

Scuola Normale Superiore
Pisa

CLASSE DI LETTERE

Tesi di Perfezionamento in Discipline Storiche

La coscienza di un impero
Politica, teologia e diritto nel Portogallo del Cinquecento

Candidato: Giuseppe Marcocci

Relatore: Prof. Adriano Prosperi

Anno Accademico 2007-2008

Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal,
ainda vai tornar-se um imenso Portugal.

[...]

Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal,
ainda vai tornar-se um império colonial.

(Chico Buarque e Ruy Guerra, *Fado Tropical*, 1972)

Indice

Tavola delle sigle	V
<i>Prologo</i> Un impero dimenticato	IX
PARTE PRIMA	
CAP. 1 Roma e la vocazione imperiale portoghese	3
1. «personas in perpetuam servitutem redigendi»: alle origini di un impero	5
2. Oltre il capo di Buona Speranza: l'immagine ufficiale di un impero	28
3. L'autorità del papa, la coscienza del re	54
CAP. 2 Etiopia e Apocalisse	83
1. Aristotele, gli etiopi e il Nuovo Mondo	85
2. L'Etiopia censurata: l'incontro con un regno immaginario	103
3. Il Prete Gianni non esiste: l'impero dei teologi	130
PARTE SECONDA	
CAP. 3 La guerra di conquista e il mare	157
1. La religione dei romani e l'impero portoghese: lettori precoci di Machiavelli	159
2. Monopoli e guerra fra commercio e teologia politica	180
3. Navigazioni e scoperte: giurisdizioni contese	219
CAP. 4 Conversioni imperiali	245
1. Esercizi missionari: la forza di una fede	247
2. Silenzi e schiavitù: la tratta degli africani	270
3. Un'altra umanità: gli <i>indios</i> del Brasile	288
<i>Conclusioni</i> La legittimazione dell'impero portoghese: forme e eredità	307
Fonti e bibliografia	319

Tavola delle sigle

ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)
- CC	Corpo Cronológico
- CGSO	Conselho Geral do Santo Ofício
- CSV	Colecção de São Vicente
- Gav	Gavetas
- IE	Inquisição de Évora
- IL	Inquisição de Lisboa
- NA	Núcleo Antigo
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
ASV	Archivio Segreto Vaticano (Roma)
BACL	Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa
BdA	Biblioteca da Ajuda (Lisboa)
BNF	Bibliothèque Nationale de France (Paris)
BNL	Biblioteca Nacional de Lisboa
BUCG	Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra
Allen	<i>Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami</i> , ed. P.S. Allen-H.M. Allen, Oxford 1906-58, 12 voll.
AP	<i>America Pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus</i> , ed. J. Metzler, Città del Vaticano 1991, 2 voll.
APO	<i>Arquivo Portugues Oriental</i> , ed. J.H. da Cunha Rivara, Nova Goa 1857-76, 6 voll.
BM	D. BARBOSA MACHADO, <i>Bibliotheca Lusitana</i> , Coimbra 1965-1967 ² , 4 voll.
CACP	<i>Correspondance d'un Ambassadeur Castillan au Portugal dans les années 1530. Lope Hurtado Mendoza</i> , ed. A. Viaud, Paris 2001.
<i>Cartas</i>	<i>Cartas de Afonso de Albuquerque, seguidas de alguns documentos que as elucidam</i> , ed. R.A. de Bulhão Pato, Lisboa 1884-1935, 7 voll.
CDP	<i>Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI ate aos nossos dias</i> , Lisboa 1862-1959, 15 voll.
CGED	<i>Conciliarum Œcumenicorum Decreta</i> , ed. G. Alberigo-P.-P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi, cons. H. Jedin, Bael-Barcelona-Freiburg-Roma-Wien 1962 ² .
<i>Collectorio 1596</i>	<i>Collectorio de diversas letras apostolicas, provisões reaes e outros papeis, em que se contém a instituição e primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal e varios privilegios que os Summos Pontifices e Reis destes Reynos lhe concederão</i> , Lisboa, nas Casas da Sancta Inquisição, 1596.

CPNPP	<i>La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal, 1532-1553</i> , ed. Ch.-M. de Witte, Lisboa 1980-86, 2 voll.
CSL	<i>Colecção de São Lourenço</i> , ed. E. Sanceau, Lisboa 1973-83, 3 voll.
CT	<i>Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Nova Collectio</i> , Freiburg im Breisgau 1901- .
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma 1960- .
DE BACKER	A. DE BACKER-A. DE BACKER, <i>Bibliothèque de la Compagnie de Jesus</i> , ed. C. Sommervogel, Héverlé-Louvain 1960, 12 voll.
DHDP	<i>Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses</i> , ed. L. de Albuquerque, Lisboa 1994, 2 voll.
DHMPPPO	<i>Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia</i> , ed. A. da Silva Rego, Lisboa 1991-2000 ² , 13 voll.
DHP	<i>Dicionário de História de Portugal</i> , ed. J. Serrão, Lisboa 1963-71, 6 voll.
DHRP	<i>Dicionário de História Religiosa de Portugal</i> , ed. C. Moreira Azevedo, Lisboa 2000-01, 5 voll.
DI	<i>Documenta Indica</i> , ed. J. Wicki-J. Gomes, Roma 1948-88, 18 voll.
DP	<i>Descobrimentos Portugueses. Documentos para a sua História</i> , ed. J. Martins de Silva Marques, Lisboa 1944-71, 3 voll. in 5 tt.
Epp Xav	<i>Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta</i> , ed. G. Schurhammer-J. Wicki, Roma 1996, 2 voll.
GTT	<i>As Gavetas da Torre do Tombo</i> , ed. A. da Silva Rego, Lisboa 1960-1977, 13 voll.
HGCRP	A. CAETANO DE SOUSA, <i>História Genealógica da Casa Real Portuguesa</i> , Lisboa Occidental, Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1735-49, 12 tt. in 13 voll.
<i>Index</i>	<i>Index de l'Inquisition Portugaise. 1547, 1551, 1561, 1564, 1581</i> , ed. J.M. de Bujanda, Sherbrooke-Genève, 1995.
<i>Índices</i>	<i>Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI</i> , ed. A. Moreira de Sá, Lisboa 1983.
<i>Letters of John III</i>	<i>Letters of John III, King of Portugal, 1521-1557</i> , ed. J.D.M. Ford, Cambridge (Mass) 1931.
<i>Letters of the Court</i>	<i>Letters of the Court of John III, King of Portugal</i> , ed. J.D.M. Ford-L.G. Moffatt, Cambridge (Mass) 1933.
Litt. Quadr.	<i>Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, Romam missae</i> , Madrid 1894-1925, 7 voll.
LSP	<i>Lettres des souverains portugais à Charles Quint et à l'impératrice (1528-1532). Conservées au archives de Simancas</i> , ed. A. Viaud, Lisboa-Paris 1994.
M Bras	<i>Monumenta Brasiliae</i> , ed. S. Leite, Roma 1956-68, 5 voll.
MH	<i>Monumenta Henricina</i> , ed. A.J. Dias Dinis, Lisboa 1960-1974, 15 voll.
MMA	<i>Monumenta Missionária Africana. África Occidental</i> , ed. A. Brásio, Lisboa 1952-71, 15 voll.
MPUC	<i>Memoria Professorum Universitatis Conimbrigensis</i> , 1, 1290-1772, ed. M.A. Rodrigues, Coimbra 2003.

OA	<i>Ordenações Afonsinas</i> , ed. M.J. de Almeida Costa-E. Borges Nunes, Lisboa 1984, 5 voll.
OF	<i>Ordenações Filipinas</i> , ed. M.J. de Almeida Costa, Lisboa 1985, 3 voll.
OM	<i>Ordenações Manuelinas</i> , ed. M.J. de Almeida Costa, Lisboa 1984, 5 voll.
RÆSO	<i>Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales inediti a sæculo XVI ad XIX</i> , ed. C. Beccari, Roma 1903-17, 15 voll.
<i>Relações</i>	<i>Relações de Pero de Alcáçova Carneiro conde da Idanha do tempo que êle e seu pai, António Carneiro, serviram de secretários (1515 a 1568)</i> , ed. E. de Campos de Andrada, Lisboa 1937.
STEGMÜLLER	F. STEGMÜLLER, <i>Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI</i> , Coimbra 1959.

PROLOGO

Un impero dimenticato

Oltre tre decenni sono trascorsi da quando la parola “impero” ha cessato di avere un significato concreto per i portoghesi. Nell’intima relazione che unì le guerre di indipendenza in Guinea-Bissau, Angola e Mozambico alla fine della dittatura salazarista, con la Rivoluzione dei Garofani (25 aprile 1974), si riflette la centralità che l’insieme dei possedimenti d’oltremare ha conservato per il Portogallo fino al tramonto dell’esperienza storica del colonialismo ufficiale. Ultimo Stato europeo ad abbandonare un organizzato sistema coloniale, fra Quattro e Cinquecento il Portogallo fu la prima monarchia del continente a fondare un impero moderno, nell’accezione allargata proposta da Anthony Pagden: «uno Stato esteso nel quale un gruppo etnico o una tribù, con un mezzo o con un altro, governa su diversi altri».¹

Forme di sostanziale rivendicazione della passata grandezza imperiale caratterizzano istituzioni pubbliche e ampi settori della cultura ufficiale di un paese che, nonostante il ritorno alla democrazia, fatica ad avviare una revisione del forte mito storico nazionale dell’«espansione portoghese nel mondo», come recita il titolo di un’opera ormai classica, pubblicata negli anni trenta del Novecento.² Fatti e vicende ormai lontani nel tempo, la cui memoria conserva però un’evidente carica emotiva. Mi limiterò qui a richiamare un episodio recente che larga eco ha avuto in Portogallo. Atto finale delle pressioni diplomatiche che hanno preceduto lo scoppio della guerra in Iraq, il *summit* delle Azzorre (15-16 marzo 2003) è stato circondato da accese discussioni. Non sono mancati attacchi alle parole con cui, in tale occasione, il primo ministro lusitano ha sottolineato il fatto che un vertice fra Stati Uniti, Inghilterra e Spagna fosse ospitato proprio in territorio portoghese, «a metà strada tra il continente dell’Europa e il continente dell’America».³ In quella scelta, ha affermato, non sarebbero da individuare ragioni di semplice opportunità geografica, ma «uno speciale significato politico».⁴

¹ A. PAGDEN, *Prefazione all’edizione italiana*, in ID., *Signori del mondo. Ideologie dell’impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia, 1500-1800*, ed. V. Lavenia, Bologna 2005 [ed. or. New Haven-London 1995], p. 13.

² *História da Expansão Portuguesa no Mundo*, ed. A. BAIÃO-H. CIDADE-M. MÚRIAS, Lisboa 1937-40.

³ L’inizio della colonizzazione portoghese dell’arcipelago Azzorre, oggetto di grandi dispute fra gli storici, risale ai decenni finali della prima metà del Quattrocento, dopo il viaggio del pilota Diogo de Silves che vi sbarcò nel 1427.

⁴ Il testo integrale della conferenza stampa del 16 marzo 2003 è disponibile sul sito web del «New York Times». Un estratto dal titolo *Excerpts from Joint News Conference: “Tomorrow is a moment of Truth”* è stato pubblicato l’indomani sull’edizione a stampa del quotidiano statunitense.

Quanto su quella affermazione abbia influito il valore simbolico di una riunione fra gli Stati discendenti dei grandi imperi atlantici del passato (con l'eccezione della Francia) e la principale potenza mondiale del presente, non è facile a dirsi. Certo è che si tratta di implicazioni storiche dense e ricche di echi che agiscono in profondità.

In tempi recenti molto si è scritto sulla rivalutazione di dottrine politiche della prima età moderna compiuta da intellettuali statunitensi schierati a sostegno della guerra in Iraq. Si sono indagate le proposte di una rilettura attualizzante degli scritti dei maggiori teologi della Seconda Scolastica in materia di guerra giusta e di diritto alla conquista. Né sono mancati tentativi di individuare similitudini fra la storia del recupero del modello della crociata nella cultura europea, fra Otto e Novecento, e la svolta impressa alla politica estera degli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001. Su tali questioni si è aperta una discussione pubblica intensa e spesso qualificata, che ha trovato espressione in importanti riviste scientifiche, come sui principali quotidiani nazionali e fra i volumi in vendita negli scaffali delle librerie.⁵ Dopo il crollo dell'Unione Sovietica, l'insistenza nel considerare gli Stati Uniti come gli eredi dei grandi imperi del passato (dall'antica Roma all'Inghilterra vittoriana) ha avuto forti ricadute anche sul piano storiografico. Non si può comprendere, infatti, la fioritura internazionale di studi sugli imperi coloniali della prima età moderna negli ultimi vent'anni, se si prescinde dalle suggestioni e dai riferimenti, tratti da quella storia, che circolano nei dibattiti sui grandi temi della contemporaneità, dai fenomeni di globalizzazione economica e omologazione culturale al ritorno di un impiego massiccio della forza militare a garanzia dell'ordine mondiale.⁶

Anche in Portogallo il retaggio coloniale continua a esercitare sulla storiografia nazionale un'influenza rilevante, che tende però a rimanere implicita e raramente discussa. Allo stesso modo, salvo rare eccezioni, gli studiosi portoghesi hanno mostrato scarso interesse per analisi complessive del proprio passato imperiale volte a mettere in dubbio quadri e interpretazioni ormai consolidati, in molti casi elaborati nel rigido clima intellettuale di metà Novecento, sotto il regime di Salazar, che seppe rendere l'immaginato vincolo organico fra madrepatria e territori d'oltremare (*Portugal d'aquém e d'além mar*) uno dei più forti collanti ideologici della dittatura.

⁵ Un esempio del primo tipo di approccio è offerto dal numero monografico di un'importante rivista americana di diritto: *Just War in Modern Times*, «Ave Maria Law Review», 2 (2004). Per le riprese della nozione di crociata cfr. A. KNOBLER, *Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past. The Modern Uses of Medieval Crusades*, «Comparative Studies in Society and History», 28 (2006), pp. 293-325.

⁶ Per un esempio recente, cfr. l'introduzione all'ultimo libro di J.M. HAEDLEY, *The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy*, Oxford-Princeton 2008.

Tracce dell'atteggiamento appena descritto si possono reperire nella permanenza di un'etichetta indulgente, come quella di «età delle scoperte» (*descobrimientos*), che resta la formula più consueta per indicare l'intera fase storica del processo di costituzione dell'impero portoghese, dalle sue premesse di inizio Quattrocento fino ai suoi esiti tardo-cinquecenteschi. La dimensione, solo in apparenza, tecnica e neutrale delle esplorazioni geografiche - uno sfondo sul quale continuano a stagliarsi i contorni di eroici viaggiatori lungo difficili e ignote rotte marittime -, finisce infatti per relegare in secondo piano numerosi fattori che si affiancarono al complesso e avanzato sistema commerciale e finanziario da cui sorse l'impero lusitano.⁷ Fra tutti, colpisce il prolungato silenzio sul nodo della conquista, ovvio complemento della scoperta, con cui formò una coppia peculiare del colonialismo iberico della prima età moderna. L'anomalia portoghese appare subito evidente, se confrontata all'abbondanza di ricerche sull'argomento che da tempo caratterizza la storiografia nazionale e internazionale sull'impero spagnolo nel Nuovo Mondo. Fra i diversi approcci alla conquista dell'America, il determinante contributo fornito dalla solida tradizione di studiosi del pensiero politico della Scuola di Cambridge ha permesso di cogliere l'importanza delle teorie elaborate da teologi e giuristi spagnoli del Cinquecento per la storia del moderno diritto internazionale.⁸ Per il caso lusitano, al contrario, resta ancora valido quanto scritto meno di dieci anni fa da Richard Tuck, in un libro dedicato a guerra, pace e diritto: sull'idea di impero nel Portogallo della prima età moderna esiste «un numero sorprendentemente ridotto di ricerche».⁹

Non è difficile scorgere una prima ragione del ritardo nella storia della cultura imperiale portoghese in una caratteristica generale degli studi sul colonialismo lusitano. Come è stato ricordato in una recente rassegna, «la storiografia sull'oltremare portoghese raramente coglie con uno sguardo l'impero nella sua interezza».¹⁰ Senza dubbio, l'attenzione che gli studiosi, portoghesi e non, rivolgono a singole aree dei diversi contesti regionali dell'impero rimane preponderante. Tuttavia, va ricordato come

⁷ Fra i rari tentativi di superare l'aura mitica che circonda la figura dei protagonisti dell'espansionismo portoghese, spicca S. SUBRAHMANYAM. *The Career and the Legend of Vasco da Gama*, Cambridge-New York-Melbourne 1997.

⁸ Un nome per tutti è quello di Anthony Pagden. Oltre al già citato *Signori del mondo*, mi limito qui a ricordare *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino 1989 [ed. or. Cambridge 1982].

⁹ R. TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford-New York 1999, p. 72.

¹⁰ T.J. COATES, *The Early Modern Portuguese Empire: A Commentary on Recent Studies*, «Sixteenth Century Journal», 37 (2006), pp. 83-90: 83. Per uno studio d'insieme occorre ancora fare riferimento all'ormai classica monografia di anche CH.R. BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, London 1969 (per ragioni di comodità userò, in seguito, l'ed. Manchester 1991).

nell'ultimo quarto di secolo non siano mancati importanti storici lusitani che hanno proposto rapide sintesi d'insieme circa la struttura di potere su cui si resse l'ordinamento globale dell'impero, nelle sue evoluzioni nel tempo e nello spazio.¹¹ L'elevato tasso polemico che distingue questa esigua letteratura indica come essa si sia occupata di un oggetto controverso, sul quale le conclusioni condivise risultano ancora ben poche. Se ciò ha finito per scoraggiare l'apertura di una riflessione più ampia e l'avvio di nuove ricerche, in quei lavori si possono comunque cogliere i sintomi di un'incipiente esigenza di restituire alla conoscenza storica il funzionamento reale dell'impero portoghese come insieme, dal piano della legislazione ai rapporti fra centro metropolitano e periferie ultramarine, dal delicato intreccio di relazioni fra corona, alta nobiltà e grandi gruppi economici agli equilibri compositi raggiunti nelle differenti società coloniali scaturite dall'espansionismo lusitano. Così, a differenza che in passato, una nozione forte come quella di impero (vocabolo che appare di rado nelle fonti dell'epoca) sembra oggi trovare un maggiore impiego, non sempre meditato tuttavia. Gli sforzi per ricostruire le peculiari caratteristiche imperiali del sistema di dominio realizzato dai portoghesi oltre i confini dell'Europa continuano a rivelarsi insufficienti. Nel frattempo, è comunque in atto un significativo recupero del peso dei centri istituzionali del potere e della quotidianità della guerra nella storia di un colonialismo troppo spesso descritto nei termini quasi esclusivi di una grande avventura commerciale, non priva di tratti audaci e innovatori.

Che non fosse stato così e che occorresse riconnettere la sfera dell'economia non soltanto alla dimensione politica, ma anche agli specifici schemi culturali in cui prese corpo e vigore l'espansionismo, lo ricordavano già, alla metà del secolo scorso, i principali esponenti di una storiografia portoghese di matrice cattolica spesso apologetica nelle conclusioni, ma che rappresentò a lungo l'unica corrente di studi attenta al rapporto fra religione e conquista.¹² Essa toccava una questione centrale per un impero che rivendicava solidi fondamenti cristiani, in cui l'orizzonte provvidenziale

¹¹ Accanto al pionieristico saggio sul sistema di dominio portoghese in Asia nel Cinquecento di L.F.F.R. THOMAZ, *Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI* [1985], in ID., *De Ceuta a Timor*, Lisboa 1998², pp. 207-43, ricordo almeno A.M. HESPANHA, *Estruturas político administrativas do Império português*, in *Outro mundo novo vimos*, ed. A.M. RODRIGUES-J. SOEIRO DE BRITO, Lisboa 2001, pp. 23-41 (le cui conclusioni sono riproposte anche in saggi apparsi in altre lingue); F. BETHENCOURT, *Political Configurations and Local Powers*, in *Português Oceanic Expansion, 1400-1800*, ed. F. BETHENCOURT-D. RAMADA CURTO, New York 2007, pp. 197-254.

¹² A quella corrente sono in vario modo riconducibili storici delle missioni come António da Silva Rego, António Brásio e Idalino da Costa Brochado, ma anche studiosi di storia del diritto, come Manuel Paulo Merêa, Marcelo Caetano, Nuno José Espinosa Gomes da Silva e Martim de Albuquerque. Fra i lavori consacrati al nodo del rapporto tra fede e impero segnalo in particolare A. DOMINGUES DE SOUSA COSTA, *A expansão portuguesa à luz do direito*, «Revista da Universidade de Coimbra», 24 (1962), pp. 1-244; R. DE ALBUQUERQUE, *Os títulos de aquisição territorial na expansão portuguesa (séculos XV e XVI)*, Lisboa 1969 [tesi di laurea].

delle guerre contro gli infedeli finì per tradursi, nel segno della conversione, in un impegno senza precedenti nelle missioni di evangelizzazione. Nonostante un apporto significativo, quanto a problemi sollevati e fonti riportate alla luce, quella generazione di studiosi, che operarono all'ombra di una Chiesa saldamente ancorata all'ordine dell'*Estado Novo* di Salazar, evitò di approfondire punti spinosi e controversi, che rischiavano di promuovere interpretazioni sgradite, o inopportune (soprattutto al tempo della crisi di Goa, passata sotto la giurisdizione dell'India solo nel 1961, dopo la rapida "operazione Vijay" ordinata da Jawahral Nehru). Ad anni di distanza, ciò che più impressiona negli scritti di quella stagione è la cura spesa nel trasmettere l'immagine di una piena corrispondenza fra le imprese dei portoghesi e gli ideali religiosi che le avrebbero ispirate; la ricerca di attenuanti dell'uso della violenza in uno spirito di crociata indistinto e onnipresente, fino a trasformare i missionari morti martiri in Africa, in Oriente, o in Brasile, nell'emblema di una devozione cristiana pronta a diffondere la fede fino all'estremo sacrificio della propria persona. Nonostante i primi, timidi tentativi di superare tale impostazione, evidenti in una monografia di tutt'altro spessore pubblicata da José Sebastião da Silva Dias nel 1973, l'influenza degli eredi della storiografia confessionale di metà Novecento resta ancora oggi ben visibile negli ampi e eruditi lavori di uno storico del diritto come António Vasconcelos de Saldanha.¹³ Esempio, in tal senso, un suo libro dall'eloquente titolo di *Iustum Imperium*, in cui si fa opera di astrazione storica, isolando i trattati stipulati dai portoghesi in Asia fino a renderli il simbolo di un presunto «diritto di pace» sotteso all'espansionismo lusitano, mosso soltanto da una legittima ricerca di nuovi spazi dove commerciare.¹⁴ Dalla corretta individuazione di alcune soluzioni di compromesso raggiunte dai portoghesi con le distinte tradizioni legali incontrate lungo le coste dell'oceano Indiano - una lezione che risale già agli studi di Charles Alexandrowicz -, Saldanha deriva infatti il ritratto deformante di relazioni improntate a una generale parità e armonia fra l'autorità imperiale lusitana e le molteplici formazioni statali con cui entrò in contatto in Asia.¹⁵

Quando si guarda al rapporto fra politica e religione nella storia dell'impero portoghese, soprattutto attraverso argomenti dalle forti implicazioni morali, come guerra

¹³ Il riferimento è al libro di J.S. DA SILVA DIAS, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra 1973.

¹⁴ A. VASCONCELOS DE SALDANHA, *Iustum Imperium. Dos Tratados como Fundamento do Império dos Portugueses no Oriente. Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português*, Lisboa 1997. Vi si sostiene, fra l'altro, che la solidità dei fondamenti giuridici dell'espansionismo portoghese avrebbe escluso la necessità di una sua giustificazione (p. 167).

¹⁵ CH.H. ALEXANDROWICZ, *An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies, 16th, 17 and 18th Century*, Oxford 1967.

e schiavitù - due costanti del colonialismo lusitano -, si ha la sensazione che una robusta tradizione di studi, spesso propensa a sovrapporre al proprio oggetto storico la versione ufficiale prodotta dalla corona al tempo stesso dei fatti, abbia finito per esercitare un'indiscussa influenza, sebbene di segno negativo.¹⁶ L'edificio privo di crepe costruito da una rappresentazione uniforme e pacificata della fede dei conquistatori ha avuto, infatti, come effetto principale una duplice rimozione che ha colpito la storiografia: da un lato, come per reazione, esso ha paradossalmente indotto alcuni studiosi a svalutare oltre misura le spinte religiose nell'espansionismo lusitano, nel quadro di una lettura dicotomica della storia, in cui si preferisce sempre privilegiare spiegazioni di natura meramente economica; dall'altro lato, ha finito per inibire la formazione di un interesse specifico per i presupposti concettuali del singolare intreccio fra Stato e Chiesa proprio del mondo portoghese della prima età moderna, che i più avvertiti storici dell'attuale generazione hanno comunque avuto il merito di reinterpretare in chiave di storia del potere (istituzioni, giurisdizioni, radicamento sul territorio, ecc.).¹⁷ È dai risultati a cui questi ultimi sono giunti che vorrei muovere per riprendere una questione non facile e poco studiata, quella del peso di teologia e diritto nella cultura politica del Portogallo imperiale.¹⁸

Nel periodo qui preso in esame, i decenni centrali del Cinquecento, corrispondenti alla seconda fase di quella che si è soliti indicare come l'età aurea dell'impero lusitano (ca. 1530-70), si andò consolidando intorno al sovrano un blocco di teologi e consiglieri religiosi, che impressero un'accelerazione senza precedenti al già solido rapporto fra Stato e Chiesa nel regno di Portogallo. La progressiva egemonia conquistata a corte, come in altri spazi di discussione, attraverso la creazione di nuove istituzioni e il graduale controllo delle preesistenti, gravò in modo decisivo sull'elaborazione e la circolazione di idee, opinioni, schemi interpretativi e note polemiche riguardanti l'inedita dimensione dell'imperialismo lusitano. In un'epoca segnata dall'avvento di Inquisizione e censura, non mancarono le voci soffocate, soprattutto di umanisti. Tuttavia, è un luogo comune da correggere quello che vuole la cultura portoghese fra Quattro e Cinquecento come priva di preoccupazioni per un inquadramento teorico delle conquiste territoriali e delle forme variabili della sovranità pretesa dalla sua corona in numerose località di

¹⁶ Una lucida riflessione generale, dove si riserva non a caso ampio spazio alla storia del colonialismo europeo, in W. REINHARD, *La storia come delegittimazione*, «Scienza & Politica», 27 (2002), pp. 3-14.

