



MEDITER
RANEAN
NEXUS
1100-1700
CONFLICT, INFLUENCE
AND INSPIRATION IN
THE MEDITERRANEAN
AREA

TRENT AND BEYOND
THE COUNCIL, OTHER POWERS,
OTHER CULTURES

EDITED BY
MICHELA CATTO
ADRIANO PROSPERI



BREPOLS



MEDITER
RANEAN
NEXUS
1100-1700
CONFLICT, INFLUENCE
AND INSPIRATION IN
THE MEDITERRANEAN
AREA

4

Editorial Coordinator

Evelien CHAYES

Editorial Board

Lorenzo CALVELLI

Christopher CELENZA

Evelien CHAYES

Gilles GRIVAUD

Martin HINTERBERGER

Michalis OLYMPIOS

Christopher SCHABEL

BREPOLS

© 2017 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted,
in any form or by any means, electronic, mechanical,
photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

ANONYMOUS, *Council of Trent 1545-63* (at the centre the Spanish emissary)
Copy ca. 1770 after a 1563 original. Oil on canvas, 74,5 × 76 cm.
Zürich, *Swiss National Museum*, LM-29575

D/2017/0095/148

ISBN 978-2-503-56898-0

Printed in the E.U. on acid-free paper

JOSÉ PEDRO PAIVA

DUBBI SU TRENTO.
IL PROFESSORE DI COIMBRA
CHE INTERPRETAVA MALE
I DECRETI CONCILIARI (1579)
E LE VIE DI PERSUASIONE
E DI CASTIGO DEGLI ERRORI DI FEDE

Il 25 giugno del 1579, a Braga, nel Nord del Portogallo, l'interpretazione di un brano del Concilio di Trento espressa da un professore dell'Università di Coimbra, il dottore in teologia Francisco Rodrigues, innescò un'accesa polemica. Durante il concorso per un beneficio ecclesiastico per il quale si era candidato, il professore fece una distinzione sulla contrizione "nella vecchia e nella nuova legge". Agitando un'edizione dei decreti conciliari, sosteneva, infatti, che *actus contritionis in lege nova concurrat ad iustificationem impii et ad 1^a(m) gratia(m) meritorie* (l'atto della contrizione nella nuova legge concorre alla giustificazione dell'empio e alla prima grazia meritoriamente). Tale interpretazione diede origine a un dibattito con gli esaminatori sinodali. Uno di loro in particolare, il gesuita Luís de Morais, cercò di spiegare che la dottrina presentata era "cattiva e falsa", ma il Rodrigues gli rispose che la propria interpretazione era quella del Concilio di Trento. Anche tutti gli altri esaminatori dissero al Rodrigues che si sbagliava, e così il professore aprì un libro con i decreti del Concilio e decise di leggerne un brano che, tuttavia, non fu sufficiente per convincere i suoi avversari, i quali lo accusarono di sostenere un'eresia. Il gesuita, inoltre, dopo aver raccontato questo episodio ai suoi superiori, denunciò il professore come eretico al locale arcivescovo, Bartolomeu dos Mártires, uno dei protagonisti della terza fase del Concilio di Trento. Era il 21 giugno del 1580. L'arcivescovo, a sua volta, nello stesso giorno, decise di trasmettere il caso agli inquisitori di Coimbra.¹

¹ LISBOA, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Livro 286, *Cadernos do promotor n° 2 (1570-1637)*, ff. 717-718.

Lo stesso Bartolomeu dos Mártires fu coinvolto in un altro episodio che vorrei ricordare in questa sede. Nel giugno del 1571, 8 anni prima della vicenda che ebbe come protagonista il professore di Coimbra, mentre l'arcivescovo svolgeva la visita pastorale nella propria diocesi, ricevette un'accusa contro alcuni cristiani nuovi, denunciati per aver commesso atti impropri su di un crocifisso. Dopo aver chiesto l'intervento del suo vicario, che li fece imprigionare nel carcere arcivescovile, Bartolomeu dos Mártires ordinò che, prima che la loro causa fosse giudicata presso il proprio tribunale, fosse presentata all'Inquisizione di Coimbra affinché l'inquisitore decidesse come procedere.²

Che cosa possiamo dedurre da questi due episodi? A mio avviso si tratta di due storie molto interessanti per diversi motivi.

