscono vescovi che si impegnavano in questo personalmente<sup>125</sup>. Infine, perché vi era una serie di peccati riservati che solo il presule poteva assolvere, i quali erano enumerati nelle costituzioni delle diocesi<sup>126</sup>. Insomma esisteva un insieme di procedimenti che permettevano ai vescovi di avere un certo predominio sull'amministrazione di questo sacramento.

<sup>121</sup> Sui manuali dei confessori, alcuni stimolati dai vescovi, sono imprescindibili Maria de Lurdes FERNANDES, *Ignorância e confissão nas primeiras décadas do século XVII em Portugal*, in Luís A. Oliveira RAMOS, Jorge Martins RIBEIRO e Amélia POLÓNIA (coord.), *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 432-438 e, della stessa autrice, *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento*, in "Via Spiritus", 2, 1995, pp. 25-68.

<sup>122</sup> Cfr. la pastorale del vescovo di Miranda, D. Frei António de Santa Maria (1685-1688), ADB/M, *Livro de capítulos de visita de Urrós*, ff. 129v-130r.

<sup>123</sup> Alcune costituzioni stimolarono modalità pluriannuali di confessione per la generalità della popolazione, come quelle di Elvas, nelle quali si chiedeva ai parroci che le suggerissero oltre la Quaresima, Natale, Spirito Santo e "Nossa Senhora" in Agosto, cfr. *Primeiras Constituições [...] d'Elvas*, cit., f. 22.

<sup>124</sup> Per esempio, *Constituições synodaes do bispado de Miranda*, Lisboa, Francisco Correia, 1565, ff. 34v-35r.

<sup>125</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes*, cit., pp. 404-405.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 110-126.

Prosperi ha insistito sull'importanza di questo controllo delle coscienze fatto dall'episcopato e dall'Inquisizione di forma distinta e al tempo stesso complementare. Agli inquisitori la confessione serviva per ottenere informazioni che gli avrebbe consentito di perseguire gli eretici. Per i vescovi era uno "strumento di regolazione dell'intera società: per cancellare le colpe morali, per ridurre all'ordine cristiano chi se ne allontanava, per dare efficaci esempi di conversione"<sup>127</sup>. E il disciplinamento della società, come viene difeso, guadagnò molto da questa alleanza tra i meccanismi punitivi inquisitoriali con l'interiorizzazione dell'autorità e dell'obbedienza trasmessa attraverso l'ascolto delle coscienze con la confessione<sup>128</sup>.

Ma il mezzo principale di addottrinamento era la catechesi. E l'archetipo episcopale dominante dopo Trento, così come evocato da fra Bartolomeo dos Mártires – uno dei suoi più distinti ispiratori – sottolineava che i vescovi, in quanto pastori di anime erano obbligati a pascere il gregge con tre modi di "pascolo": orazione, esempio personale e dottrina. Senza lasciare di lamentare la crassa ignoranza della maggior parte di coloro che insegnavano, preparò un catechismo nel quale, nella prima parte, si esponeva la dottrina che i parroci dovevano esporre, e nella seconda si presentavano 29 sermoni già pronti che i parroci leggessero ai fedeli in giorni prestabiliti<sup>129</sup>. Questa dottrina era un insieme semplice di rudimenti, di norma fissati anche nelle costituzioni delle diocesi, che includevano oltre alle orazioni principali (*Ave Maria*, *Padre Nostro*, *Credo*, *Salve Regina*), gli articoli di fede, i dieci comandamenti, i cinque comandamenti della Chiesa, i sette sacramenti, i sette peccati mortali e la confessione generale<sup>130</sup>. Alcuni ordinavano ai parroci che durante la confessione verificassero se i penitenti le conoscevano, dovendo fare lo stesso prima di realizzare qualunque matrimonio, imponendo addirittura che questi sacramenti non fossero conferiti a chi dimostrava tale ignoranza<sup>131</sup>.

Questa insistenza nella catechesi e nella dottrina che in essa si doveva esporre si incontra persino negli ordinamenti lasciati durante le visite pastorali<sup>132</sup>. Ugualmente comune fu la compilazione e distribuzione di cate-

<sup>127</sup> Cfr. Adriano PROSPERI, *Tribunali*, cit. pp. 316-317.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 546 e tutto il capitolo XXVII.

<sup>129</sup> Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Catecismo...*, cit., f. non numerato del *Proemio*.

<sup>130</sup> Per esempio, *Primeiras Constituições [...] d'Elvas*, cit., f. 8.

<sup>131</sup> Esemplificative le *Constituições Synodaes do Bispaço da Guarda (1621)*, cit., ff. 3r-8r.

<sup>132</sup> ADB/M, *Livro de capítulos de visita de Urrós*, ff. 49r-49v.

chismi<sup>133</sup>. Alcuni di questi redatti dai vescovi, come quello già citato di fra Bartolomeo dos Mártires o quello del vescovo dell'Algarve João de Melo<sup>134</sup>, oppure il più diffuso in tutto il Portogallo la *Doctrina Cristã* (la prima edizione del 1561 circa), del gesuita Marcos Jorge<sup>135</sup>. Il numero di copie distribuite e l'estensione sociale della sua diffusione lasciano intendere come si trattò di un programma solido. A Évora, negli anni Novanta del Seicento, fra Luís da Silva assicurava aver distribuito più di 10 mila catechismi<sup>136</sup>. A Salvador de Bahia, invece, Sebastião Monteiro da Vide (1701-1722), "comandò imprimere molti libretti di facile metodo affinché gli schiavi potessero più facilmente apprendere la dottrina cristiana e li distribuì per tutto l'arcivescovato"<sup>137</sup>.

L'episcopato stimolava inoltre l'istruzione catechetica dei fedeli attraverso l'azione dei parroci e delle missioni, ma che si facesse pure in seno alla famiglia e alla scuola. Non è un caso, la maggior parte delle grammatiche includeva precetti di dottrina cristiana e i maestri dei bambini dovevano essere approvati dai vescovi<sup>138</sup>. Tali principi erano nello spirito di João de Melo:

"vedendo la poca attenzione che i padri hanno di insegnare ai loro figli e i maestri ai loro discepoli il che conviene per la loro salvezza, determiniamo dare per questo un rimedio facendo imprimere questa breve dottrina cristiana, per essere breve e facile da ritenere a memoria, della quale si possono approfittare i padri per insegnare ai loro figli e i maestri ai loro discepoli, e i parroci nelle chiese di questo nostro episcopato, dove si insegna la dottrina cristiana"<sup>139</sup>.

Non ci sono dubbi dell'esistenza di presuli impegnati in questi programmi dottrinali, per i quali creavano diversificati modi di ispezione e strategie

<sup>133</sup> Sull'immensa quantità di opere del genere pubblicate in Portogallo João Francisco MARQUES, *A palavra e o Livro*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 387-388.

<sup>134</sup> João de MELO, *Doutrina christã*, Lisboa, Germão Galhar, 1554.

<sup>135</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., p. 71.

<sup>136</sup> ASV, Congregazioni Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 311, f. 351.

<sup>137</sup> Cfr. Francisco de MATOS, *Vida chronologica de S. Ignacio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, offerecida ao illustrissimo senhor arcebispo da Bahia Dom Sebastião Monteyro da Vide*, Lisboa Occidental, Pascoal da Sylva, 1718, p. non numerata.

<sup>138</sup> João Francisco MARQUES, *A palavra*, cit., pp. 388-393 e Federico PALOMO, *A Contra-Reforma*, cit., p. 74.

<sup>139</sup> Cfr. João de MELO, *Doutrina*, cit., non numerato, subito nell'apertura.

educative, tra le quali quella del proprio intervento personale. Di questo è un esempio paradigmatico l'attuazione del vescovo di Funchal fra Manuel Coutinho. Negli anni Trenta del Settecento, il suo vicario generale lodava la sua azione e successo in termini che meritano essere evidenziati:

“si è esiliata la maggior parte della ignoranza che vi era della dottrina cristiana in tutto l'episcopato per essersi opposto il prelado a quella in tutti i modi e mezzi che gli furono possibili, ponendo in questa materia la maggiore forza, non solo ai parroci ma a tutti i sacerdoti che dicono messa nelle cappelle, obbligandoli con sospensione dei loro ordini a fare dottrina al popolo, [sotto] pena di non promuoverli agli ordini successivi; raccomandando ai suoi visitatori che in ogni *freguesia* facciano esame generale della dottrina e li avvisino delle mancanze che troveranno [...]; mandando molte volte missionari con questa raccomandazione particolare di insegnamento della dottrina; obbligando infine i parroci che trovando alcuni abitanti tanto ignoranti e tanto insubordinati che non la conoscevano, né si muovono con ammonizioni e condanne ad apprenderla, lo notifici in modo che in certi tempi, appaiano alla sua presenza per insegnarla [...] di cui tutto si è tolto molto frutto con la grazia di Dio”<sup>140</sup>.

E lo storico può comprovare questo “frutto”. È sufficiente comparare le sessioni nelle quali si interrogavano i rei dell'Inquisizione riguardo alla dottrina. A questo titolo, il quadro si alterò significativamente tra XVI e XVIII secolo. Nel Settecento, la maggior parte dei processati sapeva bene o molto bene tutta la dottrina e orazioni principali della Chiesa, al contrario di quanto succedeva nel Cinquecento.

Le missioni furono altro potente strumento di educazione e disciplinamento. Così come ha spiegato Adriano Prosperi, nell'epoca moderna, quelle non si basavano sul modello apostolico del battesimo e sulla conversione degli ignari della parola di Dio. Il loro obiettivo principale era la conversione interiore dei cuori, per via dell'esempio edificante dei missionari e dell'istruzione, diventando un mezzo di disciplinamento degli individui, effettuato da agenti allenati nell'“arte della persuasione” e della “conquista pacifica”<sup>141</sup>.

Le missioni rimasero soprattutto a carico del clero regolare, in particolare per i domenicani, francescani, gesuiti e oratoriani<sup>142</sup>. Tuttavia, i vescovi

<sup>140</sup> Cfr. ARM, Arquivo da Cúria Diocesana do Funchal, *Memórias...*, f. 91.

<sup>141</sup> Cfr. Adriano PROSPERI, *Tribunali*, cit. pp. XVIII e 568.

<sup>142</sup> Le missioni gesuitiche sono le più studiate, Federico PALOMO, *Fazer*, cit.. Per le

intesero la loro importanza e le stimolarono. Nel 1556, Manuel de Noronha lodava a João III le missioni che i domenicani avevano celebrato a Lamego durante la quaresima, raccomandando che si istituissero in tutti i vescovati<sup>143</sup>. Nella stessa epoca, il domenicano arcivescovo fra Bartolomeu dos Mártires, aveva a Braga una rete di correligionari da lui mandati “tra i piccoli paesi a fare dottrina e confessare”. Si avvaleva inoltre degli ignaziani, per cui richiese al generale della compagnia di Gesù, il 12 aprile del 1559, la concessione di dieci o dodici gesuiti affinché lo appoggiassero nell’insegnamento, predicazione e confessione<sup>144</sup>. Due secoli dopo, l’arcivescovo di Braga, José de Bragança, continuava a sollecitare ai gesuiti l’appoggio nelle missioni, avendo addirittura patrocinato la traduzione e l’edizione di un’opera destinata all’istruzione dei missionari<sup>145</sup>. L’interesse episcopale portò alcuni a conferirgli poteri straordinari. In una relazione della missione a Portalegre, realizzata dai francescani di Brancanes, nel 1720, si diceva che era stata richiesta dal presule “che gli diede tutti i suoi poteri anche nel foro esterno per riprendere e castigare come volessero”<sup>146</sup>. Nel contesto della realizzazione di queste missioni si utilizzarono molte strategie destinate a convertire per via della persuasione, come la realizzazione di processioni, rappresentazioni teatrali, canti, distribuzione di immagini e altri oggetti di devozione, divulgazione di culto e forme di orazione, prediche e sermoni. Per farle si esigeva ai missionari predicatori il possesso della licenza emessa dai prelati<sup>147</sup>. I sermoni erano uno dei momenti alti della missione. Le parole dei predicatori dovevano funzionare come chiavi della coscienza, e avevano abitualmente una doppia finalità: intimorire e addottrinare. Lo spiega esemplarmente il gesuita Pedro de Catalayud, a metà del secolo XVIII, riassumendo modelli comuni tra predicatori di differenti ordini e tempi:

missioni oratoriane Eugénio dos Santos, *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*, Porto, INIC, 1982, pp. 245-282. Una sintesi in José Pedro PAIVA, *As missões internas*, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 239-250.

<sup>143</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes*, cit., tomo II, pp. 492-493.

<sup>144</sup> Raul Almeida ROLO, *Itinerário documental de uma vida*, in “Bracara Augusta”, XLII, 93/106, 1990, p. 541.

<sup>145</sup> Franquelim Neiva SOARES, *Duas missões dos jesuítas do colégio de S. Paulo da diocese de Braga*, in “Theologica”, 2ª série, XII, 1977, p. 163.

<sup>146</sup> Cfr. ANTT, *Fr. João de Jesus Maria, Crónica de Brancanes*, Ms. da Livraria, n° 852, p. 73.

<sup>147</sup> Sull’argomento cfr. in questo libro il capitolo 7.

“un sermone forte è come la tempesta di tuoni e fulmini, che impressionano e infondono timore; ma la dottrina va conquistando soavemente la ragione assoggettando la volontà, non a sangue e fuoco, ma con dolci ed efficaci motivi affinché [colui che ascolta] si assoggetti alla legge”<sup>148</sup>.

Ciononostante, vi era chi considerava la sua ristretta efficacia come strumento di conversione. Nell’Avvento del 1741, un francescano si lamentava che si erano proferiti in una missione a Setúbal 40 sermoni, “e mi sembra che sebbene se ne predicassero 400 non basterebbero a piegare questi cuori duri, non per la mancanza di forza della parola di Dio, quanto perché non vogliono sentirla”<sup>149</sup>.

La parola di Dio e della chiesa arrivava ai fedeli per altre vie oltre alla confessione, alla catechesi e al sermone. Una di queste aveva i vescovi come protagonisti. Erano le lettere pastorali da loro composte e diffuse tra tutta la popolazione attraverso la lettura effettuata dai parroci durante la messa e la successiva affissione alla porta delle chiese parrocchiali delle diocesi, con ritmi e contenuti poco conosciuti<sup>150</sup>. Anche in queste si utilizzava un linguaggio dolce e istruttivo al pari degli avvertimenti, delle minacce e delle punizioni, rivelando come l’imposizione della disciplina e la persecuzione delle divergenze non si facevano esclusivamente con la comminazione di pesanti castighi. A tale titolo è molto suggestiva quella emessa da Afonso Furtado de Mendonça, arcivescovo di Lisbona, dopo l’oltraggio al Santissimo Sacramento avvenuto nella chiesa di Santa Engrácia, nella notte tra il 15 e il 16 di gennaio del 1630, e la cui autoria fu attribuita ai cristiani-nuovi<sup>151</sup>. Il prelado esaltò l’importanza del culto del Santissimo Sacramento, spiegò che

<sup>148</sup> Cfr. Pedro CALATAYUD, *Doutrinas practicas que costuma explicar nas suas missoens o padre Pedro de Calatayud [...] mandado traduzir por ordem do serenissimo senhor D. Jozé arcebispo, e Senhor de Braga, Primaz das Espanhas, e impressas a expensas suas para beneficio dos seos subditos*, Coimbra, Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1747-1752 (4 vols.), vol. I, pp. 3-4 do *Prólogo*.

<sup>149</sup> Cfr. ANTT, *Fr. João de Jesus Maria, Crónica de Brancanes*, Ms. da Livraria, n° 852, p. 73.

<sup>150</sup> Una delle migliori compilazioni é Susana Goulart COSTA, *Viver*, cit., pp. 46-61.

<sup>151</sup> Cfr. BGUC – *Colecção de pastoraes do Patriarcado* (collocazione 3-11-4-204), pastoral 4, f. non numerato. Molto simile pure quella che l’arcivescovo di Lisbona, Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, promulgò nella stessa città a seguito dell’irriverenza al Santissimo commesso nella cappella reale il 1552, BGUC, *Colecção de pastoraes do Patriarcado* (collocazione 3-11-4-204), pastoral 2, f. non numerato.

il “buon governo spirituale” imponeva che quando i nemici della fede “attraverso un sacrilegio pretendono (posto che invano) fare irriverenza e oltraggio al Santissimo Sacramento”, i veri cristiani avevano la superiore obbligazione di dimostrare sia esteriormente che internamente la venerazione e riverenza a questo culto tanto prezioso. Pertanto, ordinò l'immediata esposizione del Santissimo nella chiesa, con tutta la solennità “per una maggiore confusione degli eretici”, la celebrazione di un ottavario della messa nella sede, dalla domenica del 20 di gennaio, con messa solenne e predica di mattina, tutti i giorni fino alla domenica successiva, 27 gennaio. In questo giorno, dopo la messa si sarebbe celebrata una processione fino a Santa Engrácia, composta da tutto il clero, religiosi e nobiltà. Nella chiesa profanata si sarebbero celebrate messe e prediche quotidiane fino alla domenica successiva, 3 di febbraio, durante le quali l'arcivescovo avrebbe celebrato l'eucaristia in pontificale. Poi, in tutte le chiese della città, alternativamente ordinava la pastorale che con “decenza, ornato e pompa” si esponesse il Santissimo Sacramento. Concedeva inoltre 40 giorni di indulgenza ai fedeli che avrebbero partecipato alla processione e pregato nelle chiese nel giorno in cui vi era esposto il Santissimo, chiedendo a Dio “la conservazione ed esaltazione della santa fede cattolica e l'estirpazione delle eresie”. Il culmine di questo ricco programma di riconciliazione e devota istruzione, esprimeva di forma notevole e dottrinalmente ricca come la conversione si raggiungeva per via della persuasione. Chiarendo essere il suo principale intento favorire il culto del Santissimo Sacramento, ricordava ai fedeli essere tutti i castighi volontà divina e risultassero dai peccati commessi, per cui gli raccomandava:

“che riformassero e migliorassero le loro vite e costumi e si convertissero a Dio Nostro Signore con cuori puri e contriti, confessandosi e disponendo le loro coscienze di modo che, mediante il favore divino, ricevessero degnamente il Santissimo Sacramento per la cura delle loro anime, e che con digiuni, elemosine, orazioni e altre parole di penitenza e carità meritassero da Cristo Nostro Signore, Padre di misericordia, che usi di questa con noi, placando la sua ira divina, meritata giustamente per i nostri peccati, e che contro gli intenti degli eretici si togliesse da questo fatto il frutto di raggiungere da Dio Nostro Signore la conservazione e maggiore esaltazione della fede cattolica, estirpazione delle eresie, riforma dei costumi e salvezza delle nostre anime”<sup>152</sup>.

<sup>152</sup> Cfr. BGUC, Coleção de pastoraes do Patriarcado (collocazione 3-11-4-204), pastoral 4, f. non numerato.

Mentre gli inquisitori cercavano di punire gli autori di eresie come queste, i presuli, complementando la loro azione, istruivano la popolazione e, attraverso la dolcezza della parola, appellandosi alla conversione interiore, alla devozione regolata, all'esercizio di una vita esemplare, finanche offrendo il conforto liberatorio e salvifico delle indulgenze, assumevano ugualmente il loro compito di difensori della fede e della disciplina. Insomma i titolari delle diocesi, ossia i pastori, oltre aver vigilato e castigato alcuni comportamenti e credenze non conformi alle regole della Chiesa, furono i principali responsabili dell'istruzione, inquadramento sacramentale e sorveglianza dei comportamenti morali e delle pratiche religiose dei fedeli, compiti per le quali molto avrebbero contribuito, aiutandoli, parroci, confessori, missionari, predicatori e visitatori. Gli inquisitori, ossia, coloro che controllavano, concentrarono l'attenzione nella difesa dell'ortodossia attraverso la severa e pubblica repressione delle eresie, il che non li allontanava, ugualmente sebbene in minore scala, dall'aver funzioni di addottrinamento e di vigilanza di alcuni comportamenti morali non conformi all'etica sessuale del cattolicesimo.