¹⁷ J.P. PAIVA, *A Igreja e o poder*, in *História Religiosa de Portugal*, ed. C. MOREIRA AZEVEDO, 2, Lisboa 2000-02, pp. 135-85 (ma tutto il volume contiene di notevole interesse).

¹⁸ Una parziale eccezione è costituita da Â. BARRETO XAVIER, *“El Rei aonde pôde, & não aonde quer”*. *Razões da política no Portugal Seicentista*, Lisboa 1998.

Africa, Asia e Sud America.¹⁹ Netta era allora la precezione dell'impero come un corpo politico unitario, un'attitudine riscontrabile anche nelle rappresentazioni di singole unità amministrative, come mostrano le parole usate nel 1560 da un missionario gesuita in Asia per descrivere a un compagno in Germania la potenza portoghese orientale:

Este Estado da India, irmão charissimo, he huma das amplissimas cousas que ha no mundo, porque o viso-rei da India tem mais de duas mil leguas, onde se estende seu senhorio, e posto que o dominio seja em partes disertas e não em provincias continuas, todavia he venerado e temido dos reis que estão nestas intercapedines.²⁰

Su legittimità, strategie, forme e conseguenze dell'imperialismo lusitano si svilupparono confronti e discussioni, sebbene contenute spesso entro gli angusti limiti fissati dall'affermazione sempre più intransigente di un'ortodossia religiosa che finì per condizionare la sfera politica, grazie anche al carattere ristretto di élites accuratamente selezionate e ordinate secondo una rigida gerarchia. Il sentimento di appartenenza cattolica della monarchia portoghese, infatti, non si arrestò al piano della retorica e della propaganda ufficiale. Esso costituiva il risultato di un remoto legame con la Chiesa di Roma, la fonte da cui la corona di Portogallo aveva derivato la propria autorità al tempo della fondazione del regno, a metà del XII secolo. Come nel resto dell'Europa medievale, ma con particolare intensità, in Portogallo il rapporto istituzionale fra sfera civile e sfera ecclesiastica foggì la società secondo norme, procedure e tradizioni culturali, che avrebbero poi avuto un rilievo assoluto nella definizione delle basi giuridiche dell'impero lusitano.

L'angolo dal quale intendo considerare la storia della cultura imperiale portoghese del Cinquecento è quello peculiare della "coscienza", intesa in una duplice accezione: quella di maturazione di una diffusa consapevolezza del rapporto coloniale instaurato dagli europei con i mondi nuovi delle scoperte - un tema caro in modo particolare alla storiografia italiana, dai tempi del magistrale libro di Rosario Romeo;²¹ ma anche quella che rinvia alla dimensione etico-giuridica del foro interiore, quale delineata dal diritto canonico e dall'abbondante letteratura prodotta dalle somme di casi di coscienza basso-

¹⁹ Non intendo con ciò negare che aspetti di una "politica della segretezza" caratterizzarono a lungo il Portogallo delle scoperte e delle conquiste (il tema è stato al centro della vecchia controversia storiografica sul *sigilo*, su cui è tornato, alcuni anni fa, F. CONTENTE DOMINGUES, *Colombo e a política do sigilo na historiografia portuguesa*, «Mare Liberum», 1 (1990), pp. 10-116). In ogni caso, si trattò di forme di tutela della propria giurisdizione extra-europea, le cui ricadute sul piano delle teorie imperiali rimangono ancora tutte da dimostrare.

²⁰ Lettera di Luís Fróis, 30 novembre 1560 (DHMPPO, 8, doc. 24).

²¹ R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli 1954. Fra gli studi che ne hanno proseguito la tradizione mi limito qui a ricordare G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977; *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, ed. A. PROSPERI-W. REINHARD, Bologna 1992.

medievali.²² Gli argomenti religiosi presentati dai portoghesi a giustificazione delle proprie conquiste non furono il motore principale dell'imperialismo lusitano. Ma anche al caso del Portogallo si può applicare la lezione di Joseph Schumpeter, secondo il quale, pur ammettendo che dell'imperialismo «si possa dare, in ultima analisi, una spiegazione economica», il carattere distintivo di tale fenomeno andrebbe riconosciuto nella «disposizione priva di oggetto, da parte di uno Stato, all'espansione violenta e intollerante di confini». A proposito delle monarchie iberiche della prima età moderna, però, l'economista austriaco correggeva, almeno in parte, l'immagine suggerita in precedenza, precisando in poche righe, con qualche imbarazzo, che l'imperialismo dei sovrani spagnoli sembra aver costituito «un tipo a sé, determinato da cause religiose».²³ Le incertezze di fronte alle quali Schumpeter si fermava nel 1919 avrebbero trovato una possibile risposta, nell'immediato secondo dopoguerra, in una pagina scritta da Carl Schmitt. Dedicata al peso politico dei consiglieri teologici nella Spagna delle conquiste al tempo di Carlo V, vi si legge un richiamo valido, a mio parere, anche per il Portogallo imperiale. Schmitt ammoniva, infatti, a considerare come le «questioni giuridiche» potessero allora diventare, «in quanto questioni di coscienza, importanti anche per uomini d'azione».²⁴ La storia che vorrei dunque prendere in esame è quella delle complesse intersezioni fra le categorie teoriche con cui gli uomini di cultura portoghesi legittimarono, o tentarono di mettere in discussione, l'espansionismo guidato dalla corona, e il piano concreto di scelte politiche e ordinamenti giuridici in materie su cui la Chiesa aveva per tradizione voce in capitolo (guerre di conquista, schiavitù, monopoli commerciali, strategie missionarie).

Sin dalle bolle di metà Quattrocento - i primi documenti emessi dalla Sede Apostolica per sanzionare l'espansionismo portoghese lungo le coste dell'Africa occidentale -, la conversione degli infedeli rivestì un ruolo centrale per il riconoscimento ai re lusitani di una piena sovranità sulle terre d'oltremare. Per questo motivo, proprio le potenzialità insite nei processi di conversione rappresentano uno dei

²² Il nodo della coscienza è al centro di un diffuso interesse storiografico, da almeno due decenni a questa parte. La affrontano da diverse prospettive, offrendo numerosi spunti, *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. E. LEITES, Cambridge-New York-Paris 1988; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi: morale e diritto per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.

²³ J.A. SCHUMPETER, *Sociologia degli imperialismi* [1919], in ID., *Sociologia dell'imperialismo*, Roma-Bari 1972 [ed. or. Tübingen 1953], pp. 3-107: 6; 43.

²⁴ C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, ed. F. Volpi, Milano 1991 [ed. or. Köln 1950], pp. 118.

fili principali che ho seguito nel corso della ricerca. Alle trasformazioni del significato dei passaggi di appartenenza religiosa, legate in buona parte alla cesura delle scoperte geografiche, guarderò a partire dal caso degli schiavi neri africani che i portoghesi iniziarono a procurarsi dagli anni quaranta del Quattrocento.²⁵ Debbo la mia attenzione a tale prospettiva alla lettura di un saggio, pubblicato ormai tre decenni fa, nel quale Anthony John Russell-Wood rilevava: «lo sviluppo di un'ideologia ufficiale per giustificare le offensive commerciali e militari lusitane in Africa e in Asia, insieme ai dubbi interiori avvertiti da quanti parteciparono a tali eventi o ne riferirono i fatti, influenzò il modo in cui i portoghesi affrontarono la questione della schiavitù delle popolazioni sub-sahariane».²⁶ Ritengo che, in realtà, occorra invertire il rapporto causale, proposto da Russell-Wood, fra evoluzione di una teoria legale per l'espansionismo coloniale lusitano e legittimazione della schiavitù. Infatti, almeno in un primo momento, fu l'esigenza di garantirsi l'esclusiva sulla cattura dei neri africani in Senegambia a favorire lo sviluppo di una dottrina che avrebbe costituito il modello di riferimento del futuro impero lusitano. Ne dà prova la bolla *Dum diversas* (1452), la prima in cui si stabilirono poteri (e limiti) della giurisdizione ultramarina portoghese, un documento noto, ma spesso trascurato dagli studiosi, al punto che nella più autorevole fra le recenti storie generali del colonialismo lusitano vi si accenna appena.²⁷

Su quel diritto affondò le proprie basi l'impero. Tuttavia, lo studio di specifici tratti imperiali nell'espansionismo portoghese ha rappresentato e tuttora rappresenta un settore marginale nella storiografia specialistica. Ciò sembra dovuto, anzitutto, all'assenza di un puntuale e serrato confronto fra studiosi sui fondamenti giuridici dell'impero e sulla storia di una cultura attraversata per decenni da fermenti e dibattiti, che rimangono tuttavia nell'ombra, anche per effetto della notevole distanza qualitativa che li separa da dispute incisive e aperte come quelle che ebbero per teatro la Castiglia di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas. Tuttavia, quando precedute da un attento esame della produzione scritta allora edita e inedita (rimaneva pur sempre un elemento di scarto, in un regno dove la stampa aveva una diffusione limitata come il

²⁵ Fra la ricca produzione di studi sul tema della conversione si segnala per la freschezza degli approcci proposti e l'efficacia delle comparazioni la raccolta *Conversion. Old Worlds and New*, ed. K. MILLS-A. GRAFTON, Rochester (NY) 2003.

²⁶ A.J.R. RUSSELL-WOOD, *Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440-1770*, «The American Historical Review», 83 (1978), pp. 16-42: 30.

²⁷ *História da Expansão Portuguesa*, ed. F. BETHENCOURT-K. CHAUDURI, Lisboa 1998, 1, p. 238. La bolla è addirittura omessa in B.W. DIFFIE-G.D. WINIUS, *Alle origini dell'espansione europea. La nascita dell'impero portoghese, 1415-1580*, Bologna 1985 [ed. or. Minneapolis-Oxford 1977].

Portogallo del Cinquecento),²⁸ anche le discussioni lusitane, se collocate nel contesto dei reali equilibri politici e religiosi, riacquistano interesse e vivacità, grazie al loro stretto rapporto con la nuova dimensione, dai caratteri esplicitamente imperiali, assunta dalla corona negli anni successivi al ritorno di Vasco da Gama dall'India (1499). Per lessico, argomenti, uso di simbologie politiche e, più raramente, carattere contestatario, quei testi costituiscono un patrimonio prezioso, e insieme dimenticato, della più generale letteratura europea d'argomento imperiale.

Dal ritardo accumulato nella conoscenza storica delle reazioni dei portoghesi di fronte all'esperienza di un vasto impero ultramarino dipende, in definitiva, la tendenza a escludere il caso lusitano dalla storiografia internazionale sugli imperi della prima età moderna, pure sempre più incline ad analisi in chiave comparata.²⁹ Negli ultimi anni si assiste, comunque, ai segnali di un recupero della vicenda portoghese, non soltanto nella misura in cui essa si colloca alle origini del grande fenomeno del colonialismo europeo.³⁰ È questo il merito di un agile volume di Jonathan Hart, ma ancor più dell'affascinante ricerca di Serge Gruzinski sulla prima fase della mondializzazione, corrispondente al tempo dell'unione dinastica fra le corone di Castiglia e Portogallo (1580-1640), quando la somma della loro autorità poteva essere descritta, nelle parole di un mercante fiorentino, come «un cerchio a tutto il mondo».³¹ Gruzinski evita il rischio dell'eurocentrismo anche grazie a un attenta meditazione sulla *connected history*, l'approccio con cui Sanjay Subrahmanyam, storico che grande attenzione ha rivolto alla presenza dei portoghesi in Asia, ha rinnovato lo studio dell'incontro/scontro fra mondi nei processi coloniali, insistendo sulle condizioni favorevoli prodotte da corrispondenze, contiguità e percezioni incrociate fra i diversi contesti culturali.³² Da ultimo, vorrei ricordare il meno evidente contributo di uno dei maggiori specialisti del rapporto fra

²⁸ Condivido molto di quanto scrive A.I. BUESCU (*A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII*, «Ler História», 45 (2003), pp. 19-48), ma rimango dell'idea che nel caso lusitano, in ragione delle specifiche condizioni della produzione libraria, occorra tenere ferma la distinzione fra testi manoscritti e opere a stampa.

²⁹ Ne offre conferma il fascicolo monografico che ha per titolo *Empires*, «Annales HSS», 63/3 (2008). Nella ricca rassegna bibliografica, che completa il numero (pp. 647-732), trova ampio spazio la storiografia comparata degli imperi, ma un solo studio fra quelli recensiti mette esplicitamente a confronto il caso portoghese con altri: *Connaissances et pouvoirs. Les espaces impériaux, XVI^e-XVIII^e siècles. Frances, Espagne, Portugal*, ed. CH. CASTELNAU-L'ESTOILE-F. REGOURD, Bordeaux 2005 (rec. di H. Blais, pp. 668-70).

³⁰ In tale direzione si era mosso già lo studio di L.N. MCALISTER, *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo*, Bologna 1992 [ed. or. Oxford 1984].

³¹ J.L. HART, *Comparing Empires. European Colonialism from Portuguese Expansion to the Spanish-American War*, New York 2003; S. GRUZINSKI, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris 2004. La cit. è tratta da F. CARLETTI, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, ed. P. Collo, Torino 1989, p. 93.

³² S. SUBRAHMANYAM, *Connected Histories: Notes toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, «Modern Asian Studies», 31 (1997), pp. 735-62 (ricordo anche la sintesi *The Portuguese Empire in Asia. A Political and Economic History*, London-New York 1993). La sua proposta è ripresa e approfondita in S. GRUZINSKI, *Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'*, «Annales HSS», 56 (2001), pp. 85-117.

diritto canonico e espansionismo europeo. In saggi e volumi di ampio respiro a cui farò più volte riferimento, James Muldoon ha sempre avuto il merito di non trascurare le premesse e le basi giuridiche dell'impero lusitano, individuate spesso con finezza e precisione. Non a caso, proprio Muldoon ha mosso acute osservazioni sul peso eccessivo del paradigma americano nello studio delle culture imperiali europee della prima età moderna. La sua recensione a *Signori del mondo* (1995) di Anthony Pagden rappresenta una delle più persuasive esortazioni a reintegrare la vicenda lusitana nella storia comparata degli imperi europei. A giudizio di Muldoon, in un libro di indiscusso valore Pagden commette l'errore di dividere la storia degli imperi d'età moderna in due fasi, la prima che va dal viaggio di Colombo al collasso del dominio spagnolo in America latina nel XIX secolo, la seconda che inizia nel Settecento e riguarda le occupazioni europee di territori sempre più cospicui in Africa e Asia, sia nell'area bagnata dall'oceano Indiano, sia dal Pacifico. Così facendo, si osserva, Pagden contraddice la promessa, contenuta nel titolo, di occuparsi dell'ordine mondiale, «dal momento che esclude l'impero portoghese in Oriente durante il Cinquecento». Dopo un commento condivisibile («Qui i signori del mondo non sono che i signori delle Americhe»), Muldoon conclude infine notando la significativa assenza del Brasile dalla ricostruzione storica fornita da Pagden.³³

L'impero "dimenticato" della corona di Portogallo sembra dunque attendere ancora un pieno riconoscimento, soprattutto da parte degli storici delle teorie imperiali, una schiera ormai folta, specie nel mondo anglosassone e statunitense, ma quasi assente fra gli specialisti del colonialismo lusitano.³⁴ La presente ricerca non presume affatto di colmare un vuoto tanto significativo, né pretende alcun carattere esaustivo per il periodo storico di cui si occupa. Concentrandosi soprattutto sui dibattiti che ebbero luogo nella madrepatria, l'obiettivo che si prefigge è quello di proporre un percorso di lettura di testi spesso trascurati, o non apprezzati in pieno, illuminandone possibili significati attraverso l'incrocio con materiali d'archivio, relativi principalmente alle istituzioni centrali del regno (corte, tribunali regi, Inquisizione, Università) e alla corrispondenza scambiata da queste ultime con autorità civili e missionari presenti nelle colonie.

³³ J. MULDOON, recensione di A. Pagden, *Lords of all the World* (1995), «The William and Mary Quarterly», 54 (1997), pp. 853-5.

³⁴ Nell'importante raccolta *Theories of Empires, 1450-1800*, ed. D. ARMITAGE, Aldershot-Brookfield (Vt) 1998, appena un saggio si occupa dell'impero portoghese, e in particolare del suo declino seicentesco in Asia (G.D. Winius); un altro contributo, invece, affronta la polemica di inizio Seicento fra Hugo Grotius e il giurista portoghese Serafim de Freitas sulla libertà dei mari (Ch.H. Alexandrowicz), uno dei rari momenti della riflessione imperiale lusitana ad avere tradizionalmente riscosso attenzione (da ultimo cfr. A. PAGDEN, *Commerce and Conquest. Hugo Grotius and Serafim de Freitas on the Freedom of the Seas*, «Mare Liberum», 20 (2000), pp. 33-55).

Una breve premessa è comunque necessaria. Nonostante la ricchezza di alcune serie documentarie di cui mi sono servito, conservate in prevalenza all'archivio nazionale della Torre do Tombo a Lisbona, in generale la storia portoghese fra tardo medioevo e prima età moderna soffre di una grave perdita di fonti, che immagino avrebbero reso più ricco e sfumato il risultato finale della ricerca. Accanto alle consuete vicende storiche che determinano la selezione dei documenti nel tempo, gli studiosi si devono confrontare con l'eredità delle distruzioni causate dal celebre terremoto di Lisbona del 1755. Il ricorso a copie di originali e altri strumenti sussidiari non è sufficiente a colmare le lacune prodotte dalla sparizione della quasi totalità degli atti di importanti istituzioni che avevano sede nella capitale lusitana. È il caso della *Mesa da Consciência*, un tribunale regio al quale riserverò comunque una speciale attenzione. L'altro aspetto su cui vorrei insistere è il peso della comunicazione orale, soprattutto negli affari di Stato e in altre delicate materie, all'interno della cerchia ristretta di personaggi le cui idee e posizioni prenderò in esame. Si tratta di un fatto che si trova attestato con frequenza nei documenti dell'epoca.³⁵ Era la conseguenza di una geografia del potere, che distingueva in modo netto il Portogallo dalla Spagna, dove la pluralità dei luoghi di produzione di idee e posizioni culturali e politiche, dalle università alle grandi città del commercio internazionale, fu in qualche modo garanzia di una maggiore distanza dal trono. Al contrario, nel piccolo regno lusitano, nonostante il carattere itinerante a lungo conservato dalla corte, essa rimase sempre il vero polo d'attrazione di nobili, cavalieri, uomini di cultura laici e religiosi. Ciò agevolò il controllo della corona e dei più stretti collaboratori del re non solo sulla stessa élite cortigiana, da cui provenivano spesso quanti presero parola sull'impero, ma tramite canali distinti anche sui pochi altri centri intellettuali, come le Università di Coimbra e di Évora, che di norma godettero soltanto di una limitata autonomia, per motivi che verranno esposti nel corso dell'esposizione.

Ho diviso quest'ultima in due parti, che corrispondono a due fasi distinte del rapporto fra impero e coscienza, intesa nella doppia valenza a cui ho fatto sopra riferimento. Nella prima fase che va, all'incirca, dalla metà del Quattrocento agli anni

³⁵ Nella lettera di un membro della famiglia Bragança a Giovanni III, s.d. [ma 1541] (A. BAIÃO, *A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsídios para a sua história*, Lisboa 1920, doc. 41), in cui si consigliava al re di affidare al teologo António Pinheiro la gestione di affari relativi al Sant'Uffizio, si legge: «me perdoe Vossa Alteza lhe fazer esta lembrança por escrito que, por se guanhar hum dia, tudo he para fazer». Lo stesso Pinheiro conosceva bene quella lezione, a giudicare da quanto scrisse in una missiva ad António de Ataíde, conte di Castanheira, s.d. [ma 1545 ca.] (CSL, 1, pp. 395-400). In particolare, vi si discuteva di una cronaca regia che il teologo si candidava a scrivere: «se require muy grande confiança do callar e muyta comunicaçam dos conselhos, como Vossa Senhoria afirmava, mas tambem sey de mym que sam mays senhor da lingoa que da pena e conheço quanto pera mym he mays facil callar que screver pouco».

quaranta del Cinquecento, la cultura portoghese attinse, non senza una sintesi originale, alle armi del pensiero cristiano basso-medievale per inquadrare un fenomeno allora inaudito come l'espansionismo lusitano, fino a intervenire con la forza per reprimere opinioni critiche, o comunque non allineate alle direttive ufficiali. Nella seconda fase, che copre i decenni centrali del Cinquecento fino alle soglie della complessa crisi degli anni settanta, si assiste, quindi, a uno sforzo più marcato di teologi e giuristi di corte (dagli schieramenti ormai in larga misura definiti, ma non ancora privi di tensioni al proprio interno) di replicare con maggior cognizione di causa alle sfide provenienti dai differenti scenari di guerra e missione che componevano l'impero portoghese.

Più in dettaglio, inizierò cercando di rispondere alla domanda su quando i portoghesi iniziarono a percepire il proprio espansionismo armato in termini imperiali. E attraverso il filo delle relazioni con la Chiesa di Roma, proporrò un tentativo di ricostruzione di un passaggio non scontato, dalla maturazione della consapevolezza di aver fondato un impero all'emergere di concreti problemi di natura morale, che ricondussero in modo deciso la politica lusitana entro l'ibrida sfera di una coscienza che si era fatta istituzione. Affronterò, quindi, un caso di notevole rilievo, quello delle rappresentazioni dell'Etiopia fra l'inizio del Cinquecento e la metà degli anni quaranta, in cui si rifletterono parte degli scontri intellettuali provocati dalla progressiva ascesa di una visione teologica rigida e intollerante nella cultura ufficiale portoghese.

Al tempo dei conflitti seguì il tempo del riassetto e di un maggiore ascolto prestato alle urgenti questioni sollevate dai diversi contesti geografici dell'impero. Mi concentrerò, dunque, sul modello complessivo di impero, su cui i portoghesi si confrontarono quando comparvero le prime riflessioni organiche sulle sue principali caratteristiche. Infine, mettendo al centro gli equilibri vigenti in territori distinti sia nello spazio, sia dal punto di vista etnico e religioso, indagherò il contributo politico della religione cattolica alla costruzione delle diverse società coloniali dell'impero lusitano, in virtù di una graduale definizione dei rapporti fra cristiani e infedeli, che approfondirò attraverso il prisma dei numerosi intrecci allora esistenti fra conversione e schiavitù.

I grandi eventi della storia generale dell'espansionismo portoghese verranno richiamati per cenni essenziali. In nota, inoltre, mi limiterò a citare soltanto la bibliografia specifica che ho usato per risolvere i problemi affrontati, consapevole delle inevitabili lacune in cui incorre chi tenti di occuparsi di storia imperiale oggi. La frammentazione che sembra caratterizzare l'attuale storiografia sul colonialismo lusitano può forse essere considerata una causa involontaria del fatto che, dal punto di

vista di una storia della sua cultura politica, quello portoghese continui ad essere un impero dimenticato. Al contrario, un'abbondanza di studi sempre maggiore è disponibile su numerosi suoi altri aspetti. A chi si ponesse il problema di padroneggiare una letteratura in continua espansione si può rispondere con la confortante osservazione espressa da Linda Colley, riflettendo sui limiti intrinseci della storiografia comparata degli imperi: «nessun singolo studioso può ormai sperare di acquistare sufficiente conoscenza sulla storia complessiva di un solo impero, qualsiasi esso sia».³⁶ Almeno da questo punto di vista, per gli storici, l'impero lusitano non è diverso dagli altri.

³⁶ L. COLLEY, *What is Imperial History Now?*, in *What in History Now?*, ed. D. CANNADINE, New York 2002, pp. 132-47: 137.

PARTE PRIMA

«Caelum non animum mutant qui trans mare currunt»
(Orazio, *Epistolae*, I, 9, 27)

CAPITOLO 1

Roma e la vocazione imperiale portoghese

L'immagine di un solido legame tra il Portogallo e la fede cattolica ha spesso finito per sovrapporsi alla puntuale ricostruzione di caratteri fondamentali assunti dalla religione nel regno lusitano fra tardo Medioevo e prima età moderna. Una tendenza particolarmente accentuata nel caso dell'esteso impero coloniale del quale i portoghesi gettarono le basi, fra Quattro e Cinquecento, lungo le coste di Africa, Asia e America. Appassionate polemiche storiografiche sul peso delle spinte religiose che animarono i protagonisti di quel processo espansionista, destinato a modificare per sempre la storia del piccolo regno iberico, hanno a lungo ritardato un attento esame del rapporto decisivo fra l'autorità della Chiesa di Roma e la definizione della nuova sovranità (*dominium*) che il Portogallo pretese di esercitare su vaste aree del mondo, in virtù di un diritto sempre più contestato nel tempo dalle grandi monarchie europee (Spagna, Francia e Inghilterra).¹

Se isolata dal ruolo ricoperto da Roma nella formazione di una vocazione imperiale, anche la successiva e costante rivendicazione di una compatta ortodossia cattolica che distinse la retorica ufficiale lusitana, soprattutto dopo la frattura della Riforma, perde di significato. Allo stesso modo, tratti originali (e limiti) della riflessione sull'esperienza dell'impero emersa in Portogallo nel corso del Cinquecento, a partire dall'idea di adempimento di una missione provvidenziale, rappresentata dalla distruzione degli infedeli e dall'evangelizzazione universale, trovano una prima, fondamentale spiegazione nel vincolo di obbedienza al pontefice romano, avvertito come irrinunciabile da una corona incapace di fondare la legittimità delle sue conquiste su basi diverse dalle concessioni papali. Insistere su questo aspetto non significa affatto escludere che, accanto alla Roma sacra, sull'esperienza portoghese abbia esercitato la propria influenza anche l'antica Roma profana, la cui eredità culturale e giuridica si impose come un modello di riferimento politico costante per gli imperi europei della prima età moderna.² Una precoce conferma si incontra nell'epistola di un celebre

¹ Adotto il termine *dominium* consapevole della sua evoluzione di significato, fra tardo medioevo e prima età moderna, con il graduale superamento in direzione soggettiva della concezione classica del diritto (*ius*) come oggetto di giustizia (A.S. BRETT, *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge 1997).