Innanzitutto, per il pittoresco errore interpretativo di un professore della prestigiosa Università del Portogallo che, intorno alla metà del Cinquecento, costituiva già uno dei baluardi più intransigenti della difesa della fede, insieme all'Inquisizione.

Al tempo stesso conferma che in Portogallo, subito dopo la chiusura del Concilio nel 1563, i decreti tridentini circolavano, tant'è che c'era chi se li portava dietro in momenti decisivi della vita ecclesiastica, come appunto in occasione del concorso per un beneficio. In effetti, sia l'arcivescovo di Lisbona, inquisitore generale e legato *a latere* Henrique, sia il riferito arcivescovo di Braga, Bartolomeu dos Mártires, avevano ordinato subito la traduzione in portoghese dei decreti tridentini.³

Inoltre, entrambi i prelati si impegnarono nella realizzazione dei concili provinciali per diffondere lo spirito e le leggi

² LISBOA, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Livro 289, *Cadernos do promotor nº 5 (1571-1636)*, ff. 614-614^v.

³ In veste di arcivescovo di Évora Henrique aveva già ordinato nel 1553 la stampa dei *Decreta Concilij Tridentini*, Lisboa, Germão Galharde, 1563. Più tardi, come arcivescovo di Lisbona, ordinò i *Canones et decreta Sacrosancti Oecumenici et generalis Concilij Tridentinij, sub Paulo III, Iulio III, Pontificibus Maximis; Index dogmatum et reformationis*, Lisboa, Francisco Correia, 1564. Invece Bartolomeu dos Mártires ordinò i *Decretos e determinações do sagrado concilio tridentino que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigação e se hão-de publicar nas parochias*, Lisboa, Francisco Correia, 1564.

di Trento nei loro territori. Soprattutto Henrique – come già è stato studiato – fin dal 1552 fece pressione sul re del Portogallo e suo fratello João III, affinché tutti i vescovi – compresi quelli dell'impero – risiedessero nelle diocesi affidategli e applicassero quelle disposizioni decise durante la seconda fase del Concilio.⁴

Un terzo elemento da rilevare a proposito di queste due episodi è la conferma che l'interpretazione e, conseguentemente, l'applicazione del Concilio provocò varie polemiche, a diversi livelli, con protagonisti distinti, persino all'interno del clero. Alcuni di questi contrasti, inoltre, provocarono l'intervento della Congregazione del Concilio che, come è noto, venne creata esplicitamente a tale effetto.⁵

Un quarto e ultimo aspetto – sul quale mi concentrerò – riguarda il problema di sapere come venne affrontata la questione centrale della correzione di coloro che commettevano errori di fede e avevano comportamenti o credenze poco ortodosse. Tali condizioni ricadevano sia sotto la giurisdizione dell'Inquisizione, sia dei vescovi. Costoro, infatti, anche dopo la creazione dell'Inquisizione portoghese nel 1536, non persero competenza giudiziaria in queste materie, compresa l'eresia.⁶

La tesi che vorrei sostenere – basandomi su diversi esempi del periodo immediatamente successivo alla chiusura del Concilio – è quella che si trattò di una materia complessa, e che non ebbe una linea unica. In altri termini non si può dire che l'Inquisizione fu sempre severa, sostenitrice di una politica basata

⁴ CHARLES MARTIAL DE WITTE, *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal 1532-1553*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1986, II, p. 749 e AMÉLIA MARIA POLÓNIA SILVA, *Recepção do Concílio de Trento em Portugal. As normas enviadas pelo cardeal D. Henrique aos bispos do reino, em 1553*, in "Revista da Faculdade de Letras – História", 2ª série, VII (1995), pp. 133-143.