Per tutti questi effetti, non restano dubbi che la Chiesa, disciplinando i suoi fedeli trasmettendogli una dottrina per credere e obbedire, in modo speciale attraverso l'azione congiunta e complementare dei suoi più forti baluardi della fede – ossia vescovi e inquisitori – contribuì inequivocabilmente all'approfondimento del processo di subordinazione dei vassalli della corona. Così come lo ha espresso Paolo Prodi, si conferma che anche in Portogallo, soprattutto dopo Trento si cristallizzò una “doppia obbedienza” alla Chiesa e allo Stato, che si sarebbero unite nel disciplinare il fedele come un suddito<sup>153</sup>.

### 3- Radici di una relazione cooperante e complementare

Il quadro esposto rimette all'idea che, per norma, si verificò una relazione cooperante e complementare tra l'episcopato e il tribunale del Santo Officio. È necessario indagare le ragioni che giustificano questa configurazione, così come la sua prolungata unione. Si può dire che le radici profonde fossero due. In primo luogo, il potere della monarchia in un regno che da molto tempo aveva raggiunto livelli soddisfacenti di coesione territoriale e iden-

<sup>153</sup> Cito a partire dall'esemplare sforzo di sintesi dell'opera di Prodi effettuato da Vincenzo LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 32-34.

titaria, come pure una apprezzabile capacità di interferenza nella maggior parte degli ambiti del campo religioso. In secondo luogo, l'incrocio delle relazioni tra l'Inquisizione e i titolari di una mitra, attraverso la mobilità degli individui tra queste istanze. A questi due argomenti bisogna aggiungere tre fattori che, sebbene di minore scala, non devono essere sottovalutati: la relativa scarsità quantitativa delle elites politico-ecclesiastiche e la loro omogenea formazione, tanto culturale quanto accademica; il forte potere raggiunto dal Santo Ufficio in campo ecclesiastico con la correlata capacità di censura, che limitava drasticamente la critica e restringeva l'affermazione di un pensiero alternativo e dissidente; il fatto che, praticamente sino al terzo quarto del secolo XVIII, l'Inquisizione avesse una "clientela" specifica sulla quale concentrava la sua attuazione, permettendo la sua sopravvivenza e senza oltrepassare frontiere confinanti con altri agenti del campo religioso. Passiamo alla dimostrazione.

Nonostante l'esistenza di correnti storiografiche secondo cui, nell'epoca moderna, fu modesta la capacità di dominio del territorio da parte della monarchia<sup>154</sup>, vi sono altre che difendono una diversa opinione, considerando il fatto che il centro politico in Portogallo era relativamente robusto e possedeva mezzi di dominio e integrazione territoriali capaci per l'epoca. Un centro che non aveva altre istanze superiori che ponessero in causa di modo significativo il potere e l'esercizio dell'autorità del re<sup>155</sup>. Inoltre, al contrario della Spagna o della Penisola italiana, il territorio non era frantumato in regioni diverse, lingue distinte e profonde stratificazioni identitarie, in buona misura grazie alle politiche messe a punto dai monarchi<sup>156</sup>. Costoro ebbero a loro disposizione,

<sup>154</sup> António Manuel HESPAÑA, *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político. Portugal século XVII*, Rio de Mouro, Ed. autor, 1986. Sulla stessa linea con il vantaggio di essere più sintetico e chiaro, soprattutto a proposito della spiegazione dei limiti della territorializzazione del potere regio, Pedro CARDIM, *Centralização política e estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime*, in "Nação e Defesa", 87, 1998, pp. 129-158, ed anche Ângela Barreto Xavier, "El rei aonde póde & não aonde quer". *Razões da política no Portugal Seiscentista*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

<sup>155</sup> Jorge Borges de MACEDO, *Absolutismo*, in Joel Serrão, *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1971, vol. 1, pp. 8-14; Sérgio da Cunha SOARES, *O município de Coimbra da Restauração ao Pombalismo. Poder e poderosos na Idade Moderna*, Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2001-2004 (3 vol), Fernanda OLIVAL, *As ordens militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar, 2002 e José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

<sup>156</sup> Importanti contributi sulla promozione dell'identità del Portogallo da parte della

fin dai primordi del secolo XVI, mezzi effettivi di intervento tanto sull'episcopato, come sull'Inquisizione, che erano in buona sostanza il risultato delle politiche messe a punto da Manuel I, tese a rinforzare la capacità di intervento della monarchia nella sfera della chiesa e ad aumentare la sua autonomia di fronte alle intromissioni della Santa Sede<sup>157</sup>. A questo proposito, due aspetti sono centrali. Da un lato, il fatto che il tribunale dell'Inquisizione sia stato richiesto dal monarca al papato, il che conferì alla monarchia capacità di intervento nel nuovo organo; per altro lato, il controllo esercitato sui vescovi e gli inquisitori generali, in quanto era il re che li sceglieva, praticamente senza limitazioni, rispettivamente dal regno di Manuel I e João III<sup>158</sup>.

Ora, in un contesto di questo tipo, interessava al re che le relazioni tra i due più importanti poli della chiesa fossero in consonanza, per aiutarlo a consolidare un quadro di unità sociale, di rispetto del valore di obbedienza e di integrità religiosa del regno, tutti aspetti essenziali per il mantenimento del suo potere. Semplificando si direbbe che, secondo una regola generale, la monarchia stimolò l'alleanza attraverso la scelta dei titolari delle due entità, e la promozione delle azioni che integrassero la rispettiva attività, cercando inoltre di sanare dissonanze perturbatrici della concordia, così come fecero João III nella fase iniziale della vita dell'Inquisizione, o João V negli anni 30/40 del Settecento. E il peso e forza del re erano sufficienti per raggiungere tali obiettivi<sup>159</sup>.

L'incrocio delle carriere e la circolazione di persone tra le mitre e la gerarchia inquisitoriale provocarono una forte sovrapposizione delle burocrazie di entrambe le istituzioni che molto contribuirono a un loro avvicinamento. Francisco Bethencourt ha evidenziato questo aspetto, designandolo come ubiquità delle funzioni<sup>160</sup>. Tale era il risultato delle politiche di provvedimento dei posti nella cuspide delle due gerarchie adottato dal monarca. Ciò

monarchia sono editi nei diversi lavori pubblicati da Francisco BETHENCOURT e Diogo Ramada CURTO (org.) - *A memória da Nação*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1991.

<sup>157</sup> José Pedro PAIVA, *A Igreja*, cit., pp. 148-150 e Francisco BETHENCOURT, *A Igreja*, in José MATTOSO (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, vol. 3, pp. 154-161.

<sup>158</sup> Il forte intervento del monarca nella vita dell'Inquisizione già è stato notato da Francisco BETHENCOURT, *História*, cit., pp. 23-24. Il processo di scelta dei vescovi, per quello che qui importa si trova spiegato in José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., soprattutto pp. 38-78.

<sup>159</sup> Si noti che in Castiglia, come conseguenza dell'esistenza di varie autonomie regionali e per l'ostilità di molti municipi, nonostante le intenzioni dei re cattolici, l'impianto iniziale del Santo Ufficio ebbe più difficoltà, José MARTÍNEZ MILLAN, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 65 e 71-77.

<sup>160</sup> Francisco Bethencourt, *Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI*, in "Estudos Contemporâneos", 6, 1984, pp. 53-55.

determinò che tutti gli inquisitori generali, ad eccezione del cardinale arciduca Alberto, fossero reclutati nel corpo episcopale lusitano. Per altro lato, un nucleo molto significativo di prelati – soprattutto coloro che governavano le più importanti diocesi (quelle del Regno) – venne reclutato tra i ministri dell’Inquisizione, ossia deputati, inquisitori o membri del Consiglio Generale. Dei 141 vescovi che assunsero mitre nel regno tra il 1536 e 1750, 68 (48.2%) uscirono dalle fila del Tribunale della Fede. E in alcuni periodi questo contingente era la maggior parte, ossia più della metà provenivano dall’Inquisizione. Durante il regno di Filippo IV (1621–1640) raggiunsero il 55%, e in quello di Pedro II (1667–1706), arrivarono a essere il 62%<sup>161</sup>. Era il corollario di una carriera di servizio nel Tribunale e, di ugual forma, un segnale evidente del peso che l’istituzione aveva nella chiesa e nella società portoghese. E, di norma, l’Inquisizione si rallegrava quando un suo membro si distingueva con una mitra, anche per quelle ultramarine<sup>162</sup>. Si noti inoltre che questo processo di promozione all’episcopato dei ministri del Santo Ufficio cominciò precocemente. Diversi titolari del proto Consiglio Generale istituito da Henrique, il 16 luglio 1539, divennero vescovi: fra João Soares (Coimbra), Gonçalo Pinheiro (Viseu), Rodrigo de Carvalho (Miranda) e João de Melo e Castro (Algarve).

Questo modello era differente rispetto a quello verificato in altri territori dove esistettero le inquisizioni moderne. In Italia le due carriere raramente si incrociavano e, così come ha mostrato Paola Nestola, relativamente a Napoli nel XVII, si intendeva che il profilo e la formazione del titolare di una diocesi erano sostanzialmente distinti da un inquisitore, e che i vescovi non erano, di norma, adatti a servire come inquisitori<sup>163</sup>. Già in Spagna nonostante vi fosse una certa fluidità, questa era molto lontana dal raggiungere la piattaforma e la forza di quanto si verificò in Portogallo. Maximiliano Barrio Gozalo ha calcolato che il 21% dei vescovi di Castiglia e Leon, tra 1556 e 1699 svolsero in precedenza un incarico nell’Inquisizione<sup>164</sup>. Quantitativi

<sup>161</sup> José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 424 e 479.

<sup>162</sup> Nell’Ottobre del 1679 il segretario del Consiglio Generale informava il tribunale di Coimbra della “buona nuova” di essere “nominato vescovo di Rio de Janero il nostro deputato Joseph de Barros de Alarcão. Sia per onore e gloria a Dio”, cfr. ANTT, IC, Lv. 27, f. 175r.

<sup>163</sup> Paola NESTOLA, *I grifoni della fede. Vescovi–inquisitori in Terra d’Otranto tra ‘500 e ‘600*. Galatina (Lecce), Congedo Editore, 2008, p. 250.

<sup>164</sup> Maximiliano BARRIO GOZALO, *Los obispos de Castilla y León durante el Antiguo Régimen (1556–1834)*, *Estudio socioeconómico*, Zamora, Junta de Castilla y León – Consejería de Educación y Cultura, 2000, p. 71

ancora meno evidenti, pari a circa il 13% nel periodo tra 1556 e 1820<sup>165</sup>. E nelle diocesi di Galizia, al tempo di Filippo II, si constata una presenza di prelati con carriera previa nell'Inquisizione ancora più debole, solo due, su un totale di 31 nominati<sup>166</sup>.

Bisogna aggiungere inoltre che nell'Inquisizione portoghese gli scambi non si facevano solo a livello più alto. Soprattutto fino alla fine del XVI secolo, furono comuni le situazioni di agenti che disimpegnarono funzioni negli apparati dell'amministrazione episcopale (provvisori, vicari generali, giudici) e simultaneamente carichi nei tribunali distrettuali del Santo Ufficio (promotori, deputati)<sup>167</sup>. Solo alla fine degli anni Settanta del Cinquecento vi sono esempi di una politica del Santo Ufficio che passò a esigere uno statuto di esclusività delle funzioni per i suoi agenti<sup>168</sup>.

Questa ubiquità di certi personaggi che fecero carriera nell'Inquisizione prima di arrivare a essere prelati, o di ordinari di una diocesi trasferiti alla cuspide del Tribunale della Fede, rese opportuna naturalmente la creazione di relazioni interpersonali con gli apparati burocratici delle due istanze, conferì ai titolari di questi carichi una conoscenza interna profonda del funzionamento di entrambi, divenendo un aspetto determinante per il clima di buona cooperazione tra le due parti.

Il terzo aspetto da considerare in questo complesso esplicativo è la questione dell'esiguità e dell'omogenea formazione delle elites ecclesiastiche lusitane. Nonostante si conoscano momenti di agitazione, quando era necessario provvedere diocesi vacanti o carichi prestigiosi nell'Inquisizione, nel quadro dell'economia della mercé in cui tali posti erano assegnati, il vantaggio di scelta era relativamente ridotto<sup>169</sup>. Questo facilitava la concentrazione

<sup>165</sup> Maximiliano BARRIO CONDE, *Burocracia inquisitorial y movilidad social. El Santo Oficio plantel de obispos (1556-1820)*, in Angel de PRADO MOURA (dir.), *Inquisición y Sociedad*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, [1999], p. 108.

<sup>166</sup> Cfr. Domingo GONZÁLEZ LOPO, *El alto clero gallego en tiempos de Felipe II*, in Antonio EIRAS ROEL (coord.), *El reino de Galicia en la monarquía de Felipe II*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 330.

<sup>167</sup> Non è studiata di forma esaustiva la circolarità a questo livello, ma si possono dare vari esempi. Uno è il caso del deputato di Évora, João Álvares Brandão, che esercitò ugualmente il posto di provvisore dell'arcivescovo Teotónio de Bragança, e che nel 1602 optò di rimanere solo nell'Inquisizione: ANTT, CGSO, Lv. 365, f. 24r.

<sup>168</sup> José Pedro PAIVA, *Baluartes*, cit., pp. 189-190.

<sup>169</sup> Sui processi di nomina vescovile José Pedro PAIVA, *Os bispos.*, cit., pp. 301-559. Per l'Inquisizione non vi sono studi approfonditi. Alcuni dati per un periodo circoscritto in

di questo tipo di posti in un circoscritto numero di persone – di norma con forti vincoli familiari alla nobiltà di corte – contribuendo alla relativa omogeneità dell’universo che ad essi ascendeva. Con l’aggravante che questo corpo ostentava nella sua maggior parte una formazione intellettuale e culturale simile. In Portogallo esistevano solo due istituzioni dove l’élite intellettuale poteva ottenere una formazione superiore: l’università di Coimbra e quella di Évora, fondata nella seconda metà del XVI secolo e legata alla Compagnia di Gesù. Secondo l’opinione di Silva Dias, nel secolo XVI e XVIII, non vi erano centri di conoscenza alternativi a queste università oltre ai collegi della compagnia di Gesù e di altri istituti religiosi (come quello di Santa Cruz a Coimbra, per esempio), dove, tuttavia non si amministravano gradi superiori<sup>170</sup>.

Queste scuole amministravano un insegnamento conservatore, rigidamente ortodosso e molto controllato dalla stessa Inquisizione. Il magistero dell’insegnamento, soprattutto nell’ambito della Teologia, fu sempre fortemente dominato dal pensiero di S. Tommaso d’Aquino ossia dalla corrente neo scolastica che, a partire da Alcalá e soprattutto Salamanca, tese a dominare l’università e parte considerevole degli intellettuali portoghesi. Essendo di norma contrario alla discussione e fedele prosecutore delle interpretazioni e modelli diffusi dai pensatori più strettamente legati alla normativa fissata dalla chiesa di Roma, era inoltre caratterizzata da una limitazione quasi sistematica all’introduzione di novità nel campo della filosofia e delle scienze empiriche, aree di grande sviluppo nell’Europa settentrionale, fin dal secolo XVII. Escludendo un breve periodo (1521–1550) di rinnovamento e persino di progresso culturale, nelle quali le correnti umaniste fecero sentire la loro influenza nella corte e in alcuni settori intellettuali, la neo scolastica modellò fortemente l’università e la vita culturale portoghese<sup>171</sup>. Questo dominio si dilatò abbastanza nel tempo ed era ancora notorio nel corso del XVIII secolo. Solo la riforma educativa avviata per ordine del Marchese de Pombal,

Ana Isabel LÓPEZ-SALAZAR CODES – *Inquisición y Política. El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578–1653)*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa; Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.

<sup>170</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *O cânone filosófico coimbricense (1592–1606)*, in “Cultura, História e Filosofia”, 4, 1985, p. 288.

<sup>171</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, Universidade Coimbra, 1969, e dello stesso autore, *Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)*, in “Biblos”, XXVIII, 1952, pp. 203–498. Sull’insegnamento della Teologia, Fernando Taveira da FONSECA, *A Teologia na Universidade de Coimbra*, in *História da Universidade em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra e Fundação Calouste

nella seconda metà del Settecento, sembra aver trasformato questo panorama<sup>172</sup>. Tale uniformità culturale delle elites si scompaginava con i modelli dell'ortodossia cattolica dominante, e promuoveva una identità di pensiero su questioni nucleari del cristianesimo, della Chiesa e dello Stato, favorevole alla cooperazione che si verificava tra l'Inquisizione e l'episcopato.

Il quarto punto fu il forte potere raggiunto dal Santo Ufficio in Portogallo e la sua capacità censoria. Anche questo può aver contribuito a promuovere la conformità e alleanza con l'episcopato, quanto più per ragioni di natura pragmatica. Il fatto era che il potere inquisitoriale se poteva essere usato come catapulta per diventare vescovo, al contempo costituiva un serio imbarazzo non solo alla stessa mitra (per coloro che mantenevano posizioni o idee di confronto con il Sacro Tribunale), come all'esercizio dell'attività episcopale (per l'intervento che l'Inquisizione poteva provocare su aree di giurisdizione comune) e finanche, per via della censura, alla stessa produzione e divulgazione del pensiero e dell'azione dei vescovi.

Per ultimo, può non essere stato disprezzabile il fatto che l'Inquisizione abbia concentrato la sua attuazione nella persecuzione dei cristiani-nuovi. Questo avrebbe permesso – fino a che, nel 1773, Sebastião José de Carvalho e Melo imponesse la fine della distinzione tra cristiani nuovi e cristiani vecchi – l'esistenza di un contingente di potenziali obiettivi che alimentavano la dinamica di funzionamento dell'istituzione e, di certo modo, giustificavano la sua esistenza, senza che per questo dovesse attuare in zone dove i rischi di fraintendimento con i prelati potevano essere più sensibili. Così come si verificò per esempio nella penisola italiana dove, dalla fine del secolo XVI, materie riguardanti superstizione, blasfemia, falsa santità e sollecitazione dei penitenti nella confessione passarono a dominare quantitativamente i processi del Santo Ufficio aumentando la probabilità di fraintendimento con i vescovi<sup>173</sup>.

Tutti questi fattori hanno un vantaggio rilevante: una distinzione in relazione alla situazione esistente tanto in Spagna quanto nella Penisola italiana, dove il modello globale delle relazioni tra i vescovi e l'Inquisizione ebbe un profilo differente.

Gulbenkian, 1997, vol. I, tomo II, pp. 781–816.

<sup>172</sup> António Alberto de Banha de ANDRADE, *São Tomás de Aquino no período áureo da filosofia portuguesa*, Lisboa, Edições da revista "Filosofia", 1959.

<sup>173</sup> Adriano PROSPERI, *Tribunali...*, cit., p. 465.

## IX

### Riforma religiosa, conflitto, cambiamento politico e scissione: Frate Luís de Santa Teresa (1738–1754) e il governo della diocesi di Olinda (Pernambuco)

#### Introduzione

A partire dagli anni venti del Settecento, per l'influenza soprattutto di fra Gaspar da Encarnação su João V, vennero nominati in varie diocesi del Portogallo e del suo impero, dall'Oriente fino al Brasile, numerosi vescovi reclutati tra gli adepti della corrente di rinnovazione della vita religiosa e spirituale conosciuta come *jacobeia*. Molti provenivano da istituti religiosi nei quali il rinnovamento generato da quel movimento era stato molto intenso, come gli eremitani di Sant'Agostino, i francescani di Varatojo, i canonici regolari di Santa Cruz, i cistercensi e i benedettini. Alcuni di loro avevano strette relazioni con i mentori di questa nuova politica delle nomine vescovili. In conformità dei criteri allora dominanti, divenne prevalente l'opzione di nominare esponenti del clero regolare, teologi, buoni letterati, uomini di grande pietà e virtù, con la conseguente riduzione dell'elezione di prelati oriundi dalla nobiltà, propiziando governi vescovili più lunghi, che consentissero al presule una guida più intensa, duratura e cosciente del proprio gregge<sup>1</sup>.

Animati da desiderio di riforma profondo e interiore, molti di questi vescovi si impegnarono a cambiare la situazione delle diocesi che accettarono di governare. Le trasformazioni di cui erano protagonisti furono all'origine dei conflitti, non solo con altre istanze e agenti del campo religioso (tra cui risalta quello avuto da fra Inácio de Santa Teresa, arcivescovo di Goa, con l'Inquisizione)<sup>2</sup>, ma anche con la corona, particolarmente nei territori

<sup>1</sup> Per una visione più approfondita di questa politica José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do Império 1495–1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 487–526.