² A. PAGDEN, *Signori del mondo* cit., pp. 37-64.

segretario pontificio di metà Quattrocento, nella quale per esaltare l'avanzata dei portoghesi lungo le coste dell'Africa occidentale si istituiva un eloquente confronto fra l'infante Enrico e Giulio Cesare. A uscirne vincitore era naturalmente il primo, le cui navi avevano raggiunto regioni sconosciute e impervie, senza temere le insidie del mare, né la reazione di popoli classificati senza esitazione come «barbari»; al contrario, il secondo, con i suoi eserciti, non era andato oltre province già note, o comunque limitrofe all'impero romano.³ Fra il Portogallo e le due tradizioni di cui Roma era simbolo esisteva, tuttavia, una precisa gerarchia, come rivela la precedenza del diritto canonico sul diritto imperiale *ratione peccati*, stabilita dalla legislazione portoghese del tempo.⁴

Lo speciale rapporto che il primo impero dell'età moderna intrattenne con Roma conobbe un'evoluzione. Da fonte di diritto a metà Quattrocento, in virtù delle bolle concesse al re Alfonso V (1448-81) anzitutto per giustificare la nascente tratta degli schiavi neri, tutelando l'accesso esclusivo dei portoghesi ai litorali dell'Africa atlantica, a centro di propaganda delle imprese militari in Oriente a inizio Cinquecento, Roma finì quindi per divenire oggetto di un rapporto teso e controverso con la monarchia portoghese. Nei primi anni trenta il duplice sforzo della corona, volto a una maggiore centralizzazione del potere nel regno e a una più solida autonomia finanziaria nella gestione della politica imperiale, culminò nella creazione di un tribunale incaricato di pronunciarsi su materie che toccavano la coscienza del re. La nascita di quell'istituzione senza precedenti mostra quanto fosse divenuto complesso in Portogallo l'intreccio fra l'arte del governo e la sfera della teologia morale, fra il trono e il peccato. Fondata in un momento segnato dall'ascesa di un nuovo blocco di teologi che aveva da poco conquistato l'egemonia a corte, la *Mesa da Consciência* fu una risposta ai problemi sollevati dalla natura mista della regalità portoghese. Di fatto, quel tribunale costituì la prima sede in cui si sviluppò una discussione formale sul rapporto fra impero e coscienza nel Portogallo del Cinquecento.

³ Lettera di Poggio Bracciolini all'infante Enrico di Portogallo, s.d [ma ca. 1448/9] (MH, 9, doc. 186).

⁴ «Acontecendo, que [...] as Leyx Imperiaes sejam contrairas aos Canones, mandamos que assy nas cousas temporaes, como espirituales, se guardem os Canones, se o tal caso for, que guardando as Leyx Imperiaees, traga pecado. [...] em tal caso devemos necessariamente obediencia ao Padre Santo, e na Santa Igreja, de que os Canones procedem, a qual nõ devemos em nenhuõ caso aos Emperadores, de que as Leyx Imperiaees procedem» (OA, 2, 9, 1). La raccolta delle *Ordenações Afonsinas*, di cui la legge fa parte, fu ultimata fra 1446 e 1447.

1. *«personas in perpetuam servitutem redigendi»: alle origini di un impero*

In un giorno imprecisato, fra 1452 e 1453, l'armata del capitano portoghese Álvaro Fernandes Palenço intercettò in mare, poco al largo di Cadice, una flotta di caravelle carica di merci che rientrava da una spedizione lungo le coste africane. Quell'iniziativa, sostenuta da armatori andalusi e stranieri sotto la protezione del re di Castiglia, Giovanni II di Trastámara, costituiva un'aperta violazione della pretesa della corona lusitana di esercitare una giurisdizione esclusiva sulla costa atlantica a mezzogiorno del capo Nun e del capo Bojador (superati dagli esploratori nel 1434). In quell'area, allora indicata indistintamente come Guinea, i portoghesi avevano iniziato da circa un decennio a procurarsi schiavi destinati al mercato iberico. Secondo fonti europee, a una prima fase caratterizzata da azioni di guerra e razzie (1441-45) avrebbe fatto seguito la scelta della più sicura via del commercio, attraverso scambi e accordi con privati e autorità locali, condotti su un terreno di sostanziale parità.⁵ Gli schiavi neri venivano acquistati presso Rio do Ouro dagli Idzagen, una popolazione berbera di religione musulmana, e oltre il fiume Senegal direttamente da grandi mercanti, funzionari pubblici e sovrani dell'Africa nera, che vendevano prigionieri di guerra e criminali, in prevalenza di culto animista. Un primo ufficio commerciale portoghese fu stabilito intorno al 1450 sull'isola di Arguin, di fronte alla costa della Mauritania.⁶ La corona di Castiglia intendeva, però, assicurare anche alle proprie imbarcazioni il diritto alla libera circolazione in Guinea. Il tentativo si inseriva in un contesto già segnato dalla disputa sul possesso delle isole Canarie, che il Portogallo continuava a contendere alla Castiglia nonostante il trattato di pace firmato a Medina del Campo (1431) e un esplicito intervento papale in materia (1437). Il capitano Palenço agì con decisione. Sequestrò «por fuerça de armas» una delle caravelle, con tutto l'equipaggio e l'intero carico, che con ogni probabilità comprendeva anche schiavi. Tradotti in Portogallo, i sudditi di Giovanni II furono messi agli arresti e fu loro confiscato quanto trasportavano. Era la dura reazione del potere lusitano, determinato a garantirsi un monopolio nello sfruttamento delle isole e delle regioni costiere che le esplorazioni atlantiche dei decenni precedenti avevano permesso di raggiungere. Contro l'ingerenza castigliana non mancò il ricorso a punizioni esemplari. A un mercante genovese di stanza a

⁵ J. THORNTON, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, New York 1998², pp. 44-71.

⁶ Sul primo secolo della tratta degli schiavi neri e sul loro destino in Portogallo cfr. A.C. DE C.M. SAUNDERS, *A social history of black slaves and freedmen in Portugal, 1444-1555*, Cambridge 1982.

Siviglia, che si trovava a bordo della caravella requisita dal capitano Palenço, il re portoghese Alfonso V ordinò che fossero mozzate le mani. Un messaggio chiaro per gli investitori europei.

L'episodio è noto grazie a una lettera di protesta inviata da Giovanni II in occasione di una missione diplomatica castigliana presso la corte di Alfonso V (1454). Il problema della conquista, intesa come una porzione di spazio fisico riservata all'occupazione e all'eventuale esercizio di un solo legittimo potere (un concetto giuridico emerso dalle ripartizioni territoriali fra le monarchie cristiane della penisola iberica al tempo della *Reconquista*), era allora centrale nelle relazioni fra le corone di Castiglia e Portogallo, caratterizzate da una tensione permanente durante il Quattrocento. Attraverso il richiamo alla nozione aperta di conquista e sotto la spinta di interessi economici in rapida evoluzione, il confronto ruotava intorno alla delimitazione dei reciproci diritti su determinate aree esterne all'Europa, alle quali si poteva avere accesso soltanto attraverso la navigazione nell'oceano Atlantico. Il primato della scoperta (*inventio*), ritenuto dal diritto comune il titolo più importante per rivendicare il possesso di un nuovo territorio, si prestava a essere facilmente messo in dubbio, mentre come principio giuridico era costantemente indebolito da intese, concessioni e negoziati che ne condizionavano il riconoscimento da parte del rivale.

La lettera di Giovanni II riconduceva il caso della caravella catturata al largo di Cadice nell'ambito di un'esplicita difesa della giurisdizione della corona di Castiglia. Anziché limitarsi a deplorare i danni materiali arrecati dai portoghesi ai mercanti locali e stranieri con base nei porti dell'Andalusia, come aveva fatto in precedenza (la delegazione castigliana era comunque guidata da un esponente dell'alta nobiltà andalusa), Giovanni II si spingeva a reclamare diritti esclusivi sui traffici in Africa occidentale («la terra que llaman Guinea [...] es de nuestra conquista»). Lo faceva dopo aver ribadito, negli stessi termini di una lettera inviata nel maggio 1452, l'illegittimità delle spedizioni alle isole Canarie ordinate dall'infante Enrico, zio di Alfonso V, personaggio di massimo rilievo nelle strategie di espansione atlantica della corona lusitana. Era infatti a quel principe devoto, ancora intriso di valori cavallereschi, che nel 1443 l'infante Pietro, allora reggente (1438-1448) aveva fatto dono di un monopolio sulle navigazioni atlantiche.⁷ Il privilegio si risolveva nel controllo sulla concessione di licenze per commerciare in Guinea e nel prelievo di un quinto sul totale di ogni carico

⁷ Sull'infante Enrico rinvio a P.E. RUSSELL, *Prince Henry 'the Navigator'. A Life*, New Haven-London 2000 (che offre anche una nuova riflessione sulla prima fase dell'espansionismo portoghese).

trasportato indietro.⁸ Secondo le accuse di Giovanni II, la singolare condizione del potente principe lusitano aveva offerto al re di Portogallo il pretesto per adottare un'inammissibile posizione di imparzialità, tentando di ergersi a giudice fra due contendenti. Tuttavia, come sapeva chiunque, persino «en las dichas yslas e en otros muchos reinos e tierras e partidas del mundo», le Canarie erano «nuestras e de la nuestra corona real de nuestros reinos e de nuestra propia conquista». La sovranità castigliana sull'arcipelago, incalzava Giovanni II, era inoltre dimostrata da una recente offerta d'acquisto dell'infante Enrico, che aveva chiesto invano la cessione di due isole all'Ordine di Cristo, di cui il principe era l'amministratore. Enrico aveva forse agito in conformità alla bolla *Etsi suscepti* (1443), che fissava i diritti patrimoniali dell'ordine militare, includendovi anche le isole che in futuro «christifidelium largitionibus vel alias iuste conquisierit».⁹ L'oscuro diploma pontificio era stato però impugnato dal reggente Pietro, che aveva impedito a Enrico di giurare come gran maestro dell'Ordine per evitare che il papa limitasse la giurisdizione della corona portoghese sulle proprie conquiste.¹⁰ Anche il tono polemico usato dal re di Castiglia nei confronti dell'operazione tentata da Enrico sembra sottolineare il prevalente carattere di finzione giuridica rivestito dagli ordini militari nel quadro dell'espansionismo portoghese del Quattrocento (senza naturalmente escludere una loro influenza sul piano dei valori ufficiali della corona e sul reclutamento dei conquistatori).¹¹ Tuttavia, lasciando per il momento da parte la questione del significato da attribuire nella genesi dell'impero all'istituzione portoghese erede dei Templari, si osservi soltanto come per avanzare la sua richiesta sulle due isole Enrico si fosse servito di un uomo nelle cui qualità diplomatiche nutriva piena fiducia, il teologo domenicano Afonso Velho, suo confessore personale.¹²

In risposta alla lettera del maggio 1452 ricordata sopra, il re di Portogallo si era dunque offerto come arbitro nella contesa fra l'infante Enrico e Giovanni II. Si dovette trattare di un espediente per guadagnare tempo, dal momento che Alfonso V si era

⁸ Privilegio del 22 ottobre 1443 (MH, 8, doc. 62).

⁹ *Ibid.*, doc. 1. Il 3 febbraio 1446 l'infante Pietro concesse a Enrico un analogo privilegio di monopolio sulle isole Canarie (*ivi*, 9, doc. 95).

¹⁰ CH.-M. DE WITTE, *Le bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 48 (1953), pp. 683-718; 49 (1954), pp. 438-61; 51 (1956), pp. 413-53; 809-36; 53 (1958), pp. 5-46; 443-71: 49, p. 460.

¹¹ Per un'introduzione alla complessa storia quattrocentesca degli ordini militari portoghesi, che attende ancora uno studio di carattere giuridico, cfr. L.A. DA FONSECA, s.v. *Ordens Militares*, DHRP, 3, pp. 340-2.

¹² Lettera del 10 aprile 1454 (MH, 11, doc. 236). Sulla crisi in corso fra le due monarchie cfr. L.A. DA FONSECA, *Alguns aspectos das relações diplomáticas entre Portugal e Castela nos meados do século XV (1449-1456)*, «Revista da Faculdade de Letras - História», s. 1^a, 3 (1972), pp. 51-112.

ormai rivolto a un arbitro ben più autorevole, al cui intervento le due monarchie avevano già fatto ricorso a proposito della controversia sulle Canarie. Infatti, a meno di un mese di distanza dalla lettera di Giovanni II, papa Niccolò V (1447-55) avrebbe promulgato in favore della corona di Portogallo una costituzione apostolica la cui esatta portata continua a sfuggire agli storici.¹³ La bolla *Dum diversas* è stata interpretata ora come un provvedimento ancora essenzialmente legato alla crociata e teso a sostenere una nuova azione militare esclusivamente contro i musulmani in nord Africa;¹⁴ ora come un'adozione della teoria della potestà diretta dei pontefici sugli infedeli, nella versione radicale formulata dal cardinale Ostiense (Enrico di Susa).¹⁵ Altri ancora hanno sostenuto che l'ansia dei portoghesi di stabilire la propria sovranità sulle regioni da cui provenivano gli schiavi avrebbe motivato un'applicazione diretta alla costa sahariana delle tradizionali regole d'ingaggio della guerra contro i musulmani.¹⁶ In realtà, quel documento rappresentò un efficace ibrido giuridico favorevole alle nuove esigenze dei portoghesi. Nella sostanza, la bolla si rifaceva alla posizione sostenuta da Bartolo da Sassoferrato nel *De Insula* (1355), secondo cui una donazione papale poteva ratificare una sovranità già esistente, ma anche garantire in anticipo la legalità di un'occupazione futura.¹⁷ Così, Niccolò V mentre interveniva *a posteriori* per giustificare una realtà di fatto, fondava anche le premesse giuridiche del futuro impero portoghese. La bolla era il prodotto di una discutibile sovrapposizione fra due diversi e incongruenti modelli di legittimazione della guerra contro gli infedeli. Ne scaturì l'inedita giustificazione di un *dominium* che consentisse di tenere insieme la conquista di terre e popoli ignoti e che non avevano notizia di Cristo da un lato e la facoltà di ridurli in perpetua schiavitù dall'altro. Dalla dottrina espressa in quel diploma pontificio la corona lusitana, almeno

¹³ Neppure si accenna ad essa, né alla successiva bolla *Romanus pontifex* (1455), in M. MIGLIO, s.v. *Niccolò V*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, 2, pp. 644-56.

¹⁴ Sostenuta nell'autorevole studio di DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 51, pp. 425-8; 53, pp. 458-9 (ripreso anche da A. QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris 1993, pp. 71-3), tale interpretazione fu respinta già da A. BRÁSIO, *A integração dos descobrimentos e expansão ultramarina do Infante D. Henrique na cruzada geral do papado*, in *Congresso Internacional de História dos Descobrimientos. Actas*, Lisboa 1961, 5/1, pp. 73-84: 80-1 (per il resto, un articolo ben poco condivisibile). Respinge la lettura di de Witte anche BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire* cit., p. 21.

¹⁵ RUSSELL-WOOD, *Iberian Expansion* cit., p. 27; SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., p. 37.

¹⁶ J.F. MAXWELL, *Slavery and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester-London 1975, pp. 52-3.

¹⁷ B. DA SASSOFERRATO, *De insula*, in ID., *Omnia, quae extant, opera*, t. 10, Venetiis, apud Iuntas, 1590, c. 137rv. Sulla centralità di Bartolo in Portogallo, dove a metà Quattrocento la sua dottrina aveva valore di diritto sussidiario (cfr. OA, 2, 9 § 2), rinvio a N.J. ESPINOSA GOMES DA SILVA, *Bartolo na história do direito português*, «Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra», 12 (1960), pp. 177-221; M.J. DE ALMEIDA COSTA, *Romanisme et Bartolisme dans le droit portugais*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, ed. D. SEGOLONI, Milano, 1962, 1, pp. 313-34; M. DE ALBUQUERQUE, *Bartolo e o bartolismo na história do direito português*, «Boletim do Ministério da Justiça», 304 (1981), pp. 41-61.

ufficialmente, non si sarebbe più allontanata. La sua importanza per lo studio delle successive teorie dell'impero portoghese può essere difficilmente esagerata.

Il nodo concreto era rappresentato dalla schiavitù. Come si è visto, l'accesso esclusivo alla Guinea che i portoghesi si arrogavano era minacciato dalla Castiglia. La bolla *Dum diversas* offrì una soluzione nuova. Dalla presa di Ceuta (1415), la sovranità portoghese era stata legittimata da conquiste che rientravano nel contesto della crociata, grazie a bolle di indulgenze e privilegi concessi dai papi. La richiesta lusitana di consacrare le spedizioni militari in nord Africa si inseriva nella progressiva evoluzione della crociata da guerra santa per il recupero di Gerusalemme a scontro totale con i musulmani che abitavano le coste del Mediterraneo. Si era trattato dell'esito di una «scomoda alleanza» (l'immagine è di Frederick H. Russell) tra la crociata e la dottrina della guerra giusta, che autorizzava al conflitto contro infedeli che occupavano territori un tempo cristiani (era il caso del Marocco, appartenuto ai visigoti), o impedivano ai missionari di predicare pacificamente il Vangelo.¹⁸ In realtà, quest'ultimo argomento non aveva mai occupato uno spazio rilevante nelle giustificazioni ufficiali della guerra contro i musulmani. L'assenza della conversione fra gli obiettivi dichiarati nelle prime bolle di crociata aveva trovato corrispondenza nella costruzione dell'immagine del musulmano come un nemico da assoggettare e punire, da eliminare.¹⁹ La storia del controverso rapporto fra missione e crociata, il cui sviluppo era stato tutt'altro che lineare, si rifletté anche nella politica quattrocentesca di espansionismo condotta da una monarchia iberica le cui origini rimontavano a un processo di *Reconquista* che si era concluso ormai da tempo (con l'occupazione dell'Algarve, 1249).²⁰ Nella “guerra contro i mori” (*guerra dos mouros*), come nelle fonti lusitane del primo Quattrocento era comune indicare l'aggressione diretta contro i musulmani in nord Africa, la preoccupazione principale era rappresentata dalla conquista; il primato continuava ad appartenere alla fede militante delle armi.²¹ Ancora durante la seconda metà del secolo, i

¹⁸ F.H. RUSSELL, *The just war in the Middle Ages*, Cambridge 1975.

¹⁹ B.Z. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984.

²⁰ Insiste invece sull'immagine di un'evoluzione lineare dalla crociata alla missione nelle spinte dell'espansionismo portoghese L.F.F.R. THOMAZ, *Descobrimientos e Evangelização. Da Cruzada à missão pacífica*, in *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas do Congresso Internacional*, Braga 1993, 1, pp. 81-129.

²¹ Solo in un parere dell'infante Giovanni (1432) si legge una critica di tale primato in nome della conversione. Ma si tratta di un'obiezione teorica: «guerra dos mouros nom somos çertos se he serviço de Deus; porque eu nom vy nem ouvy que Noso Senhor nem algû dos seus apóstolos nem doctores da jreja mandassem que guerreassem jnfieis, mas antes, per pregação e mjlagres, os mandou converter. Pois, se por seu serviço tal guerra ouvera, mandara que, se quissem crer, per força os tornassemos a verdadeira fe, o que creo nom pode ser achado em autentica escritura» (MH, 4, doc. 23).

pontefici avrebbero dovuto a più riprese assolvere i sacerdoti portoghesi per aver combattuto contro i musulmani a fianco dei soldati.²²

L'avanzata dei portoghesi lungo le coste dell'Africa sahariana era già stata oggetto nel 1442 di una bolla di indulgenza plenaria concessa ai partecipanti alle spedizioni dell'Ordine di Cristo contro i musulmani.²³ Ma un decennio più tardi era ormai evidente il carattere limitato di tale provvedimento. La parola "moro" continuava a indicare sia i musulmani (fra i quali gli Idzagen, colpiti dalle prime incursioni lusitane), sia i neri africani, un'associazione favorita dal fatto che nella stessa legislazione portoghese quel vocabolo era sinonimo di schiavo. Tuttavia, non solo in Portogallo e in Castiglia, ma anche a Roma, era cosa nota che nella regione chiamata Guinea non abitavano soltanto musulmani, ma anche infedeli che non avevano mai avuto notizia di Cristo e che venivano trasportati come schiavi in Europa dai portoghesi.²⁴ In linea di principio, la loro condizione era simile a quella dei nativi delle Canarie. Nei decenni precedenti a questi ultimi era stata applicata la nozione di *paganitas*, accolta anche dai portoghesi.²⁵ La loro conquista era stata giustificata sulla base della potestà indiretta del pontefice sulla sfera secolare. Elaborata alla metà del Duecento da papa Innocenzo IV (Sinibaldo Fieschi), al culmine dello scontro medievale fra papato e impero (ma anche nell'età in cui nell'Europa cristiana prendeva corpo l'idea di missione), quella teoria definiva l'autorità del vicario di Cristo in termini di responsabilità pastorale universale, riconoscendo al pontefice la facoltà di muovere guerra anche agli infedeli che non rientravano negli schemi tradizionali della crociata e della guerra giusta. Solo il papa aveva facoltà di privare quegli infedeli della sovranità sulle loro terre, facendo appello alle armi dei principi cristiani allo scopo di promuoverne la conversione, che avrebbe comunque dovuto rappresentare un atto volontario. Quel potere si fondava sul diritto di intervenire per punire una supposta violazione della legge naturale, sebbene il contenuto concreto di quest'ultima (cannibalismo, poligamia, ecc.) fosse stato lasciato indefinito. Nel corso dei due secoli successivi la teoria della potestà indiretta aveva finito per

²² Bolla *Intenta salutis*, 13 ottobre 1459 (*ivi*, 13, doc. 151).

²³ Bolla *Illius qui se pro divini*, 19 dicembre 1442 (*ivi*, 7, doc. 228), su cui cfr. DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 49, pp. 441-2. Riconduce invece il diploma ai coevi preparativi di una spedizione in soccorso di Ceuta L.F.F.R. THOMAZ, *A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de Quatrocentos*, in ID., *De Ceuta* cit., pp. 43-147: 109; 119-20.

²⁴ Una conferma nella già citata lettera di Poggio Bracciolini all'infante Enrico (v. nota 3): «incognitas atque efferas nationes, immanes gentes, in ultimis finibus extra anni solisque vias, constitutas, ad quas nullus antea patuit accessus, navali bello lacessieris multosque inde abduxeris captivos».

²⁵ «indomiti silvestres fere homines inhabitant qui nulla religione coagulati, nullisque denique legum vinculis irretiti, civili conversacione neglecta, in paganitate veluti pecudes vitam agunt»: Supplica del re Duarte a papa Eugenio IV, agosto 1436 (MH, 5, doc. 129).

imporsi, nonostante la posizione di canonisti e giuristi come l'Ostiense e Oldrado da Ponte, che si spinsero a identificare la fonte del *dominium* nella grazia della fede. Si negava così agli infedeli ogni diritto alla proprietà e all'auto-governo, equiparandoli a meri usurpatori.²⁶ A differenza della guerra contro i musulmani, la dottrina elaborata da Innocenzo IV configurava un diritto di guerra eccezionale, escludendo la liceità di ridurre in perpetua schiavitù i popoli assoggettati.²⁷ Il timore di finire schiavi, infatti, avrebbe avuto per effetto di allontanare gli infedeli dalla conversione, il vero obiettivo della conquista. A ribadirlo fu la scomunica fulminata nel 1434 da papa Eugenio IV contro i portoghesi che nel corso di una spedizione avevano battezzato quattrocento nativi delle Canarie, ma si erano anche abbandonati a devastazioni e saccheggi, costringendo in schiavitù «nonnullos iam tunc baptismatis unda renatos et alios ex eis, sub spe ac pollicitatione quod eos vellent sacramento baptismatis insignire».²⁸

La bolla *Dum diversas* ribaltò la condanna del 1434. Attraverso una formulazione ambivalente, giustificò la schiavitù dei neri africani nella prospettiva di una continuità con le conversioni imposte «potenti manu» ai musulmani. Per farlo, l'estensore del documento, Pietro da Noceto, fuse in modo del tutto originale il modello della crociata con quello della potestà indiretta del papa.²⁹ Da un lato, infatti, la bolla non si riferiva più soltanto agli infedeli musulmani, ma anche ai *pagani*, allora quasi un termine tecnico per indicare i popoli che non avevano notizia di Cristo (inutilmente lo si cercherebbe nelle bolle di crociata concesse in precedenza ai re di Portogallo, mentre era consueto negli interventi ufficiali sulle Canarie). Così, l'obiettivo della conversione consentiva di estendere la conquista oltre i confini dell'Africa musulmana; mentre l'inedita applicazione ai pagani della nozione di «nemici di Cristo» (*Christi inimici*), associata alla non casuale assenza di accenni alla trasgressione della legge naturale, permetteva di ridurre i neri in schiavitù come tradizionali prigionieri di guerra. Su quella base Niccolò V accordò in perpetuo ai sovrani di Portogallo non solo la facoltà di invadere, conquistare, espugnare e soggiogare «regna, ducatos, comitatus principatus

²⁶ J. MULDOON, *Popes, lawyers and infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Liverpool 1979.