⁵ Il vescovo di Coimbra Afonso Castelo Branco (1585-1615), per esempio, confrontandosi con una certa opposizione mentre faceva la visita pastorale, chiese alla Congregazione se i vescovi in visita potevano essere recusati come sospetti, cfr. ROMA, Archivio Segreto Vaticano, Congregazione del Concilio, *Positiones*, 7, fl. 116-117.

⁶ Su questo punto mi permetto di rinviare 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. 20-45.

su castighi pubblici e addirittura violenti, e che non ammetteva forme alternative di punizione come l'ammonizione privata, senza l'esibizione pubblica della condanna e applicando punizioni ai colpevoli. Così pure non si può sostenere che ci fu un ampio gruppo di vescovi che, come Bartolomeu dos Mártires – l'esempio più consueto – prevedevano forme più dolci di correzione, preferendo la via della correzione fraterna e senza la necessità di una condanna nel foro della giustizia e l'esibizione pubblica del castigo dei condannati. La realtà fu più complessa, e si possono fare esempi di sostenitori delle vie più rigorose sia nel contesto dell'attuazione del Sant'Uffizio, e tra coloro che in diversi modi lo servirono, sia tra i vescovi.

Apriamo un breve spiraglio su questo complesso mondo.

Nel 1562, poco prima della chiusura del Concilio, si riunirono le *Cortes* a Lisbona. Tra i presenti, come di consueto, vi era un gruppo di vescovi in rappresentanza del clero. L'anno successivo alcuni di loro decisero di stilare un testo in cui criticavano le politiche seguite dall'Inquisizione. In un suo studio Giuseppe Marcocci ha sostenuto che questo documento – conosciuto come *Apontamentos* – costituisce un segno di come, successivamente a Trento, ci fu un gruppo di vescovi contrari al Tribunale di fede.⁷ Costoro, infatti, da un lato contestavano i suoi metodi e si opponevano al ruolo egemonico che il Santo Ufficio voleva avere nella lotta all'eresia; dall'altro lato decisero di difendere la giurisdizione vescovile nel campo ereticale, preservando la loro autonomia e applicando metodi diversi rispetto a quelli dell'Inquisizione. Gli errori di fede – sostenevano i vescovi – si dovevano combattere soprattutto con la catechizzazione, con la confessione e con la correzione fraterna dei peccatori e non attraverso i castighi severi e pubblici, imposti dalla giustizia inquisitoriale.

A mio avviso, le figure di spicco di questo gruppo di vescovi non erano contrarie all'esistenza dell'Inquisizione. Piuttosto volevano difendere la propria giurisdizione dall'Inquisizione che, sin dalla fondazione, cercava continuamente di allargare

⁷ GIUSEPPE MARCOCCI, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 164-170 e PAIVA, *Baluartes da fé*, pp. 387-393.

le sue competenze e dominare *in toto* il campo della persecuzione e della condanna dell'eresia. Forse, alcuni di loro preferivano vie un po' meno severe di quelle proposte dal Sant'Uffizio, soprattutto relativamente alla condanna dei discendenti degli ebrei accusati di continuare a praticare la loro vecchia religione: il giudaismo. Tra i prelati vi erano, inoltre, coloro che contestavano l'idea diffusa dal Sant'Uffizio, secondo cui i vescovi non erano vigilanti e lasciavano gli eretici in libertà nei loro territori.⁸ Ancora in quel documento i prelati rimarcavano che l'azione dell'Inquisizione non stava contribuendo all'eliminazione dell'eresia nel regno, e che le condanne dei discendenti dei nuovi cristiani continuavano a crescere.

Insomma i vescovi ritenevano che la "condanna dei cattivi" – per usare l'espressione dell'epoca – doveva proseguire, accompagnata da politiche più attive come l'istruzione catechetica dei nuovi cristiani, o il perdono dei casi meno gravi, oppure l'applicazione di misure che veramente portassero all'integrazione dei così detti *cristãos novos*.