<sup>2</sup> Su questo caso si veda Evergton Sales SOUZA, *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'empire portugais 1640 à 1790*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, p. 141–186, argomento ripreso in Evergton Sales SOUZA, *D. Ignácio de Santa Thereza, arce-*

dell'impero dove, attraverso una pluriarticolata e diversificata rete di dipendenze (ecclesiastiche, giudiziarie, militari, politiche) la monarchia portoghese preservava la sua autorità<sup>3</sup>.

Nel luglio del 1750, la morte di João V e l'ascesa al trono di Josè I, provocarono trasformazioni che modificarono la configurazione del centro politico. Una di queste si materializzò con l'allontanamento di fra Gaspar de Encarnação, il quale, morto circa 4 anni dopo, lasciava prelati affiliati alla *jacobea* orfani del supporto che li aveva protetti fino ad allora. Di conseguenza, alcune riforme in corso che erano state motivo di conflitto, finirono per provocare dissidi i quali, in situazioni estreme, scatenarono la rottura tra il nuovo gruppo di ministri del re e alcuni prelati.

Questo studio, partendo dall'esperienza concreta di fra Luís de Santa Teresa, vescovo di Olinda dal 1738 al 1754, cerca di descriverla, interpretarla e attraverso questa via, ponderare la validità di tali presupposti. In tal modo si vogliono consolidare le conoscenze disponibili sull'azione dei prelati portoghesi di matrice *jacobea*, percepire il loro ruolo in quanto agenti della monarchia nello spazio imperiale e verificare in che misura conflitti emersi su scala locale potessero condizionare il centro politico.

## 1 – “Per assicurare la salvezza eterna”: come un *corregedor* della Corona diventò carmelitano scalzo e vescovo

Luís Salgado, figlio primogenito di António Salgado e di Ângela Pastor de Castilho, fu battezzato a Lisbona l'11 di aprile del 1693<sup>4</sup>.

Suo padre aveva seguito la carriera militare, era stato sergente maggiore a Cascais, governatore di Capo Verde poi, aveva esercitato identico incarico a

*bispo de Goa: um prelado às voltas com a Inquisição portuguesa*, in Ronaldo VAINEFAS, Bruno FEITLER e Lana LAGE (org.), *A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006, pp. 61-74 e Ana Ruas ALVES, “O reyno de Deos e a sua justiça”. *D. Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*, Coimbra, (tesi di dottorato presso l'Università di Coimbra), 2013.

<sup>3</sup> Per una analisi dell'organizzazione dell'impero portoghese, particolarmente in Brasile, durante il secolo XVIII, basata su un ampio dominio bibliografico e un coinvolgente studio di casi paradigmatici di azione di alcuni agenti Laura de Mello e SOUZA, *O Sol e a sombra. Política e administração na América Portuguesa do século XVIII*, S. Paulo, Companhia das Letras, 2006.

<sup>4</sup> Dati raccolti dal certificato di battesimo esistente nell'ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 124, f. 620v.

Chaves, diventando generale della provincia di Trás do Montes<sup>5</sup>. Si distinse in guerra e per i servizi prestati al re venne ricompensato da João V, secondo il costume dell'epoca, nel quadro di una economia della mercede su cui basava il potere la monarchia<sup>6</sup>. Quando, il 23 ottobre 1715, il re concesse a Luís Salgado 48 mila *réis* di pensione per anno, già il suo progenitore appariva designato nella carta regia quale "*fidalgo* della mia casa e del mio Consiglio", evidenziando come quella grazia era data al figlio in quanto beneficiario del servizio prestato dal padre<sup>7</sup>. Tre anni dopo, Luís Salgado venne gratificato con altri 40.000 *réis*, segnale che continuava a usufruire del riconoscimento decorrente dai servizi del padre<sup>8</sup>.

La madre di Luís Salgado era una "signora di grandi virtù", morta nel convento di Santa Anna, a Coimbra, "con grande opinione di santità"<sup>9</sup>. L'ingresso di due dei suoi figli nella vita religiosa può essere testimonianza della sua pietà e vita devota<sup>10</sup>. I padrini di Luís Salgado rivelano l'integrazione dei suoi genitori nella rete di patrocinio legata alla più alta nobiltà del regno, così come l'influenza nella corte regia e nel centro politico. Padrino fu Lorenzo de Mendonça e Moura, 3° conte di Vale de Reis, consigliere di Stato durante il governo di Pedro II (1667–1706) e l'inizio di João V (1707–1750)<sup>11</sup>; madrina invece, Maria Leonor de Moscoso, sorella di Gaspar de Moscoso e Silva, più tardi divenuto fra Gaspar da Encarnação, entrambi figli del 5° conte di Santa Cruz, fratello del 3° Marchese de Gouveia, consigliere di stato e maggiordomo maggiore di João V<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, "Saúdosa e sucinta memoria do Ex.mo e Rev.mo Senhor D. Frei Luis de Santa Thereza, religioso carmelita descalço, bispo de Pernambuco", f. 369v.

<sup>6</sup> Il migliore studio sul funzionamento di questo sistema é Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641–1789)*, Lisboa, Estar, 2001.

<sup>7</sup> Cfr. ANTT, Chanc. de D. João V, Ofícios e Mercês, Lv. 38, f. 310v.

<sup>8</sup> ANTT, Chanc. de D. João V, Ofícios e Mercês, Lv. 46, f. 364r.

<sup>9</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 369v.

<sup>10</sup> Il figlio João Salgado de Castilho, più tardi, come carmelitano scalzo fra João da Cruz, fu vescovo di Rio de Janeiro, così come suo fratello, ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 126, ff. 530r–546r; una figlia, Josefa Salgado de Castilho, fu religiosa professa nel convento di Celas, a Coimbra, ANTT, Chanc. de D. João V, Ofícios e Mercês, Lv. 38, f. 310v.

<sup>11</sup> Si veda José Pedro Paiva, *Os bispos*, cit., pp. 476 e 500.

<sup>12</sup> Per la parentela di Leonor de Moscoso e Gaspar de Moscoso: [http://genealogia.netopia.pt/pessoas/pes\\_show.php?id=4225](http://genealogia.netopia.pt/pessoas/pes_show.php?id=4225), consultato il 20/3/2006.

D'accordo con una memoria anonima e di carattere apologetico della vita di Luís Salgado, probabilmente redatta, poco dopo la sua morte, da un carmelitano scalzo, si viene a sapere che il piccolo Luís aveva avuto una educazione inizialmente tutelata dalla madre e da un maestro privato. In quell'epoca, avrebbe subito rivelato nell'apprendere i primi rudimenti "una grande vivacità di discorso e felicissima memoria", cosa che lettere, pastorali e altri suoi testi conosciuti redatti in età adulta confermano. "Doni della natura", come riferisce il panegirista, che motivarono il padre a mandarlo a studiare a Coimbra<sup>13</sup>. Si preparava in questo modo la carriera di un erudito, la quale prospettava uno strategico percorso di ascensione sociale basato sul servizio alla monarchia, allora molto comune tra le famiglie con statuto simile a quello che aveva avuto suo padre, asceso alla scala delle distinzioni attraverso la carriera militare. Così, nell'Ottobre 1710 - quando Luís era poco più che diciassettenne - si immatricolò nel *Colégio das Artes* di Coimbra, gestito dai gesuiti che lo dirigevano con esigente rigore, e conseguì una solida preparazione umanistica previa l'entrata all'Università<sup>14</sup>. All'inizio dell'anno accademico seguente fece la sua prima matricola in *Instituta*<sup>15</sup>, per poi entrare in quello successivo nel corso di Canonici, opzione che cambiò nell'ottobre 1715, preferendo Legge. Fu in quest'area che ottenne il grado di licenziato, il 24 di luglio 1717, e di dottore, il 31 dello stesso mese e anno<sup>16</sup>. Nella forma esagerata del suo encomiastico memorialista, ebbe tra gli atti gradi così brillanti che i suoi professori affermavano di non avere avuto da molti anni alunno di "uguale ingegno e conoscenze letterarie"<sup>17</sup>. Indipendentemente dal livello di distinzione che possa aver raggiunto, è necessario notare come il suo passaggio dalle Facoltà di Canonici e Legge debba aver contribuito ad una buona acquisizione di conoscenza di entrambi i diritti, i quali avrebbero consentito risultati molto utili più tardi, come è ben attestato nella sua successiva posizione di vescovo in alcuni dei contenziosi che fu costretto a dirimere.

Merita ancora sottolineare come gran parte della sua frequenza all'Uni-

<sup>13</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 369v.

<sup>14</sup> AUC, Colégio das Artes, D. 4. S.1, f. 4.

<sup>15</sup> AUC, Matrículas, vol. 34, IV/ID,1,3,42, 2° caderno, f. 248.

<sup>16</sup> AUC, Autos e Graus, vol. 56, IV/1D, 1, 1, 56, 2° caderno ff. 113 e 115

<sup>17</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 370.

versità si svolse quando l'istituzione ebbe come rettore Gaspar de Moscoso e Silva, fratello della madrina del giovane studente, che sicuramente lo guidò e protesse. Oltre a ciò fu testimone, nell'anno 1715, dell'improvviso e radicale cambiamento della vita che il rettore decise di intraprendere quando, ispirato dal movimento della *jacobeia*, che dal principio del secolo si faceva sentire in molti monasteri della città del Mondego, entrò nell'umile ordine dei francescani di Varatojo, provocando un clamoroso sbigottimento, tanto nell'Accademia quanto nella corte regia<sup>18</sup>.

Nel frattempo, il 14 di ottobre 1717, forse per il prestigio conseguito di studente modello o perché ben protetto tra il corpo universitario, fu oppositore nell'Università di Coimbra della cattedra dei tre libri di Codice<sup>19</sup>, allo stesso tempo che si abilitò a servire tra il corpo dei magistrati della corona<sup>20</sup>.

Non ci sono altre notizie di questi anni iniziali della sua vita dopo la conclusione degli studi. Si sa che, il 25 di Settembre del 1722, João V lo nominò *corregedor* della *comarca* di Coimbra, aprendogli le porte di una promettente carriera nella magistratura. Tale nomina era supportata dalla virtù e dalla cultura che Luís Salgado ostentava, ossia, per i propri meriti, ma anche per essere figlio del "sergente maggiore di battaglia Antonio Salgado"<sup>21</sup>. I servizi del padre e gli appoggi che aveva tra i circoli aulici continuavano a generare ricompense regie.

Svolgeva l'incarico di *corregedor* a Coimbra quando, a somiglianza di ciò che era successo con Gaspar de Moscoso e Silva, la sua vita cambiò radicalmente, avendo deciso di intraprendere una strada che tranquillizzasse il suo spirito e illuminasse il cammino o, in altre parole "potesse assicurargli meglio la salvezza eterna"<sup>22</sup>. Si recò a Lisbona, al Palazzo della *Ribeira*, dove espresse al re le sue ragioni, pregandolo di liberarlo dall'incarico di *corregedor*, al fine di entrare nei carmelitani scalzi. Ottenuta l'autorizzazione, si allontanò dal palazzo e dal mondo ed entrò in quest'ordine per mano di fra António da Assunção, avendo come maestro di noviziato fra Teotónio da Conceição, nel convento di Nostra Signora dei Rimedi di Lisbona, lo stesso

<sup>18</sup> Una sintesi del suo percorso in José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 508-509.

<sup>19</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 124, f. 620v

<sup>20</sup> ANTT, *Leitura de Bacharéis*, Luis Salgado, ano 1717, maço 7, n° 21.

<sup>21</sup> Cfr. ANTT, Chanc. de D. João V, *Ofícios e Mercês*, Lv. 61, f. 185r.

<sup>22</sup> Cfr. ANTT, *Carmelitas Descalços*, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 370r.

dove anni prima, aveva indossato l'abito suo fratello fra João da Cruz. Era la fine del 1723 inizio del 1724, e Luís Salgado aveva circa 30 anni. Fu una decisione ponderata e cosciente.

Entrò disposto ad abbracciare in toto la dottrina dei più distinti ispiratori del movimento carmelitano, come erano S. Giovanni della Croce e Santa Teresa d'Avila. Il suo panegirista racconta che durante il noviziato era umile, si considerava molto fortunato, perché, riconoscendosi grande peccatore, era convinto di vivere in un convento circondato da angeli, che erano gli altri novizi. Accettava con gioia le maggiori mortificazioni che i superiori gli imponevano. A tal proposito esemplare é l'episodio della sua partecipazione alla sempre splendida processione del *Corpus Domini*, che si celebrava a Lisbona, nella quale, come membro della sua comunità religiosa, lo avrebbe tentato

“il demonio con un affetto di vergogna sembrandogli che i secolari si sarebbero meravigliati molto nel vederlo con i piedi scalzi andando per le stesse strade per dove lo avevano visto percorrere con eccellenti carrozze, e per contenere questo disordinato affetto alzò nella rimanente processione l'abito (per quanto gli permetteva la modestia) affinché tutti gli vedessero i piedi scalzi e anche sporchi”<sup>23</sup>.

Tale attitudine perseverò dopo aver preso l'abito, in data che non si conosce, trattandosi sempre con la povertà che la severa regola dell'ordine imponeva: non chiese mai abito nuovo, non usò calze né sopraspalla, neppure nei periodi di maggiore freddo, e i sandali erano quelli lasciati dagli altri religiosi. Nella cella aveva solo libri, note e discipline. Tutte le giornate di viaggio che faceva erano a piedi, e si sostentava attraverso le elemosine che chiedeva di casa in casa. “Dormiva molto poco e digiunava molto”, per imitare S. Giovanni della Croce. “Regolarmente mangiava pesce senza olio né aceto né altro condimento; altre volte al contrario lasciava di mangiare il pesce e si nutriva di pane bagnato solo nell'olio e nell'aceto”<sup>24</sup>. L'immagine che si scopre della memoria che redassero è che era sempre disponibile a umiliarsi, per mostrare con il supplizio del corpo la forza della fede che gli ispirava lo spirito e lo fortificava.

Ricevette la prima tonsura e tutti gli ordini minori il 10 di marzo 1724,

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>24</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, fff. 370v-371r.

a Lisbona, dalle mani di Valério da Costa, vicario della Patriarcale. Il giorno seguente prese gli ordini di epistola, il 19 di marzo, di Vangelo e, finalmente, il 25 dello stesso mese quelli di presbitero<sup>25</sup>.

Non è possibile accertare ciò che accadde nel suo intimo per spingerlo a tanto radicale cambiamento della sua vita. Anche perché di questo periodo non ha lasciato nessun testo manoscritto che costituisca una personale testimonianza della sua esperienza religiosa. Non sarebbe strano che ciò sia stato dovuto all'influenza devozionale della madre - in questo periodo ritiratasi nel convento di Coimbra - che gli aveva marcato l'infanzia; o del fratello più giovane, fra João da Cruz, già da anni carmelitano scalzo. Costui fu il predicatore scelto per il sermone nell'atto della sua professione di fede, fatto che evidenzia la prossimità tra i due<sup>26</sup>. Ancora bisogna considerare se quel cambiamento di vita non sia stato provocato dall'ambiente *jacobeo* che già da diversi anni aveva enorme diffusione grazie a esemplari cultori a Coimbra<sup>27</sup>. Quasi sicuramente ebbe un ruolo ispiratore e di stimolo l'esperienza personale di fra Gaspar da Encarnação, del quale Luís Salgado subì l'influsso, per la vita che decise di intraprendere, in un quasi *alter ego*. Tanto più che questo cambiamento ebbe luogo esattamente nel 1723, anno in cui Gaspar da Encarnação ritornò a Coimbra per riformare il Monastero di Santa Cruz, per ordine di João V. Lì, certamente, l'antico rettore e allora religioso francescano, doveva aver incontrato l'ex alunno a quel tempo *corregedor*. È probabile che questo nuovo incontro sia nato il detonatore che trasformò Luís Salgado in fra Luís de Santa Teresa, ossia un giudice in carmelitano scalzo.

Probabilmente, alla fine del 1725, dopo aver frequentato il noviziato, fatta la professione di fede di carmelitano, ricevuto il grado di presbitero, abbandonò Lisbona e si diresse di nuovo a Coimbra, dove andò a risiedere nel *Colégio di S. Josè*, dello stesso ordine. Studiò e approfondì la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, conseguendo il titolo di maestro in teologia concessogli dalla sua congregazione e, dopo un anno, lasciò la condizione di alunno per diventare professore. Esercitò in quel collegio questo magistero per quattro anni di seguito. L'autore della *Memoria* evidenzia che, in questa funzione, fra Luís de Santa Teresa fu molto attento, non solo nella docenza della "scienze

<sup>25</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 124, f. 622r.

<sup>26</sup> ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 370v.

<sup>27</sup> Sull'origine e diffusione della corrente Silva, António Pereira da - *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII. História, religião e política nos reinados de D. João V e de D. José I*, Braga, Tip. Editorial Franciscana, 1964.

sacre”, ma anche nell’esempio di vita, imponendo agli alunni di praticare quelle virtù e mortificazioni che vi vedevano. L’autore riporta ancora come quando si riuniva con i discepoli non si poteva parlare di altro tema se non di Dio, aggiungendo che grazie al suo operato il collegio di Coimbra “sembrava un nuovo noviziato riformato”<sup>28</sup>.

Dopo questa esperienza, intorno al 1729, desideroso di intensificare il suo progetto di rinnovamento interiore e così “assicurare la sua salvezza”, lasciò l’insegnamento e si diresse al convento di Bussaco, con l’intento di dedicarsi alla vita eremitica, caratteristica propria dei religiosi che si raccoglievano in quel “deserto”, come volgarmente lo chiamavano<sup>29</sup>. Questo convento fu governato sin dal 1723 da suo fratello fra João da Cruz<sup>30</sup> che, considerando le asperità del luogo troppo dure per Luis de Santa Teresa, sempre più debilitato nella salute, lo portò con sé al convento di Braga, casa nella quale venne eletto priore, il 7 maggio 1730<sup>31</sup>.

A Braga e dintorni, dove visse alcuni anni, si distinse come missionario, esorcista e confessore. Su di una sua particolare religiosa diretta spiritualmente redasse una vita da cui si evince l’enorme influenza che ebbe come direttore di coscienza e orientatore della sua devozione e spiritualità<sup>32</sup>. Usava ancora il pulpito con grande eloquenza e capacità dottrinale. Il vescovo di Lacedemonia, José Dantas, confesserà al cardinale patriarca Tomás de Almeida che fra Luís de Santa Teresa condensava lo spirito di S. Paolo con la dottrina di S. Geronimo, S. Ambrogio, S. Agostino e S. Giovanni Crisostomo<sup>33</sup>.

Ritornò nuovamente a Coimbra animato dall’idea di fondare lì un convento di carmelitane scalze, per cui chiedeva elemosine porta a porta, ed eseguendo i più servili lavori<sup>34</sup>. La costruzione del convento ebbe inizio nell’aprile del 1740 e fu conclusa nel 1744, in un periodo in cui era già vescovo<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 371r.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*.

<sup>30</sup> Asv, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 126, f. 543v.

<sup>31</sup> *Ibid.*, f. 543r.

<sup>32</sup> Sull’argomento Queirós, Maria Helena Cunha de FREITAS, *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O. C. D.), director espiritual e biógrafo. A inacabada Vida de Josefa Maria da Trindade (O. S. B.)*, (tesi di mestrado presso la Faculdade de Letras da Universidade do Porto), 2007.

<sup>33</sup> ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 371v.

<sup>34</sup> *Ibid.*, f. 372r.

<sup>35</sup> Fortunato de ALMEIDA *História da Igreja em Portugal*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, 1968, vol. II, pp. 185–186 (1ª edizione 1910–1928).

D'accordo con la *Memória* della sua vita, sarebbe stato in uno di questi viaggi a Lisbona per ottenere dal re l'autorizzazione per l'edificazione di questa impresa, che fra Luís sarebbe stato scelto come presule di Olinda. La relazione, come era comune in questo genere di cronache, suggerisce l'idea che l'eletto, considerandosi indegno di accettare un carico tanto rilevante, avesse inizialmente rifiutato. Ma il monarca avrebbe chiesto al cardinale João da Mota e Silva – figura che insieme a fra Gaspar da Encarnação aveva enorme influenza nella scelta dei vescovi in questa fase – che lo persuadesse ad “assoggettare quella fortezza”<sup>36</sup>. Il cardinale e il fratello, il segretario di stato Pedro da Mota e Silva, avrebbero insistito con lui per lo spazio di tre ore senza successo. Quando gli proposero che ponderasse bene ciò che avrebbe risposto a Dio al momento in cui gli avesse chiesto perché non voleva mettere a disposizione i suoi talenti al servizio della Chiesa, il suo panegirista dice: “questa parola fu una saetta che gli ferì il cuore” e lo portò ad accettare<sup>37</sup>.