²⁷ F.H. RUSSELL, *Innocent's IV Proposal to Limit the Warfare*, in *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, ed. S. KUTTNER, Città del Vaticano 1976, pp. 383-99: 386-90.

²⁸ Bolla *Creator omnium*, 17 dicembre 1434 (MH, 5, doc. 52). Il provvedimento seguiva a un altro intervento in materia del papa, dove si legge: «taliter providere curemus ut et ipsi iam conversi securitate debita gaudeant et alij a conversione, metu captivitatis huiusmodi, minime retrahantur»: bolla *Regimini gregis dominici*, 29 settembre 1434 (*ibid.*, doc. 38).

²⁹ Il carattere ibrido della bolla è sfuggito sia a RUSSELL-WOOD, *Iberian Expansion* cit., pp. 23-8, sia a J.H. SWEET, *The Iberian Roots of American Racist Thought*, «William and Mary Quarterly», 54 (1997), pp. 143-66: 157-8. Pur insistendo sull'ambiguità e le contraddizioni della *Dum diversas* e dei successivi interventi papali, entrambi gli studiosi si limitano a prendere in considerazione la dottrina della guerra giusta.

aliaque dominia, terras, loca, villas, castra et quecumque alia possessiones, bona mobilia et immobilia» degli infedeli, ma anche di renderli schiavi per sempre («illorum personas perpetuam servitutem redigendi»). Non soltanto. Il carattere indefinito dell'estesa concessione fatta alla corona lusitana, a cui veniva trasmesso il diritto di conquista degli infedeli «quoscumque et ubicumque constitutos», era una conseguenza, forse involontaria, dell'incontro fra la teoria universalistica della potestà indiretta e la scarsa esperienza delle coste africane. Senza dubbio, la concreta portata geografica del nuovo *dominium* riconosciuto al Portogallo continuò a lungo a sfuggire.³⁰ In ogni caso, la bolla *Dum diversas* gettava le basi giuridiche delle future conquiste.³¹ L'impero portoghese nasceva dalla schiavitù.³²

Si trattava di un'evidente forzatura. Resta il fatto che sul piano delle elaborazioni teoriche il primo impero dell'età moderna affondò le sue radici nella nuova dimensione assunta da un fenomeno antico, confermando, una volta di più la correttezza delle prelessità di Moses I. Finley su una sostanziale continuità fra la schiavitù degli antichi e dei moderni.³³ In un saggio ormai classico Marc Bloch ha raccontato come, durante l'alto Medioevo, la religione cristiana avesse influenzato in profondità il complesso passaggio della fine della schiavitù antica. La prospettiva di una chiamata universale alla vita eterna aveva spinto a riconoscere un'anima, laddove il mondo romano aveva visto soprattutto uno «strumento provvisto di voce» (*instrumentum vocale*). Nella drammatica rappresentazione di Bloch, il fenomeno dell'affrancamento aveva avuto inizio quando il padrone aveva detto al proprio schiavo «tu sei un uomo», «tu sei un cristiano». L'Europa aveva così assistito alla scomparsa degli schiavi del passato, sostituiti dai nuovi servi della gleba. Si era inoltre imposto il principio secondo cui nessun uomo poteva essere reso schiavo nella propria terra. Al cristiano veniva proibito di ridurre in schiavitù il proprio simile. Così si diffuse la consuetudine del riscatto dei prigionieri di guerra. In molte regioni dell'Europa medievale il fenomeno della schiavitù sopravvisse comunque grazie alla cattura dei musulmani (nelle battaglie della

³⁰ In teoria, l'unico limite poteva essere rappresentato dalla bolla *Dominator Dominus* (30 aprile 1437), che intervenendo sulla questione delle Canarie aveva subordinato i diritti di conquista del Portogallo a quelli eventuali della Castiglia (MH, 6, doc. 21). Di fatto, però, i portoghesi non rispettavano quel principio.

³¹ Al nodo della schiavitù non dedica alcuno spazio SALDANHA, *Iustum Imperium* cit. (la parola compare una sola volta a p. 204 n.), che riconduce confusamente la *Dum diversas* alla teoria della guerra giusta (pp. 202-12).

³² Un'analisi sulla concreta evoluzione della tratta degli schiavi connessa alla nascita dell'impero portoghese in A. DE ALMEIDA MENDES, *Traites ibériques entre méditerranée et Atlantique: le noir au cœur des empires modernes et de la première mondialisation (ca. 1435-1550)*, «Anais de história de além-mar», 6 (2005), pp. 351-87.

³³ Questa l'obiezione di fondo avanzata da M.I. FINLEY (*The Idea of Slavery*, «The New York Review», January 26, 1967, pp. 6-10) al pionieristico libro di D.B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966 (tr. it. Torino 1971).

Reconquista, attraverso razzie sulle coste del Nord Africa o mediante la pirateria nel Mediterraneo) e delle popolazioni non cristiane che abitavano ai confini dell'Europa centro-orientale, dal mar Baltico al mar Nero. Procurarsi quei nuovi schiavi e venderli nei mercati di uomini delle città europee era lecito. Nel loro caso e in quello dei loro discendenti soltanto fu stabilito che il battesimo non comportasse la fine del giogo.³⁴

Ancora una volta, si trattava di una decisione che risaliva al Duecento. I documenti rinviano alla realtà storica del regno dei crociati in Terrasanta, dove una classe di padroni di schiavi timorosa di perdere parte del proprio patrimonio si opponeva alla consuetudine di dare la libertà ai prigionieri musulmani in cambio della conversione. Ne erano derivati continui impedimenti all'opera di proselitismo del nascente clero missionario, che sempre più consensi stava acquistando all'interno della Chiesa del tempo. In due successive lettere inviate al patriarca di Gerusalemme (la prima anche ai maestri degli ordini militari), papa Gregorio IX si schierò contro l'azione dei padroni («magis possessiones quam animas diligunt»), esortando le autorità locali a favorire le conversioni. Tuttavia, per superare le prevedibili proteste, il pontefice dispose anche che quegli schiavi, a cui si faceva obbligo di impartire il battesimo se lo domandavano con sincerità, sarebbero rimasti nella loro condizione («in servitute pristina permansuri»)³⁵.

La norma non faticò a imporsi. Nel tardo Medioevo cristiani e musulmani condividevano una posizione simile sul nesso tra religione e schiavitù. Le fonti tacciono al riguardo, ma è legittimo domandarsi se quella visione comune abbia in qualche modo favorito il progressivo inserimento dei portoghesi al vertice atlantico della tratta trans-sahariana degli schiavi neri, tradizionalmente controllata dai musulmani.³⁶ La legge islamica vietava anch'essa che un musulmano potesse ridurre in schiavitù un altro. Ciò non impediva, però, che uno schiavo convertito all'Islam rimanesse comunque uno schiavo, e una merce. Lo ribadì, proprio al tempo in cui i portoghesi davano una prima organizzazione stabile al traffico dei neri africani verso l'Europa, una *fatwa* del giurista marocchino Ahmad al-Wansharisi († 1508), che giustificò la permanenza di uno schiavo nel suo stato anche dopo essere divenuto musulmano, con il fatto che tale stato derivava dalla precedente infedeltà.³⁷ Nonostante una certa reticenza dei documenti

³⁴ M. BLOCH, *Come e perché finì la schiavitù antica* [1947], in ID., *La servitù nella società medievale*, Firenze 1975, pp. 84-133 (tr. G. Procacci).

³⁵ Breve *In transmarinis partibus*, 28 luglio 1237 (da cui è tratta la seconda cit.) e breve *Intelleximus quod*, 9 marzo 1238 (da cui è tratta la prima cit.). Entrambi sono editi in appendice a KEDAR, *Crusade and Mission* cit., pp. 212-3; per un loro inquadramento cfr. *ibid.*, pp. 146-9.

³⁶ In pagine di notevole finezza critica insiste sul ruolo dei mercanti musulmani nell'avvio della tratta portoghese O. PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna 2006 (ed. or. Paris 2004), pp. 25-34.

³⁷ B. LEWIS, *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York 1990, p. 57.

portoghesi, pare certo che la maggior parte dei neri condotti nella penisola iberica nei primi decenni fossero wolof della Senegambia parzialmente islamizzati, un fatto che non sorprende nell'area di frontiera fra il mondo musulmano e l'Africa nera dove si mossero i trafficanti portoghesi prima di penetrare stabilmente nel golfo di Guinea.³⁸ Ciò che qui importa, tuttavia, è che la rappresentazione ufficiale che gli europei ne dettero fu quella di popoli pagani.

La bolla *Dum diversas* segnò una svolta decisiva nell'evoluzione del rapporto fra conversione e schiavitù all'interno del mondo cristiano. Da fondamentale prerequisito per recuperare la libertà, il battesimo si trasformò in un obiettivo la cui sola prospettiva era sufficiente per autorizzare la perpetua riduzione in schiavitù dei neri. La formula impiegata nel diploma di Niccolò V dimostrava in modo inequivocabile il tramonto dell'adagio del diritto romano, *servus non habet personam*. Quei pagani avevano un'anima, erano persone. Ma una volta caduti in mano cristiana le possibilità di una redenzione terrena erano quasi nulle. La loro piena condizione umana era messa in dubbio nel momento stesso in cui la si affermava, dal momento che proprio la speranza di una futura conversione sanciva la condanna, di fatto, a uno stadio intermedio fra *personae* e *res* destinate all'uso e al commercio. Iniziava allora a prendere forma una giustificazione teologica del dominio su popoli che non avevano mai avuto notizia di Cristo, che avrebbe avuto il proprio vero terreno di applicazione nell'America spagnola, quando la sovranità di Carlo V fu spogliata da ogni compromesso con le tradizionali pretese universaliste del papato e del Sacro Romano impero. L'idea di fondare il diritto alla conquista e alla riduzione in schiavitù su un'inferiorità soltanto temporanea dei popoli che vivevano allo stato di barbarie affiorò comunque da subito in un testo che può essere considerato un manifesto della posizione ufficiale della corona portoghese.

Nella narrazione della conquista della Guinea di Gomes Eanes da Zurara si incontrano, infatti, tracce evidenti di un superamento della teoria aristotelica della schiavitù naturale.³⁹ La cronaca era stata composta a ridosso dell'emissione della bolla *Dum diversas* (conclusa nel 1453, fu rimaneggiata fino al 1460). Se messo in connessione con il nuovo rapporto fra conversione e schiavitù fissato da Niccolò V, anche quel superamento appare come parte di una strategia di legittimazione delle gesta dei portoghesi in Guinea: «onde antes viviam em perdição das almas e dos corpos, vinham de todo receber o contrario», affermava con orgoglio Zurara. E chiariva: «das

³⁸ SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., pp. 15-6; 161.

³⁹ Sulle riprese medievali della nozione coniata da Aristotele cfr. TUCK, *The Rights of War and Peace* cit., pp. 65-7.

almas, emquanto eram pagãos, sem claridade e sem lume de santa Fé; e dos corpos, por viverem assim como bestas, sem alguma ordenança de criaturas razoaveis, que eles não sabiam que era pão nem vinho, nem cobertura de pano, nem alojamento de casa». Ma la cosa peggiore era «a grande ignorancia que em eles havia, pela qual não haviam algum conhecimento de bem, somente viver em uma ociosidade bestial». Sono parole che si trovano nel capitolo immediatamente successivo a quello dove si legge la prima descrizione dell'arrivo di schiavi neri a Lagos (8 agosto 1444), nei cui toni patetici si è spesso voluto leggere, a torto, una precoce critica di natura morale alla nascente tratta da parte di Zurara. I due capitoli costituiscono, in realtà, un insieme unitario. E numerose sono le spie che rivelano come l'enfasi posta dall'autore sull'angoscia degli africani separati dai loro affetti al termine del viaggio verso il Portogallo debba essere interpretata secondo l'ottica cristiana di una rinuncia alla libertà corporale in cambio di un bene superiore. La vera immagine in cui riconoscersi, offerta da Zurara all'ideale lettore cortigiano della sua cronaca, era quella dell'infante Enrico, che da un poderoso cavallo assiste imperturbabile alla scena della ripartizione degli schiavi, «considerando com grande prazer na salvação daquelas almas, que antes eram perdidas».⁴⁰

I decenni seguenti dimostrarono come le possibili conseguenze pratiche dell'inserimento degli schiavi neri all'interno di una teoria evolutiva della civiltà, sottesa anche a una legislazione regia che tendeva a equipararli a bambini, furono da subito pesantemente limitate: per esempio, da pregiudizi legati al colore della loro pelle. Come ha osservato di recente una studiosa inglese, durante il Rinascimento l'associazione fra pelle nera e schiavitù divenne uno degli stereotipi che maggiori ostacoli pose alla manomissione degli africani.⁴¹ La presenza di neri liberi nell'Europa del Quattrocento (si pensi ai monaci e agli ambasciatori etiopi) aveva trasmesso un'immagine di dignità sociale che forniva un possibile sostegno a un compiuto superamento della teoria della schiavitù naturale. Ma l'assenza di pubbliche prese di posizione contro il sempre più massiccio fenomeno della deportazione di uomini dalla Guinea non permise che di delineare appena l'orizzonte all'interno del quale, nel

⁴⁰ G. EANES DA ZURARA, *Crónica de Guiné*, ed. J. de Bragança, Porto 1973, pp. 121-8 (capp. 25-6). Sul carattere di legittimazione delle cronache ufficiali di Zurara cfr. R. COSTA GOMES, *Zurara and the empire: reconsidering fifteenth-century Portuguese historiography*, «Storia della Storiografia», 47 (2005), pp. 56-89.

⁴¹ Osserva inoltre che a causa di ciò nelle società europee «many freed ex-slaves were apprehended as fugitives and were forced to negotiate their freedom all over again through the courts» (K.J.P. LOWE, *The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe*, in *Black Africans in Renaissance Europe*, ed. T.F. EARLE-K.J.P. LOWE, Cambridge 2005, pp. 17-47: 20). Sull'analogia fra schiavi neri e bambini (minori di quattordici anni) nella legislazione portoghese cfr. SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., p. 116. Una tendenza analoga a definire bambini gli schiavi si registrava allora anche nelle società dell'Africa occidentale (THORNTON, *Africa and Africans* cit., pp. 86-7).

Cinquecento, si sarebbe sviluppata la riflessione sugli indios d'America e sui loro diritti. La storia dell'amministrazione dei battesimi impartiti ai primi schiavi africani ne fornisce una prova. Quel sacramento, che nell'Europa cristiana aveva rappresentato una svolta fondamentale per l'evoluzione storica della nozione di individuo, era amministrato agli schiavi africani spesso con notevole ritardo e senza eccessive preoccupazioni. Riti di emergenza, formule sommarie e modalità sbrigative: nella maggior parte di quei battesimi, almeno fino al primo Cinquecento, si rifletté il carattere controverso di un rito talora imposto a forza, e quasi sempre senza essere compreso appieno da chi lo riceveva. Quello dei neri africani costituì forse il caso più estremo (e forse per questo il meno discusso) dei problemi posti dall'espansione iberica alla comprensione di sé e dei propri simili da parte degli europei della prima età moderna.⁴²

La bolla *Dum diversas* rimase un testo oscuro. L'ampiezza di poteri che essa conferì alla corona di Portogallo dipese forse dall'intenzione di riaffermare l'autorità pontificia da parte di Niccolò V dopo la tormentata età dei concili.⁴³ È solo una contraddizione apparente il fatto che a emanare uno dei primi documenti ufficiali in cui la proclamazione della potestà universale del pontefice si associava a un movimento reale contro gli infedeli fosse il papa amico di Lorenzo Valla, al quale aveva permesso il ritorno a Roma (1448). L'efficacia retorica dell'erudita polemica di Valla contro la donazione di Costantino (1440) non aveva mancato infatti di colpire anche la strategia di conversione approvata da Niccolò V qualche anno più tardi, come prova il passo che conclude l'orazione che si immagina rivolta da papa Silvestro all'imperatore romano per dissuaderlo da una decisione gravida di infauste conseguenze.⁴⁴ Lo scritto di Valla, tuttavia, non ebbe ricadute sostanziali sul piano del diritto. Da tempo giuristi e canonisti non accordavano più grande credito alla teoria della *translatio imperii*, che fondava l'autorità del vicario di Cristo sul lascito di un sovrano terreno.⁴⁵ Difficili da comprendere restano, piuttosto, le ragioni della sorprendente sinteticità di una bolla

⁴² Per un'impostazione generale cfr. A. PROSPERI, *Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, ed. A. PROSPERI, Pisa 2006, pp. 1-65.

⁴³ Vi insiste ripetutamente P. PRODI, secondo cui in Niccolò V «possiamo già intravedere ben chiari i lineamenti del papa-re» (*Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982, p. 91).

⁴⁴ «Ut aliquid de infidelibus, sed ut spero futuris fidelibus loquar [...]. Filios mihi carissimos volo reddere, non servos; adoptare, non emere; generare, non manu capere; animas eorum offerre sacrificium Deo, non diabolus corpora» (L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, ed. W. Setz, Weimar 1976, p. 84). Sui dialoghi fittizi nell'argomentazione di Valla cfr. C. GINZBURG, *Préface*, in L. VALLA, *La Donation de Constantin (Sur la Donation de Constantin à lui faussement attribuée et mensongère)*, tr. J.-B. Giard, Paris 1993, pp. IX-XXI.

⁴⁵ D. MAFFEI, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1964. Insiste invece su un rapporto diretto tra la donazione di Costantino e l'espansionismo atlantico delle monarchie iberiche, interpretando le bolle papali come strumenti di investitura feudale, L. WECKMANN, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval. Estudio de la supremacia papal sobre islas, 1091-1493*, intr. E.H. Kantorowicz, Mexico 1949.

come la *Dum diversas*, a fronte delle facoltà tanto estese che conteneva. Si è tentato, in qualche modo, di ricondurne la sproporzione alla dimensione generale che pareva allora prossimo a assumere lo scontro con i musulmani (il sultano Mehmet II si preparava all'assedio finale di Costantinopoli). Ma l'origine dei silenzi del diploma di Niccolò V va anzitutto rintracciata negli equilibri della corte portoghese, un sistema ad organizzazione complessa, dove giuristi, dottori e consiglieri, e i loro pareri, avevano raggiunto un peso notevole nell'*entourage* del re.⁴⁶

Era prassi che fossero i futuri beneficiari ad assumere l'iniziativa di richiedere un pronunciamento papale, indicando i termini specifici che esso avrebbe dovuto contenere. La bolla del 1452 interveniva *post factum* e rispondeva in tutta evidenza alla precisa esigenza di legittimare le spedizioni organizzate sotto la responsabilità dell'infante Enrico, al quale, come si è visto, il reggente Pietro aveva assegnato a vita il diritto esclusivo di navigazione e di commercio lungo le coste atlantiche dell'Africa. Alla stesura della *Dum diversas* non dovette dunque essere estraneo uno speciale agente diplomatico di Enrico, già ricordato in precedenza, il suo confessore Afonso Velho, inviato a Roma alla fine del 1450.⁴⁷ Il teologo domenicano agì certamente d'intesa con l'esperto giurista della corte lusitana Vasco Fernandes de Lucena, nominato negli stessi mesi ambasciatore della corona presso la Sede Apostolica.⁴⁸

Il testo della bolla rispecchiava la delicata situazione della monarchia portoghese. Il fallito tentativo di consacrare i successi della crociata in Nord Africa attraverso la concessione dell'unzione papale ai re di Portogallo, respinto sia da Martino V, sia dal successore Eugenio IV, aveva confermato le pretese dei pontefici sul regno lusitano, definito «feudale Romane Ecclesie» (1436).⁴⁹ Pur avendo carattere ereditario, inoltre, la sovranità dei re di Portogallo era vincolata all'acclamazione delle *cortes*.⁵⁰ In quel

⁴⁶ R. COSTA GOMES, *The Making of a Court Society. Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*, Cambridge 2003.

⁴⁷ Supplica dell'infante Enrico a papa Niccolò V in favore di frate Velho, 29 agosto 1450 (MH, 10, doc. 213).

⁴⁸ Lettera di Alfonso V di Aragona ai cardinali di Valencia e Llerida, attivi in curia, 16 ottobre 1450 (*ibid.*, doc. 233).

⁴⁹ Nel 1428 Giovanni I ottenne solo l'incoronazione (cfr. *ivi*, 3, doc. 102). Otto anni più tardi, dopo aver ricordato che i re di Francia e Inghilterra possedevano tale attributo per consuetudine, non per concessione papale, un anonimo consultore romano arrivò a condannare la crociata accordata a Giovanni I («quoad viveret», si ammoniva): «utinam non fuisset factum, nec guerre incepte cum sarracenis, saltem longinquis, postquam molesti non erant» (*ivi*, 5, doc. 132). L'8 settembre 1436 fu comunque promulgata una nuova bolla di crociata, la *Rex regum*, in favore di re Duarte di Portogallo (cfr. DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 48, pp. 699-700).

Il corretto significato della duplice richiesta portoghese sfugge a M. DE ALBUQUERQUE, *O poder político no Renascimento português*, Lisboa 1968, pp. 97-9.

⁵⁰ Sulla dottrina dell'origine contrattuale della regalità portoghese (*pactum subjectionis*) cfr. E. PRESTAGE, *The Royal Power and the Cortes in Portugal*, Watford 1927, pp. 10-7; F.P. DE ALMEIDA LANGHANS, *Fundamentos Jurídicos da Monarquia Portuguesa*, Lisboa 1951; M. DE ALBUQUERQUE, *Política, moral e direito na construção do conceito de Estado em Portugal*, in ID., *Estudos de cultura portuguesa*, Lisboa 1984-2002, 1, pp. 125-248: 142-61. Una rassegna, non sempre divisibile, delle principali posizioni in materia espresse da autori portoghesi fra Quattro e Cinquecento in ID., *O poder político* cit., pp. 23-39.

contesto si inseriva la ricerca di una sanzione, da parte dell'autorità papale, della propria azione armata in regioni situate oltre i tradizionali confini geografici delle relazioni con il mondo non cristiano. Proprio nelle settimane in cui Eugenio IV respingeva la seconda richiesta di unzione da parte della corona portoghese, la teoria della potestà indiretta, allora sostenuta dai canonisti della curia, aveva trovato applicazione nella *Romanus pontifex*, una delle bolle che riconobbero competenze ai re di Portogallo sulle isole dell'arcipelago delle Canarie ancora abitate da pagani.⁵¹

Nel 1452 l'infante Enrico aveva da poco inviato a Roma un trattato di teologia in forma di dialogo in cui figurava come uno dei due interlocutori (ca. 1450), allo scopo di promuovere la propria immagine di principe devoto e preparato in materia di fede.⁵² Ma nella *Dum diversas* non si incontra alcun riferimento al suo destinatario materiale. Tale assenza si comprende, in primo luogo, alla luce di una tradizione che inquadrava l'atto di concessione all'interno di un preciso rapporto fra il pontefice e il monarca. Se si guarda, però, al contesto politico del Portogallo di metà Quattrocento l'omissione dell'infante appare anche come l'esito della strategia di una corona debole e timorosa di un'eccessiva concentrazione di poteri nelle mani di un principe. Non era un problema di sfiducia personale. Enrico era uno dei più stretti consiglieri di Alfonso V. Si trattava piuttosto di una scelta dettata da realismo. Il sovrano aveva assunto da poco il governo personale del regno (1448), quando era giunto allo scontro con l'infante Pietro, morto in battaglia ad Alfarrobeira (1449). In precedenza la scelta di quest'ultimo di cedere il monopolio delle navigazioni atlantiche all'infante Enrico era stata dovuta, piuttosto che a una tardiva applicazione di un presunto modello di origine feudale all'espansionismo portoghese, all'esigenza del reggente Pietro di tenere sotto controllo le fazioni di corte e l'alta nobiltà.⁵³ Fra i primi provvedimenti assunti dal giovane Alfonso V figurarono la conferma e l'estensione delle concessioni fatte a Enrico, tese a consolidare il legame fra

⁵¹ Sul problema dei diritti dei nativi delle Canarie cfr. P.E. RUSSELL, *El descubrimiento de Canarias y el debate medieval acerca de los derechos de los príncipes y pueblos paganos*, «Revista de historia canaria», 36 (1978), pp. 9-32. Sempre all'estate-autunno 1436 risalgono anche gli interventi dei giuristi italiani Antonio Roselli e Antonio Minucci da Pratovecchio sulla liceità delle guerre condotte dai portoghesi in Nord Africa (cfr. MULDOON, *Popes, lawyers and infidels* cit., pp. 124-9).

⁵² Scritto in Portogallo dal francescano osservante André do Prado, professore di Sacre Scritture a Roma fra anni venti e trenta, l'*Horologium Fidei* si apre con un proemio che celebrava le gesta dell'infante Enrico, «in acquirendis terris grandia, in gerendis bellis strenua, in maria perlustranda forcia» (A. DO PRADO, *Horologium fidei. Diálogo com o infante D. Henrique*, ed. A.A. Nascimento, Lisboa 1994, p. 32). Per la data di composizione seguo A. DOMINGUES DE SOUSA COSTA, *Mestre Fr. André do Prado desconhecido escotista português do século XV, Professor nas Universidades de Bolonha e da Cúria Romana*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 23 (1967), pp. 293-337: 330-1.