A tutt'oggi non sappiamo con esattezza come si mossero realmente questi prelati, protagonisti di tali lamentele. Qualcuno di loro, come Bartolomeu dos Mártires, a Braga (1559-1581), oppure António Pinheiro, vescovo di Miranda (1564-1579), agirono con autonomia nelle loro diocesi nei confronti di alcuni eretici, applicando una giustizia meno severa.⁹ È certo, tuttavia, che anche costoro collaborarono con l'Inquisizione, al punto che rimettevano agli inquisitori i casi più gravi di eresia individuati. E questa cooperazione tra vescovi e Inquisizione, la quale oggettivamente suggerisce che la maggior parte dell'episcopato appoggiasse l'Inquisizione e le sue strategie di violenta e pubblica repressione almeno sui nuovi cristiani, dominò soprattutto dagli anni Ottanta del Cinquecento in poi.

Nel frattempo, vi erano presuli che – seppure solo dal punto di vista della retorica persuasiva – rivelavano una dimensione di vescovi-pastori: ossia pronti a guarire le pecore perdute del loro gregge con la parola, con l'ammonizione fraterna e con la mise-

⁸ JOSÉ PEDRO PAIVA, *Un episcopato vigile. Portogallo secoli XVI-XVIII*, Lecce, Edizioni Grifo, 2013, pp. 264-302.

⁹ MARCOCCI, *I custodi dell'ortodossia*, pp. 155-235.

ricordia divina. Significativo a tal proposito mi sembra il dipinto posto qui sotto.



Si tratta di un'opera commissionata dal vescovo di Viseu João Manuel (1609-1625) per il suo palazzo vescovile.¹⁰ Com'è evidente rappresenta Cristo-pastore, in una chiara metafora di un Cristo più padre che giudice, predisposto a trasportare le sue pecore disperse per salvarle. Anche i due cesti pieni di frutta, in posizione equilibrata e impugnati con la mano sinistra, alludendo ai piatti di una bilancia, accentuano questo ruolo di buon pastore ed esaltano una idea di giustizia e soprattutto di rassicurante tenerezza.¹¹ Bisogna notare che João Manuel fu un ve-

¹⁰ Una riproduzione dell'opera in *Os Brilhos do Invisível. A arte na realização sacerdotal*, ed. Maria de Fátima Eusebio, Viseu, Diocese de Viseu e Departamento dos Bens Culturais, 2010, pp. 54-55.

¹¹ Sul significato simbolico della bilancia ADRIANO PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Giulio Einaudi, 2008. Rin-

scovo impegnato attivamente nella riforma tridentina a Viseu.¹² In questo senso ordinò nuove costituzioni per la sua diocesi, ispirate al modello di quelle della vicina circoscrizione di Guarda. Queste ultime, ossia di Guarda, preparate nel 1614 sebbene stampate nel 1621, invocavano esplicitamente il brano di Matteo 18, 15 per difendere la correzione fraterna. In particolare si esplicitava che i peccati provocavano pregiudizi a chi li commetteva, così come pure alla società, esistendo per il loro rimedio due “modi di emendarsi e correggere, uno dei quali si chiama [correctio] fraterna e caritativa, l'altra prelativa e giudiziale”. Veniva chiarito, inoltre, che tutti i cristiani erano obbligati ad effettuare tale *correctio fraterna*, “per precetto, il quale regolarmente costringe al peccato mortale, avendo necessità e opportunità con la speranza di rigenerazione”.¹³ Se questa correzione non avveniva, si doveva avvisare il vescovo “con tutto il segreto, affinché come padre trattasse del rimedio del peccatore”.

Sulla stessa via, in un trattato compilato da Luis Correia (canonista e professore dell'Università di Coimbra) che rispondeva alla richiesta dell'arcivescovo di Évora, Teotónio de Bragança, si utilizzava l'espressione *correctio fraterna* per riferirsi al Vangelo di Matteo 18, e si suggeriva pure che il prelado dovesse privilegiare questa via relativamente ai peccatori laici, accusati per denuncia o durante la visita.¹⁴

Insomma, la vigilanza episcopale, pur comprendendo una dimensione punitiva, non dimenticava la linea dissuasiva.