È possibile accettare la veridicità dell'episodio. Ma chi conosce il processo delle nomine episcopali sa che una ascensione alla mitra, desiderata oppure no, non sarebbe stata possibile senza la protezione e l'influenza di fra Gaspar da Encarnação. Costui aveva visto nel frate un modello di religioso *jacobeo* in quel periodo considerato il tipo ideale per governare una diocesi ultramarina. E questa non fu forse la prima scelta che si inquadrava in tale modello, poiché rientrava nella politica praticata dall'inizio della decade degli anni Venti<sup>38</sup>.

Sia come sia, è indubbio che il 21 di luglio 1738, a 45 anni di età, una lettera regia lo nominava vescovo di Olinda<sup>39</sup>. Fece il giuramento e la professione di fede a Lisbona, il 28 di luglio del 1738<sup>40</sup>. Un documento di questo voto, insieme con varie certificazioni e deposizioni di testimoni integrano il processo preparato nella nunziatura di Lisbona per poi essere presentato a Roma, affinché – come era abituale – il sommo pontefice confermasse la proposta regia. Fu quello che accadde, e nel concistoro del 3 settembre del 1738, fra Luis de Santa Teresa venne preconizzato vescovo del Pernambuco, con diritto a una pensione di valore di 1000 *cruzados*, annualmente pagati

<sup>36</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 372v.

<sup>37</sup> *Ibid.*, f. 373r.

<sup>38</sup> José Pedro Paiva, *Os bispos*, cit., pp. 507-516.

<sup>39</sup> L'originale si trova in Asv, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, vol. 124, f. 626r.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 625r.

dalla corona, in funzione del diritto di patronato che la monarchia portoghese aveva sopra i territori dell'impero<sup>41</sup>.

Ricevute le bolle di prassi, venne consacrato vescovo da Tomás de Almeida, nella patriarcale, a Lisbona, il 14 di dicembre 1738<sup>42</sup>. João V, la regina e gli infanti assisterono alla cerimonia al termine della quale il nuovo vescovo andò a baciare la mano del re.

Subito si iniziarono i preparativi per il viaggio che doveva portarlo alla diocesi. La flotta che imbarcò la sua famiglia lasciò la capitale il 25 di febbraio 1739<sup>43</sup>. La traversata dell'Atlantico non fu tranquilla: varie tempeste posero a rischio la spedizione ma il vescovo avrebbe "sofferto con pazienza" tutto, rivelando in questi semplici gesti come era pronto a servire Dio<sup>44</sup>.

L'arrivo a Olinda avvenne circa dopo 4 mesi dall'inizio del viaggio, il 24 di Giugno 1739<sup>45</sup>. Nulla si conosce circa il rituale della solenne entrata, né della presa di possesso della mitra, ma l'autore della sua *Vita* assicura che fu molto ben accolto<sup>46</sup>. Finalmente, nel secondo semestre del 1739, fra Luís de Santa Teresa iniziava il suo *munus* vescovile in terra brasiliana. Nella diocesi dai vasti territori che la formavano "sono tanti i pericoli di ladroni, resistenze, cobra velenosi, tigri e puma come solo conosce chi vive in queste parti"<sup>47</sup>. Così la descriveva il canonico della sede di Olinda, Veríssimo Rodrigues Rangel, in data successiva al 1751. E se le condizioni naturali erano

<sup>41</sup> ASV, Archivio Concistoriale, Acta Camerarii, vol. 31, f. 187r.

<sup>42</sup> BN, Fundo Geral, cód. 49, *Catálogo dos bispos de Olinda*, f. 155v.

<sup>43</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do bispo de Pernambuco, D. Frei Luís de Santa Teresa, ao rei D. João V, pedindo ajuda de custo destinada a custear as despesas da sua viagem para o Brasil*, Cx. 53, D. 4631.

<sup>44</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, "Saudosa e sucinta memoria...", cit., f. 373r.

<sup>45</sup> José de Souza Azevedo Pizarro e ARAÚJO, *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas à jurisdição do vice-rei do estado do Brasil*, Rio de Janeiro, Typographia de Silva Porto, 1822, vol. VIII, parte 1, p. 128.

<sup>46</sup> ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 373. Sul modello del rituale delle entrate episcopali in Brasile, il quale deve essere stato praticato a Olinda da fra Luís de Santa Teresa, cfr. José Pedro PAIVA, *Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)*, in Istvan JANCÓS e Iris KANTOR (orgs.), *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, Editora Hucitec, 2001, vol. 1, pp. 75-94.

<sup>47</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, *Discursos apologeticos e noticia fidelissima das vexações e desacatos cometidos pelo doutor António Teixeira da Mata contra a Igreja e jurisdição ecclesiastica de Pernambuco*, f. 159v.

aspre e potevano causare scoraggiamento, tanto più il territorio della diocesi era gigantesco<sup>48</sup>, “gli abitanti di questa regione non si assoggettano, come quelli d’Europa all’obbedienza e alla disciplina”, per cui non si può essere molto rigorosi con quelli, come già aveva constatato il primo vescovo di Olinda, Estêvão Brioso de Figueiredo, nel 1680<sup>49</sup>. Non si prefigurava facile il compito che attendeva colui che da giudice secolare era divenuto modesto carmelitano scalzo e, ora, settimo vescovo del Pernambuco.

## 2 – “I vescovi delle conquiste sono della Chiesa militante”: il governo vescovile di fra Luís de Santa Teresa

Prima della partenza da Lisbona il vescovo aveva avuto già alcune informazioni sulle difficoltà che lo attendevano. Conoscenze che, probabilmente risultavano da notizie diffuse a partire dal *Conselho Ultramarino* e che poi erano trasmesse ai vescovi eletti dal monarca o dai suoi collaboratori più prossimi, da memorie che gradualmente si andavano costruendo con dati di precedenti prelati, da relazioni di religiosi che arrivavano o scrivevano da quelle parti, incluso i carmelitani scalzi, i quali avevano un convento a Olinda e mantenevano comunicazioni con la casa di Lisbona<sup>50</sup>. Questo vuol dire che fra Luís de Santa Teresa non parti totalmente sprovvisto. Ma ebbe la cura di prepararsi nel miglior dei modi alle difficoltà che prevedeva incontrare. Per questo scrisse al *Conselho Ultramarino*, prima del 24 di gennaio 1739, sollecitando il re perché disponesse i mezzi materiali per le spese di viaggio sue e della famiglia, così come una quantità di denaro sufficiente per l’acquisto di paramenti, libri religiosi e liturgici, insomma tutto ciò che era necessario per dare corpo alla dignità di un vescovo e della rispettiva comitiva. In questa occasione i membri del *Conselho Ultramarino* proposero che il monarca concedesse un aiuto del valore di 4 mila *crúzados*<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Una mappa dell’immenso vescovato di Olinda in Bruno FEITLER, *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640–1750*, São Paulo, Alameda; Phoebus; 2007 p. 65.

<sup>49</sup> Il passo fa parte di una relazione delle *visita ad limina* inviato dal prelado a Roma, cito seguendo Bruno FEITLER, *Nas malhas*, cit., p. 37.

<sup>50</sup> Nella diocesi di Pernambuco, oltre a una casa di carmelitani scalzi vi erano tre di carmelitani, ASV, Congr. Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 596, f. 4v.

<sup>51</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do bispo de Pernambuco pedindo ajuda de custo para a viagem*, CX. 53, D. 4631.

Valutando inoltre che sarebbe partito per terre di “vasti paesaggi boschivi e *freguesie* lontane per molte leghe” chiese i mezzi che gli permettessero di inviare missionari per tutta la diocesi, richiesta che evidenzia l’importanza conferita alla milizia clericale come strumento essenziale della sua azione, così come una grande preoccupazione per l’addottrinamento religioso della popolazione, incluso indios<sup>52</sup>.

Considerò pure di ottenere licenze perché potesse esercitare la giustizia ecclesiastica, e data l’inesistenza di una prigione vescovile a Olinda, richiese l’autorizzazione per incarcerare i prigionieri della giustizia ecclesiastica nelle carceri pubbliche, come già facevano i suoi predecessori, e ancora che il suo *meirinho* potesse usare l’asta bianca quando andava al suo servizio<sup>53</sup>. Infine, non dimenticò di chiedere una nuova campana per la cattedrale, poiché quella che vi era si era bruciata, confermando il possesso di informazioni prima della partenza<sup>54</sup>.

A Olinda, i primi contatti personali con la terra e la sua gente gli permisero di ottenere una nozione più corretta della sua missione. Dopo circa 5 mesi dallo sbarco, scrisse al re dando conto dello sconsolato stato in cui aveva trovato la diocesi, ma rivelando un grande impegno nel riformarla e la fiducia nel sostegno che sperava, data l’influenza di fra Gaspare da Encarnação<sup>55</sup>.

La missiva da Olinda, del 13 dicembre, dipingeva a nere tinte la situazione: la cattedrale, riguardo ciò che rispetta il “formale e il materiale”, si trovava in una situazione “deplorable”, poiché non vi è “chi faccia le funzioni”. Solo lì risiedeva un tesoriere maggiore con 80 anni di età, tremolante e cieco, l’unico che pregava nel coro, poiché tutte le altre dignità erano assenti o andavano “per dove gli sembrava”. L’arcidiacono e il cantore erano andati a Salvador de Bahia, al seguito del precedente vescovo José Fialho.

<sup>52</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino relativa a requerimento do bispo de Pernambuco na qual pedia ajuda de custo para suportar despesas com missionários*, Cx. 53, D. 4629.

<sup>53</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do bispo de Pernambuco a D. João V, pedindo licença para pôr na cadeia de Olinda os presos que ele determinasse [anterior a 21 de Fevereiro de 1739]*, CX. 53, D. 4637 e AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do bispo de Pernambuco a D. João V, pedindo autorização para o meirinho-geral do bispado usar vara branca [anterior a 21 de Fevereiro de 1739]*, CX. 53, D. 4638.

<sup>54</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do bispo de Pernambuco a D. João V, pedindo um sino para a Sé [anterior a 1 de Março de 1739]*, Cx. 53, D. 4654.

<sup>55</sup> È da questa lettera che si deducono tutte le notizie del prossimo paragrafo, AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco, D. Frei Luís de Santa Teresa, para D. João V, dando notícia do estado da diocese*, CX. 55, D. 4773.

Il *mestre escola* era fuggito per essere un criminale, gli altri “abbandonano la cattedrale”. Raccontava, inoltre, che i due residenti a Bahia gli avevano scritto, sollecitando licenza per risiedere lì, al che il prelado aveva risposto rivelando il rigore con cui voleva affrontare gli abusi commessi dal clero, che i vescovi non potevano dare licenza ai canonici contro l’obbligo di residenza a cui erano vincolati per più di 4 mesi, intimando loro che ritornassero nella residenza legittima o che si dimettessero. Questi tuttavia non risposero. Lamentava ancora l’inesistenza di un maestro di cerimonia nella sede. Concludeva essere quella la causa per cui nessuno sapeva che fare, come i cappellani che ignoravano il canto gregoriano. Motivo per cui “per porre fine a questa indecenza” chiedeva al re una rendita ulteriore affinché potesse assumere un maestro di cerimonie. Riguardo alla mancata residenza della maggior parte del capitolo scriveva che egli stesso avrebbe proceduto contro gli assenti, in modo che la cattedrale fosse ben servita.

Lamentava ancora la povertà materiale della cattedrale: la campana grande era bruciata, il migliore ornamento che aveva era di argento, non vi era piviale, e il frontale dell’altare si era incendiato. Nel coro erano scarsi i libri di canto e quelli che si usavano erano vecchi “con pagine sciolte e sbagliate”. Riferiva pure di alcuni costumi degli abitanti locali che, a suo modo di vedere, erano lascivi e contribuivano a che si facessero irriverenze alla religione, come era il “costume delle maschere”. Dal momento che per realizzare quei divertimenti le popolazioni chiedevano licenza agli ufficiali del monarca, fra Luís de Santa Teresa affermava di sentirsi impotente per impedire che i secolari realizzassero tali peccaminosi festeggiamenti senza andare contro gli ordini del re, per cui gli chiese che per decreto proibisse tali mascherate. Istanze e preoccupazioni che denunciano il rigorismo che, fin dall’inizio, voleva imporre.

Terminava la lettera constatando come le rendite della corona nella capitania del Pernambuco andassero via via diminuendo, per cui i pagamenti ai ministri ecclesiastici non si effettuavano in tempo, causando molti problemi, tra cui la mancanza di chierici disposti a servire, come pure esigere da coloro che erano attivi una condotta esemplare. Questa battaglia del vescovo deve aver dato i suoi frutti, poiché nel 1746 il governatore della *capitania* del Pernambuco, Marcos de Noronha, scriveva a João V assicurando che i problemi erano stati risolti e niente si doveva al vescovo, essendo state già pagate la maggior parte delle spese per i vicari e per la fabbrica della chiesa<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do governador de Pernambuco D. Marcos José de Noronha e Brito, ao rei D. João V, datada de 2 de Maio de 1746*, CX. 63, D. 5384.

Se il prelado si attendeva l'appoggio regio, che si venne a confermare in molti aspetti, probabilmente non contava su alcune resistenze poste dal *Conselho Ultramarino*, organo da cui passava gran parte della comunicazione che si stabiliva con il sovrano. Era tramite questa via che le sue notizie raggiungevano João V e attraverso questa il sovrano comunicava le proprie decisioni. Nel dicembre del 1740, circa un anno dopo la redazione della lettera di frate Luís de Santa Teresa che si è terminato di riassumere – il che dimostra il ritardo dei meccanismi di comunicazione tra la colonia e Lisbona – i consiglieri e i procuratori del *Conselho da Fazenda* (abituamente consultato in tutte le decisioni che comportavano spese), diedero un parere molto negativo a fronte delle proposte del vescovo. Tra le altre considerazioni sostenevano “che nelle cattedrali dell’America non è possibile ci sia tutta quell’eleganza di argento, ornamenti, ministri e perfezione nel coro che il reverendo vescovo del Pernambuco desidera per la sua”<sup>57</sup>. Quanto alla mancanza di beneficiati suggerivano che questo argomento doveva essere trattato dalla *Mesa da Consciência e Ordens*, a cui competeva provvedere i benefici vacanti<sup>58</sup>. Riguardo alle “maschere”, la politica di disciplinamento pensata dal vescovo, volendole abolire, non aveva una accettazione universale: quella, affermavano, era una riforma da cui il prelado non avrebbe dovuto cominciare, poiché avrebbe trovato situazioni peggiori,

“e che queste che rispettavano l’allegria pubblica e la contentezza dei popoli non si dovevano togliere repentinamente, soprattutto in terre così distanti, in cui non vi può essere tutta quella coazione che è necessaria”<sup>59</sup>.

Con tono critico, denunciavano esserci settori che vedevano di malo modo le misure proposte da alcuni vescovi con simpatie per la *jacobeia* e legate a fra Gaspar da Encarnação. Tali parole riferiscono inoltre che, una volta che il prelado era tanto zelante, gli si doveva dire di esserlo più nel suo “pastorale officio”, poiché correvano voci che lui aveva consentito che

<sup>57</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino ao rei sobre as propostas do bispo de Pernambuco, 12 de Dezembro de 1740*, Cx. 55, D. 4773.

<sup>58</sup> La consultazione dello spoglio della *Mesa da Consciência* conservato nell’ANTT non ha rivelato alcun dato relativo al periodo in cui fra Luís de Santa Teresa governò Olinda. Si sono consultati i seguenti libri: ANTT, *Mesa da Consciência e Ordens*, Lv. 61, *Consultas várias 1735–1771* e Lv. n° 38, *Registos de Consultas 1738–1754*.

<sup>59</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino ao rei sobre as propostas do bispo de Pernambuco, datada de 12 de Dezembro de 1740*, Cx. 55, D. 4773.

nell'auditorio il vicario generale riscuotesse le cause come se fosse auditore della nunziatura, il che aggravava molto i vassalli della corona. Pertanto, chiedevano che il procuratore della corona investigasse su tali voci.

Di quello che è possibile conoscere del suo governo vescovile risalta l'idea che tutto il suo *munus* fu contrassegnato da un desiderio di riforma e rinnovamento ispirato della *jacobeia*<sup>60</sup>. Obiettivi di questa corrente erano: far rispettare scrupolosamente i precetti religiosi, tanto a livello del clero come tra secolari, adeguare i costumi delle popolazioni all'etica cristiana, approfondire una pietà più spirituale e interiore che ritualista. A questo doveva contribuire la pratica quotidiana dell'orazione mentale, il regolare esame individuale della coscienza, l'impegno nella correzione fraterna di coloro che peccavano, la frequenza dei sacramenti (con particolare risalto alla confessione), la mortificazione dei vizi e delle passioni disordinate, i digiuni, il disprezzo del mondo, la povertà nel vestire. In questo senso, particolare rilievo era dato alla formazione e condotta del clero, sia regolare che secolare, considerato imprescindibile per una offensiva di sobrietà nella vita religiosa e morale del regno<sup>61</sup>.

Gli echi che si incontrano nella *Memoria* della vita di fra Luís de Santa Teresa e che alcuni documenti dispersi confermano, rivelano che questi piani guidarono il suo governo. Il memorialista racconta che subito dopo l'arrivo del vescovo a Olinda, la sua ristretta famiglia alloggiò nella casa episcopale. Questa, assicura, sembrava soprattutto una "comunità religiosa" poiché tutti facevano orazione mentale a ore specifiche, dividendo il resto del tempo tra lo studio e la lezione spirituale. Tutti cercavano di dare l'esempio al resto del clero della diocesi, mantenendo il massimo raccoglimento, non uscendo per strada senza causa ponderata che lo giustificasse e sempre in compagnia. I pasti erano consumati nel tinello collettivamente, mentre si leggevano libri spirituali, e dopo aver mangiato, vi era "come nei nostri conventi" una ora di onesta ricreazione<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Una analisi dettagliata dell'attuazione del vescovo richiederebbe la consultazione della documentazione sull'attività del suo *Auditório*, visite pastorali movimento di ordinazioni sacerdotali, pastorali, registri parrocchiali etc. Questa documentazione originariamente conservata negli archivi della diocesi e/o delle parrocchie si è perduta nella sua quasi totalità.

<sup>61</sup> Sull'idea di *jacobeia* António Pereira da SILVA, *A questão*, cit., pp. 122-139 e Everton Sales SOUZA, *Jansenisme*, cit., pp. 194-201.

<sup>62</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 373r.

Partendo dal buon esempio personale e dei suoi familiari, subito avrebbe tentato di applicare la stessa riforma tra la popolazione:

“stabilita questa buona economia della sua casa, si preoccupò del governo della sua chiesa e di vigilare come buon pastore sul suo gregge, disperso per più di quattrocento leghe all’interno del territorio e cinquecento per la parte marina”<sup>63</sup>.

A tale effetto convocò chi lo potesse aiutare nelle visite, sul pulpito e nella confessione, impegnandosi personalmente per quelle missioni, per le quali, particolarmente la predicazione e la confessione aveva grande perizia, acquisita durante le missioni nella regione di Braga. Tra i suoi più prossimi vi era chi lo sollecitava a non stancarsi tanto a pregare, dal momento che i vescovi non potevano consumarsi in simile pesante incarico. A questi, tuttavia, il Santa Teresa rispondeva sottolineando quale fosse il significato della sua missione: i prelati del regno, diceva, appartenevano alla

“Chiesa trionfante e per questo è permesso loro il riposo, al contrario noi vescovi delle conquiste del Portogallo siamo prelati della Chiesa militante e per questo noi non dobbiamo risparmiarci nel lavoro”<sup>64</sup>.

In questo ambito seguiva l’esempio del predecessore fra José Fialho, *jacobeo* pure costui, che, considerando la principale missione di un vescovo predicare il Vangelo al popolo, con frequenza usava il pulpito per convertire e addottrinare i fedeli che lo ascoltavano, compito che sempre esercitava durante le visite pastorali<sup>65</sup>.