⁵³ Insiste sul modello feudale del principe-vassallo L.F.F.R. THOMAZ, *A evolução da política expansionista* cit., p. 137; ID., *O projecto imperial joanino (Tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II)* [1989], in ID., *De Ceuta* cit., pp. 149-67: 150-3. Se anche si ammettesse il recupero (da parte di un reggente) di una forma giuridica sconosciuta nella penisola iberica medievale, si trattava di un istituto ormai svuotato di sostanza.

il nuovo sovrano e un principe ormai anziano che non ne aveva ostacolato l'ascesa al trono.⁵⁴ All'inizio degli anni cinquanta, però, quando le tensioni con la Castiglia sulla Guinea avevano costretto la corona a rivolgersi a Roma, la ferita politica di Alfarrobeira non era ancora rimarginata. Almeno nell'immediato, al re conveniva approfittare di quell'occasione pubblica per affermare la propria autorità formale, una scelta che si può immaginare condivisa da Enrico.⁵⁵

Il secondo punto oscuro che ha permesso interpretazioni riduttive della bolla *Dum diversas* risiede nel silenzio osservato sul presunto carattere pacifico ormai assunto nel 1452 dalle relazioni fra i portoghesi e le popolazioni della costa occidentale dell'Africa. Sulla cesura rappresentata dal passaggio dalle armi al commercio per procurarsi gli schiavi in Guinea concluse la propria cronaca Zurara, datando con precisione la svolta al 1448. Ma attraverso la sua efficace chiusa, non priva di retorica, Zurara non intese affatto confutare che fede, guerra e conquista rimanessero centrali dell'espansionismo lusitano. Indicò, piuttosto, nelle nuove strategie economiche impiegate dai portoghesi oltre il capo Bojador una svolta di carattere generale, a cui di fatto corrispose, sotto il controllo di una corona monopolista, una presenza sempre maggiore dei grandi investitori privati. Dietro al tramonto degli ideali cavallereschi in Guinea, si intuivano i contorni del futuro impero commerciale portoghese: «depois deste ano avante, sempre se os feitos daquelas partes trataram mais por tratados e avenças de mercaderia que por fortaleza nem trabalho das armas».⁵⁶ Si era trattato di una scelta imposta dalla capacità bellica degli stati costieri dell'Africa occidentale, che avrebbero saputo a lungo proteggersi, dettando proprie condizioni alla complessa integrazione degli europei negli equilibri commerciali locali.⁵⁷ Ma in un contesto di forte incertezza, come quello delle spedizioni iniziali lungo le rive della Mauritania e della Guinea superiore, era ancora interesse della corte portoghese garantirsi il diritto a un eventuale uso preventivo della forza. L'obiettivo proposto dalla *Dum diversas*, del resto, era lo stesso indicato da Zurara. Comune ai due testi, pressoché coevi, era l'uso della fede per legittimare la

⁵⁴ Patente relativa alle terre a sud del capo Bojador, 2 settembre 1448 (MH, 9, doc. 193); patente relativa alla costa compresa fra capo Cantin e capo Bojador, 25 febbraio 1449 (*ivi*, 10, doc. 6).

⁵⁵ Svaluta l'importanza della battaglia nella storia dell'espansionismo portoghese THOMAZ, *A evolução da política expansionista* cit., pp. 131-41.

⁵⁶ ZURARA, *Crónica de Guiné* cit., p. 406 (cap. 96). Insiste su una interpretazione letterale del passo PAGDEN, *Signori del mondo* cit., p. 116 (una descrizione simile anche nel coevo resoconto di viaggio del mercante veneziano A. DA CA' DA MOSTO, *Navigazioni*, in G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, ed. M. Milanese, Torino 1978-88, I, pp. 486-8). Con «impero commerciale» traduco l'espressione «merchant empire», che adotto nel significato proposto da J.D. TRACY, *Introduction*, in *The Rise of Merchant Empires. Long-distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, ed. J.D. TRACY, Cambridge-New York 1990, pp. 1-13.

⁵⁷ THORNTON, *Africa and Africans* cit., pp. 36-40.

schiavitù dei neri, allora la principale, certo non l'unica, risorsa che i portoghesi si procuravano nell'Africa nord-occidentale: la condizione di schiavi era giustificata dalla prospettiva di una conversione il cui vero premio era però rimandato alla vita celeste.⁵⁸

Alla corte di Portogallo i valori della “guerra contro i mori” si erano ormai intrecciati con l'esaltazione della nuova sovranità che la corona portoghese pretendeva di esercitare su terre e popoli rimasti fino ad allora separati dall'Europa. Una conferma si incontra nella relazione di Nicolaus Lanckmann von Falckenstein, legato imperiale giunto in Portogallo nel 1451 per consegnare l'anello di nozze all'infanta Eleonora nell'imminenza del matrimonio con l'imperatore Federico III. La partenza dal regno della principessa fu salutata con solenni cerimonie, a cui parteciparono «aethiopes et mauri», ma anche nativi delle Canarie, descritti come «homines sylvestres in quodam angulo mundi, in longinquis insulis marinis, tamen sub serenissimo Portugalie Rege modo constituti». Nel corso dei giochi celebrati nel mese di ottobre, Lanckmann rimase colpito in modo particolare dall'esibizione di un «famosus doctor»: «actus pro fide Christiana et republica ornatissime declaravit, quomodo et quotiens contra paganos et infideles se exposuissent, et victoriam obtinuissent. Et sanctae Romanae Ecclesiae adistentiam fecissent, et obedientiam semper observassent, affricos subiugassent, fidemque Catholicam in pluribus locis plantassent». Quel giorno, concludeva Lanckmann, «audivi constantiam fidei Christianae in Regno Portugalliae».⁵⁹ Il legato del Sacro Romano impero coglieva con precisione gli elementi costitutivi dell'immagine ufficiale di quello che sarebbe divenuto l'impero portoghese, ripresi nei documenti pontifici a partire dalla *Dum diversas*. La circolazione di quella rappresentazione a Roma, nei mesi immediatamente precedenti l'emanazione della bolla, fu rafforzata dalla presenza di alcuni membri della corte lusitana al seguito di Eleonora. L'unione fra l'infanta e Federico III fu benedetta da Niccolò V durante la stessa cerimonia in cui, per l'ultima volta, si celebrò a Roma, nella basilica di S. Pietro, l'incoronazione di un imperatore (19 marzo 1452). In città la delegazione portoghese trovò ad accoglierla un autorevole diplomatico, il dottor João Fernandes da Silveira, importante giurista portoghese che ebbe un ruolo nelle trattative per la *Dum diversas*.⁶⁰

⁵⁸ «posto que os seus corpos estivessem em alguma sujeição, isto era pequena cousa em comparação das suas almas, que eternalmente haviam de possuir a verdadeira soltura»: ZURARA, *Crónica de Guiné* cit., p. 80 (cap. 18).

⁵⁹ N. LANCKMANN VON FALCKENSTEIN, *Historia Desponsationis Friderici III cum Eleonora Lusitanica*, in *Rerum Germanicarum Scriptores varii*, ed. Burkard Gotthilf Struve, t. 2, Argentorati, Sumptibus Johannis Reinholdi Dulseckeri, 1717, pp. 51-80: 60-1.

⁶⁰ Un elenco parziale dei componenti della comitiva di Eleonora accolta a Roma da Fernandes da Silveira si trova in R. DE PINA, *Chronica de el-Rei D. Affonso V*, Lisboa 1901-02, 2, pp. 125-6 (capp. 132-3).

Esattamente come era avvenuto per le Canarie, la Castiglia continuò a rivendicare la propria giurisdizione sulla Guinea nonostante l'intervento del papa. Si rese così necessaria la stesura di una seconda bolla, tesa a chiarire l'esatta interpretazione della *Dum diversas*. A promulgare la *Romanus Pontifex* (1455) fu ancora Niccolò V. Il diploma si presentò come un *motu proprio*, ma intorno alla sua concessione aveva lavorato certamente il già citato Fernandes de Lucena, assistito da un esperto segretario regio, Nuno Fernandes Tinoco.⁶¹ La continuità fra le due bolle emergeva sin dal fatto che vi si trovava ripresa alla lettera la sezione più importante della *Dum diversas*. Ma nella *Romanus Pontifex*, oltre a riaffermare più apertamente la dottrina della potestà indiretta del papa («oves sibi divinitus creditas ad unicum ovile dominicum reducat»), si dichiarava in termini espliciti che i poteri accordati ai re di Portogallo riguardavano anche «ipsos, eorumque regna ac loca, etiam in longissimis, nobisque incognitis partibus consistentia». Si istituiva un rapporto di continuità fra le guerre di crociata e le spedizioni organizzate dall'infante Enrico (finalmente nominato), che avevano raggiunto «nonnullos gentiles seu paganos nefandissimi Machometi secta minime infectos populos». E una definizione geografica meno vaga fissava limiti e direzioni della conquista portoghese («a capitibus de Boradoc et de Nam usque per totam Ghineam et ultra versus illam meridionalem plagam»), condizionando però il *dominium* all'effettiva occupazione («postquam acquisita fuerunt»). La donazione papale, inoltre, non era più indirizzata soltanto ai monarchi portoghesi e ai loro successori, ma anche al principe Enrico. Come si chiariva, era in virtù della *Dum diversas* («dicte facultatis obtentu») che Alfonso V e l'infante Enrico erano «veri domini» di terre, isole e mari («provincias, insulas, portus loca et maria quaecumque»), sui quali esercitavano pertanto un legittimo monopolio.⁶² Le concessioni della bolla, che confermava anche le precedenti conquiste, erano comunque subordinate all'obiettivo di entrare in contatto con gli infedeli. Essa seguiva, infatti, a una più meditata ripresa del nesso fra conversione e guerra, su cui si sarebbe retta la teoria del futuro impero commerciale. Nonostante la caduta di Costantinopoli e la fine dell'impero romano d'Oriente (1453), era anzitutto alla concreta realtà dei nuovi mondi dell'Africa atlantica dove operavano i portoghesi che la *Romanus pontifex* si riferiva. La giustificazione della tratta degli schiavi assumeva così contorni più concreti nelle poche righe in cui si autorizzava a

⁶¹ La dizione *motu proprio* era tesa forse a evitare il tentativo di un eventuale annullamento della bolla per vizio di informazione (DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 51, p. 430 n).

⁶² Sulla concessione del *dominium* sui mari insiste anche B. CIALDEA, *La formazione dell'ordinamento marittimo nelle relazioni internazionali (secoli XIV-XVIII): Dal trecento alla pace di Breda (1667)*, Milano 1959, 1, pp. 373-8.

trasportare in Portogallo «ghinei et alii nigri», «quorum inibi in copioso numero ad catholicam fidem conversi extiterunt, speraturque, divina favente clementia, quod si hujusmodi cum eis continuetur progressus, vel populi ipsi ad fidem converterentur, vel saltem multorum ex eis animae Christo lucrificent». Da Roma si otteneva un'esplicita licenza delle razzie («vi capti»), presentate ancora come la via più frequente con cui i portoghesi si procuravano gli schiavi. A questi ultimi si riconosceva il possesso di un'anima, ma la loro conversione rimaneva soprattutto un auspicio. E gli scrupoli intorno al commercio con i trafficanti locali, sempre più praticato, si limitavano a trovare espressione in un generico richiamo a non usare merci vietate negli scambi («etiam non prohibitarum rerum permutatione») e a non ricorrere a forme di acquisto illegittime («seu alio legitimo contractu emptionis»), in continuità con il permesso di fare affari con gli infedeli più volte accordato dalla Sede Apostolica durante il Quattrocento. Nella parte conclusiva della bolla si fissavano i doveri missionari della corona (erezione di chiese, monasteri e luoghi pii, invio di sacerdoti per amministrare i sacramenti).⁶³ Era un'inversione della dottrina classica della guerra giusta, che anteponeva i tentativi di predicazione al ricorso alle armi. I poteri previsti dalla *Romanus pontifex* furono quindi rinnovati l'anno seguente dal nuovo papa Callisto III, che nella bolla *Inter cetera* aggiunse la concessione perpetua della giurisdizione spirituale sulle conquiste portoghesi a mezzogiorno del capo Bojador e del capo Nun «usque ad Indos» (dichiarati *nullius diocesis*) all'Ordine di Cristo, ratificando così una disposizione regia del 1454 (in tutta evidenza, fondata anch'essa sulla *Dum diversas*).⁶⁴

Negli anni successivi migliaia di neri in catene continuarono ad affluire dalla Guinea nella penisola iberica. Al contrario, gli sforzi per diffondere la fede cristiana lungo le coste africane furono, di fatto, inesistenti. Di quegli schiavi il cronista Zurara aveva scritto che appartenevano alla «geração dos filhos de Adão». ⁶⁵ Ma in una patente di donazione in favore dell'Ordine di Cristo, solennemente pubblicata nel convento di Tomar alla fine del 1457, il principe Enrico li equiparava ancora a «cose» (*cousas*), secondo una formula che avrebbe caratterizzato a lungo il linguaggio del diritto

⁶³ Bolla *Romanus pontifex*, 8 gennaio 1455 (MH, 12, doc. 36). Ne presenta un inquadramento, seppur non esaustivo, nella storia degli interventi della Chiesa medievale sulla schiavitù J. MULDOON, *Spiritual Freedom-Physical Slavery: the Medieval Church and Slavery*, «Ave Maria Law Review», 3 (2005), pp. 69-93: 83-4.

⁶⁴ Bolla *Inter cetera*, 13 marzo 1456 (MH, 12, doc. 137); la concessione regia del 7 giugno 1454 si trova *ibid.*, doc. 2.

⁶⁵ ZURARA, *Crónica de Guiné* cit., p. 122 (cap. 25). Il passo deve essere collegato anche alla giustificazione della schiavitù dei neri fondata sulla maledizione di Noé sui discendenti di Cam (Gen 9-10), una tradizione inventata che si incontra per la prima volta nel cap. 16 della cronaca di Zurara, su cui ha richiamato l'attenzione B. BRAUDE, *The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods*, «The William and Mary Quarterly», 54 (1997), pp. 103-42: 127-9.

commerciale portoghese. L'ordine militare aveva messo a disposizione le proprie ricchezze per sostenere le spedizioni di guerra e di commercio organizzate dall'infante sulle coste africane. Perciò, alla giurisdizione spirituale che l'Ordine di Cristo esercitava su quelle regioni veniva legato il diritto di esigere la ventesima parte di ogni merce proveniente dalla Guinea («asi descravos, escravas, ouro, pescarias como quaeesquer outras cousas e mercadorias»).⁶⁶ Con la morte dell'infante Enrico (1460) si aprì una fase di crisi negli ordini militari, incapaci di assolvere al proprio ufficio spirituale nei possedimenti in nord Africa.⁶⁷ Le prime missioni furono affidate agli ordini mendicanti (francescani e domenicani). La creazione di diocesi oltre mare (1469) costituì un'ulteriore erosione della giurisdizione degli ordini militari.⁶⁸ Un'effettiva politica missionaria da parte della corona fu comunque inaugurata solo con la complessa strategia di cristianizzazione del regno del Congo, portata avanti dai francescani nel tardo Quattrocento, soprattutto dopo il battesimo del re, il Mani Congo (1491). Quest'ultimo episodio ha attirato l'attenzione degli storici non solo per la ripresa del modello medievale della conversione del sovrano (in parte già evidente nel battesimo del principe wolof 'Bemoim', 1488).⁶⁹ L'opera dei missionari sarebbe stata agevolata dal verificarsi fra i congolesi di fenomeni inconsueti (come la simultanea apparizione in sogno di una donna che esortava a convertirsi a Cristo), spiegati efficacemente dai cristiani come segni miracolosi. L'ipotesi di una connessione fra gli universi religiosi di portoghesi e congolesi (John Thornton ha parlato di «co-rivelazioni») presenta tuttavia il limite di poggiare solo su una fonte lusitana (il cronista regio Rui de Pina).⁷⁰

Negli anni centrali del regno di Alfonso V non mancarono acute riflessioni sui limiti oggettivi dell'espansionismo lusitano. In un consulto al sovrano, l'infante Giovanni si espresse contro nuove conquiste, ricorrendo a due precise obiezioni: l'insensatezza della pretesa di controllare il mare («ao qual, Deos e Neptuno, segundo opinião dos antigos, poodem senharear») e lo scarso numero dei coloni portoghesi («Voso reino não ha tanta

⁶⁶ Patente del 26 dicembre 1457 (MH, 13, doc. 68). Per ragioni non convincenti il documento è datato al 1456 in DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 51, p. 831.

⁶⁷ Vi si insite *ibid.*, 53, pp. 10-7 (questione omessa in D. DAVID, s.v. *Ordem de Cristo*, in DHDP, 2, pp. 822-4).

⁶⁸ Nella bolla *Romanus pontifex* del 27 febbraio 1469 si concedeva al vescovo di Tangeri (la diocesi fu istituita quello stesso giorno) l'amministrazione spirituale non solo sugli arcipelaghi di Madera e delle Azzorre, ma anche su Santiago di Capo Verde, senza neppure accennare ai diritti dell'Ordine di Cristo su quest'ultima isola (cfr. DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 53, p. 31).

⁶⁹ P.E. RUSSELL, *White Kings on Black Kings: Rui de Pina and the Problem of Black African Sovereignty* [1986], in *Facing Each Other. The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*, ed. A. PAGDEN, Aldershot-Burlington (Vt) 2000, 2, pp. 503-15.

⁷⁰ THORNTON, *Africa and Africans* cit., pp. 257-8. Inquadra l'interazione fra portoghesi e neri africani nella prospettiva della genesi della teoria del feticismo W. MACGAFFEY, *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*, in *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other People in the Early Modern Era*, ed. S. SCHWARTZ, Cambridge-New York 1994, pp. 249-67.

gente que seja sobeja para povoar as alheas regiões»⁷¹). Tuttavia, le conquiste non si interruppero. In Nord Africa le nuove occupazioni portoghesi (Ksar el-Seghir, 1458; Arzila, Tangeri e Larache, 1471) continuarono a essere inquadrare nel modello della crociata, il fattore di legittimazione delle pretese di *dominium* nella regione sin dalla bolla papale che nel 1418 aveva riconosciuto la presa di Ceuta.⁷² L'attività lungo la costa atlantica sub-sahariana rimase comunque intensa, come rivela anche il fatto che a quell'epoca risalgono le prime tracce (superstiti) di un'attività cartografica lusitana.⁷³ Dopo la morte di Enrico la presenza portoghese nell'area assunse una fisionomia sempre più marcatamente commerciale (impiego di schiavi nelle piantagioni di zucchero a Madera; acquisto di oro e peperoncino *malagueta*; inizio della colonizzazione delle isole di Capo Verde). La partecipazione di privati, in misura importante stranieri (fiorentini, genovesi, veneziani, tedeschi, fiamminghi), culminò nella concessione quinquennale dei diritti sulla Guinea al mercante Fernão Gomes in cambio di denaro e di progressi nell'esplorazione della costa (1468).⁷⁴ Il controllo della corona rimase però saldo. Nel 1474 fu riordinata la legislazione in materia di navigazioni atlantiche, stabilendo la pena di morte e della confisca dei beni per chi avesse violato il monopolio lusitano a sud del capo Bojador.⁷⁵ Circa sei anni più tardi, sulla spinta della scoperta di oro nella regione (1471), Diogo de Azambuja fu incaricato di costruire in territorio akan il forte di S. Jorge da Mina (nell'odierno Ghana), che accanto a una rete di avamposti e porti, avrebbe costituito per secoli la sede del potere ufficiale portoghese nel golfo di Guinea (già nel 1486 ottenne lo statuto di città).⁷⁶

L'estensione dei domini della corona portoghese si rifletté nella creazione di istituzioni amministrative (la *Casa de Ceuta* fu affiancata dall'*Armazém da Guiné*) e nella graduale assunzione delle conquiste nel titolo del sovrano (tradizionalmente «rei de Portugal e do Algarve»). La parabola quattrocentesca della “guerra dei mori” si trova condensata nel passaggio dall'aggiunta della dizione «senhor de Ceuta», decretata da

⁷¹ Parere datato intorno al 1457-60 (MH, 13, doc. 183).

⁷² Sulla duratura influenza della crociata cfr. L.F.F.R. THOMAZ-J. SANTOS ALVES, *Da cruzada ao Quinto Império*, in *A memória da nação*, ed. F. BETHENCOURT-D. RAMADA CURTO, Lisboa 1991, pp. 81-164 (per il secondo Quattrocento cfr. pp. 83-9; 109-11; 131-3).

⁷³ M.F. ALEGRIA-S. DAVEAU-J.C. GARCIA-F. RELANO, *Portuguese Cartography in the Renaissance*, in *The History of Cartography*, 3/1, *Cartography in the European Renaissance*, ed. J. WOODWARD, Chicago-London 2007, pp. 975-1068: 983-7. Sulla politica atlantica portoghese di quegli anni cfr. J.P. OLIVEIRA E COSTA, *D. Afonso V e o Atlântico: a base do projecto expansionista de D. João II*, «Mare Liberum», 17 (1999), pp. 39-71.

⁷⁴ V. MAGALHÃES GODINHO, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, 2ª ed. correcte e ampliada, Lisboa 1982-84, 1, pp. 151-64; 2, pp. 148-57.

⁷⁵ Nella legge del 31 agosto 1474 (DP, 3, doc. 115) il privilegio del monopolio veniva giustificato sulla base della «merce e doaçom» dei pontefici, ma anche della consuetudine portoghese («como per posse e custume sempre foy vedado e defeso por nos»).

⁷⁶ J.B. BALLONG-WEN-MEWUDA, *São Jorge da Mina, 1482-1637*, Lisboa-Paris 1993, 1, pp. 49-70.

Giovanni I dopo l'impresa del 1415, alla trasformazione dell'intero titolo in «rei de Portugal e dos Algarves d'aquém e d'além mar em África», voluta da Alfonso V dopo le conquiste del 1471. Il nuovo titolo rappresentava una sorta di dichiarazione di guerra al regno di Fez, che avrebbe rappresentato un miraggio a lungo inseguito dai portoghesi. Ma fu soltanto dopo il trattato di Alcáçovas (1479), grazie a cui la monarchia castigliana vide riconosciuti i suoi diritti esclusivi sulle Canarie, in cambio della rinuncia a ogni rivendicazione sull'Africa occidentale e sul regno di Fez, e solo quando fu conclusa la costruzione del forte di S. Jorge da Mina, che il nuovo re Giovanni II (1481-95) si proclamò anche «senhor da Guiné» (1485).⁷⁷ Era il segno della nuova centralità assunta dal nesso fra conquista e commercio nelle rappresentazioni ufficiali dell'espansionismo di una corona che negli stessi anni, aveva liquidato senza clemenza le ultime insidie provenienti dall'alta nobiltà (condanna a morte del duca Fernando de Bragança, 1483).⁷⁸ Nel 1484 aveva fatto ritorno a Lisbona dal viaggio di esplorazione a sud dell'equatore Diogo Cão, che in veste di comandante della spedizione aveva eretto il primo pilastro con le insegne regie (*padrão*) alla foce del fiume Zaire, segno duraturo della presa di possesso della sovranità lusitana su quella terra.⁷⁹ All'assunzione del nuovo titolo da parte di Giovanni II seguì l'organizzazione di più efficienti strutture di gestione del monopolio, a partire dalla *Casa da Mina e Tratos da Guiné* (1486), dotata di un apposito dipartimento per il traffico degli schiavi (*Casa dos Escravos*).

L'aperta affermazione del proprio *dominium* in una regione ormai di fatto sottratta alla retorica della crociata era stata significativamente preceduta dalla conferma delle bolle di conquista promulgate da Niccolò V e Callisto III e dalla ratifica degli accordi di Alcáçovas, entrambe contenute nell'ampia bolla *Æterni Regis* (1481). Quest'ultima ribadì anche la liceità di commerciare con gli infedeli e dispose sanzioni per chi violava la giurisdizione dei portoghesi, che l'anno seguente stipularono un accordo con l'Inghilterra (tradizionale alleato dal 1386) per porre fine alle incursioni dei suoi sudditi lungo le coste africane.⁸⁰ La legittima domanda sull'esistenza di un elaborato progetto

⁷⁷ A. VASCONCELOS DE SALDANHA, *Conceitos de Espaço e Poder e seus reflexos na titulação régia portuguesa da época da expansão*, in *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*, ed. J. AUBIN, Paris 1990, pp. 105-29.

⁷⁸ H. BAQUERO MORENO, *A conspiração contra D. João II: o julgamento do Duque de Bragança*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 2 (1970), pp. 47-103.

⁷⁹ P. SEED, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1650*, Cambridge 1995, pp. 131-2 (lo studio offre un confronto con le cerimonie di possesso poi celebrate dai conquistatori europei in America). Utile anche D. DAVID, s.v. *Padrões dos descobrimentos*, in *DHDP*, 2, pp. 857-60. Sui pilastri eretti nel viaggio di Cão e sul loro significato cfr. J. DE BARROS, *Ásia... Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, ed. H. Cidade-M. Múrias, Lisboa 1945-46, 1, pp. 85-86 (déc. 1, 3, 3).

⁸⁰ Nella bolla *Æterni Regis* (21 giugno 1481) furono nominati tre commissari (i vescovi di Évora, Silves e Porto) incaricati di intervenire contro chi violava il monopolio portoghese (DP, 3, doc. 153). Nonostante l'accordo del 1482,

imperiale al tempo di Giovanni II pare destinata a rimanere senza risposta.⁸¹ Ma l'importanza di Roma nell'incipiente definizione di una vocazione imperiale portoghese trova conferma nell'orazione di obbedienza pronunciata a fine 1485 di fronte al nuovo papa Innocenzo VIII (poi data alle stampe) dall'anziano giurista Fernandes de Lucena. La celebrazione delle vittorie propagatrici della fede durante il Quattrocento culminava nell'esaltazione di S. Jorge da Mina, il forte destinato per secoli a raccogliere l'oro (ma anche gli schiavi) della Guinea. Nelle parole dell'ambasciatore quel forte, «tam sanctum, tam certum, tam magnum», diveniva il simbolo di un commercio che aveva permesso di diffondere il Vangelo e di aprire il cammino verso «regna et nationes» dell'Asia, di «obscurissima fama» in Europa, «a quibus iam si modo vera probatissimi Geographi tradunt, paucorum dierum itinere Lusitanorum navigatio abest».⁸²

L'obiettivo di raggiungere l'India appariva dunque ormai prossimo, quando i diritti riconosciuti alla Castiglia dalle bolle di Alessandro VI sulla scoperta dell'America provocarono una frattura a cui il trattato di Tordesillas (1494) non pose certo fine. Alla profonda impressione causata dal viaggio di Colombo, costretto sulla via del ritorno ad approdare proprio a Lisbona, dove sostenne di essere giunto in estremo Oriente navigando verso occidente, si aggiunse la politica unilaterale di papa Borgia che rivolgeva contro i portoghesi il loro stesso modello legale di conquista.⁸³ Dopo la presa di Granada, anche la strategia castigliana di proseguire l'offensiva contro i musulmani in nord Africa, nonostante il trattato di Alcáçovas, beneficiò di interventi ufficiali del pontefice, fino alla promulgazione della bolla *Ineffabilis et summi* (1495), che costituì un'aperta messa in discussione della giurisdizione portoghese sull'Africa.⁸⁴

In quel clima di forti tensioni salì sul trono di Portogallo il duca di Viseu, cugino del re Giovanni II rimasto senza eredi. I primi anni del regno di Emanuele I (1495-1521), amministratore dell'Ordine di Cristo dal 1484, furono segnati dalla ricerca di una via di uscita dall'isolamento internazionale attraverso la ripresa di relazioni stabili e pacifiche con i Re Cattolici, sancita da una solida alleanza dinastica. Sullo sfondo delle trattative per combinare le proprie nozze con l'infanta Isabella di Castiglia, Emanuele I finì per

negli anni seguenti si registrarono nuove infrazioni da parte di navi inglesi (cfr. J. AUBIN, *D. João et Henry VII* [1989], in ID., *Le Latin et l'Astrolabe*, Paris 1996-2006, 2, pp. 83-92: 88-9).