Ritorniamo all'Inquisizione. Non c'è nessun dubbio che l'Inquisizione portoghese praticò una politica di castigo pubblico e violento. Una via che al limite implicava pure la morte al rogo, soprattutto dei nuovi cristiani accusati di eresia. Costoro, a migliaia, furono bruciati, fustigati, condannati a severo esilio e ob-

grazio Paola Nestola per i suggerimenti che mi ha dato sull'interpretazione di questo dipinto.

¹² JOÃO ROCHA NUNES, *A Reforma Católica na diocese de Viseu*, (PhD thesis presented at Coimbra University in 2010).

¹³ *Constituições Synodales do Bispado da Guarda, impressas por ordem do R.mo Sr. Bispo D. Francisco de Castro*, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1621, ff. 235-235^v.

¹⁴ LISBOA, Biblioteca Nacional, Manuscrito n° 6537, LUÍS CORREIA, *Tractatus da jurisdição ecclesiastica e secular e das cousas mixti fiori per D. Ludovici Correia à d. Theotonio Arcebispo de Evora*, f. 565.

bligati ad usare abiti d'infamia. Fu questo, senza dubbio, il segno del Tribunale.¹⁵

Altre volte, invece – soprattutto quando gli accusati erano vecchi cristiani – vennero usati metodi più blandi, anche quando era evidente che avevano credenze eretiche. Tra questi casi rientra l'interessante episodio di un anziano contadino del Nord del Portogallo, il quale, nel 1622, comparve dinanzi all'inquisitore di Coimbra per confessare che alcune sere – mentre parlava con altri compagni alla fine del giorno di lavoro discutendo riguardo a cose della religione – aveva sostenuto che “c'erano sette cieli e che Dio stava nel più alto e da lì governava il cielo, ma che non aveva come farlo sulla terra”, e che “qua sotto” solo i “suoi santi” potevano agire. Sosteneva, ancora, altre idee chiaramente eterodosse, e dopo la confessione al suo parroco, e spinto da quest'ultimo, venne a Coimbra a raccontare questi pensieri all'inquisitore. Questi lo ascoltò in diverse sessioni cercando di spiegargli i suoi errori, e lo ammonì verbalmente affinché abbandonasse queste credenze; poi gli raccomandò di pregare, lasciandolo andare senza nessun castigo pubblico.¹⁶

Nei confronti dei “vecchi cristiani” (*cristãos velhos*), poco istruiti, questo atteggiamento non costituì un comportamento isolato da parte degli inquisitori. Al contrario, fu relativamente frequente, soprattutto se il caso non aveva provocato un grande scandalo a livello locale, e prima che l'accusa fosse arrivata all'Inquisizione. In certi casi, specie per accuse di stregoneria, gli inquisitori non accettavano le accuse di persone inviate dalla giustizia vescovile.¹⁷

In questa linea si colloca il pensiero dello stesso inquisitore generale del Portogallo, Henrique, secondo quanto scrisse in un libro ordinato quando era arcivescovo di Lisbona e legato a *latere*.¹⁸ Nel 1564, ossia l'anno successivo alla chiusura del Con-

¹⁵ GIUSEPPE MARCOCCI, JOSÉ PEDRO PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013.

¹⁶ LISBOA, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, proc. 5878.

¹⁷ 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, Tip. Barbosa e Xavier, 1990, II/2, pp. 67-95.

¹⁸ *Decretos e determinações*, f. non numerato.

cilio, egli dispose, inoltre, la pubblicazione di vari decreti tridentini in portoghese che dovevano essere letti dai parroci al popolo. Alcuni di questi decreti riguardavano la visita pastorale, e si diceva che l'obiettivo principale di questa era quello di piantare "una sana e cattolica dottrina, lontana da tutte le eresie" e di correggere i "cattivi costumi". Questo era banale. Ma il punto che vorrei sottolineare è che, successivamente, egli spiegava come dovevano essere corretti questi cattivi costumi e diceva: "incentivando il popolo con esortazioni alla religione, alla pace e all'innocenza e ad altre cose che il luogo, il tempo e l'occasione offrivano, per il frutto dei fedeli cristiani, secondo la prudenza dei visitatori". Cioè, il castigo severo e violento non era privilegiato.