Non si conosce la regolarità con cui visitò il territorio, poiché non si sono conservati i libri che era abituale produrre in questo obbligo, e il prelato non dà conto di ciò, come a volte accadeva, nelle relazioni delle visite *ad limina* che inviò alla Santa Sede<sup>66</sup>. Ma non c’è dubbio che le intraprese varie volte e, presumibilmente, con regolarità, riprendeva e castigava quanti ritenesse peccatori. Tra gli altri dati indiretti si riferisce che in una lista di prigionieri che erano nelle carceri pubbliche per ordine del presule, e che il *juiz de fora* António Teixeira da Mata fece liberare nell’1750, si faceva riferimento a

<sup>63</sup> *Ibid.*.

<sup>64</sup> *Ibid.*.

<sup>65</sup> Bruno FEITLER, *Nas malhas*, cit., pp. 30-31.

<sup>66</sup> Si conosce una del 1746, ASV, Congr. Concilio, Relationes Dioecesium, vol. 596.

individui che vivevano in concubinato, fattucchieri, ladri di oggetti di una chiesa, i quali erano stati incarcerati durante la visita<sup>67</sup>.

Nel 1747, il vescovo, con una lettera al re, informava di aver chiesto ai visitatori che andavano per la foresta (“sertão”) che gli portassero informazioni quantitative sul numero degli abitanti delle terre in cui si recavano<sup>68</sup>. Grazie alle visite avrebbe ispezionato lo stato delle chiese parrocchiali, valutando il comportamento delle popolazioni e del clero. Questo era di norma mal istruito, assenteista, viveva come i laici, per cui già i predecessori del vescovo avevano intrapreso alcune battaglie per correggere la situazione. José Fialho, per esempio, sarebbe arrivato finanche a sospendere molti sacerdoti ordinati con irregolarità nel periodo della sede vacante<sup>69</sup>. La vigilanza sul clero sarebbe stata una delle sue più grandi preoccupazioni, dal momento che i nuovi candidati agli ordini erano sottomessi all’esame scritto e il prelado era molto zelante nel provvedimento dei beneficiati e dei vicari nominati, preoccupandosi sempre di scegliere i più preparati, come poté dimostrare attraverso i libri delle collazioni già nella fase finale del suo governo<sup>70</sup>.

Ancora le sue attenzioni si estendevano al clero regolare. In una lettera che scrisse a João V informava come molti francescani si addentravano nella foresta per 200 e 300 leghe, per cui i vicari e i curati non potevano verificare se questi avessero le necessarie licenze per confessare, predicare e chiedere elemosine. Sottolineava, inoltre, che aveva notizia che molti frati vivessero scandalosamente, per cui aveva ordinato ai guardiani dei loro conventi di essere più vigilanti. Al di là dell’attenzione che questa lettera rivela riguardo al comportamento del clero, evidenzia pure la sorveglianza del prelado affinché nessuno pregasse e confessasse nella diocesi senza un preventivo esame e autorizzazione vescovile: non si può trascurare come Luís de Santa Teresa diceva di operare così, come scrisse, “per ovviare ai grandi scandali che patiscono le mie pecore”<sup>71</sup>.

L’estensione delle parrocchie era l’altro grande ostacolo all’attuazione del prelado. Intorno al 1730 vi erano in tutta la diocesi 45 parrocchie, ma alcu-

<sup>67</sup> ANTT, IL, m. 10, n° 105, f. non numerato.

<sup>68</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco a D. João V sobre a questão da criação de novas paróquias, datada de 30 de Junho de 1747*, Cx. 66, D. 5573

<sup>69</sup> Bruno FEITLER, *Nas malhas*, cit., pp. 52–53.

<sup>70</sup> ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 35, *Discursos apologeticos...*, cit., tomo 2, capítulo 23 (in questo secondo tomo i fogli non sono numerati).

<sup>71</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco a D. João V sobre a actuação dos frades franciscanos, datada de 1 de Abril de 1743*, Cx. 59, D. 5036.

ne delle quali erano così estese che, secondo il suo predecessore, Matias de Figueiredo e Melo (1687-1694), avevano dimensioni tali da considerarsi un “buon vescovato”<sup>72</sup>. Nel 1747 fra Luís de Santa Teresa scriveva al re informandolo sulla situazione della diocesi in questo dominio. Ribadiva l’esistenza di parrocchie molto estese, alcune con più di 100 leghe, abitate da poche famiglie (fuochi), perlopiù poverissime. Considerava pertanto che se quei territori si fossero divisi, non avrebbero avuto le rendite necessarie e non si sarebbero trovati parroci che le potessero servire, motivo per cui non consigliò la creazione di nuove. Verificò inoltre che il principale problema dell’esagerata estensione di alcune parrocchie impediva agli abitanti di ricevere i sacramenti, soprattutto confessione ed estrema unzione. Aggiungeva che era attento a tale problema che “si andava risolvendo” con sacerdoti aggiunti a cappelle esistenti e con altre che si edificavano. Sacerdoti i quali aiutavano i parroci ad amministrare i sacramenti agli abitanti residenti in luoghi molto lontani dalla chiesa matrice<sup>73</sup>.

Fra Luis de Santa Teresa era stato ben accolto nella diocesi, tanto dai vari poteri locali, come dalla popolazione. Ma il suo programma di governo però andava generando leggeri segnali di scontento. Nel 1742, circa due anni dopo il suo approdo a Olinda, nell’elogio funebre al suo predecessore José Fialho, e dedicato al presule carmelitano scalzo, l’autore – probabilmente buon conoscitore del territorio – lo avvertì per le frequenti ingratitudini che là si commettevano:

“come non si meraviglierebbe [il vescovo José Fialho che era morto] di vedere alla sua morte ossequiosi coloro che nella vita giudicava contrari e contrari coloro che venerava affettuosi. Pertanto finirebbe per conoscere ciò che è comune del Pernambuco. Vostra eccellenza [rivolgendosi a fra Luís de Santa Teresa] apprenda ora con mente libera. Faccia attenzione sulla differenza tra prelato vivo e prelato morto e con la sua altissima comprensione sappia ripartire i suoi ossequi per non incontrare alla fine ingratitudini per soddisfazione alle sue finezze. Veda vostra eccellenza che fuori della gente principale del suo vescovato tutto il resto non è gente”<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Il vescovo lo dice in una relazione della visita *ad limina* inviata a Roma. Cito da Bruno FEITLER, *Nas malhas*, cit., p. 45.

<sup>73</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco a D. João V sobre a questão da criação de novas paróquias, datada de 30 de Junho de 1747*, Cx. 66, D. 5573.

<sup>74</sup> Cfr. P. M. Frei Manoel Angelo ALMEIDA, *Sermam que nas exequias do Excellentissimo e Reuerendissimo Senhor D. Joseph Fialho, Bispo que foy de Pernambuco, (...) celebradas com toda*

Tale avvertimento sembrava, come si vedrà nelle prossime pagine, una storia del futuro, ossia una profezia. Di fatto, scrivendo la *Memoria* della sua vita, l'anonimo che la compose, il quale al contrario dell'autore dell'elogio funebre già conosceva tutto il passato del suo biografato e di conseguenza non lo pronosticava, chiari che, inizialmente, fu ben accolto a Olinda. Ma aggiunse, comparando mancanza di fortuna del prelado a quella del figlio di Dio essere stato anche questo il modo come avevano ricevuto Cristo nel giorno delle Palme:

“perché trascorso poco tempo si trasformarono e convertirono la stima in disprezzo, gli onori in vituperi e le acclamazioni in ingiurie e affronti, non di tutto il popolo se non di coloro che governava”<sup>75</sup>.

### 3 – Il vescovo “non ha per legge se non la sua volontà”: una cascata di conflitti

Come era da sperare per chi avesse conoscenza della storia e della sensibilità del territorio, e non imponesse la propria volontà con l'utopia di trasformare il Pernambuco in un luogo santo, come succedeva a fra Luís de Santa Teresa, il governo del prelado cominciò presto a far germinare controversie tra l'élite coloniale, anche tra il clero, e a provocare agitazioni e conflitti che resero difficoltosa l'azione pastorale<sup>76</sup>.

I primi echi di contrasti che coinvolsero il vescovo sono datati all'anno 1743. Il suo avversario fu il 25° governatore della *capitania*, Henrique Luís Freire de Andrade<sup>77</sup>. Il pomo della discordia che fece scoppiare la contesa

*a Magnificencia na Santa Igreja de Olinda pelo excelentissimo e reverendissimo senhor Dom Fr Luiz de Santa Teresa, (...)*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1742, f. non numerato della dedica.

<sup>75</sup> Cfr. ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 373r.

<sup>76</sup> Per una idea generale della vita in quella colonia, soprattutto in una epoca specifica di confronto tra fazioni nel quale il vescovo del tempo venne coinvolto è imprescindibile guida Evaldo Cabral de Mello, *A fronda dos mazombos. Nobres contra mascates. Pernambuco 1666-1715*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Ancora per una prospettiva delle difficoltà che pure vescovi anteriori a Santa Teresa ebbero da affrontare Bruno FEITLER, *Nas malhas*, cit., pp. 23-65.

<sup>77</sup> Una breve notizia dei “disordini” tra i due già si constata in Jozé de Souza Azevedo Pizarro e ARAÚJO, *Memorias historicas*, cit., vol. VIII, p. 114.

sarebbe stato il pagamento delle congrue ai vicari. Il presule avrebbe conseguito il favore del monarca e ottenuto una provvisione regia datata al Febbraio del 1739, per la quale si imponeva che le congrue fossero soddisfatte ogni quattro mesi, puntualmente e senza esitazione e riduzione. Oltre a ciò il re consentiva al prelado di imporre al tesoriere, all'*almoxarife* o ad altro delegato della corona che riscuoteva le decime della diocesi, di pagare ai vicari, permettendo inoltre di comminare pene di scomunica a chi non eseguisse i suoi ordini<sup>78</sup>. Il governatore, comunque, considerava che il prelado interferisse abusivamente sulla gestione delle rendite delle decime (*dízimo*), imponendo che i funzionari della corona facessero pagamenti e impedendo l'utilizzo di quei fondi per altri fini prima che fossero pagati gli ecclesiastici. Il governatore accusava il Santa Teresa di ignorare "la qualità delle decime del Brasile e che non si può intromettere in quelle né chiedere altro che la sua congrua"<sup>79</sup>.

Il parere del *Conselho Ultramarino* fu chiaro. Il re attraverso la segreteria di stato avrebbe scritto al vescovo, trovando strano il suo comportamento, e dichiarando che la giurisdizione concessagli non gli consentiva la riscossione dei tributi, invece ordinava agli ufficiali del re che lo facessero<sup>80</sup>.

Questi equivoci diedero adito a che entrambi prendessero misure tese a rendere difficile la vita uno all'altro. Così il governatore si lamentava del prelado a Lisbona e rendeva difficili l'esecuzione delle visite pastorali. Sicché nei giorni in cui queste si sarebbero dovute realizzare emanava bandi di modo che i sudditi comparissero nel campo militare, al fine di realizzare esercizi che si facevano per suo ordine. In tal maniera impediva la partecipazione dei fedeli alla visita, sospendendo così il compito del prelado che la svolgeva personalmente. Inoltre il governatore era arrivato al punto di intromettersi nella giurisdizione ecclesiastica, liberando dal carcere pubblico individui la cui detenzione era stata decretata dal prelado<sup>81</sup>.

Il vescovo, d'altra parte, mostrando ancora una volta le sue preoccupazioni per l'evangelizzazione degli indigeni, e consapevole dell'appoggio che

<sup>78</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino, datada de 14 de Outubro de 1743, relativa a uma carta do governador da capitania de Pernambuco*, Cx. 59, D. 5029

<sup>79</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrade, na qual se queixava do bispo, 5 de Março de 1743*, Cx. 59, D. 5029.

<sup>80</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino, datada de 14 de Outubro de 1743, relativa a uma carta do governador da capitania de Pernambuco*, Cx. 59, D. 5029.

<sup>81</sup> ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. I, f. 373v.

aveva nella corte, informava il re che il governatore continuamente interferiva con gli indios, li spostava da villaggio in villaggio, facendoli integrare nelle milizie, il che era molto pregiudizievole al loro adeguamento a una vita cristiana<sup>82</sup>. In altri momenti, probabilmente a seguito delle notizie giunte dal procuratore residente a Lisbona, riguardanti le lamentele che contro di lui proferiva il governatore, si difendeva ritenendole senza fondamento e basate su testimonianze di persone false e legate a Henrique Luís Freire de Andrade<sup>83</sup>.

La situazione andava assumendo contorni difficili da sostenere. Nel *Conselho Ultramarino*, dove, in altre occasioni Santa Teresa non godeva di stima, i consiglieri firmarono una consulta, il 7 ottobre 1745, nella quale consideravano che il prelado, “senza motivazione”, avrebbe cominciato ad avere sfiducia del governatore. E poiché da simili contrasti derivavano molti inconvenienti al servizio e di Dio e del re, fu suggerito che João V scrivesse personalmente ai due, in termini uguali, dichiarandogli come aveva “molto dispiacere” della divisione e, raccomandando al prelado che appena ricevuta la lettera se ne andasse al suo palazzo, dove il governatore lo avrebbe dovuto visitare, e da quel momento in poi si trattassero entrambi con “armonia” e “rispetto”. Inoltre gli avrebbe imposto che “si evitino di ammettere persone male intenzionate che con pretesto di fedeltà costumano introdurre queste discordie”, rivelando di essere consapevoli del pericolo potenziale che tali contrasti provocano tra i poteri locali, per norma generatori di lotte di bande e fazioni<sup>84</sup>.

Non ci sono notizie che João V abbia seguito questo parere. Quello che si sa è che, il 25 di gennaio 1746, il governatore lasciò l’incarico affidatogli e gli fu ordinato di rientrare a Lisbona<sup>85</sup>. Questa volta la decisione presa dal monarca non poteva essere interpretata se non come un evidente segnale a favore del prelado. Così il presule l’avrebbe inteso, e chi in Pernambuco lo combatteva percepì che era ben protetto e possedeva nella corte chi lo appoggiasse nel governo della diocesi.

<sup>82</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Cópia de uma provisão de D. João V, de 11 de Outubro de 1745, dirigida ao governador de Pernambuco*, Cx. 62, D. 5290.

<sup>83</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do procurador do bispo de Pernambuco, D. Frei Luís de Santa Teresa, dirigido ao rei D. João V, 22 de Fevereiro de 1745*, Cx. 61, D. 5242.

<sup>84</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Parecer do Conselho Ultramarino sobre divergências e acusações entre o bispo e o governador da capitania de Pernambuco, datado de 7 de Outubro de 1745*, Cx. 61, D. 5242.

<sup>85</sup> José de Souza Azevedo Pizarro e ARAÚJO, *Memorias*, cit., vol. VIII, p. 114.

Questo dissidio con il governatore Henrique Luís Pereira Freire non fu un caso isolato. La politica vescovile apriva resistenze e discussioni su molti fronti.

Sul finire del 1743, fu un procuratore della provincia francescana di S. Antonio del Brasile a lamentarsi della persecuzione del prelado contro i confratelli. Il vescovo, che scatenò una campagna per arginare la circolazione incontrollata dei missionari francescani nella diocesi, avrebbe ordinato a vicari e curati, attraverso una lettera pastorale, di non consentire ai francescani di chiedere elemosine nelle proprie parrocchie, senza una licenza rilasciata dal prelado o dallo scrivano della camera ecclesiastica. Di conseguenza, il curato José Barbosa minacciò di scomunicare i suoi abitanti che avessero fatto elemosine ai francescani, arrivando a confiscarne i beni di uno che l'aveva fatto. Questi, sentendosi umiliato, ricorse al vescovo che, ignorandolo, approvò l'operato del curato il quale aveva agito come doveva. Questo modo di procedere indignò i francescani, che protestarono contro le nuove disposizioni del presule che li voleva assoggettare alla propria giurisdizione, contravvenendo al diritto dei frati che, per la propria sussistenza, erano tenuti a chiedere l'elemosina porta a porta come ordinava la loro regola. Inoltre adducevano il fatto che il prelado non avesse giurisdizione per impedirlo, poiché poteva esigere licenze di elemosina solo negli atrii delle chiese, mentre in altri luoghi soltanto il re aveva giurisdizione. Per questo si rivolgevano al sovrano affinché scrivesse al vescovo e gli intimasse di abolire quelle disposizioni. Nel *Conselho Ultramarino*, dove si emise la consulta su tale protesta, si decise che l'ordinario faceva bene a perseguire i religiosi apostati in giro per la diocesi, mentre, impedire ai francescani di mendicare porta a porta, costituiva una disposizione "ingiusta e indegna di un vescovo, ma anche molto scandalosa", per cui il re "per la via necessaria" avrebbe dovuto abolire tale decisione vescovile<sup>86</sup>.

La missiva di fra Luís de Santa Teresa per João V dell'aprile 1746, comprova che le pendenze si mantenevano con questa congregazione e l'insolenza del presule contro l'eccesso di ricchezza ostentata dai francescani. L'ordinario aggiungeva che con il consenso dei prelati di tutte le religioni aveva creato un raccoglimento carmelitano nella località di Rio Grande, per insegnare grammatica ai figli degli abitanti. Soltanto i francescani del Paraíba si opponevano perché con il nuovo istituto avrebbero perduto le elemosine dei confratelli in quel territorio. Il vescovo non trovò tale giustificazione

<sup>86</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do procurador-geral da Província Franciscana de Santo António do Brasil dirigido a D. João V e parecer do Conselho Ultramarino, [anterior a 16 de Dezembro de 1743]*, Cx. 59, D. 5093.

sufficiente, dal momento che i conventi dei francescani erano i più grandi del Pernambuco, esibendo torri e tetti dorati<sup>87</sup>.

Il 6 Agosto 1744, Fêlix Ribeiro da Cruz scriveva al *Conselho Ultramarino* muovendo gravissime accuse di venalità, favoritismo, abuso di potere protezione contro l'ordinario, che ipoteticamente attentava contro gli ordini della corona, e chiedeva al re di intervenire, poiché il vescovo, diceva, è in tutto scandaloso. Varie erano le lamentele che esponeva: lo accusava di aver sequestrato i beni del vicario generale, padre Francisco Antunes Moreira, il quale era partito per Lisbona reclamando giustizia. Tutto perché costui era colui che inizialmente “rubava” per il vescovo, per cui, quando cominciò a essere noto pubblicamente, Santa Teresa, volendo coprire il suo cattivo procedimento gli sequestrò i beni. Lo acusò di preferire buoni chierici e letterati della terra per provvedere di nuovo il luogo di vicario generale a un “frate che è contro tutte le leggi”. Raccontava che costui era stato degradato dalla giustizia del re in Angola e poi era fuggito in Brasile. Il prelado lo aveva reclutato a Bahia, e dopo avergli conferito gli ordini sacri in breve tempo lo avrebbe nominato suo vicario. Questi, però, rubava più del suo predecessore, negando giustizia alle parti e non consentendo agli avvocati di fare petizioni scritte, poiché se le avessero fatte li condannava. Una lamentela nella quale il suo autore evidenzia il malessere dei vescovi provenienti dal regno, che preferivano per i posti più importanti del capitolo, dell'amministrazione e della giustizia ecclesiastica gli abitanti del regno (*reinóis*) e non quelli naturali delle diocesi ultramarine. Accusava ancora fra Luís de Santa Teresa di proteggere il vicario di Manga, António Mendes Santiago, istigatore di una rivolta contro una disposizione del re, durante la quale si bruciarono diversi macchinari e si perpetuarono omicidi. Questo vicario “uscì ben incolpato” dall'inchiesta che il monarca ordinò sul tale rivolta, ma il presule “per mezza *arroba* di oro” lo liberò, con il pretesto che questi era ammalato. Infine accusava il prelado di non risiedere abitualmente nella sede, ma piuttosto in un “luogo” che aveva comprato per 7.000 *crúzados* e ora si accingeva ad acquisirne un altro del valore superiore a 20.000, insinuando che il vescovo si andava arricchendo illegittimamente<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco, D. Frei Luís de Santa Teresa, para D. João V, sobre requerimento dos oficiais da Câmara do Rio Grande, datada de 26 de Abril de 1746*, Cx. 63, D. 5374.

<sup>88</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta de Fêlix Ribeiro da Cruz para D. João V, contendo denúncias e acusações contra o bispo de Pernambuco, datada de 6 de Agosto de 1744*, Cx. 60, D. 5143.