⁸¹ Numerosi argomenti in favore della sua esistenza in THOMAZ, *O Projecto Imperial Joanino* cit., pp. 149-67.

⁸² *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII dita por Vasco Fernandes de Lucena em 1485*, ed. M. de Albuquerque, Lisboa 1988, c. a3v. Giovanni II vi era già indicato come «dominus Guinee» (*ibid*, c. a5).

⁸³ P.E. RUSSELL, *Some Portuguese paradigms for the discovery and conquest of Spanish America*, «Renaissance Studies», 6 (1992), pp. 377-90: 378-81.

⁸⁴ M.Á. DE BUNES IBARRA, *El descubrimiento de América y la conquista del norte de África: dos empresas paralelas en la Edad Moderna*, «Revista de Indias», 45 (1985), pp. 225-33.

aderire alla montante campagna di intolleranza verso minoranze religiose che da secoli convivevano nella penisola iberica. A differenza di quanto avvenuto in Spagna nel 1492, il re di Portogallo decise di emettere un decreto di espulsione dal regno che non colpiva solo gli ebrei, ma anche l'esigua comunità musulmana (1496). L'anno dopo assunse la decisione inaudita di imporre il battesimo forzato agli ebrei (fra i quali decine di migliaia di esuli che avevano lasciato la Castiglia negli anni precedenti). Quella scelta, contrastata dalla maggioranza del Consiglio del Re e da una parte qualificata dell'alto clero (il cappellano maggiore del re e vescovo di Tangeri, Diego Ortiz de Villegas, e il vescovo di Lamego, Fernando Coutinho), fu invece appoggiata dal confessore domenicano di Emanuele I, frate Jorge Vogado.⁸⁵

Nel corso del 1497 si delineò una strategia mista di coercizione e privilegi nei confronti degli ebrei, che avrebbe avuto conseguenze dirette anche sul futuro rapporto fra conversione e impero portoghese. Sul piano legislativo, come nella riflessione teorica, la condizione dei "nuovi cristiani" (come furono da subito chiamati gli ebrei convertiti in Portogallo) avrebbe rappresentato un modello importante per l'impero missionario lusitano. Ne offrì un precoce esempio il *Cathecismo Pequeno*, pubblicato a Lisbona nel 1504 proprio da uno dei critici del battesimo forzato, il cappellano Ortiz, promosso vescovo di Ceuta nel 1500. Quel compendio in volgare, di solida impostazione paolina, era rivolto all'istruzione religiosa degli ebrei convertiti e rifletteva la politica di integrazione sostenuta allora dalla corona verso i nuovi cristiani. Composto su richiesta di Emanuele I a brevissima distanza di tempo dal ritorno dal primo viaggio in India di Vasco da Gama (1499), l'edizione a stampa conferiva al catechismo un crisma di ufficialità, considerata la diffusione ancora molto limitata e controllata della tipografia in Portogallo. Ortiz sosteneva che dopo la venuta di Cristo il battesimo e una «fe explicita» erano divenuti necessari per la salvezza non solo per gli ebrei, ma anche per i pagani (*gentios*). L'espansionismo dei portoghesi veniva così a inserirsi in un inedito disegno provvidenziale. Era lo strumento di cui Dio si serviva per portare la rivelazione a popoli che, pur non avendo notizia di Cristo, con l'osservanza della legge naturale («fe implicita») dimostravano il desiderio di salvarsi. L'argomento segnava un notevole scarto rispetto al passato, completando il percorso di consacrazione del commercio dei portoghesi: «porque alguns das partes muy alongadas, Ethiopia,

⁸⁵ F. SOYER, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Leiden-Boston 2007. Sulle posizioni della Chiesa lusitana rinvio al mio saggio «... per capillos adductos ad pillam». *Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi* cit., pp. 339-423: 352-8.

India, etc., tinhã este desejo e nõ desmereçiã, Deos, por sua misericordia, ordenou que tevessem noso comercio e participaçaõ pera que reçebersem sua sancta fe e se salvassem e nos mereçessemos como ministros de Deos e medianeiros». ⁸⁶

La continuità fra la dimensione interna del regno e quella esterna delle conquiste aiuta a comprendere anche la sorte dei musulmani portoghesi, ai quali nel 1497 fu consentito di lasciare liberamente il regno. Se la considerazione del diverso rilievo sociale delle due minoranze (gli ebrei erano profondamente integrati, a più livelli) fu certamente un fattore importante, un peso lo ebbe anche l'antico pregiudizio della "guerra contro i mori", che portava a svalutare la proposta di una conversione di massa dei musulmani. Una conferma sembra provenire anche dal deciso rilancio dell'arma della crociata fra 1496 e 1497 da parte di Emanuele I, in realtà teso, soprattutto, a contenere le mire espansionistiche della Castiglia in Marocco. In quel contesto, l'espulsione dei musulmani dal Portogallo appare, dunque, il corollario di un percorso culturale maturato nel tempo, oltre che «un gesto di propaganda politica, volto a impressionare il papato e gli altri sovrani cristiani». ⁸⁷

2. Oltre il Capo di Buona Speranza: l'immagine ufficiale di un impero

L'esito positivo del primo viaggio di Vasco da Gama in India (1497-98) impresse una svolta nelle strategie di rappresentazione pubblica attuate da Emanuele I. Con la fondazione ufficiale dell'impero portoghese, che si può far risalire alla concessione del titolo di viceré dell'India a Francisco de Almeida nel 1505, Roma sarebbe divenuta teatro di una complessa opera di affermazione sul piano internazionale del nuovo potere lusitano. Memore forse del monito contenuta in un'opera pubblicata nel 1496 da un suo antico precettore («Julius Caesar fuit dominus orbis terrarum liberalitate et magnificentia»), il re di Portogallo ne avrebbe messo in pratica l'esortazione a investire nell'elaborazione di un'immagine volta a esaltare la gloria dei propri successi militari. ⁸⁸ In quella politica di propaganda non è difficile scorgere un tentativo da parte di Emanuele I e dei suoi più fidati consiglieri di superare le resistenze diffuse a corte e in quei settori dell'alta nobiltà portoghese ostili alla costruzione di un potere stabile in

⁸⁶ O Catecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz Bispo de Viseu, ed. E.M. Branco da Silva, Lisboa 2001, p. 149 (cap. 4). Il catechismo fu composto verso il 1500 su richiesta del re.

⁸⁷ SOYER, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal* cit., p. 278.

⁸⁸ D. LOPES REBELO, *Do governo da república pelo Rei (De Republica gubernanda per regem)*, ed. A. Moreira de Sá, Lisboa 1951, p. 118 (cap. 9).

Asia, sotto il diretto controllo della corona. La relativa scarsità di fonti ha impedito sinora agli storici di penetrare a fondo negli equilibri interni al regno di Portogallo tra fine Quattrocento e inizio Cinquecento. Tuttavia, non sono mancati studi che hanno messo in luce i frequenti compromessi a cui fu costretto il re per imporsi su gruppi e fazioni che guardavano alla presenza portoghese nell'oceano Indiano come a un'impresa di natura quasi esclusivamente economica, al cui servizio doveva operare una struttura statale leggera e duttile, fondata non tanto su onerose conquiste territoriali, quanto sul controllo egemonico delle principali rotte commerciali.⁸⁹ Ma la scelta di esibire e celebrare le conquiste d'Oriente nella città che ospitava il papato rientrava anche in un programma teso a ottenere il riconoscimento da parte delle altre monarchie europee della sovranità che la corona portoghese pretendeva di esercitare ormai su tre continenti (nel 1500 era stato ufficialmente scoperto anche il Brasile).⁹⁰

Non si trattò, tuttavia, di un processo lineare. Quelli del pontificato di Alessandro VI furono anni di tensione fra Roma e il Portogallo. Il deciso appoggio di papa Borgia ai Re Cattolici durante la crisi diplomatica innescata dalla scoperta dell'America e la successiva concessione del titolo di re dell'Africa al sovrano di Castiglia finì per appannare il primato portoghese nell'espansionismo europeo, la cui rivendicazione sarebbe divenuta un tratto costante nella letteratura imperiale lusitana del Cinquecento. All'allontanamento fra la corte portoghese e la curia contribuì anche il potente cardinale Jorge da Costa, residente a Roma dal 1480, dove aveva acquistato nel tempo una forte influenza sui pontefici che si erano succeduti. Sotto Alessandro VI si era ormai affermato come un'ineludibile figura di mediazione, pronta tuttavia a anteporre i propri interessi personali agli ordini della corona, come fu evidente in occasione delle contrastate elezioni di suo fratello Martinho da Costa a arcivescovo di Lisbona (1500) e di se stesso a arcivescovo di Braga (1501), entrambe avvenute contro la volontà di Emanuele I.⁹¹ Alessandro VI non negò nuovi privilegi al re di Portogallo. Ma sotto il

⁸⁹ Per un'introduzione alla questione rinvio a L.F.F.R. THOMAZ, *Factions, interests and messianism: the politics of Portuguese expansion in the East, 1500-1521*, «Indian Economic and Social History Review», 28 (1991), pp. 97-109 [ripubblicato in portoghese con il titolo *A «política oriental» de D. Manuel I e as suas contracorrentes* in ID., *De Ceuta cit.*, pp. 189-206]. Fra i contributi più recenti si segnala, in particolare, A. PELÚCIA, *A Baronia de Alvão e a Expansão Manuelina no Oriente ou a Reacção organizada à Política Imperialista*, in *A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia. Actas do Colóquio Internacional*, ed. J.P. OLIVEIRA E COSTA-V.L.G. RODRIGUES, Lisboa 2004, pp. 279-302. Offre infine una messe di spunti e informazioni J. AUBIN, *Études inédites sur le règne de D. Manuel, 1495-1521*, in ID., *Le Latin cit.*, 3.

⁹⁰ Sulla scarsa attenzione diplomatica prestata allora dalle principali potenze europee al Portogallo cfr. ID., *Le Portugal dans l'Europe des années 1500* [1984], *ivi*, 2, pp. 41-8.

⁹¹ J.P. PAIVA, *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*, Coimbra 2006, pp. 38-42. Sulle relazioni fra Jorge da Costa e Emanuele I cfr. M. MENDONÇA, *D. Jorge da Costa, "Cardeal de Alpedrinha"*, Lisboa 1991, pp. 63-74.

suo pontificato erano i poteri attribuiti alla Castiglia a essere divenuti ormai un modello per la monarchia lusitana.⁹²

Soltanto dopo l'inizio del pontificato di Giulio II (1503) si posero le condizioni per un rilancio della centralità di Roma nella definizione dell'impero portoghese, allora in fase di piena costituzione. Quell'obiettivo era già emerso con il problema dell'inquadramento giuridico del primo viaggio di Vasco da Gama, deciso all'interno di una corte attraversata da acute divisioni sulla politica espansionista.⁹³ Allestita negli stessi mesi in cui la corona imponeva con la forza l'uniformità religiosa nel regno, la piccola armata (una flotta di quattro vascelli) era partita da Lisbona poche settimane dopo la promulgazione di un breve che, oltre a ribadire in termini generici i diritti di conquista della corona portoghese, accoglieva la richiesta di Emanuele I di poter esercitare un pieno *dominium* su città, castelli e regioni assoggettate anche attraverso tributi.⁹⁴ I rapporti della lettera apostolica con la spedizione guidata da Gama con il titolo di capitano maggiore (*capitão-mor*) restano poco chiari.⁹⁵ Il viaggio di Gama aveva avuto indubbiamente finalità commerciali (la ricerca delle spezie), sebbene la sua dimensione militare non sia sfuggita neppure ai primi testimoni indiretti, come il fiorentino Piero Vaglienti.⁹⁶ A non considerare l'erezione di pilastri con le insegne regie, che aveva scandito l'avanzata della spedizione verso Calicut, segno di una ripresa, almeno parziale, del modello dei viaggi di scoperta e conquista.⁹⁷ Emanuele I accolse il ritorno di Gama facendo celebrare grandi processioni nel regno e aggiunse alla propria corona il titolo di «senhor da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia». Nell'imbarazzata lettera con cui informò dell'impresa il cardinale Costa, il re di Portogallo rivendicò la propria legittima sovranità sulle regioni toccate da Gama, in nome dell'autorità delle bolle di metà Quattrocento. La scoperta dell'America aveva rivelato la fragilità dei fondamenti delle pretese giurisdizionali

⁹² Ad esempio, il patronato regio in Africa, concesso con il breve *Cum sicut nobis* del 23 agosto 1499 (DP, 3, doc. 340), riprendeva il modello seguito con Granada e le Canarie nel 1486. Non è chiaro se la concessione ebbe un impatto sulla giurisdizione degli ordini militari, sulle cui vicende in quel periodo offre una buona sintesi F.A. DUTRA, *The Portuguese military orders in the time of Vasco da Gama* [1998], in Id., *Military Orders in the Early Modern Portuguese World*, Aldershot-Burlington (Vt) 2006, pp. 1-16.

⁹³ SUBRAHMANYAM, *The Career* cit., pp. 47-75.

⁹⁴ Breve *Ineffabilis et summi*, 1 giugno 1497 (DP, 3, doc. 315).

⁹⁵ Il diploma era stato concesso a Emanuele I su richiesta del cardinale da Costa (MENDONÇA, *D. Jorge da Costa* cit., p. 48). Ancora una volta, secondo DE WITTE, *Le bulles pontificales* cit., 53, p. 452, il documento non può che riferirsi al nord Africa, dato il carattere della spedizione di Gama («un voyage de découverte, sans intentions belliqueuses»).

⁹⁶ P. VAGLIENTI, *Storia dei suoi tempi, 1492-1514*, ed. G. Berti-M. Luzzati-E. Tongiorgi, Pisa 1982, pp. 89-90. Sull'immediata presa d'atto che l'oceano Indiano costituisse uno spazio ostile per i portoghesi insiste anche L.A. DA FONSECA, *O significado político em Portugal das duas primeiras viagens à Índia de Vasco da Gama*, in *Vasco da Gama e a Índia. Actas da Conferência Internacional*, Lisboa 1999, 1, pp. 69-100.

⁹⁷ Per un'attenta descrizione del viaggio di Gama cfr. SUBRAHMANYAM, *The Career* cit., pp. 79-94; 112-59.

lusitane. A livello ufficiale, tuttavia, i portoghesi non avevano elaborato nessuna autonoma giustificazione del proprio expansionismo, ad esempio allegando il diritto al libero commercio (*jus commerciandi*). Così, per una corona la cui potenza poggiava sull'esercizio del monopolio, si rese opportuna la richiesta, non facile in quel momento, di una conferma pubblica attraverso una nuova approvazione e concessione da parte del papa del *dominium* in Oriente.⁹⁸

A partire da un'interpretazione arbitraria del nuovo titolo di Emanuele I e da una lettura selettiva della patente di nomina di Gama a «ammiraglio dell'India», Vitorino Magalhães Godinho ha coniato l'espressione «imperialismo del pepe» per descrivere un processo nel quale l'interesse commerciale avrebbe preceduto il progetto di rivendicare una sovranità effettiva oltre il Capo di Buona Speranza. Di quest'ultima sarebbe dunque lecito parlare soltanto dopo l'elezione di Almeida a viceré e la conseguente creazione dell'*Estado da Índia* (1505). Nelle parole dello storico portoghese, Emanuele I, un «re mercante» rappresentante di uno Stato che altro non era se non una impresa commerciale, avrebbe temporaneamente rinunciato alla sovranità territoriale (la «conquista») in Africa orientale e in Asia per esercitare il *dominium* soltanto sul «commercio» e sulla «navigazione», la seconda subordinata al primo, vero obiettivo dell'expansionismo portoghese culminato nella nascita dell'impero in Oriente: «Il commercio generava l'imperialismo».⁹⁹ La tesi di Magalhães Godinho continua ad avere una profonda influenza. Sul piano dei fatti essa coglie indubbiamente una parte di verità. Ne offre una conferma, sebbene parziale, anche la famosa risposta data, secondo un anonimo diario di viaggio, a due musulmani di Tunisi dal primo membro dell'equipaggio di Gama sbarcato a Calicut, quando fu interrogato sullo scopo della spedizione («Vimos buscar cristãos e especiaria»)¹⁰⁰ Quel dialogo sarebbe in effetti proseguito sulla questione del controllo da parte di potenze come la Castiglia, la Francia e Venezia sulla città ritenuta la capitale del commercio indiano delle spezie, i cui traffici verso l'Europa i portoghesi miravano a gestire in esclusiva. Ma quel diritto, non ci sono dubbi, aveva origine nella ricerca dei cristiani (di S. Tommaso), non delle spezie.

⁹⁸ Il papa «quer que per doações apostolicas muy largamente tenhamos o senhorio e dominio de todo o per nos achado, de guisa que pouco neçessareo pareça mais nada, porem muito nos prazera e affectuosamente vo llo rogamos que, depois de dadas nossas cartas ao Santo Padre e ao collegio, queiraees falando nyssso como de vosso ao menos por mostra dalgum novo contentamento pera nos em cousa tam nova e de tam grande e novo mereçimento aver de Sua Santidade nova aprovaçam e outorga dello na melhor forma que parecer a vossa reverendissima paternidade»: lettera di Emanuele I a Jorge da Costa, 28 agosto 1499 (DP, 3, doc. 341).

⁹⁹ GODINHO, *Os Descobrimientos* cit., 2, pp. 174-81 (la cit. a p. 179).

¹⁰⁰ *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama*, ed. N. Águas, Mém Martins 1998, p. 75. Secondo l'autore del diario, attribuito in genere a Álvaro Velho, i due musulmani «sabiam falar castelhano e genovês».

Magalhães Godinho non distingue fra scopo concreto del viaggio e sua giustificazione. Sul piano delle elaborazioni formali appare evidente come l'impresa di Gama rientrasse ancora nello schema fissato per la penetrazione in Guinea a metà Quattrocento. In assenza delle istruzioni regie per la spedizione del 1497, andate perdute, ne offre una prova proprio la patente con cui nel 1500 Emanuele I nominò Gama ammiraglio dell'India. Il diploma si apriva con il richiamo alla «scoperta» (*descobrimento*) avviata in Africa occidentale sotto l'autorità dell'infante Enrico, della quale l'arrivo in India avrebbe dovuto rappresentare il completamento. Sin dalla *Romanus Pontifex*, infatti, l'obiettivo finale dell'espansionismo armato portoghese era stato indicato nel raggiungimento dei cosiddetti cristiani di S. Tommaso, i discendenti delle popolazioni convertite dall'apostolo in India, secondo la tradizione.¹⁰¹ Solo alla luce del modello di conquista definito dalle bolle papali si comprende il persistente ricorso all'aggressiva nozione giuridica di “scoperta”, impiegato dai portoghesi per indicare l'ampliamento dell'esercizio di una sovranità pretesa come legittima anche su terre note, ma fino ad allora separate dall'Europa o, comunque, non soggette a potenze cristiane.¹⁰² Non vi era perciò contraddizione nel fatto che Emanuele I presentasse l'impresa di Gama dal punto di vista del secolare desiderio di possesso dell'India da parte di re e imperatori. E l'uso delle armi non era un'eventualità subordinata agli ostacoli posti al diritto di commerciare, ma rappresentava lo strumento principale per liberare le ricchezze orientali dalle mani degli infedeli, dei quali si auspicava un rapido passaggio al cristianesimo.¹⁰³

Negli anni successivi al viaggio di Vasco da Gama in India il complesso sistema di dominio costruito dai portoghesi fra Quattro e Cinquecento fu descritto per la prima volta in termini esplicitamente imperiali. Quella nuova immagine si collegava alla celebrazione della grandezza di una monarchia che sembrava finalmente realizzare il nesso fra conquista e evangelizzazione universale. La rivendicazione del nuovo ruolo assunto dal Portogallo nel mondo si incrociò con l'intensa retorica millenaristica che caratterizzò la corte di Emanuele I. Negli anni di inizio Cinquecento i successi della corona portoghese furono interpretati come il segno dell'adempimento delle profezie bibliche sulla conversione dei popoli della terra, da subito associate alla consapevole

¹⁰¹ L.F.F.R. THOMAZ, *A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa*, «Lusitania Sacra», 2^a s., 3 (1991), pp. 349-418; J.P. OLIVEIRA E COSTA, *Os portugueses e a cristandade siro-malabar*, «Studia», 52 (1994), pp. 121-78.

¹⁰² Sulla nozione di “scoperta” nelle fonti relative alla penetrazione dei portoghesi in India si interroga più volte, senza tuttavia fornire risposte, SUBRAHMANYAM, *The Career* cit., pp. 83-4; 136; 165-6.

¹⁰³ Patente del 10 gennaio 1500 (DP, 3, doc. 350).

ricerca di un'ufficiale consacrazione imperiale.¹⁰⁴ La centralità di questa duplice tendenza risalta in tutta evidenza, soprattutto se si considera che essa emerse in piena corrispondenza con l'avvio delle prime, incerte campagne militari nell'oceano Indiano. Se quello di Gama non era un viaggio commerciale, ma una scoperta, per essere proclamato l'impero non aveva necessità di attendere la costituzione di un potere formale in Asia. All'inizio del 1502 nel dare alle stampe a Lisbona una traduzione in portoghese del *Milione* di Marco Polo (la prima opera in volgare uscita a stampa in Portogallo sull'argomento delle scoperte e delle conquiste d'oltremare), l'erudito tipografo tedesco Valentim Fernandes (Valentinus Moravus) compose un'ispirata epistola dedicatoria a Emanuele I nella quale indicò nell'India la «terra de promissam» finalmente raggiunta dai portoghesi dopo tanti sforzi e sofferenze, a imitazione del popolo ebraico guidato da Mosè (a cui veniva paragonato il re Giovanni II). Oltre a esaltare le «cousas novas e maravilhosas das terras e gentes nova», Fernandes delineò in modo chiaro l'orizzonte disegnato dalla parabola dei «catholicos regnos» di Emanuele I «que antre os outros dos christãos eram quasi huns dos pequenos, e alonguados dos outros, em os ultimos fyms do mundo» e «agora som feitos tam grandes, que nom somente o vosso senhorio se entende em Europa e Africa, mas ajnda ja vosso nome grande sooa em Asya até as postumeiras partes da India». «Acreçenta Vossa Senhoria», proseguiva ancora Fernandes, «a ffe christã per todas as partes do mundo, ho que nom sento de nenhuum outro rey christão, povorando ainda as ylhas despovoadas, onde o nome do alto Deos he honrrado, louvado, bento e exalçado». Ne derivava l'auspicio, che era insieme un proclama, di «chegar ao tempo que possa veer a Vossa poderosa Senhoria acreçentada com título imperial de toda a monarchia».¹⁰⁵

Ai toni eloquenti dell'epistola dedicatoria, che presentava una nuova idea di impero, in contrasto con quella medievale, ristretta al Sacro Romano impero, Fernandes fece seguire una breve premessa illustrativa, in cui ripartì le terre descritte da Marco Polo proprio secondo l'ordine delle quattro regioni (Etiopia, Arabia, Persia e India) incluse da Emanuele I nel suo titolo, finalmente ratificato quell'anno da Alessandro VI.¹⁰⁶

¹⁰⁴ L.F.F.R. THOMAZ, *L'idée imperiale manueline*, in *La Découverte, le Portugal* cit., pp. 35-103. Privi di una solida proposta interpretativa, i recenti lavori dedicati alla questione da M.J. PIMENTA FERRO TAVARES hanno il merito di offrire una compilazione di nuove testimonianze a sostegno della vivacità delle correnti millenaristiche nel Portogallo di Emanuele I. L'ultimo contributo, in ordine di tempo, ha per titolo *D. Manuel, o Rei dos "ultimos dias"?*, in *Problematizar a História. Estudos de história moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*, ed. A. LEAL DE FARIA-I. DRUMOND BRAGA, Lisboa 2008, pp. 499-541.

¹⁰⁵ *Marco Paulo. O Livro de Marco Paulo-O Livro de Nicolao Veneto-Carta de Jeronimo de Santo Estevam*, ed. F.M. Esteves Pereira, Lisboa 1922, pp. 2-4.

¹⁰⁶ Si tratta della parte indicata da Fernandes come *Adições*, che affermava di aver tradotto «de huum livro de latim em lingoagem portugues, ho qual livro foy enviado de Roma a el Rey dom Joham o segundo» (*ibid.*, pp. 6-10).