E queste dottrine non erano soltanto una teoria. Nelle visite di diversi luoghi dell'arcivescovato di Lisbona, nel 1573, quando era arcivescovo Jorge de Almeida – il successore di Henrique che diventerà nel 1579 inquisitore generale del Portogallo – in veste di visitatore applicò questa dottrina. Così, in diversi luoghi diede ordine ai parroci che quando si riscontravano casi di peccati e di errori tra gli abitanti del luogo dapprima li si ammonisse verbalmente e solo in seguito, nel caso in cui avessero perseverato nel loro comportamento, li si avrebbe dovuti denunciare alle giustizie vescovile per procedere in foro ecclesiastico. In altri termini, in qualità di arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida uomo di piena fiducia dell'inquisitore generale Henrique – che sarebbe divenuto poi grande inquisitore nel 1579, come già detto – praticava in alcuni casi una politica di correzione fraterna nel corso delle visite pastorali.¹⁹

Bisogna ancora notare che in un libro scritto nel 1611 dal deputato dell'Inquisizione Rodrigo da Cunha – riedito poi nel 1620 con vari commenti di Serafim de Freitas, professore di diritto canonico all'Università di Coimbra – si sostenevano posizioni poco comuni tra gli inquisitori. Ad esempio, nel capitolo dedicato alla *correctio fraterna* il deputato dell'Inquisizione – che venne nominato successivamente vescovo, e negli anni 30 diventò pure uno dei "candidati" per la carica di inquisitore generale – riteneva che tale metodo fosse materia ampia; e che

¹⁹ LISBOA, Arquivo do Patriarcado, *Visita da Golegã (1567-1623)*, Livro 667, ff. 21-21^o.

anche nei casi di eresia la correzione fraterna dovesse precedere la denuncia del caso, sempre che ci fosse la speranza che l'eretico si potesse emendare (*Fraterna correctio praecedere debet denunciationem etiam in crimine haeresis si spes emendationes detur*). Il da Cunha sosteneva pure che *Fraterne corrigi debet haereticus quando sumus in dubio an erraverit ex malitia vel ignorantia* ("l'eretico deve essere corretto fraternamente quando siamo nel dubbio se abbia errato per malizia o per ignoranza"). Come detto, nei confronti dei cristiani vecchi la loro ignoranza era invocata per perdonare e applicare castighi meno severi.

Sono posizioni sorprendenti, uscite dalla penna di un deputato dell'Inquisizione che, nello stesso libro, cercò tuttavia di limitare la giurisdizione dei vescovi in materia di assoluzione dell'eresia occulta. Si sosteneva addirittura che in tutta la penisola iberica l'eresia occulta dovesse essere denunciata senza la necessità di esservi *correctio fraterna*; come pure che i casi di eresia non potevano essere assolti invocando brevi papali e giubilei, cercando in questo modo di restringere una pratica che alcuni vescovi utilizzavano.²⁰

La via della severità, destinata a combattere l'errore di fede ed anche i comportamenti religiosi o morali condannati dalla Chiesa, fu seguita anche dai vescovi.

Infatti, la giustizia vescovile, di solito più presente e più vicina attraverso l'uso delle visite pastorali per identificare e poi punire i colpevoli, prevedeva pure castighi duri come la prigione, la frusta, l'esilio ed anche l'esibizione pubblica dei condannati alla porta della chiesa, scalzi e con una candela in mano. Un genere di punizione che aveva un effetto terribile sulla reputazione sociale dei condannati.²¹

Basterebbe osservare le carceri vescovili per conoscere questa dimensione altrettanto violenta della giustizia vescovile. Nel 1585, un chierico imprigionato nelle carceri del vescovo dell'isola

²⁰ RODRIGO DA CUNHA, *Tractatus de confessariis solicitantibus. Authore illustrissimo et reverendissimo D. Roderico a Cunha, episcopo Portugalsensi à Consilio Regiae Maiestatis. Cum additionibus doctoris Fr. Seraphin de Freitas Lusitani, vespertina sacrorum canonum cathedrae Pincinae proprietarij et mercenariis minimi*, Vallisoleti, Joannem de Rueda, 1620, pp. 114-123^v e 134-140.