A questo punto, il Santa Teresa era ben consapevole che i suoi disegni gli avrebbero creato molte inimicizie e che gli scarseggiavano i mezzi necessari per l'impresa che si era proposto. Quando erano ancora vivi i contrasti che manteneva con il governatore relativi alla questione del pagamento della congrua, si lamentò a Lisbona degli *almoxarifés* e di altri amministratori della *Fazenda* reale, come nello specifico caso di Félix Ribeiro da Cruz. Diceva costui, comparando la sua sfortuna a quella del padre António Vieira, avvenuta quasi un secolo prima, che i suoi nemici costantemente rimettevano al *Conselho Ultramarino*

“cartacce contro un vescovo religioso e missionario obbligandomi in un mare di calunnie che sperimento di lasciare la mia residenza e andare peregrinando per questo enorme vescovato. È cosa terribile oggiogiorno parlare veramente, zelare l'onore di Dio e servizio di Vostra Maestà, dica lo stesso il padre Antonio Vieira prigioniero nel Maranhão e rimesso per il regno”<sup>89</sup>.

E ancora più avanti si lamentava che il lavoro dei ministri della Chiesa “in questo Brasile è tanto duro, intollerabile per la grande distanza delle *freguesias* e per la mancanza di chierici che aiutino i parroci”. Terminava asserendo che se la il tesoro della corona stesse senza denaro e fosse tempo di guerra, egli stesso sarebbe il primo a vendere il suo anello all'asta per aiutare il re. Ma ciò che non accettava era vedere che non essendo questo il caso, gli ufficiali si sostentavano con 300.000 *réis* al mese, costruivano case opulente, abbandonavano le cariche senza dare spiegazioni e non pagavano le congrue e le fabbriche delle chiese. E approfittò della flotta che salpava, per rimettere documenti che comprovavano il mancato pagamento della congrua ai parroci da più di 20 anni<sup>90</sup>.

Gli attriti però non cessavano. Nell'aprile 1746 i fratelli della Misericordia di Goiana, confraternita che come altre della stessa tipologia godeva dell'appoggio della corona, si lamentarono al re del locale vicario, per il fatto che questi pretendeva usare abusivamente la chiesa dell'istituzione e aveva deciso di scomunicarli contando sull'appoggio del vicario generale e del vescovo. Aggiungevano che all'epoca in cui scrivevano non disponevano dell'appoggio del governatore perché li difendesse dagli abusi della giustizia

<sup>89</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco para D. João V, datada de 24 de Setembro de 1744*, Cx. 63, D. 5384

<sup>90</sup> *Ibid.*

ecclesiastica<sup>91</sup>. Questa volta il re cercò di proteggere la Misericordia, scrivendo al vescovo una lettera con la quale ordinava al parroco di Goiana “che non si intromettesse nell’esercizio di atti parrocchiali nella chiesa della misericordia”<sup>92</sup>.

Nel 1747, erano ancora vive le discordie con il *juiz de fora* Josè Monteiro. Il presule, attraverso il suo procuratore nella capitale, lo accusò di non rispettare la giurisdizione ecclesiastica e di perseguire i suoi ufficiali, il che si presume fosse una forma per rifarsi, creando difficoltà alla zelante azione del vescovo, che non finiva di perseguire i secolari dai comportamenti indecorosi. Si lamentava che, regola generale, vi era grande difficoltà di incontrare in Pernambuco gente capace di servire la giustizia ecclesiastica e che i pochi che la tenevano non lo volevano fare. Tutto perché i giudici secolari, “presumendo avere giurisdizione su di loro”, perseguivano e punivano in funzione delle lamentele delle persone contro cui gli ufficiali ecclesiastici facevano diligenze. Così avrebbe proceduto il detto *juiz de fora*, il quale avrebbe arrestato “cavillosamente” il *meirinho* Luís Renovato de Andrade, fatto illegittimo, dato che gli ufficiali ecclesiastici godevano del privilegio di foro e soltanto i prelati potevano punirli. Sollecitava di conseguenza João V che risolvesse il problema e prendesse le misure adeguate, concludendo che nelle terre lontane dell’impero i giudici secolari “si abbandonavano spesso ad eccessi” il che faceva che molti abitanti disobbedissero agli ordini del loro pastore<sup>93</sup>. Così come il governatore, poco dopo, pure questo giudice venne deposto.

Nello stesso anno del 1747 anche il carceriere della giustizia secolare aveva pendenze con il prelado. Il procuratore vescovile lo accusava di liberare i prigionieri della giustizia ecclesiastica senza licenza e di opprimerli facendogli “crudeli sevizie” per estorcere loro denaro. E peggio, scriveva, era solito, insieme ad alcune guardie, avere rapporti sessuali con i prigionieri, perpetrando gravi offese a Dio e causando enormi disturbi all’amministrazione della giustizia episcopale. Il prelado non era in grado di porvi rimedio poiché il carceriere non gli obbediva e si prendeva gioco dei suoi ordini. Per tutto questo, e non avendo mezzi per costruire un carcere proprio, il vescovo sup-

<sup>91</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta da Misericórdia de Goiana para D. João V sobre os conflitos com o vigário Antônio Gonçalves Lima, 25 de Abril de 1746*, Cx. 63, D. 5372.

<sup>92</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 63, D. 5374.

<sup>93</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do procurador do bispo de Pernambuco para D. João V queixando-se da actuação do juiz de fora, [anterior a 3 de Agosto de 1747]*, Cx. 66, D. 5605.

plicava il re, perché gli concedesse una casa a Olinda, che un tempo sarebbe servita da prigione e ora abbandonata da quando i ministri secolari si erano trasferiti a Recife<sup>94</sup>.

Tutto ciò succedeva in una epoca in cui fra Luís de Santa Teresa, nonostante puntuali sfoghi e alcune insofferenze, che a volte lo scoraggiavano a fronte di tanta opposizione, sentiva ancora nella corte quell'appoggio che gli dava adito a proseguire la sua campagna. Così, poco prima dell'agosto 1747, scrisse a Lisbona protestando contro il fatto che il *Conselho Ultramarino* avesse il costume di decidere questioni riguardanti l'ambito ecclesiastico senza averlo interpellato, così che ne seguivano molti inconvenienti, chiedeva pertanto al re che non consentisse a quell'organo di decidere su vicende relative a tale ambito senza prima sentirne il parere<sup>95</sup>.

Queste discordie crearono fazioni che si scontravano nella piccola società del Pernambuco, i cui centri principali erano Olinda e Recife. Le visite pastorali effettuate dal prelado contribuirono molto a incendiare gli animi di coloro che durante quelle erano condannati, come con perspicacia riconobbe, dopo il 1751, l'allora canonico della cattedrale Veríssimo Rodrigues Rangel, il quale era, di certo, partigiano del vescovo:

“Degno è di ammirazione che avendo in molti prelati delle Americhe virtù grandi e azioni molto lodabili, niente di questo si scrive per il Portogallo e non appaiono altro che libelli diffamatori e calunnie inaudite, qualunque persona che si riprenda o si castighi per quanto notoria sia la colpa e lieve la repressione e soave il castigo, là rimase con un odio covato sperando alla prima caduta tra il prelado e i ministri per appoggiarsi con la protezione di questi e cospirare contro il loro prelado con falsissime attestazioni e giuramenti, e come qui non possono disfare la verità conosciuta, vanno là a vomitare in Portogallo tutto il veleno della sua maldicenza”<sup>96</sup>.

Sarebbe questo probabilmente il caso del *mestre escola* Bernardo Gomes Correia, riconosciuto per “incivile” e che il Santa Teresa considerava “pazzo”<sup>97</sup>. Questi si presentò molto “vicino” all'ex governatore Luís Henrique Freire de Andrade, motivo per cui iniziarono le persecuzioni di fra Luís de San-

<sup>94</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Requerimento do procurador do bispo de Pernambuco para D. João V queixando-se do carcereiro*, [prima del 3 Agosto de 1747], Cx. 66, D. 5607.

<sup>95</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino sobre queixas apresentadas pelo bispo de Pernambuco*, [prima del 3 Agosto de 1747], Cx. 66, D. 5606.

<sup>96</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, f. 213.

ta Teresa, arrivando all'“eccesso” di sequestrarlo nelle prigioni sotterranee, lasciandolo scalzo e strisciante al suolo, e causando con tale ignominiosa azione enorme scandalo. Gli impediva inoltre di raggiungere Olinda per esercitare il suo beneficio, sotto pena di pagare 50.000 réis ed essere imprigionato. Alla metà del 1750 il *mestre escola* trovò il modo di vendicarsi. Denunciò i collusi che, a suo parere, il vescovo praticava con i canonici suoi partigiani, i quali sarebbero arrivati ad aggredirlo. Tra tutti accusava José Camelo Pessoa, signore della piantagione di zucchero di Monteiro, che contro gli ordini del re, il vescovo avrebbe collocato come curato della cattedrale, e questi raramente rispettava la residenza e imponeva “sportule esorbitanti” ai parrochiani. E ancora denuncia le insolenze permesse al decano António Pereira de Castro e all'arcidiacono Manuel da Costa Rego. Quest'uomo era tanto violento che quando era stato governatore dell'episcopato, abusando dei suoi poteri, aveva praticato enormi insolenze contro un curato, ordinando di far tagliare le orecchie e la coda del suo cavallo di appenderle alla porta della cattedrale e di sparare contro il chierico. All'autore di queste denunce a fronte di tanta barbarità ordinò di tacere o gli avrebbe tagliato la lingua. Ancora accusava il vescovo di essere responsabile del fatto che il culto nella cattedrale non avesse la dignità dovuta, raccontando che nel giorno della Madonna delle Concezione, poiché il prelado aveva trasferito nel suo palazzo di Bella Vista la maggior parte degli arredi liturgici della cattedrale, incluso i paramenti bianchi, il curato fu costretto a celebrare l'eucarestia rivestito con quelli rossi. Terminando questo elenco, in un esercizio retorico finalizzato ad esacerbare la figura del presule agli occhi del re, ma che corrispondeva a ciò che sentivano molti di coloro a cui il vescovo non permetteva velleità, concluse che fra Luís de Santa Teresa si mostrava “dispotico e assoluto” in tutti i suoi ordini “non avendo per legge se non la sua volontà”<sup>98</sup>. Trattati incompatibili con quello che per altra via si conosce del carattere e azione del carmelitano scalzo.

Di certo il prelado preservava l'appoggio di João V e di chi vicino a lui aveva la maggiore influenza negli affari religiosi, come erano i casi di fra Gaspar

<sup>97</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco sobre as calúnias que contra ele fizera o juiz de fora, datada de 13 de Junho de 1752*, Cx. 73, D. 6118.

<sup>98</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do mestre-escola da Sé de Olinda para o rei, queixando-se do bispo do Pernambuco, 28 de Agosto de 1750*, Cx. 71, D. 5972. Alcuni dati della ricostruzione effettuata in questo paragrafo sono stati individuati in ANTT, *Manuscritos do Brasil*, Lv. 35, tomo 2, capitolo 27.

da Encarnação e del cardinale Mota e Silva, e poteva attuare i suoi obiettivi. Il peggio, però, era prossimo.

#### 4 - “Fintanto che questo vescovo rimarrà in quel vescovato non vi sarà pace né calma in Pernambuco”: la scissione

Nel 1749 arrivò a Olinda un nuovo *juiz de fora*. Si chiamava António Teixeira de Mata ed era naturale di Rio de Janeiro. Fra Luís de Santa Teresa lo ricevette con “quelle riverenze che costuma trattare i ministri di sua maestà”, e in questo periodo, in una lettera personale il giudice si confessava “devotissimo alle attenzioni con cui sua eccellenza lo aveva ricevuto”<sup>99</sup>.

Mesi più tardi, quando il Pernambuco era già in agitazione e diviso in fazioni, a causa delle controversie tra il presule e il *juiz de fora*, l'*ouvidor* – che non sopportava il Mata – avrebbe detto a un servitore di questi mentre gli consegnava una lettera: “vai e di a questo *juiz de fora* che io nelle giunte opero e voto secondo quanto intendo in mia coscienza, che niente dipendo dal vescovo, che mai mi pulii con i tovaglioli della sua tavola, né mangiai nei suoi piatti, come quello che ora gli dà con quelli sul naso”<sup>100</sup>.

Furono le polemiche tra il vescovo e il *juiz de fora* la causa della disgrazia finale di fra Luís de Santa Teresa. È necessario, di conseguenza ricostruirle nei loro aspetti principali<sup>101</sup>.

Il nucleo delle dispute che scatenarono lo scontro furono la difesa da parte di due protagonisti delle rispettive giurisdizioni. Padre Isidoro Rodrigues morendo aveva lasciato la “sua anima per ereditiera”. Siccome la morte era avvenuta nel mese in cui competeva alla giustizia ecclesiastica prendere

<sup>99</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, ff. 1-1v.

<sup>100</sup> *Ibid.*, f. 29r.

<sup>101</sup> Non è possibile ricostruire in tutta la ricchezza di dettagli gli episodi relativi a questa polemica. Esiste abbondante documentazione sul caso che sarà citata nel corso dello studio, fornendo solo i dati più rilevanti. Questo caso non è inedito. In precedenza è stato brevemente segnalato da Fortunato de ALMEIDA, *História*, cit., vol. II, p. 713, Evaldo Cabral de MELLO, *A fronda*, cit., José António Gonsalves de MELLO, *João Fernandes Vieira. Mestre-de-Campo do Terço de Infantaria de Pernambuco*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Centro de Estudos de História do Atlântico, 2000. Più recentemente è stato preso in esame da Maria Filomena COELHO, *A justiça d'Além-mar. Lógicas jurídicas feudais em Pernambuco (século XVIII)*, Recife, Ed. Massangana, 2010.

nota delle disposizioni testamentarie, Manuel Pires de Carvalho, nelle veste di vicario generale, fece fare l'inventario dei suoi beni. Tuttavia, quando si accingeva a metterle in pratica, verificò che il testamento era sparito e i beni del defunto erano stati messi all'asta per ordine del *juiz de fora* e giudice dei residui del secolare, António Teixeira da Mata. Presa conoscenza del fatto, il vicario generale volle procedere contro il testamentario, ma venne impedito dal vescovo. Questi, già molto esperto, considerò essere più conveniente fare una "carta di diritto" per provarsi che gli inventari dei beni dei chierici nei mesi di alternativa della chiesa competevano al giudice ecclesiastico. Così si fece, e quando il vicario presentò la difesa al giudice secolare, costui gli disse che "mai avrebbe rinunciato alle sue regalie", e giammai avrebbe lasciato usurpare la sua giurisdizione e quella della corona. Il prelado consapevole del fatto che la ragione e il diritto erano dalla sua parte, per evitare discordie avrebbe proposto che si chiedesse un parere alla *Mesa da Consciência*, in modo che da quell'organo si determinasse come procedere. Ma dal canto suo il Mata, che pure riteneva di avere ragione, rispose personalmente al prelado:

"Non si stanchi vostra eccellenza che io devo continuare a fare gli inventari dei chierici e non devo perdere questa regalia; e sebbene la *Mesa* risolvesse a favore del foro ecclesiastico, non si deve compiere tale risoluzione poiché quelli vanno a memoria"<sup>102</sup>.

Le ostilità quindi erano aperte. Tanto più che questo non fu l'unico caso del genere in cui il *juiz de fora* decise di interferire. Poco dopo, fece lo stesso in relazione ai testamenti dei padri Pedro Dias e Alexandre Ferreira. In questo ultimo caso, quello che accadde fu che essendo morto tre anni prima, il suo testamentario non aveva ancora eseguito l'obbligo di istituire una cappella per messe come da testamento. Per l'attuazione di ciò era necessario, previamente, riscuotere una serie di debiti di cui il testatore era creditore. Tra questi ultimi vi era un padre Filipe Rodrigues Campelo "amico vicino del *juiz de fora*". Fosse per questo motivo o no, il magistrato secolare citò il tale esecutore del testamento avanti al suo giudice e gli ordinò la consegna dei beni lasciati dal defunto. Costui prese un procuratore e si difese, fino a che, per evitare la prigionie con cui il *juiz de fora* minacciava, consegnò il denaro in deposito nell'*Auditório* Ecclesiastico e fuggì per il Paraíba. In quel momento il vescovo era fuori Olinda e il vicario generale gli scrisse riferendo

<sup>102</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, ff. 1v-2r.

gli avvenimenti e proponendo che terminati i mezzi pacifici e le negoziazioni fino allora adottate per risolvere i problemi, sarebbe stato necessario prendere misure più efficaci<sup>103</sup>.

La decisione del presule fu drastica. Cosciente di ciò, come pure degli effetti che la misura avrebbe provocato, scrisse una lettera al suo vicario generale nella quale si legge:

“Dio sa che se non mi obbligasse lo zelo non avrei consentito che si scomunicasse alcun ministro di Sua Maestà, con i quali sempre ho desiderato avere la migliore armonia. Conosco bene che a questa censura ne devono seguire i maggiori scandali e gravissime molestie, per cui in questa barbara terra si disprezzano le scomuniche e si moltiplicano i peccati in tali occasioni”<sup>104</sup>.

Di conseguenza, alla fine di novembre 1749, il vicario generale elaborò un documento giuridico con il quale ordinava a Teixeira da Mata di rimettere al giudice ecclesiastico tutte le carte prodotte riguardo alla cappella fatta istituire dal padre Alexandre Ferreira, senza usurpare la giurisdizione ecclesiastica. Il tutto sotto minaccia di scomunica e un termine di tre quarti d'ora per eseguirlo. Il notaio apostolico incaricato di questa diligenza si diresse alla casa del giudice, senza però essere ricevuto. Attese fuori casa e quando quello uscì per “fare una passeggiata”, in compagnia del maestro di campo João Lobo de Lacerda, ne approfittò per consegnargli l'ingiunzione, alla lettura della quale il Mata avrebbe risposto: “Vai e di al vicario generale che è un asino”. Mise il documento nella borsa e proseguì. A fronte di questa situazione il vicario generale lo dichiarò scomunicato e fece affiggere il provvedimento alla porta delle chiese del *Corpo Santo* e del *Livramento*. Nella notte seguente, qualcuno vicino al *juiz de fora* affiggeva sulla dichiarazione di scomunica della chiesa del Livramento un foglio scritto, nel quale si invitava il vicario generale a “bere una bevanda che qui non si deve scrivere”, come pensò bene riportare il narratore che si è seguito. Costui, il riferito canonico della cattedrale Veríssimo Rangel, già a conoscenza della conclusione della storia mentre redigeva queste linee, scrisse proprio in questo punto: “Qui cominciano le grandi storie del Pernambuco e che possiamo chiamare tragedie, certamente mai viste”<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> *Ibid.*, ff. 2r-4r.

<sup>104</sup> *Ibid.*, f. 4r.

<sup>105</sup> *Ibid.*, f. 4v.

Il caso della scomunica imposta da un vescovo a un giudice della corona si era verificato altre volte, specie in quelle parti dell'impero, e i prelati nonostante dovessero essere molto contenuti nell'infliggere tale censura, non erano obbligati a chiedere permesso al re per comminare questo genere di sanzioni. Questo fu ricordato da fra Luís de Santa Teresa, citando vari esempi di scomuniche perpetrate dal suo predecessore – il quale aveva scomunicato un auditore del Paraíba ostile alla sua giurisdizione – e dall'arcivescovo di Bahia nei confronti di un auditore de Sergipe<sup>106</sup>. Tuttavia la pertinacia di entrambi i contendenti e l'acutizzarsi delle ostilità contro il presule, le quali avevano una base in un lontano passato e che contribuivano a che lui avesse vari oppositori nel territorio, finivano per rendere questo confronto più che drammatico.

Il giudice, d'altra parte, raccoglieva molti consensi tra il consiglio comunale, i magistrati della corona, gli ufficiali della milizia, i membri di corporazioni di chierici regolari (soprattutto gesuiti), i sacerdoti e molti coloni ai quali per vari e distinti motivi non piaceva il modo di agire del prelato.