Quella concezione di impero come sovranità estesa mediante le armi oltre i limiti dell'Europa e del mondo conosciuto, posta al servizio di un'espansione militante della fede cattolica, costituiva uno sviluppo del modello di conquista delineato dalle bolle papali di metà Quattrocento. Si trattava di una prospettiva ancora incerta, come incerto era il potere in Asia di una monarchia per la quale si rivendicava un antico nome carico di fascino, impero. Negli anni seguenti quell'immagine sarebbe divenuta frequente nelle rappresentazioni pubbliche. Ma a un'investitura di Emanuele I come imperatore non si giunse mai. Per la corona lusitana quella imperiale rimase anzitutto una vocazione, che permise però di esprimere schemi di riferimento, aspirazioni, atteggiamenti.¹⁰⁷

Nei primi due decenni del Cinquecento, soprattutto grazie alle vittorie militari del governatore Afonso de Albuquerque, giunse a maturazione un processo tortuoso culminato nella nascita del primo impero dell'età moderna. Il Portogallo tracciava così un percorso sul quale sarebbe stato seguito dalle altre grandi monarchie dell'Europa occidentale, che avrebbero anch'esse edificato imperi coloniali di fatto, anche se non di nome. La conferma più immediata fu offerta, naturalmente, dal caso della Spagna. Nonostante il titolo di Sacro Romano imperatore, detenuto dal 1519, nella composita dimensione della sovranità imperiale di Carlo V si sarebbe riflesso anche un altro significato, più direttamente legato ai possedimenti americani e in sostanziale continuità con il modello dell'impero romano.¹⁰⁸ A sottolinearlo in una lettera fu lo stesso Hernán Cortés: le dimensioni e la qualità delle conquiste in Messico rendevano legittimo proclamarsi imperatore di quelle terre non meno di quanto lo fosse chiamarsi imperatore di Germania. Dopo una lunga decadenza, la nozione unitaria di impero trasmessa dal medioevo veniva così a esplodere, sostituita da un nuovo concetto più ricco e aperto, capace di ridefinirsi in base alle mutate esigenze della realtà storica. Aveva allora inizio quella che è stata indicata come l'«età dell'oro dell'impero».¹⁰⁹

Le aspirazioni diffuse in Portogallo agli albori dell'età imperiale ebbero precise corrispondenze anche nell'evoluzione dell'iconografia ufficiale promossa dalla monarchia. Dal 1504, infatti, le due sfere che, rappresentavano l'attributo principale del sovrano, furono sistematicamente associate allo scudo di Portogallo nei simboli del potere regio, riprodotti sulle facciate delle chiese e dei palazzi, come nei codici miniati

¹⁰⁷ ALBUQUERQUE, *O poder político* cit., pp. 370-2.

¹⁰⁸ Sulla specificità delle riprese del modello medievale di impero da parte di Carlo V rimane esemplare il saggio di F.A. YATES, *Carlo V e l'idea di Impero* [1960], in EAD., *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino 1978, pp. 5-36 [ed. or. London-Boston 1975].

¹⁰⁹ J. MULDOON, *Empire and Order. The Concept of Empire, 800-1800*, London 1999, p. 116.

della *Leitura Nova*.¹¹⁰ Nella duplicazione dell'elemento della sfera, che nella tradizione rinviava a un potere universale, si fondevano impero e millennio. L'idea di una continuità fra mondo terreno e mondo divino, specchio dell'aura messianica che avvolgeva la figura di Emanuele I, sanzionava infatti l'aspirazione imperiale lusitana, espressa dalle due sfere distinte, ma complementari, che indicavano anche i due lati della terra su cui si estendeva la sovranità portoghese.¹¹¹ Ma nel fissare l'immagine ufficiale dell'impero lusitano il ruolo decisivo fu rivestito ancora una volta da Roma.

Di fronte al viaggio di Vasco da Gama e al progressivo inserimento delle flotte lusitane sulle grandi rotte dell'oceano Indiano, la reazione di molti osservatori e rivali europei dei portoghesi fu di ridurre quel movimento espansionistico alla dimensione di mera impresa commerciale, presentata peraltro come non priva di ombre. Così, ancora intorno al 1502, Alberto Cantino poteva far eseguire a Lisbona per il duca di Ferrara la copia di un planisfero che indicava ancora il cuore pulsante del nascente impero portoghese nel forte di S. Jorge da Mina, insieme a Gerusalemme l'unica città esterna all'Europa a essere raffigurata visivamente con mura e edifici. E già dalla fine dell'anno precedente, l'allarmato realismo di una Repubblica di Venezia spaventata dal pericolo di perdere il controllo sulla distribuzione delle spezie orientali in Europa aveva diffuso un'immagine del nuovo potere dei portoghesi tutta incentrata sulla dimensione economica. Nell'orazione tenuta a Lisbona nell'agosto 1501, poi data alle stampe a Venezia quattro mesi più tardi, l'ambasciatore veneto Pietro Pasqualigo aveva rivolto al re Emanuele I un encomio che terminava con un riconoscimento in fondo amaro: «discretas naturae imperio gentes aliosque diversos terrarum orbis commercio consociasti». La natura commerciale dell'impero portoghese fu l'aspetto che più di ogni altro avrebbe sempre preoccupato Venezia. Perciò nel discorso di Pasqualigo, all'obbligata celebrazione della fama universale raggiunta dai portoghesi, aveva fatto seguito uno strategico appello a non dimenticare le proprie responsabilità nei confronti degli stati cristiani del Mediterraneo minacciati dall'avanzata del Turco (nonostante l'armata inviata in soccorso a Venezia da Emanuele I nel giugno precedente). Il mutamento in atto nel quadro internazionale doveva indurre i portoghesi a anteporre ai propri interessi la sicurezza dell'Europa cristiana. Altrimenti, si concludeva con enfasi,

¹¹⁰ L'espressione *Leitura Nova* indica i codici dove al tempo di Emanuele I e di Giovanni III furono copiati con grafia moderna i documenti d'età medievale della cancelleria regia. Per uno studio della cultura artistica di cui le miniature di quei codici furono espressione cfr. S. DESWARTE-ROSA, *Les enluminures de la «Leitura Nova», 1504-1552. Étude sur la culture artistique au Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris 1977.

¹¹¹ A.M. ALVES, *Iconologia do poder real no período manuelino. A procura de uma linguagem perdida*, Lisboa 1985, pp. 117-36.

«timendum supramodum est ne brevi eveniat, ut hoc incendio, quo nunc Veneta Respublica laborat, Græcia olim laboravit, mox universa Europa sit laboratura».¹¹²

Il tentativo di evitare l'apertura di una crisi ufficiale fra il Portogallo e Venezia emerge anche da episodi dall'elevato valore simbolico. Nel 1502, per esempio, in occasione del battesimo dell'infante Giovanni (il futuro re Giovanni III) fu scelto come padrino il doge di Venezia Leonardo Loredan, che delegò la funzione allo stesso Pasqualigo.¹¹³ Ma i vigili agenti veneziani presenti a Lisbona non avrebbero cessato di insistere sulla rappresentazione di un imperialismo lusitano preoccupato soprattutto dei vantaggi economici.¹¹⁴ Fu anche per respingere simili interpretazione che negli stessi anni la propaganda della corona portoghese rilanciò con vigore l'immagine di un grande impero cristiano, non soltanto provvisto di legittimi fondamenti giuridici, ma consacrato anche da profezie che ne confermavano il carattere millenaristico. Il 1505 fu un anno di svolta. Ai primi tentativi di dare un'organizzazione statale alla presenza portoghese nell'oceano Indiano corrispose, infatti, l'avvio di una propaganda tesa al pieno riconoscimento internazionale dell'impero in formazione. Il periodo di definitiva maturazione di quella strategia fu compreso fra la patente di nomina del primo viceré dell'India, Francisco de Almeida, emessa a febbraio, e la lettera di quest'ultimo scritta da Cochin nel dicembre successivo in cui si auspicava che Emanuele I assumesse il titolo di «emperador deste mundo de ca, que he muito moor que ho de lá».¹¹⁵ È consuetudine indicare nello stesso 1505 la data di fondazione della struttura formale di governo centrale dell'impero portoghese in Oriente, l'*Estado da Índia* (un nome, tuttavia, che divenne comune nei documenti solo a partire dalla seconda metà del secolo). Nonostante ingenti difficoltà economiche, in quel momento i portoghesi avevano già compiuto significativi progressi nella penetrazione lungo le coste

¹¹² Cito dalla riproduzione anastatica dell'ed. originale in D. WEINSTEIN, *Ambassador from Venice. Pietro Pasqualigo in Lisbon, 1501*, Minneapolis 1960, cc. Aii; Aivv. Sulla flotta portoghese inviata contro il Turco nel maggio 1501 cfr. V. RESENDE, *A Armada de Socorro aos Venezianos (1501) e o interesse português pelo Mediterrâneo no princípio do século XVI*, «Clio», n.s., 10 (2004), pp. 65-79; più in generale, sui rapporti fra Portogallo e Venezia nel primo Cinquecento cfr. AUBIN, *Études inédites* cit., pp. 443-63.

¹¹³ Sulla dimensione politica del battesimo di Giovanni III cfr. P. DRUMOND BRAGA, *D. João III*, Lisboa 2002, pp. 32-3; A.I. BUESCU, *D. João III, 1502-1557*, Lisboa 2005, pp. 19-21.

¹¹⁴ Dell'atteggiamento veneziano offre un considerevole esempio la relazione sui commerci dei portoghesi con l'India redatta da Leonardo da Ca' Masser, osservatore della Repubblica di Venezia a Lisbona dal 1504 al 1506. Per un inquadramento cfr. V. MAGALHÃES GODINHO, *Portugal no começo do século XVI: instituições e economia. O relatório do veneziano Lunardo da Cà Masser*, «Revista de História Económica Social», 4 (1979), pp. 75-87. Dopo aver descritto Emanuele I come un re che «dove el vede alcun profitto, in tutto el vuol intrar», Masser insisteva anche sul disprezzo per la pratica del commercio che avrebbe caratterizzato, in generale, l'alta nobiltà lusitana (*Relazione di Leonardo da Ca' Masser alla Serenissima Repubblica di Venezia sopra il commercio dei portoghesi in India dopo la scoperta del Capo di Buona Speranza*, ed. G. Scopoli, «Archivio Storico Italiano», app. 2 (1845), pp. 7-51: 46).

¹¹⁵ Lettera del 16 dicembre 1505 (GTT, 11, pp. 40-50: 40), su cui ha per primo richiamato l'attenzione SALDANHA, *Conceitos de Espaço e Poder* cit., p. 116.

dell'oceano Indiano, i cui proventi venivano amministrati dalla *Casa da Índia e Mina* (dopo il ritorno di Vasco da Gama dal primo viaggio in India così era stato ribattezzato il dicastero che in precedenza gestiva i commerci con l'Africa occidentale). I portoghesi avevano iniziato, infatti, a integrarsi in un contesto segnato da equilibri politici e economici complessi e dinamici, dove le continue tensioni non mancavano di risolversi spesso in conflitti armati, sebbene limitati soprattutto alla terraferma. Dovettero inoltre imparare a confrontarsi in un nuovo ambiente con il tradizionale nemico musulmano (tutt'altro che un blocco unitario), ma anche con popolazioni locali fino ad allora pressoché sconosciute in Europa, come i gujarat, i tamil, i telugu chettis, o alle quali erano stati conferiti tratti leggendari, come i cristiani di rito siriano del Kerala (i cosiddetti cristiani di S. Tommaso) o i cinesi. L'arrivo dei portoghesi fu caratterizzato dall'introduzione di inaudite forme di violenza. Nuovi erano l'uso di cannoni e armi da fuoco sulle navi, il ricorso autonomo alla guerra marittima senza che essa fosse accompagnata da congiunte operazioni di terra e il sistematico impiego della forza per garantirsi la supremazia su un'enorme estensione di mare, tesa al controllo dei nodi principali delle grandi reti commerciali che collegavano le diverse regioni del mondo che si apriva oltre il capo di Buona Speranza.¹¹⁶ La situazione che si venne a creare in Asia con l'impatto di un commercio per sua natura aggressivo come quello introdotto dai portoghesi è stata descritta da Sanjay Subrahmanyam in termini di «conflitto contenuto».¹¹⁷ Per i portoghesi le difficoltà certo non mancarono, sia a causa delle resistenze locali, sia delle incomprensioni e contrasti che dividevano i diversi esponenti dei comandi politici e militari in Asia. Per riparare alla crisi bellica occorsa con Samudri Raja, sovrano della città di Calicut (1500), i cui traffici erano allora dominati dalla locale comunità musulmana dei mapilla, negli anni immediatamente successivi i portoghesi impiantarono e difesero agenzie commerciali (*feitorias*) in altri porti del Malabar, come Cochin, Cananor e Kollam.¹¹⁸

Il 1505 non segnò soltanto un'accelerazione nel processo di espansionismo dei portoghesi in Asia, ma registrò anche la formulazione alla corte di Emanuele I di un

¹¹⁶ SUBRAHMANYAM, *The Career* cit., pp. 94-112. Sulle difficoltà incontrate dai portoghesi nella percezione delle società con cui entrarono in contatto nell'oceano Indiano offre spunti di riflessione C.R. DE SILVA, *Beyond the Cape: The Portuguese Encounter with the People of South Asia*, in *Implicit Understandings* cit., pp. 295-322.

¹¹⁷ S. SUBRAHMANYAM, *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650*, Cambridge 1990, pp. 252-75; ID., *Mughals and Franks in an Age of Contained Conflict*, in ID., *Explorations in connected history*, New Delhi 2005, 1, pp. 1-20.

¹¹⁸ Per una rapida analisi critica delle operazioni condotte dai portoghesi nell'oceano Indiano nei primi anni del Cinquecento cfr. ID., *The Portuguese Empire in Asia* cit., pp. 56-62. Una ricostruzione dettagliata, attenta agli elementi di tensione e discontinuità, in AUBIN, *Études inédites* cit., pp. 283-336.

inatteso progetto, che nei due anni seguenti avrebbe visto il coinvolgimento delle più importanti monarchie europee. Alla sua origine vi furono, forse, le minacce del sultano di Egitto di distruggere il santo sepolcro a Gerusalemme per reazione all'accesa politica anti-musulmana scatenata negli anni precedenti dalle corone iberiche, da Granada al nord Africa. Non vi è ragione, tuttavia, di mantenere separato il piano della costruzione dell'impero in Asia dalla proposta, avanzata nell'estate 1505 dal re di Portogallo, di promuovere una grande alleanza fra le potenze cristiane per ottenere la liberazione della Palestina dai mamelucchi. E non solo perché l'adozione di un programma consapevolmente imperiale nell'oceano Indiano si accompagnò da subito a una riformulazione complessiva della politica estera portoghese, dovuta anzitutto alla necessità di una più efficace distribuzione delle proprie forze militari, ma anche alla rapida maturazione di una nuova visione della geografia politica internazionale.

Il progetto di riconquistare Gerusalemme prese vigore all'inizio dell'estate, negli stessi giorni in cui faceva ritorno a Lisbona dall'India il capitano Lopo Soares de Albergaria, la cui vittoriosa difesa degli insediamenti portoghesi in Malabar fu solennemente celebrata nel regno.¹¹⁹ Decisivo fu il sostegno all'impresa in Terrasanta, prevista in congiunto con una parallela campagna militare portoghese nel mar Rosso, fornito da due fra i più stretti collaboratori di Emanuele I, coinvolti in prima persona nella determinazione della sua politica imperiale. Si ripercorrono da vicino i movimenti della diplomazia lusitana nei mesi centrali di quell'anno. Il frate francescano Henrique de Coimbra, confessore di Emanuele I con illustri trascorsi come missionario (alla guida dei padri imbarcati nella flotta di Pedro Álvares Cabral, celebrò la prima messa nel Brasile appena scoperto), si trasferì in Inghilterra per trattare la questione con Enrico VII.¹²⁰ Alla corte di Francia prima, e a quella imperiale di Bruxelles poi, si recò invece il segretario regio Duarte Galvão, fra i principali ispiratori della retorica millenaristica che caratterizza i documenti ufficiali del periodo manuelino. Alla sua affascinante figura gli storici sono soliti ricollegare, talora non senza eccessiva enfasi, un disegno politico di stampo provvidenzialistico, formulato a partire dalle caratteristiche messianiche attribuite a Emanuele I e alimentato da attese di palingenesi collegate all'imminente ricongiungimento con la cristianità perduta (dal Prete Gianni ai cristiani di S. Tommaso), ma anche a credenze di derivazione gioachimita condivise da frati francescani che godevano di particolare influenza negli ambienti della corte lusitana.

¹¹⁹ ID., *L'apprentissage de l'Inde. Cochin 1503-1504* [1987], in ID., *Le Latin* cit., 1, 49-110.

¹²⁰ F.F. LOPES, *Frei Henrique de Coimbra. O Missionário, o Diplomata, o Bispo*, «*Studia*», 37 (1973), pp. 7-119.

Nello schema di Galvão, le conquiste portoghesi venivano così a integrarsi nella prospettiva unitaria della costruzione di un impero cristiano planetario, sotto il quale sarebbe stata conseguita la definitiva eliminazione degli infedeli, in primo luogo musulmani, e si sarebbe realizzata la conversione di tutti i popoli della terra. I due più sicuri segnali del compimento dei tempi erano indicati nella distruzione della Mecca e, per l'appunto, nella riconquista della Terrasanta.¹²¹ Alla fine del 1505 frate Henrique de Coimbra guidò una seconda delegazione in Spagna, dove riscosse il consenso del re Ferdinando e del cardinale di Toledo, Francisco Ximénez de Cisneros. Galvão, invece, giunse a Roma all'inizio dell'anno seguente con l'obiettivo di ottenere l'adesione di Giulio II. Sotto l'incombente minaccia dell'avanzata del Turco e delle intimidazioni dei mamelucchi, fra 1505 e 1507 le corti dell'Europa sembrarono percorse dall'antico sogno di muovere una guerra di crociata agli infedeli per ricondurre Gerusalemme sotto il dominio cristiano.¹²² Si trattò dell'ardente entusiasmo di un momento, presto superato da nuove, concrete contingenze della politica europea, con un papato troppo assorbito dalle guerre d'Italia e la monarchia spagnola intenzionata a consolidare il proprio piano di espansione in nord Africa.¹²³ E tuttavia quel breve momento non si limitò a propiziare appelli generici, ma dette luogo, soprattutto da parte portoghese e inglese, a un reale impegno diplomatico, con discussioni e valutazioni delle forze in campo, condotte in segreto, che rivelano la persistenza non esclusivamente retorica della dimensione marziale nell'intreccio fra politica e religione a inizio Cinquecento.

Un altro aspetto rivela in modo eloquente il clima di esaltazione vissuto nell'estate 1505 in Portogallo. Come sarebbe divenuto sempre più frequente nell'Europa del Cinquecento, sull'esempio dell'operazione compiuta alla fine del secolo precedente dal domenicano Annio da Viterbo, che aveva celebrato la propria città natale attraverso l'invenzione del mito dell'Etruria come culla dell'umanità post-noachica, le discipline degli umanisti si prestarono alle mutate esigenze del potere. Così, in un'epoca attraversata da un'intensa attrazione per cronologie, pronostici e vaticini, tesi a illuminare di un significato più profondo e autentico gli eventi del presente, erudizione e antiquaria si piegarono su prove fabbricate ad arte per offrire una base concreta anche a

¹²¹ J. AUBIN, *Duarte Galvão* [1975], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 11-48.

¹²² CH.-M. DE WITTE, *Un projet portugais de reconquête de la Terre-Sainte (1505-1507)*, in *Congresso Internacional de História dos Descobrimentos* cit., 5/1, pp. 419-49, che ha tuttavia il difetto di insistere in modo esclusivo sulla dimensione mediterranea del progetto di riconquista di Gerusalemme. Per una più recente e approfondita ricostruzione cfr. AUBIN, *Études inédites* cit., pp. 223-51.

¹²³ B. ALONSO ACERO, *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Madrid 2006.

interpretazioni e letture che miravano a inserire in un disegno profetico la nascita dell'impero portoghese.¹²⁴ Nel mese di agosto si sparse la voce del ritrovamento di false epigrafi in un campo vicino a Sintra, nei dintorni di Lisbona, alla cui realizzazione è difficile immaginare che fosse rimasta estranea la corona. Sulle tre lapidi dall'apparenza vetusta riaffiorate dalla terra si trovavano incise iscrizioni romane, nelle quali si riusciva a leggere ancora il testo di un oracolo in versi sibillini che annunciava il ricongiungimento fra Occidente e Oriente sotto il segno dei portoghesi. Fu proprio Valentim Fernandes a darne diffusione all'estero, attraverso una lettera inviata in Germania all'amico umanista Hieronymus Münzer.¹²⁵ Alcuni decenni più tardi, quei versi, attribuiti con deliberata calunnia al poeta Henrique Caiado, sarebbero stati apertamente denunciati come un artificio volto a sostenere il carattere provvidenziale della riduzione dell'India «sub imperium et ditionem Lusitanorum».¹²⁶

Il ritrovamento delle epigrafi di Sintra stabilì un parallelo non soltanto ideale fra le conquiste dei portoghesi e l'antica grandezza dell'impero romano. L'episodio seguiva di soli due mesi il rilancio di un'attiva campagna di propaganda organizzata dalla diplomazia di Emanuele I a Roma. Nel primo Cinquecento, sotto i pontificati di Giulio II e Leone X, anche la capitale della cristianità avrebbe celebrato la propria rinnovata grandezza, e le vittorie nelle guerre d'Italia, mediante una rievocazione consapevole e sempre più esplicita dei fasti dell'antica Roma. La ricchezza di significati sottesi alla sovrapposizione fra la Roma sacra e la Roma profana è stata oggetto di una costante attenzione da parte degli studiosi. Nella costruzione di quell'immagine rinascimentale si fusero un'opera di restituzione classicheggiante del passato splendore artistico e architettonico della città, la celebrazione di riti spettacolari secondo un preciso programma iconografico (incoronazioni papali, trionfi militari, ecc.) e la ripresa

¹²⁴ Sulla fortuna di Annio da Viterbo in Portogallo continuano a mancare studi. Per un'introduzione al metodo storiografico ispirato ai suoi *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium* (Romae, Eucharius Silber, 1498) mi limito a rinviare a A. GRAFTON, *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino 1996 [ed. or. Princeton 1990].

¹²⁵ Lettera poi inserita, con il testo dell'oracolo («Volventur saxa literis et ordine rectis/ cum videas Occidens Orientis opes./ Ganges Indus Tagus erit mirabile visu/ merces commutabit suas uterque sibi»), in *Inscriptiones Sacrosanctae Vetustatis non illae quidem Romanae, sed totius fere orbis*, Ingolstadii, in aedibus P. Apiani, 1534, p. II.

¹²⁶ G. BARREIROS, *Censura in quemlibet auctorem qui sub falsa Berosi Chaldaei inscriptione circumferuntur* [1565], in *Collezione Classica, ossia Tesoro delle Antichità Giudaiche, Indiane, Egiziane, Greche, Latine, e di altre Nazioni*, ed. G. Martinetti, Roma, presso Antonio Boulzaler, 1824-28, 4/1, p. 44. La falsificazione di Barreiros è stata notata per primo da A. MOMIGLIANO, *Enrico Caiado e la falsificazione di C.I.L. II, 30*, «Athenæum», 42 (1964), pp. 3-11. Segnalo che una versione ancora diversa dei fatti era stata diffusa, nel 1551, da F. LOPES DE CASTANHEDA, *História do Descobrimto e Conquista da Índia pelos Portugueses*, ed. M. Lopes de Almeida, Porto 1979, 1, pp. 71-2 (liv. 1, 28). In polemica con Fernandes, Castanheda retrodata la scoperta delle iscrizioni al 1499. Sulla complessa vicenda qui accennata ho in corso una ricerca, di cui ho presentato i primi risultati in una comunicazione dal titolo *Against the Forgers. The Iberian Response to Annio of Viterbo*, tenuta al seminario "Historiography in Early Modern Period", diretto da Diogo Ramada Curto (Fiesole, 5 febbraio 2008).

tutt'altro che nostalgica di temi e ideali dall'eroismo pagano (identificazione di Giulio II con un secondo Giulio Cesare e di Leone X con il nuovo Augusto) alla crociata contro il Turco. Si tendeva così a produrre l'effetto di un senso di compimento della missione imperiale della Chiesa di Roma, la cui opera di evangelizzazione universale veniva allora posta in continuità con la missione civilizzatrice dell'impero romano.¹²⁷ Quel disegno di esaltazione del carattere trionfante e eterno di Roma era l'esito di un clima culturale promosso da umanisti e conoscitori del passato, che da metà Quattrocento avevano associato la restaurazione dell'antico all'affermazione del primato papale. Ne era derivata un'immagine composita, in cui la centralità di Roma nel mondo cristiano, sempre più percepita da chi guardava alla città da lontano, urtava con le accuse di corruzione e decadenza che colpivano la Chiesa nel suo complesso, e il sistema della curia romana in particolare.¹²⁸ Negli stessi anni gli appelli alla riforma divennero sempre più urgenti. Non di rado risentirono anch'essi delle diffuse tendenze antiquarie. Se ne coglie un effetto nell'insistenza sul mito della Chiesa primitiva, principalmente lungo due direzioni. Da un lato, acquistò consenso l'idea che la riforma della Chiesa dovesse iniziare dalla stessa curia romana, restituendo la purezza delle origini a un apparato che presentava ormai i pregi, ma soprattutto i difetti di una moderna burocrazia. Quella tendenza trovò espressione anche negli appelli che circondarono lo svolgimento del concilio Laterano V (1512-17), come mostra un sermone pronunciato da Antonio Pucci nel 1514 («Urbem primum, ut iudicium incipiat a domo Domini, inde orbem»)¹²⁹. Dall'altro lato, l'età delle scoperte e delle conquiste, portoghesi in particolare, restituì una parvenza di realismo all'aspirazione a una ricomposizione fra le disperse Chiese cristiane, coltivata da importanti personalità dell'entourage papale, come l'agostiniano Egidio da Viterbo.¹³⁰ Più in generale, l'espansionismo iberico oltre i confini dell'Europa fu interpretato dalla curia come uno straordinario allargamento dell'*imperium* della Chiesa romana, che grazie alle corone di Portogallo e Spagna poteva finalmente realizzare la conversione universale delle genti. Il ritrovamento dei cristiani d'Oriente,

¹²⁷ CH.L. STINGER, *The Renaissance Rome*, Bloomington 1985. Sui cerimoniali romani cfr. M.A. VISCEGLIA, *Il ritorno e la trasfigurazione dei trionfi antichi* [2000], in EAD., *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma 2002, pp. 53-117: 69-70.