²¹ PAIVA, *Un episcopato*, pp. 273-277.

atlantica di S. Tomé, si lamentava delle durissime condizioni della prigionia e dichiarava che senza l'aiuto della confraternita della Misericordia, il vescovo locale (Martinho de Ulhoa) lo avrebbe lasciato morire di fame.²² Questo miserevole panorama delle carceri vescovili si mantenne fino al Settecento. Proprio nella metà del XVIII secolo, a Lamego, il vescovo Feliciano da Nossa Senhora, ordinò che si costruisse una nuova prigionia, poiché la vecchia era un "buco nella torre", al punto che sembrava più un "sepolcro".²³

In conclusione, si può dire che questo universo delle forme di vigilanza e di castigo dell'eresia e dei peccati pubblici fu complesso. In generale, tuttavia, riguardo ai cristiani vecchi le intenzioni correttive delle autorità episcopali e inquisitoriali si caratterizzarono per essere state praticate con pazienza e con prudenza, temperate da una certa dolcezza – soprattutto da parte dei vescovi – in modo da evitare rotture e discrepanze.²⁴

Questa via, divenuta dominante soprattutto nel Settecento, ebbe uno dei suoi simboli in Manuel da Cruz, vescovo di S. Luigi di Maranhão (1738-1745). Costui suggeriva che nell'azione riformatrice dei vescovi fossero necessarie "grande prudenza e molta pazienza" e che non si volesse governare tutto. Affermava pure che il migliore consiglio da lui conosciuto in questa materia era quello di San Bernardo il quale, consigliava *multa dissimula, pauca corrigere* ai prelati della sua religione.²⁵

Insomma, dissimulare molto e castigare poco, così dovevano comportarsi i vescovi verso i peccatori pubblici, se cristiani vecchi. Nei confronti dei cristiani nuovi invece, i prelati erano in generale difensori di vie severe, in sintonia con quelle che guidavano

²² LISBOA, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, proc. 2522, f. 162.

²³ MANUEL GONÇALVES DA COSTA, *Historia do Bispado e Cidade de Lamego*, Lamego, Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, 1986, V, p. 59.

²⁴ Interpretazione già difesa da FRANCISCO BETHENCOURT, *O Imaginário da magia. Feiticeiras, saludadores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 258-660 e JOSÉ PEDRO PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*, Lisboa, Notícias Editorial, 1997, pp. 352-354.

²⁵ *Copiador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, bispo do Maranhão e de Mariana (1739-1762)*, Brasília, Edições do Senado Federal, 2008, pp. 142-143 (lettera per monsignor Gorjão Henrique, anno 1745).

le strategie del Tribunale della Fede. In Portogallo, negli anni immediatamente successivi a Trento, questa diventerà la politica dominante.

Abstract

In 1579, the interpretation of the decrees of Trent proposed by a professor at Coimbra University ignited vehement discussions between him and the clerics examining his competence. One of them, a Jesuit, considered the professor's expressions to be heresies and denounced him to the archbishop of Braga, Bartolomeu dos Mártires, one of the bishops who attended the third phase of the Council. Mártires promptly decided to refer the case to the inquisitors.

Eight years before this, while Bartolomeu dos Mártires was performing a pastoral visitation, some of the witnesses denounced a group of new Christians, accusing them of offending a holy cross. Following episcopal rules, the archbishop instructed one of his local vicars to arrest the new Christians. Instead of opening proceedings against them in his own court, however, he ordered the case to be transferred to the Coimbra Inquisition.

The two episodes allow us to analyse and debate two key questions. The first concerns problems that the reception of the Trent decrees triggered in Portugal during the late sixteenth century. The second question seeks to evaluate how bishops and inquisitors handled and sentenced people charged of heresy or unorthodox behaviours.