Subito, il 27 di Novembre del 1789, pochi giorni dopo la scomunica del *juiz de fora*, il consiglio comunale scrisse al vescovo, supplicandolo che moderasse i procedimenti contro António Teixeira da Mata e sospendesse l'interdetto con cui lo avrebbe fulminato, finché un tribunale superiore non decidesse a chi competeva verificare il caso del testamento di padre Alexandre Ferreira<sup>107</sup>. Il prelato nel frattempo volendo capire da che parte stessero gli "ufficiali del comune" (*camaristas*), e quale fosse la strategia del *juiz de fora*, si mantenne inflessibile, e nel giorno seguente, ancora per lettera, annunciò che avrebbe solo accettato di moderare il suo procedimento se il giudice avesse cambiato atteggiamento e gli avesse chiesto perdono:

“visto ciò, seppure io volessi abbracciare il prudente arbitrio di questo Senato, come il dottore *juiz de fora* non lo abbraccia, continuando nella sua violenza, sospendere la giurisdizione ecclesiastica i suoi procedimenti sarebbe più che prudenza, pusillanimità, sarebbe soggezione e anche peccato, e a me che nella consacrazione giurai di difenderla, sarebbe spergiuro. Ma può con me tanto l'amore di pace e la reverente supplica di questo Senato che si terminasse con il dottor *juiz de fora* che sospenda i suoi procedimenti, manderò al mio vicario

<sup>106</sup> *Ibid.*, f. 34v.

<sup>107</sup> La missiva si trova integralmente trascritta in una pastorale del vescovo, ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, ff. 40v-41r.

generale di sospendere quelli a cui questo arbitrio può dare rimedio, perché riguardo alla censura che è già fulminata non avrà altro che la nullità, se si mostrerà o l'assoluzione se chiedesse. Dio metta a tutto rimedio..."<sup>108</sup>.

Parallelamente, il *juiz de fora* nel tentativo di isolare il prelado, indurlo a commettere qualche errore o farlo desistere, iniziava una campagna sistematica di persecuzione alla sua gente, avviando ricerche e spiando i procedimenti degli ufficiali della casa del vescovo, dell'*Auditório* Ecclesiastico, del vicario generale e del vicario di Recife, sperando di coglierli in fallo. Un giorno, il *meirinho* recatosi a Recife per trattare alcune questioni, e stando in una piazza a conversare

"lo assaltarono gli ufficiali del *juiz de fora*, gli si avvicinarono, gli sbottonarono la camicia e lo ingiuriarono, ma siccome non gli trovarono un coltello né una lametta o un coltellaccio, non lo fecero prigioniero"<sup>109</sup>.

Non ebbero identica sorte il barbiere e un muratore del prelado, quest'ultimo fin da ragazzo al suo servizio, che vennero fatti prigionieri per ordine di Teixeira da Mata, nonostante avessero tolto delle lettere di sicurezza davanti un altro giudice superiore (*ouvidor*)<sup>110</sup>. Procedimenti che ripeteranno alcuni mesi più tardi, questa volta contro il cuciniere e l'ufficiale che faceva gli acquisti per il palazzo vescovile<sup>111</sup>.

Informato di queste provocazioni contro i suoi uomini, il presule ascoltò tutto "con molta tranquillità di animo, poiché le sofferenze che da undici anni ha patito in questo episcopato gli hanno fatto acquisire un grande abito di pazienza"<sup>112</sup>, confermando la cascata di conflitti che, perlomeno dal 1743, si scatenava contro la sua azione. La reazione si materializzò nella redazione di due missive, datate 2 dicembre 1749: una destinata al governatore del Pernambuco, Luís José Correia de Sá, nella quale gli chiedeva di prendere provvedimenti sopra gli aggravi che gli faceva il Mata; l'altra la indirizzò al *juiz de fora*, proponendogli in tono paternale una riconciliazione<sup>113</sup>.

<sup>108</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, *Discursos apologeticos...*, cit., f. 41v.

<sup>109</sup> *Ibid.*, f. 47v.

<sup>110</sup> *Ibid.*, ff. 46v-47v.

<sup>111</sup> ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 35, tomo 2, capítulo 13.

<sup>112</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, f. 47v.

<sup>113</sup> *Ibid.*, f. 48.

La risposta di António Teixeira da Mata, redatta a Recife il giorno successivo, fu negativa, nonostante scritta in un tono dissimulato e cortese, con cui entrambi sempre si trattarono per scritto:

“Io, Antonio Teyxeira da Matta, sono suddito di Vostra Eccellenza Reverendissima e le andrei a pulire la sua stalla per mostrare a tutti che la mia umile obbedienza è tale che si soddisfa con l'oneroso esercizio del più piccolo servitore del palazzo di Vostra Eccellenza Reverendissima. In tanto, come ministro di sua maestà, devo conservare la sua giurisdizione fino all'ultimo punto, sebbene che per qualche calunnia mi risulti della sopradette cose grande rovina. Perché avrei maggiore onore di patire per non essere spergiuro e infedele al mio sovrano, che mi onorò impiegandomi nel mio servizio, che avere grandi aumenti mancando al mio dovere e alla fedeltà al detto signore al quale servo”<sup>114</sup>.

Il vescovo rimase contrariato per la freddezza e l'esitazione del governatore – il quale sempre si sarebbe comportato così durante questa lunga contesa – e per la contumacia del *juiz de fora*. E diventò più afflitto quando il vicario generale gli comunicò che, nel frattempo, erano sospesi tutti i procedimenti nell'Auditório Ecclesiastico, perché i suoi ufficiali, temendo di essere fatti prigionieri o deposti, si rifiutavano di andare a Recife a fare qualunque diligenza<sup>115</sup>.

Vedendo che il magistrato non si curava della scomunica e che gran parte dei fedeli non lo evitavano così come erano tenuti, inclusi alcuni religiosi che lo ricevevano nel proprio convento perché assistesse all'eucarestia, l'8 di dicembre, il prelado diffuse una lunghissima pastorale. In questa, a volte con sottile ironia, quando volendo diminuire il sapere giuridico del suo oppositore descriveva i fatti, difendeva con intransigenza il suo diritto e posizione, ed esortava i fedeli ad obbedirgli e a non seguire le erronee opinioni del Mata e dei suoi affiliati. Giustificava i suoi argomenti con la dottrina del diritto canonico e civile, frasi bibliche e giurisprudenza di casi passati, rivelando il grande dominio che aveva su queste materie<sup>116</sup>.

Il giorno dopo, il *juiz de fora* volendo annullare le accuse del vicario generale nei propri confronti, gli scatenò un processo di aggravio nel Giudizio della Corona in Pernambuco. Il 7 Febbraio 1750, questo tribunale si pronun-

<sup>114</sup> *Ibid.*, f. 48v

<sup>115</sup> *Ibid.*, ff. 49r-49v.

<sup>116</sup> *Ibid.*, ff. 33r-42r.

ciò per la prima volta sulla controversia, considerando che il vicario generale avrebbe proceduto “con notoria forza e manifesta violenza con usurpazione della giurisdizione reale”, dando ragione al giudice sollecitante nel primo aggravio che gli fu posto. Per questo, chiedeva al vicario generale che annullasse le censure che aveva imposto al ricorrente. Tra i giudici stava l’ufficiale generale, il quale era tra i perdenti e un procuratore della corona, Caetano da Silva Pereira. Questi era uno dei più vicini collaboratori del Teixeira da Mata e il presumibile responsabile per il voto di altri giudici<sup>117</sup>.

A questa decisione rispose il vicario generale il 9 marzo. Lo fece attraverso una lunga arringa, fondata solidamente con molte “autorità” del diritto canonico e civile, e nella quale é evidente la partecipazione del vescovo, così come succederà in pezzi successivi di questa discussione giuridica<sup>118</sup>.

Nel frattempo le rappresaglie tra le due parti continuavano. Alla fine di Febbraio, inizio Marzo 1750 il *juiz de fora*

“commosso dai clamori dei miserabili vassalli di sua maestà prigionieri nelle carceri della città di Olinda e città di Recife, trattenuti da mesi e anni, molti senza colpa formata e tutti senza essere imprigionati secondo la forma che determinano le ordinazioni del regno”

intimò al vicario generale, di inviargli entro 24 ore, tutti gli atti e le accuse che aveva nel suo tribunale relativi a prigionieri secolari nelle carceri pubbliche<sup>119</sup>. Il vicario non lo fece, come era da sperare, e il *juiz de fora* ordinò tutti fossero liberati. É lo stesso che così lo riporta per gli inquisitori di Lisbona, con lettera del 3 marzo 1750, nella quale pure affermava che il vescovo deteneva abusivamente prigionieri nelle carceri, con la giustificazione che stavano lì agli ordini del Sant’Uffizio. Con questo gesto pretendeva, ovviamente, ottenere l’appoggio della potente Inquisizione e così poter sommare alla sua campagna contro il prelado altri successi. Ma il canonico Veríssimo racconta l’accaduto in altra forma, e lo prende come uno dei fatti più gravi fino ad allora avvenuti, ribadendo che sebbene non fossero trascorse le 24 ore imposte, il *juiz de fora* si era portato alla prigione di Olinda con la sua pattuglia, e avrebbe liberato tutti i prigionieri della giustizia ecclesiastica che

<sup>117</sup> *Ibid.*, ff. 27r-27v.

<sup>118</sup> *Ibid.*, f. 62v-65v. Sugli aspetti più strettamente giuridici di questa lunga contesa si é soffermato dettagliatamente lo studio già citato di Maria Filomena COELHO, *A justiça*, cit.

<sup>119</sup> Cfr. ANTT, IL, m. 10, n° 105

si incontravano lì. E proseguì, indignato e acuendo la gravità dell'accaduto:

“divenuta questa Africa in Olinda, parti immediatamente per la villa di Recife, dove per essere il carcere più sicuro si trovavano i prigionieri di maggiore importanza, alcuni per il crimine di sposarsi due volte e un negro fattucchiere che non aveva meno crimini se non quelli di aver voluto ammazzare Sua Eccellenza Reverendissima con malefici, per denaro che gli diede un altro prigioniero che aveva commesso i maggiori crimini del mondo, con il quale litigò il predecessore di sua eccellenza reverendissima ed erano molti anni che lo andavano a perseguitare.”<sup>120</sup>.

Questi affronti ebbero come risposta una nuova scomunica da parte del vicario generale, basata sulle disposizioni della Bolla della Cena contro chi perturbava la giurisdizione ecclesiastica.

L'11 maggio 1750 il giudice della corona del Pernambuco, rispondendo a un secondo aggravio posto da António Teixeira da Mata, chiese al vicario generale e al vescovo che sospendessero la scomunica che avevano decretato, e dichiarassero nulla e senza effetto la già riferita pastorale di fra Luís de Santa Teresa<sup>121</sup>. Ancora una volta nella risposta che diede il 6 giugno, il vicario generale si rifiutò di obbedire<sup>122</sup>.

Mentre le parti si confrontavano nei tribunali, proseguivano le persecuzioni del *juiz de fora* contro i più vicini collaboratori del vescovo, talvolta con azioni violente e perpetrate in forma velata e con pusillanimità. Fu quello che avvenne nella quaresima, nella chiesa matrice del *Corpo Santo*, quando di notte si spensero tutte le luci e una ciurma di uomini non identificati cominciarono a tirare pietre, rompendo un reliquiario che il sacerdote aveva al collo, colpendo il sacrestano e ferendo gravemente la testa del padre coadiutore. Poi coperti dal buio della notte fuggirono<sup>123</sup>.

Oltre a queste violenze tornarono a perseguire l'ufficiale Luís Renovado de Andrade, gli scrivani dell'ecclesiastico, come pure le donne di una casa del Raccoglimento del Paradiso, protette dal vescovo, le quali, in passato, a richiesta del padre e su consiglio del presule, avevano accolto una ragazza per educarla. La madre di questa però, convivendo con un José Correia, che era

<sup>120</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, f. 70v.

<sup>121</sup> *Ibid.*, f. 145v.

<sup>122</sup> *Ibid.*, ff. 153r-153v.

<sup>123</sup> ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 35, tomo 2, capitolo 2.

uno dei partitari del *juiz de fora*, fece di tutto per riaverla. In una data occasione il *juiz de fora* si recò con la sua pattuglia al Raccoglimento, ma temendo di cacciare tutte le donne, per paura della reazione popolare, le costrinse a trasferirsi in una casa interna, chiudendo tutte le porte e le finestre il che “fu lo stesso che metterle in clausura (...) e fatta questa Africa, si ritirò con la sua comitiva”<sup>124</sup>.

Chi arrestò l'ufficiale fu un soggetto di cui il giudice si sarebbe liberato ed era stato prigioniero in un carcere pubblico per ordine del vescovo. Costui ritornando alla terra, “esultava per il suo padrino” e diceva minacciando “muoia il vicario generale e muoia il vescovo”. Dopo aver riportato questi episodi, il canonico Veríssimo conclude così:

“buona occasione ebbero tutti con la venuta di questo ministro e così si va liberando uno dei termini che fecero nelle visite, altri delle repressionsi e minacce del prelado e ciascuno sta attento finendo con l'ufficiale che lo citò oppure con il *meirinho* che lo ha preso”<sup>125</sup>.

Espressione eloquente che il vescovo *jacobeu* aveva tentato di applicare la giustizia e disciplinare il comportamento degli abitanti della diocesi, creandosi così una lunga lista di inimicizie.

In concomitanza di queste azioni, a sua volta, il prelado accusava il *juiz de fora* di falsificare carte e di impedire che si spostassero gli atti delle decisioni del giudizio della corona di Pernambuco per essere esaminati a Lisbona, nel *Desembargo do Paço*, dove tentava di ricorrere<sup>126</sup>.

Come era da aspettarsi, le notizie di tutti questi disturbi e agitazioni tra il vescovo di Olinda e il *juiz de fora* non potevano rimanere sotto silenzio in quei territori di conquista, pertanto giunsero al *Conselho Ultramarino* e al re, causando perplessità e obbligando il centro politico a prendere opportune misure. Il 31 luglio 1750 la morte del re João V e altri avvenimenti di una certa importanza agitarono la corte, dove si facevano e disfacevano le alleanze tese a guadagnare posizioni di rilievo nel nuovo ciclo politico<sup>127</sup>.

Nel frattempo, subito il 20 agosto del 1750, in una lettera regia diretta al giudice (*desembargador*) di Bahia, Manuel Fonseca Brandão, il nuovo re José

<sup>124</sup> Cfr. ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, ff. 153v-157v e 189v-194v.

<sup>125</sup> *Ibid.*, f. 160r.

<sup>126</sup> *Ibid.*, ff. 201r-203r.

<sup>127</sup> Sulle agitazioni e alterazioni politiche, che provocarono l'allontanamento di fra Gaspar da Encarnação, il quale aveva assunto immenso potere negli anni finali del governo soprattutto dopo la morte del cardinale Mota e Silva, nell'Ottobre del 1747, si veda Nuno Gonçalo MONTEIRO, *D. José. Na sombra de Pombal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, pp. 51-56.

I ordinava che questi, appena ricevuta la missiva, partisse per Recife al fine di prendere conoscenza

“del grande disordine che è risultato dai procedimenti del vescovo del Pernambuco contro il *juiz de fora* e dell’omissione che si è avuta all’*ouvidor* di quella comarca nel deferire al ricorso che si è interposto da parte della giurisdizione reale, di cui daranno conto il governatore e vescovo del Pernambuco, *juiz de fora* e ufficiali del Comune della città di Olinda e di Recife, con lettere che con questa si rimettono in copia”<sup>128</sup>.

Una missiva comprovante come tutti si fossero lamentati a Lisbona uno dell’altro. Nella lettera però, si richiedeva ancora al *desembargador* una relazione con il suo parere, e ordinava che – subito dopo il suo arrivo a Recife e prima di cominciare la visita – *juiz de fora* e *ouvidor* abbandonassero Recife e andassero a risiedere nel Paraiba.

In questo stesso periodo, agosto 1750, ma dall’altro lato dell’Atlantico, il *juiz de fora*, cumulando l’incarico di provveditore dell’economia regia, scriveva al sovrano di aver già pagato le congrue ai parroci e ai canonici della cattedrale. Approfittava ancora per denunciare la mancata residenza di molti canonici, che a suo dire lo facevano con l’acquiescenza del vescovo, il quale “osserva” solo se i canonici ed elementi del suo tribunale ricevessero la congrua, ma non si preoccupava di conoscere se compissero gli obblighi cui erano tenuti. Gli attacchi al prelado non cessavano<sup>129</sup>.

D’altra parte, fra Luís de Santa Teresa, nell’ottobre 1750, scriveva al viceré lamentando di aver perduto la pazienza per le insolenze, le offese e le usurpazioni del *juiz de fora*, e che inviava a Lisbona il canonico Caetano Silva, perché esponesse al monarca gli eccessi del Mata. Tra i documenti che lo accompagnavano si trovavano le copie di una decisione del giudice con cui questi voleva annullare la pastorale del vescovo, di un editto nel quale minacciava i parroci con pena di prigione e multa di 80.000 réis nel caso aprissero testamenti senza la sua autorizzazione, e dei certificati attestanti la liberazione dalle prigioni secolari di condannati dal giudizio ecclesiastico e per le sevizie che aveva praticato con il *meirinho* del vescovo<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta régia para o desembargador da Baía, Manuel da Fonseca Brandão, datada de 20 de Agosto de 1750, Cx. 72, D. 6072.*

<sup>129</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do provedor da Fazenda de Olinda para o rei, data de 26 de Agosto de 1750, Cx. 71, D. 5967*

<sup>130</sup> ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 34, f. 213 e Manuscritos do Brasil, Lv. 35, tomo 2, capítulo 13.

Il 21 gennaio 1751, giunse finalmente a Recife, venuto da Bahia, il *desembargador* Manuel da Fonseca Brandão<sup>131</sup>. Costui allontanò il *juiz de fora* e l'*ouvidor*, portò a termine vari processi giudiziari pendenti nell'Auditório, effettuò l'inchiesta influenzato, durante questi mesi, dai membri più rilevanti della fazione del *juiz de fora*<sup>132</sup>. Infine, il 22 agosto di quell'anno diede conto a Lisbona del risultato delle sue diligenze. Riferì che ebbe opportunità di conversare con il vescovo, avendo avuto l'impressione che questi nutriva un certo odio contro il *juiz de fora* e dimostrava avere spirito vendicativo, rancore che si estendeva pure a molte persone di spicco del Recife. E, nonostante pensasse che "la prassi di giudicare" avrebbe dato ragione al vescovo nel tribunale, considerava che il suo genio era pericoloso per quel territorio, poiché fonte inesauribile di perturbazioni, e il popolo del Pernambuco era piuttosto incline alle sollevazioni e rivolte. Esposti questi punti, concludeva:

"mentre questo vescovo si ritrova in quel vescovato non ci sarà né pace né tranquillità in Pernambuco e sarebbe molto conveniente che vostra maestà supplicasse al papa la rimozione del presente vescovo"<sup>133</sup>.

Quando questo parere fu ricevuto nel Conselho Ultramarino, i consiglieri, abituati a storie di discordie simili e non mostrando di dare la dovuta importanza all'accaduto, raccomandarono a José I, nella consulta del 15 novembre 1751, di scrivere al presule, ordinandogli che gli ecclesiastici non commettessero eccessi e che lo stesso vescovo, quale "buon pastore", cercasse la perfetta unità di tutto il suo gregge. Raccomandarono inoltre al monarca di ordinare che con la successiva flotta per il Pernambuco fosse deciso di inviare un nuovo *juiz de fora* e *ouvidor*, con baccelliere capace di "evitare i disturbi che in quelle parti si teme possano continuare"<sup>134</sup>.

Nel frattempo, mentre si svolgeva la comunicazione tra Lisbona e Pernambuco, nella capitania brasiliana continuavano i conflitti. Si noti che la circolazione delle notizie tra la capitale e la colonia era soggetta ai cicli delle flotte, condizione che impediva una attuazione più celere del centro per risolvere i problemi, e dava margini di una certa autonomia agli agenti nel-

<sup>131</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, Cx. 72, D. 6072.

<sup>132</sup> ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 35, tomo 2, capítulo 9.

<sup>133</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do desembargador da Baía, Manuel da Fonseca Brandão, datada de 22 de Agosto de 1751*, Cx. 72, D. 6072

<sup>134</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta do Conselho Ultramarino, datada de 15 de Novembro de 1751*, Cx. 72, D. 6072.

l'impero, creando divergenze tra gli ordini della corona e la reale situazione vissuta allorquando erano ricevute.

Il 3 agosto 1751, gli ufficiali del potere locale scrissero al re. Il gesto sembra essere in sintonia con l'attuazione del *desembargador* Brandão e mirava ad esacerbare l'immagine del prelado a Lisbona. Davano conto che l'ambiente si era acquietato, dati i buoni servizi del *desembargador*, ma temevano ritorsioni, poiché il vescovo era molto "odioso" e da lungo tempo si scontrava con i governatori e altri ministri della corona. Ancora informavano che era giunta a Recife, il 16 luglio, la notizia che nella relazione di Baía si era deciso il ricorso a favore dell'ecclesiastico che il *juiz de fora* aveva interposto per quel tribunale. In quel periodo, circolava tuttavia la notizia che il vescovo avesse comprato la relazione da Bahia con una somma pari a 8 mila *crúzados*. Venuti a sapere della decisione favorevole, i chierici e i partigiani del prelado, tra cui alcuni militari, avrebbero festeggiato la notizia con alcune luminarie per tre notti. Fra Luís si mostrò contento, di forma tale che avrebbe consentito, nel banchetto a cui partecipava, insulti dei suoi affiliati contro un antico ministro del re e contro i religiosi che lo appoggiavano. I maggiori eccessi per festeggiare la decisione avvennero nel Paraiba, dove si trovavano il *juiz de fora* e l'*ouvidor*. La notizia raggiunse quella terra il 20 luglio, spedita dal vescovo al suo familiare e vicario da Paraiba, António Soares Barbosa. Si fecero luminarie e si ordinò una processione con un carro pieno di candele, con molti ecclesiastici armati con coltelli, spade e pistole. Il corteo percorse le strade con "grida di allegria e applausi" e, di tanto in tanto, i chierici leggevano a voci alte una preghiera che diceva "viva l'Eccellentissimo signor vescovo fra Luís de Santa Teresa e muoia qual giudeo del *juiz de fora*, naso di tucano", ingiurie che si proferirono davanti alla porta di casa dove risiedeva il Mata. "Manifestazioni" di questo genere sarebbero avvenute anche a Iguazu e Boa Vista. I sindaci temevano che il popolo potesse insorgere a causa di tante luminarie e dei rintocchi di campana per festeggiare l'allontanamento da Recife del *juiz de fora*. Tutto questo però non avvenne. Terminavano supplicando l'appoggio del re poiché niente moderava l'"odio" del vescovo per "distruggere il popolo", il quale, non solo non rispettava la giustizia secolare, ma si beava del fatto che mai avrebbe lasciato quel posto. E quasi un ultimo lamento, si dispiacevano che niente gli poteva valere in quella afflittiva situazione se non il proprio "braccio del re"<sup>135</sup>.

<sup>135</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do Senado da Câmara do Recife para o rei, datada de 3 de Agosto de 1751*, Cx. 72, D. 6072.

Uno dei firmatari di questa allarmante notizia, che secondo il vescovo, come scriverà più tardi, era piena di falsità, fu João de Oliveira Gouvim. Si trattava di uno dei più fedeli sostenitori del *juiz de fora*, il quale venne collocato di fronte al Comune di Recife dal *desembargador*, all'epoca in cui il *juiz de fora* fu allontanato per il Paraíba, e che era un commerciante locale che già aveva svolto incarichi importanti nel comune dal 1730 e finanche di tesoriere dell'imposizione della decima dell'*Alfândega* di Pernambuco. Funzione che lo legava alla questione del pagamento delle congrue, motivo per cui aveva avuto varie discussioni con il vescovo precedente<sup>136</sup>.

Conosciuta la decisione del *desembargador* da Bahia, António Teixeira da Mata sembra aver ceduto cercando di riconciliarsi con il vescovo. In termini umili e ricordando la misericordia che il buon pastore doveva avere con le pecore smarrite dal giusto cammino, chiedeva l'assoluzione dalle censure nelle quali era incorso. Il prelado, tuttavia, dopo vari dispacci, perché lo perdonasse pretese la restituzione di tutti i prigionieri della giustizia ecclesiastica liberati o che, in alternativa, pagasse 4.000 *cruzados* destinati alla loro nuova cattura<sup>137</sup>. Il 23 novembre 1751, a seguito delle notizie che continuavano a giungere a Lisbona il re scrisse al vescovo e al governatore del Pernambuco, accusandoli e meravigliandosi di aver permesso gli eccessi a cui si era fatto cenno nelle pagine precedenti.

Le reprimenda e le richieste di contenimento ad entrambe le parti fatte dal centro politico, la richiesta di assoluzione al vescovo al *juiz de fora* e le decisioni del tribunale di Bahia, nel frattempo non posero fine alle discordie. Di questo si trova abbondante notizia nella missiva che fra Luís de Santa Teresa inviò al sovrano, il 13 giugno 1752. In questa, avendo il presentimento che ci fosse nel *Conselho Ultramarino* chi lo volesse pregiudicare, cominciò a dichiarare che non gli riconosceva la competenza legittima per sentenziare su materie ecclesiastiche e spirituali, trattandosi di lamentele contro vescovi, mentre era un organo secolare. Ricordava ancora che in due istanze distinte, il *Desembargo do Paço* di Bahia e la *Mesa da Consciência e Ordens*, gli avevano dato ragione nel caso della scomunica comminata al *juiz de fora*. Allegava, inoltre, documenti che volevano dimostrare il malevolo comportamento,

<sup>136</sup> ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 35, tomo 2, capitolo 9. Sui carichi occupati dal Gouvim si rimanda a Vera Lúcia Costa ACIOLI, *Jurisdição e Conflitos. Aspectos da Administração Colonial, Pernambuco – Séc.XVII*, Recife, Ed. UFPE, 1997, pp. 214-215.

<sup>137</sup> Le varie peripezie relative a questa fase sono riferite in ANTT, Manuscritos do Brasil, Lv. 35, tomo 2, capítulo 21 e 22.

tanto del *desembargador* Brandão, come dei componenti del comune di Recife e, evidentemente del *juiz de fora* e dei suoi più diretti collaboratori, soprattutto José Correia e Manuel Queirós (meglio conosciuto per *Calabrote*, macchina da guerra): tutti cospiravano contro il vescovo, falsificavano carte giudiziarie, avrebbero rimesso notizie false a Lisbona, subornato testimoni. Terminava questa lunga missiva informando che il Mata era fuggito dal confino dove il re lo aveva relegato nel Paraíba e tentava di raggiungere il Portogallo per lamentarsi del fatto che per due volte il vescovo non aveva voluto perdonarlo. Spiegava questo suo procedimento dichiarando che, la prima volta il giudice gli aveva chiesto l'assoluzione in un testo pieno di calunnie e nel quale lo accusava di falsario. La seconda volta, quando giunse la notizia della *Relação* di Bahia, perché il prelado aveva deciso che pagasse 4.000 *crúzados* di modo che si ritornasse a catturare i prigionieri e il Mata non lo volle fare, avendo a seguito di ciò generato una serie di falsità. Il prelado sperava – così diceva – che il re facesse attenzione nel mandare in America ministri che non avessero dato prova di buone lettere e timore di Dio<sup>138</sup>.

Il Mata non si diede per vinto di fatto. Già a Lisbona, nel novembre 1753, chiese che il tribunale di Bahia rimettesse al *Desembargo do Paço* della capitale gli atti originali della causa in cui venne condannato nella disputa con il presule<sup>139</sup>. Parallelamente, inalberando la bandiera che sempre aveva voluto difendere la giurisdizione della corona, muoveva le sue influenze per vendicarsi del prelado. E finì per riuscirci.

Il 2 gennaio 1754, da Boa Vista, fra Luís de Santa Teresa scrisse al re rammaricato. Cominciò dicendo che era giunto in Pernambuco una notizia che avrebbe lasciato “attonito” tutto il Brasile: il re gli aveva ordinato di ritirarsi dal vescovato e ritornare a Lisbona, senza neppure essere ascoltato a tal proposito. Tanto più, scriveva che il fondamento della decisione era supportato da falsi testimoni messi a disposizione dal *desembargador* Brandão e, soprattutto, dal *juiz de fora*, accusato di avere molti protettori nel *Conselho Ultramarino*. Si difese inoltre, dicendo che tutti in Portogallo sapevano che al tempo di João V era molto ben visto e onorato. Che avrebbe potuto fare grande fortuna e non volle, cedendo tutti questi regali per entrare nei carmelitani scalzi e vivere con austerità e facendo missioni. Se questo corrispondeva a verità come

<sup>138</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco para o rei, datada de 13 de Junho de 1752*, Cx. 73, D. 6118.

<sup>139</sup> AHU, Pernambuco, Avulsos, *Consulta sobre requerimento do Dr. António Teixeira da Mata, anterior a 16 de Novembro de 1753*, Cx. 73, D. 6118.

era possibile convertirsi da un

“uomo tanto apostolico in un tanto abominevole mostro, che è necessario trattarlo con la maggiore ignominia che è quella di togliergli il governo del vescovato senza essere ascoltato”<sup>140</sup>.

E approfittava di quella lettera per compararsi ai grandi padri che pure erano stati perseguitati, “vedo che Dio mi porta per i cammini degli Ambrogio, degli Attanasio e Crisostomo”. Infine mostrava non darsi vinto e che si sarebbe difeso nella corte

“bacerei la mano al Re se sua Maestà mi ammettesse a questo onore, chiederei vista dell’indagine che il re mi concederà, perché la difesa non si nega a nessuno, mostrerò che è nulla, e quanto ai fatti che contiene un milione di bugie; mostrerò a sua Maestà l’affronto che ricevono tutti i vescovi nella mia persona, la porta che si apre a tanti malevoli detrattori come tiene il Brasile che già sanno il cammino, non solo come devono screditare i prelati come di derubarli delle loro carceri (...) e fatto questo mi preoccuperei di morire nel mio canto con meno contraddizioni e più serenità”<sup>141</sup>.

Il 18 giugno 1754 si imbarcò per ritornare a Lisbona<sup>142</sup>, senza però mai essere ricevuto a corte. Nel centro politico molte cose erano cambiate. João V, il cardinale da Mota e soprattutto fra Gaspar da Encarnação erano morti. Nuovi rumori in relazione alla difesa dell’autorità della corona e la sua relazione con la chiesa si profilavano all’orizzonte<sup>143</sup>. E come bene intuì il memorialista della vita di fra Luís de Santa Teresa, fu più potente “la falsità che la verità” e José I, “male informato” dal segretario di stato, finì per non ricevere il vescovo<sup>144</sup>. Il memorialista non nominò mai il segretario di Stato, che sicuramente era Sebastião José de Carvalho e Melo.

Il prelado ancora redasse un lungo memoriale che consegnò al confessore del re, scritto del quale non si conosce la fine e dove sia conservato. Poi si

<sup>140</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco para o rei, datada de 2 de Janeiro de 1754*, Cx. 75, D. 6299.

<sup>141</sup> Cfr. AHU, Pernambuco, Avulsos, *Carta do bispo de Pernambuco para o rei, datada de 2 de Janeiro de 1754*, Cx. 75, D. 6299.

<sup>142</sup> Jozé de Souza Azevedo Pizarro e ARAÚJO, *Memorias historicas...*, cit., vol. VIII, p. 128.

<sup>143</sup> Sull’argomento José Pedro PAIVA, *Os bispos*, cit., pp. 534-559.

<sup>144</sup> ANTT, Carmelitas Descalços, Convento de S. João da Cruz de Carnide, Lv. 1, f. 373.

ritirò in casa di una nipote, nella Quinta da Granja, vicino a Póvoa de Santo Adrião (nei pressi di Lisbona), dove morì, poco tempo dopo, il 17 novembre 1757<sup>145</sup>.

## Conclusione

Partendo da questa vicenda isolata non si pretende stabilire una teoria che possa illuminare definitivamente l'attuazione dei prelati con vincoli alla *jacobeia*, le relazioni che mantennero con i magistrati della corona nei territori dove esercitarono il loro munus, o il modo in cui nel centro politico si gestivano conflitti somiglianti a quelli che sono stati ricostruiti in queste pagine, e si andava governando l'impero. Il caso, tuttavia, costituisce il paradigma di alcune situazioni che meritano essere messe in evidenza.

Certamente le politiche attuate dal vescovo legato alla *jacobeia*, le quali intendevano creare utopisticamente una società sradicata dal peccato e santa – una città di Dio sulla Terra – attraverso il suo esempio e il rigoroso governo della diocesi, finirono per generare più problemi e più resistenze che soluzioni.

D'altra parte, il centro politico pure attuava per reazione, come risposta alle divergenze locali, per cui non si può vedere in prospettiva e comprendere l'analisi dell'esercizio politico esclusivamente alla luce della logica dell'imposizione degli ordini del centro sulla periferia.

In terzo luogo, dimostra che nonostante le molte barriere giuridiche create dalla distanza, per difficoltà oggettive di comunicazione e per l'inesistenza di meccanismi di decisione pieni di istanze non sempre ben amministrate e coerentemente organizzate, il re aveva effettiva capacità di comando nei lontani territori che componevano il suo impero.

Infine, il caso conferma come nei territori ultramarini, molteplici istanze di potere nominate dal re (governatori, comune, *juiz de fora*, *ouvidores*, vescovi) – e che il sovrano controllava grazie alla saggia e prudente amministrazione delle mercedi con cui retribuiva i loro servizi – si vigilavano mutuamente, impedendo eccessive autonomie e concentrazioni di poteri nelle mani di uno solo. Si trattava di una forma di controllo che consentiva al sovrano di dominare meglio tutto il sistema, evitando situazioni di egemonia che

<sup>145</sup> *Idem*, f. 369v.

potessero minacciare la sua autorità. Tutto sommato era pure questo che consentiva la perpetuazione di un impero pluriterritoriale e discontinuo, con mezzi evidentemente scarsi.

## Elenco delle sigle e abbreviazioni

### Sigle

ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Vaticano)
AHN	Archivo Historico Nacional (Madrid)
AHU	Archivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ACSE	Arquivo do Cabido da Sé de Évora
ADB	Arquivo Distrital de Braga
ADBRAGANÇA	Arquivo Distrital de Bragança
ADB/M	Arquivo da Diocese de Bragança/Miranda
ADF	Arquivo Diocesano de Faro
ADV	Arquivo Distrital de Viseu
AGS	Archivo General de Simancas
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT	Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)
APL	Arquivo do Patriarcato de Lisboa
ARM	Arquivo Regional da Madeira
ASV	Archivio Segreto Vaticano
AUC	Arquivo da Universidade de Coimbra
BA	Biblioteca da Ajuda (Lisboa)
BGUC	Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
BN	Biblioteca Nacional (Lisboa)
BPADE	Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora

### Abbreviazioni

ca.	circa
CC	Corpo Cronológico
CDP	<i>Corpo Diplomático Português contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI ate aos nossos dias.</i> Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1862-1959.
CGSO	Conselho Geral do Santo Ofício
Chanc.	Chancelaria
Cod.	Código
Coord.	Coordinaçione
dir.	direção
doc.	documento(s)
ed.	editor(es) ou edição

---

fl.	fólio(s)
Ic	Inquisição de Coimbra
IÉ	Inquisição de Évora
IL	Inquisição de Lisboa
Lv.	Livro(s)
m.	maço
ms.	manuscrito
num.	número
p.	página(s)
pt.	parte
proc.	processo
St. St.	Stanza Storica
t.	tomo(s)
vol.	volume(s)

## Glossario

- Alfândega - Confine dove si pagavano tasse al re.
- Almoxarife - Agenti della corona con funzione nell'*alfândega*.
- Arroba - misura di peso equivalente a 25 Kg.
- Auditório Eclesiástico - Tribunale del vescovo.
- Auto-da-fé - Rituale maggiore dell'Inquisizione.
- Câmara Eclesiástica - Dipartimento dell'amministrazione vescovile che si occupava delle materie di natura spirituale del governo della diocesi.
- Cónego doutoral - Canonico con laurea in diritto canonico.
- Comarca - Divisione dell'organizzazione giudiziale nella quale attuava un *corregedor*.
- Capitania - Dal punto di vista del governo del territorio, il Brasile era diviso in *capitanias*, alla testa delle quale c'era un governatore nominato dal re.
- Conselho da Fazenda - Consiglio creato nel 1591, con competenze sulle materie di finanze della corona.
- Corregedor - Giudice secolare.
- Cortes - Assemblea con un ruolo consultivo, convocata dal re, nella quale si riunivano rappresentanti dei tre stati del regno.
- Cruzados - Valore di misura monetaria. Un *cruzado* equivaleva a circa 400 *reais/réis*.
- Desembargador - Giudice di un tribunale secolare oppure vescovile.
- Desembargo do Paço - Tribunale di appello con giurisdizione sulla giustizia criminale e civile ed anche con competenze in materia della grazia del re.
- Escrivão da puridade - Ministro che serviva vicino al re.
- Fidalgo - Designazione attribuita a un nobile i cui antenati già avevano lo statuto di nobiltà.
- Freguesia - Divisione amministrativa simile alla parrocchia.
- Fregueses - Abitanti di una *freguesia*.
- Juiz de fora - Letteralmente giudice de fora, cioè, scelto dalla corona.
- Légua - Unità di misura lineare.
- Meirinho - Ufficiale ecclesiastico incaricato di imprigionare i rei.
- Mesa da Consciência e Ordens - Consiglio e tribunale creato nel 1532 da João III con giurisdizione in materia di affari di "coscienza" del re e, a partire del 1551, anche dell'ordine militare.
- Mestre escola - Una delle dignità del capitolo della cattedrale.
- Reais/réis - Valore di misura monetaria. Fino all'inizio del Seicento più comune *reais*, successivamente *réis*.
- Restauração - Designazione del movimento che nel 1 Dicembre 1640 ha "restaurato" la piena autonomia politica del regno del Portogallo, ponendo fine all'integrazione del regno sotto la monarchia ispanica.
- Tombo - catasto, registro dettagliato delle proprietà e suoi limiti.



## INDICE

Prefazione di MARIO SPEDICATO	pag. 7
Introduzione	" 9
I - La nomina dei vescovi portoghesi in età moderna (1495-1777)	" 17
II - Un principe nella diocesi di Évora.il governo vescovile del cardinale infante Don Afonso (1523-1540)	" 39
III - Una liturgia del potere: le solenni entrate episcopali nell'Europa della prima età moderna	" 83
IV - Vescovi, stampa, libro e censura nel Portogallo del Cinquecento	" 105
V - Vescovi e politica: l'episcopato portoghese durante la crisi dinastica del 1580	" 151
VI - La riforma cattolica in Portogallo nel periodo dell'integrazione del regno nella monarchia ispanica (1580-1640)	" 179
VII - Episcopato e predicazione nel Portogallo Moderno: Forme di attuazione e di vigilanza	" 215
VIII - Una dottrina per credere e obbedire	" 257
IX - Riforma religiosa, conflitto, cambiamento politico e scissione: Frate Luís de Santa Teresa (1738-1754) e il governo della diocesi di Olinda (Pernambuco)	" 301
Elenco delle sigle e abbreviazioni	" 345
Glossario	" 347



## COLLANA MEDIT EUROPA

Volumi pubblicati:

- 1 - LUISA COSI (a cura di), *L'aquila e la mezzaluna*
- 2 - MARIO SPEDICATO (a cura di), *Stati e chiese nazionali nell'Italia di antico regime*
- 3 - ANGELO D'AMBROSIO, *Clausura e dintorni. Dizionario storico del monachesimo femminile in Età moderna*
- 4 - TOMMASO ASTARITA, *Tra l'acqua salata e l'acqua santa. Una storia dell'Italia meridionale*
- 5 - MARIO SPEDICATO, *Poteri locali e potere vescovile nel Mezzogiorno moderno (secc. XV-XVIII)*
- 6 - SALVATORE COPPOLA, *El pontefice sumamente bondaloso. Diplomazia, chiesa e politica ai tempi di Giovanni XXIII (1958-63)*
- 7 - ALBERTO MARCOS MARTÍN, *Finanze e fiscalità regia nella Castiglia di antico regime (secc. XVI-XVII)*
- 8 - GIANNI GIANNOCCOLO, *Resistenza: guerra civile o guerra giusta? Il carattere della guerra di Liberazione contro il nazifascismo*
- 9 - JOSÉ PEDRO PAIVA, *Un episcopato vigile. Portogallo, secolo XVI-XVIII*

*Finito di stampare  
nel mese di luglio 2013  
dalla Tiemme (industria Grafica) Manduria  
per conto delle Edizioni Grifo – Lecce*