¹²⁸ A. ESCH, *Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica nel Quattro e Cinquecento*, in *Storia d'Italia. Annali*, 16, *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, ed. L. FIORANI-A. PROSPERI, Torino 2000, pp. 5-29.

¹²⁹ N.H. MINNICH, "Incipiat Iudicium a Domo Domini": *The Fifth Lateran Council and the Reform of Rome*, in *Reform and authority in the Medieval and Reformation Church*, ed. G.F. LYLTE, Washington DC 1981, pp. 127-42 (ora anche in N.H. MINNICH, *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies*, Aldershot-Brookfield (Vt) 1993); la cit. a p. 129.

¹³⁰ J.W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, «Renaissance Quarterly», 20 (1967), pp. 1-11 (ora anche in ID., *Rome and the Renaissance*, London 1981).

da cui l'Europa era rimasta separata per secoli, e l'incontro con popoli che non avevano mai avuto notizia di Cristo e dei quali spesso si ignorava persino l'esistenza (fu soprattutto il caso degli indios d'America) produsse a Roma un'effervescenza di interpretazioni millenariste, che alimentata dalle speranze di riforma, non tardò a tradursi in una trionfale esaltazione di Giulio II prima, di Leone X poi. Nel segno della continuità fra età pagana e età cristiana si colsero in entrambi i pontificati i segni dell'adempimento delle profezie bibliche e dell'avvento di una nuova età dell'oro.¹³¹

Nell'iconografia pubblica elaborata nella Roma del primo Cinquecento si è visto, a ragione, non tanto una ripresa della sintesi medievale del Sacro Romano impero, ormai prossima al tramonto, quanto piuttosto un importante fase di passaggio verso l'affermazione della figura del papa-re, che permetterebbe di comprendere la «continuità ideologica tra il papato del Rinascimento e il papato della Controriforma e dell'età barocca».¹³² Anche l'originalità della politica culturale seguita dalla diplomazia lusitana a Roma in quegli anni è stata più volte rilevata.¹³³ Su alcuni momenti delle rappresentazioni delle conquiste d'Oriente promosse a Roma dalla propaganda portoghese si tornerà nelle pagine seguenti. Un problema preliminare è costituito, tuttavia, dall'esigenza di una comprensione più approfondita delle strategie di mutua glorificazione fra la curia romana e la corte lusitana. La comune circolazione di temi millenaristici, in larga parte convergenti, sembra offrire un'ulteriore conferma dell'esistenza di connessioni storiche profonde fra la percezione dell'espansionismo portoghese nel regno lusitano e in quella che era ancora la capitale religiosa dell'Europa. La città dei papi si collocava allora all'interno del versante cristiano di una più vasta congiuntura millenaristica condivisa da numerose civiltà (safavidi, ottomani, arabi, moghul) che occupavano le regioni comprese fra l'Europa occidentale e l'Asia sud-orientale. L'importanza di tale congiuntura per spiegare le cause culturali dell'espansionismo portoghese è stata al centro di un'accesa discussione storiografica.¹³⁴ Ma accanto agli elementi di una storia globale, tesa a riconsiderare l'intera vicenda

¹³¹ J.W. O'MALLEY, *The Discovery of America and Reform Thought of the Papal Court in the Early Cinquecento*, in *First Images of America*, ed. F. CHIAPPELLI et al., Berkeley-Los Angeles-London 1976, 1, pp. 185-200 (ora anche in ID., *Rome and the Renaissance*, London 1981); *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. M. REEVES, Oxford 1992.

¹³² PRODI, *Il sovrano pontefice* cit., p. 95.

¹³³ S. DESWARTE-ROSA, *Un novel age d'or. La gloire des portugais à Rome sous Jules II et Léon X*, in *Humanismo Português na época dos descobrimentos. Actas do Congresso Internacional*, Coimbra 1993, pp. 125-52.

¹³⁴ S. SUBRAHMANYAM, *Sixteenth-century Millenarism from Tagus to the Ganges* [2003], in ID., *Explorations in connected history* cit., 2, pp. 102-37. Il saggio è apparso in una prima versione francese nella rivista «Annales. Histoire, Sciences sociales», 56 (2001), pp. 51-84. Le tesi che vi sono espresse sono state poi al centro di un'aspra polemica storiografica tra F. BETHENCOURT e lo stesso SUBRAHMANYAM, i cui interventi sono raccolti nella sezione intitolata *Retour sur le Millénarisme*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 57 (2002), pp. 187-201.

dell'espansionismo (non più, dunque, soltanto quella dell'invasione spagnola dell'America) sullo sfondo di credenze, ansie e timori condivisi, o almeno in circolazione in aree entrate in contatto fra loro, le relazioni fra il Portogallo e la Sede Apostolica si inserirono anche in un più specifico contesto di interessi reciproci.

Il nascente impero portoghese non soltanto fondava la propria legittimità giuridica sulle concessioni pontificie, come si è visto, ma trovò nella città di Roma lo scenario ideale per una propaganda che attinse sempre più alla suggestione delle corrispondenze simboliche fra il presente e l'antichità classica. La superiorità delle gesta dei portoghesi su quelle dei greci e dei romani divenne un topos nella letteratura lusitana d'argomento imperiale. La corona portoghese dirigeva così un messaggio eloquente ai potenziali critici del suo monopolio, in primo luogo le grandi monarchie europee, che mantenevano stabilmente ambasciatori e rappresentanti a Roma. Anche per i successori di Alessandro VI la scelta non soltanto di celebrare in forme inconsuete e solenni le vittorie dei portoghesi, ma di consentire a una corona straniera di trasformare le occasioni di rappresentanza ufficiale in un trionfo, rispose all'esigenza di evitare che l'immagine europea del papato finisse per assomigliare sempre di più a quella di uno stato territoriale tra gli altri. Durante le guerre d'Italia, le principali potenze ultramontane ebbero modo di misurarsi da vicino con la dimensione temporale del potere pontificio e con la figura di un papa simile più a un principe italiano che al vicario di Cristo. Ne avrebbero fornito una significativa conferma i timori, emersi prima ancora della morte di Massimiliano I, che l'assunzione del titolo di Sacro Romano imperatore da parte di Carlo V, già re di Spagna e dei suoi domini, minasse alle fondamenta le pretese di sovranità del papato sul regno di Napoli, tradizionalmente considerato un feudo pontificio.¹³⁵ Dai delicati equilibri della politica continentale si era però sottratta da tempo la monarchia lusitana, che i legami dinastici avevano ormai trasformato in un passivo alleato della Spagna nei grandi conflitti europei. Il confronto militare con gli infedeli in Africa e in Asia, unito all'allargamento dei confini della fede cristiana nel mondo, offrì pertanto al papato l'occasione di presentarsi come attivamente impegnato a fianco del Portogallo in un'impresa spirituale senza precedenti, tentando così di riscattare la propria immagine compromessa. Lo scarto fra le reali operazioni condotte dai portoghesi in Oriente e la loro rappresentazione ufficiale non sembrò

¹³⁵ C. SHAW, *The Papacy and the European Powers, in Italy and the European Powers. The Impact of Wars, 1500-1530*, ed. C. SHAW, Leiden-Boston 2006, pp. 107-26: 108-11.

costituire una preoccupazione; su questo secondo terreno, infatti, avvenne l'incontro fra la propaganda imperiale di Emanuele I e quella trionfalistica del papato rinascimentale.

Quella stagione fu inaugurata dall'orazione di obbedienza a Giulio II pronunciata dal giurista e umanista Diogo Pacheco il 4 giugno 1505 (poi data alle stampe a Roma nello stesso anno). Il discorso dell'ambasciatore lusitano riprecorreva, secondo un'ottica religiosa, intrisa di riferimenti all'antichità classica, i successi della complessa politica orientale della corona portoghese, fatta di conquiste, trattati di pace e tributi. Erano l'India e le terre bagnate dall'oceano Indiano a trovarsi al centro di un'orazione che, insistendo senza grande originalità sul mito dell'età dell'oro e sull'ormai consueta immagine di un'evangelizzazione aggressiva e militante, aveva la propria cifra più originale nella consapevole rivendicazione della dimensione mondiale assunta dall'espansionismo portoghese («universum fere orbem circumivimus»). Il richiamo alla liberazione di Gerusalemme dimostra inoltre come anche la pubblica dichiarazione di quell'obiettivo (associata all'alleanza con il leggendario Prete Gianni) rientrasse in una strategia di celebrazione dell'imperialismo lusitano, a cui le trattative diplomatiche delle settimane successive sarebbero parso offrire una concreta possibilità di realizzazione. L'orazione si concludeva con una significativa offerta delle conquiste portoghesi a Giulio II:

Accipe igitur Beatissime Pater imprimis Emanuelem tuum. Accipe Lusitaniam tuam, neque Lusitaniam dumtaxat, sed Aphricæ quoque magnam partem. Accipe Aethiopiam atque immensam Indiæ vastitatem. Accipe Oceanum ipsum, licet indignantem, nostro tamen remigio lacessitum, contractumque. Accipe tot illos sinus, tot promontoria, tot littora, tot portus, tot insulas, tot oppida, tot urbes, tot reges, tot numerosissimas nationes uno veluti pugillo inclusas, ne rumoribus quidem nobis antea cognitatas. Accipe orientalem obedientiam tuis maioribus incognitam, tibi reservatam, amplissimam quidem iam nunc, sed indies Deo auspice ampliorem adfuturam. Accipe tandem orbem ipsum terrarum. Quid orbem dixi? Immo terras alias, aliud mare, alios orbis, alia sidera.¹³⁶

Quell'orgogliosa offerta non aveva soltanto un carattere figurato. Esprimeva, infatti, un rifiuto della tradizionale riduzione del Portogallo a feudo della Chiesa di Roma, impostando secondo un modello contrattuale (l'atto volontario di obbedienza) il rapporto fra la monarchia lusitana e l'autorità che continuava a essere presentata come la principale fonte di legittimazione del nascente impero.¹³⁷

¹³⁶ *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Júlio II dita por Diogo Pacheco em 1505*, ed. M. de Albuquerque, Lisboa 1988, cc. non num.

¹³⁷ Tale visione è riaffermata anche in un passo di João de Barros relativo al «reino de Portugal e outros que são immediatos ao papa per obediência, e não por serem feudatários»: BARROS, *Ásia* cit., I, p. 229 (déc. 1, 6, 1).

Una settimana più tardi Emanuele I inviò a Giulio II quella che fu la prima epistola ufficiale a un pontefice data alle stampe per sostenere la campagna di propaganda a favore dell'impero portoghese. In quella missiva, scritta in risposta a una inviata l'anno precedente dal pontefice, il sogno della riconquista della Terrasanta si collegava in modo diretto alle prime manovre che avrebbero portato alle missioni diplomatiche di frate Henrique de Coimbra e Duarte Galvão. Un'intensa celebrazione del carattere provvidenziale delle conquiste portoghesi si trovava al centro di opere composte in quegli anni, destinate tuttavia a restare manoscritte e avere una circolazione limitata allora agli ambienti di corte (fu il caso della *Crónica de D. Afonso Henriques* dello stesso Galvão, o dell'*Esmeraldo de Situ Orbis* di Duarte Pacheco Pereira, un reduce delle guerre contro Calicut, che nella sua descrizione non esitava a indicare il sovrano come «César Manuel»).¹³⁸ Anche per tali ragioni, è l'aperta rivendicazione di fronte al pontefice della natura divina della propria missione l'aspetto che più impressiona nella lettera del re di Portogallo: «a maneira da conquista e nossa tençam e o que até aquy temos feito [...], quem isto considerar sem obscuridade, quallquer catolico crerá que mais miraculosamente e per mão de Deus são feytas as taes cousas que com conselho e forças de homens». Quindi, poco oltre, Emanuele I tratteggiava in toni messianici il proprio ruolo nella storia umana: «sempre cremos que estas obras eram asolutyssimas de Deus e que elle nom teve por bem a outros homeens as cometer».¹³⁹ Negli anni successivi quel linguaggio plasmò la propaganda imperiale portoghese, che non tardò a trovare una sanzione da parte del papa. Già nell'estate 1505 Roma emanò una serie di bolle e brevi che concedevano privilegi relativi ai territori d'oltremare. Dopo il difficile pontificato di Alessandro VI, era il segno di una nuova politica d'intesa fra il Portogallo e la Sede Apostolica.

L'atteggiamento tenuto in seguito da Giulio II verso l'impresa di Gerusalemme, prima accolta con calore al momento dell'arrivo a Roma di Duarte Galvão e poi liquidata nel silenzio, non mancò di provocare irritazione alla corte di Emanuele I. Le attenzioni del papato si erano nuovamente rivolte alla politica territoriale della Chiesa, culminata nell'assoggettamento di Perugia e Bologna (1506). Il 28 marzo 1507 il papa

¹³⁸ Cfr. *supra* n. 121; e J. AUBIN, *Les frustrations de Duarte Pacheco Pereira*, in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 111-32.

¹³⁹ Lettera del 12 giugno 1505 (CDP, 1, pp. 48-53). Ne segnala un'a possibile edizione romana F.M. ROGERS, *The Quest for eastern christians. Travels and Rumors in the Age of Discovery*, Minneapolis 1962, p. 123. Nel libro si trova anche una prima lista delle edizioni a stampa del primo Cinquecento relative alle scoperte e alle conquiste portoghesi (*ibid.*, pp. 185-93), che occorre integrare con la monumentale compilazione di A.A. BANHA DE ANDRADE, *Mundos Novos do Mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*, Lisboa 1972.

guerriero celebrò le proprie vittorie entrando in solenne trionfo a Roma, secondo il modello degli antichi imperatori. In quel contesto fu dato avvio a un più deciso programma di celebrazione del pontificato di Giulio II, in cui trovarono posto anche le conquiste portoghesi. Mentre era ripresa con determinazione una campagna di insediamento in nord Africa, attraverso l'imposizione di tributi e la costruzione di fortificazioni (così a Mazagão nel 1506), nell'oceano Indiano sotto l'autorità del viceré Francisco de Almeida (1505-09) i portoghesi continuavano a estendere il loro dominio, in primo luogo con la forza (occupazione di Kilwa e Sofala lungo la costa dell'Africa orientale; costruzione di una seconda fortezza a Cananor; obbligo di licenza, il *cartaz*, imposto alle imbarcazioni che solcavano le acque sotto controllo lusitano).¹⁴⁰

Con una lettera del 25 settembre 1507 (anch'essa data alle stampe a Roma) Emanuele I annunciò a Giulio II i nuovi successi conseguiti dalle sue flotte in Oriente, centrando l'obiettivo di aumentare la stretta sul commercio delle spezie nel Malabar. Si trattava di risultati ancora instabili, ma la notizia dello sbarco sull'isola di Madagascar (presentato come «scoperta»), dell'imposizione di tributi all'isola di Ceylon (Sri Lanka), identificata con la mitica Taprobana, e di una vittoria navale contro Calicut, fu accolta con inconsueto entusiasmo dalla curia.¹⁴¹ Giulio II indisse tre giorni di festeggiamenti, seguiti da una solenne cerimonia in S. Pietro nel giorno di S. Tommaso apostolo (21 dicembre). Dal pulpito prese la parola il generale degli agostiniani, Egidio da Viterbo, una delle figure di maggior spicco nella Roma papale del Rinascimento. Nella sua orazione, di cui rimane una versione manoscritta sotto forma di libello inviata al re di Portogallo (probabilmente nell'estate 1508), Egidio da Viterbo presentò le gesta dei portoghesi in Asia come il segno principale dell'avvento della quarta e definitiva età dell'oro sotto il pontificato di Giulio II. Nelle parole dell'agostiniano si fusero in un disegno armonico le immagini ufficiali promosse dal papato e dalla corona portoghese negli anni precedenti. Insistendo su uno schema di successione delle età in cui le invenzioni cronologiche del suo concittadino Annio da Viterbo si intrecciavano con la tradizione escatologica gioachimita e con elementi derivati dallo studio della cabala, Egidio riconosceva in Emanuele I i tratti di una figura messianica (il «David Lusitanus»), cui il destino aveva riservato la missione di diffondere la fede fra popoli che non avevano mai conosciuto Cristo, rendendoli partecipi della nuova età dell'oro,

¹⁴⁰ Sul governo di Almeida in Oriente cfr. J. CANDEIAS SILVA, *O fundador do "Estado Português da Índia", D. Francisco de Almeida. 1457 (?) - 1510*, Lisboa 1996; AUBIN, *Études inédites* cit., pp. 323-84.

¹⁴¹ La lettera si può leggere in CDP, 1, pp. 116-9. Oltre che a Roma, l'*Epistola... de victoria contra infideles habita* fu pubblicata anche a Parigi per i tipi di Guillaume Eustace.

superiore a tutte le altre precedenti perché cristiana. Rivolta a Giulio II, l'orazione ampliava e arricchiva il rapporto fra la Chiesa di Roma e il Portogallo, in una direzione di segno opposto, tuttavia, rispetto a quella suggerita due anni prima da Diogo Pacheco nella conclusione del discorso di obbedienza al pontefice. Le esplorazioni geografiche, le vittorie militari e le conversioni operate dai portoghesi erano lo strumento di cui Dio si era servito per estendere la giurisdizione diretta della Chiesa di Roma fino alle regioni più remote della terra: «Lusitanus rex fines sacratissimi imperii tui ad Indos usque produxisset, quod in novum terrarum orbem inventum auream attulisset aetatem». Quella di Egidio da Viterbo costituì la sintesi più alta di entusiasmi e timori che distinsero il contributo papale alla coeva campagna di promozione dell'impero portoghese. Ne emergeva una visione unitaria dell'espansione della cristianità, che teneva insieme l'ideale di una santa alleanza fra i principi europei, l'obiettivo di liberare Gerusalemme e una giustificazione del monopolio portoghese delle spezie come arma per abbattere la potenza economica del Turco e del sultano d'Egitto.¹⁴²

Il 1507 si chiuse, dunque, con un riconoscimento senza precedenti del significato storico delle conquiste portoghesi. Queste ultime venivano ricondotte sotto l'autorità del pontefice con maggior determinazione rispetto alle bolle di metà Quattrocento, fondate sulla più limitata teoria della potestà indiretta. L'enfasi posta da Roma sulla dimensione millenaristica dell'espansionismo lusitano si prestava tuttavia al rischio di interpretazioni indesiderate da parte portoghese. Se ne coglie una spia nella sorte dell'orazione pronunciata da Egidio da Viterbo. In un primo momento, Giulio II ordinò al generale agostiniano di farne una trascrizione per il re di Portogallo. In seguito, però, il pontefice mutò parere. Egidio da Viterbo decise di trasmettere a titolo personale il libello redatto a Emanuele I, non senza lasciare trapelare un certo disappunto per aver visto le sue speranze disattese dal papa.¹⁴³ Il testo perse così il crisma di ufficialità che sarebbe derivato da un invio personale di Giulio II. Sebbene pronunciata in S. Pietro, un'orazione aveva valore ben inferiore rispetto a un documento sottoscritto dal pontefice. Dall'oscillante condotta del papa traspare la volontà di evitare un'eccessiva presa di coscienza nei portoghesi dell'importanza attribuita alle loro conquiste. In

¹⁴² Il libello di Egidio da Viterbo è pubblicato in J.W. O'MALLEY, *Fullfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507*, «Traditio», 25 (1969), pp. 265-338 (ora anche in ID., *Rome and the Renaissance*, London 1981); la cit. a p. 281.

¹⁴³ «Iccirco prius ad te missus non est, quod a Iulio II, pontifice maximo, transmittendum speravi, ut rei magnitudo et auctoritate mittentis excresceret»: Lettera di Egidio da Viterbo a Emanuele I, s.d. (*ibid.*, p. 279). Neppure in J.W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968, si offrono elementi per comprendere le ragioni dell'invio del libello al re di Portogallo, nonostante la freddezza di Giulio II.

futuro, porre un freno alle richieste di maggiore autonomia da parte di un monarca presentato come un secondo David avrebbe potuto rivelarsi difficile.

Negli anni seguenti Almeida e ancor più il suo successore, il governatore Afonso de Albuquerque (1509-15), impressero un'ulteriore accelerazione alla costruzione dell'impero portoghese in Asia. Nella corrispondenza con Emanuele I anche Albuquerque avrebbe spesso interpretato le proprie vittorie in chiave millenaristica. Non riuscì a completare il progetto di dare corpo a un impero territoriale classico nell'area dell'oceano Indiano, tuttavia alla sua morte (1515) la corona di Portogallo estendeva i propri domini orientali dagli insediamenti in Africa sud-orientale fino alla penisola della Malesia, imperniati su un sistema misto di fortezze, di agenzie commerciali aperte in città confederate, o ridotte a protettorati soggetti a tributo, e di vere e proprie occupazioni territoriali, sebbene limitate alle regioni costiere (Goa, 1510; Malacca, 1511; Hormuz, 1515). I cronisti ufficiali portoghesi di metà Cinquecento avrebbero descritto i conquistati come culturalmente predisposti all'avvento dei nuovi dominatori.¹⁴⁴ In ogni caso, fu l'abilità nelle tecniche di navigazione e nella guerra di mare, di cui divenne simbolo la vittoria del viceré Almeida al largo di Diu (1509), a fornire la vera base di un potere che attraverso il controllo delle rotte marittime mirava a garantire ai monopoli della corona la gestione del commercio di spezie e oro (dopo la scoperta delle miniere di Sofala). Nelle aree sotto diretta giurisdizione lusitana, l'esigenza di consolidare un impero ancora fragile indusse Albuquerque a favorire, in un primo momento, una politica di relativa convivenza sociale fra gruppi diversi sotto il profilo etnico e religioso, appoggiando il ricorso ai matrimoni misti fra portoghesi e donne del luogo. Lo zelo dei missionari, all'epoca soprattutto francescani, non aveva ancora assunto il volto aggressivo e militante che, nei decenni seguenti, la politica di conversione promossa dalla corona avrebbe spesso rivelato.¹⁴⁵ La diplomazia fu un'arma privilegiata per contenere ulteriori tensioni. Una solida alleanza in chiave anti-musulmana fu stretta con il potente impero hindu di Vijayanagar, nel Deccan.¹⁴⁶ Particolare valore assunsero, infine, i primi, reali contatti diplomatici con la corte dell'impero cristiano di Etiopia, il cui sovrano molti europei continuavano a identificare

¹⁴⁴ BARROS, per esempio, riferì la voce secondo cui, al tempo della prima conquista di Goa da parte di Albuquerque (1510), gli abitanti della città si erano lasciati persuadere dalle profezie di un *jogue* bengalese «que por muitos dias andou dizendo que aquela cidade cedo teria novo senhor e seria habitada de gente estrangeira» (*Asia* cit., 2, p. 202, déc. 2, 5, 3).

¹⁴⁵ Per uno studio di caso cfr. J.M. DOS SANTOS ALVES, *A cruz, os diamantes e os cavalos. Frei Luís do Salvador, primeiro missionário e embaixador português em Vijayanagar (1500-1510)*, «Mare Liberum», 5 (1993), pp. 9-20.

¹⁴⁶ M.A. LIMA CRUZ, *Notes on Portuguese Relations with Vijayanagara, 1500-1565*, in *Sinners and Saints. The Successors of Vasco da Gama*, ed. S. SUBRAHMANYAM, New Delhi 2000, pp. 13-39.

con il leggendario Prete Gianni. Alla luce di quei contatti acquistò credibilità anche il piano di attuare il blocco del mar Rosso attraverso la conquista di Aden per colpire la potenza politica e economica del sultano di Egitto, secondo una strategia perseguita senza successo da Albuquerque. Nello stesso periodo anche le campagne militari in Marocco ripresero vigore. Nel volgere di breve tempo si succedettero le conquiste di Safi (1508), Azamour (1513) e Mazagão (1514). Il Brasile, invece, continuava a rimanere un'appendice atlantica ancora esclusa da un concreto piano di colonizzazione, a differenza di quanto avveniva nell'area delle Antille sotto il controllo castigliano.

Alla morte di Albuquerque l'impero portoghese aveva acquisito, dunque, una fisionomia definita, entro la quale nei decenni successivi avrebbe conosciuto sviluppi e arretramenti, tentativi di resistenza e strategie di riorientamento.¹⁴⁷ La sconfinata estensione geografica, la debolezza strutturale del piccolo regno di Portogallo e l'efficace reazione che, a più riprese, stati e poteri regionali seppero opporre, resero incerto e mutevole il composito sistema di dominio realizzato dai portoghesi a livello mondiale, esposto a frequenti spinte autonomiste e costretto a uno stato di guerra permanente. Con il tempo le differenze rispetto all'impero territoriale degli spagnoli in America sarebbero apparse evidenti. Tuttavia, la corona lusitana rivelò, nel complesso, una notevole capacità di tenuta, soprattutto in Asia, dove l'*Estado da Índia* continuò a rappresentare fino alla seconda metà del secolo inoltrato l'asse privilegiato della sua politica imperiale. Resta vero, comunque, che le difficoltà di sviluppare una riflessione teorica globale su quel modello anomalo di *dominium*, in costante ridefinizione per i limiti posti dall'esterno all'esercizio e all'allargamento di un'effettiva sovranità diretta, avrebbero costituito una caratteristica della cultura portoghese del Cinquecento.

Da Roma si continuò a seguire l'evoluzione dell'espansionismo portoghese. La perdita di fonti non consente di ricostruire in dettaglio le relazioni fra la corona lusitana e la Sede Apostolica negli anni finali di Giulio II e in quelli iniziali del pontificato di Leone X. L'impressione è quella di una reale rarefazione dei contatti, dovuta non soltanto alla ripresa dell'impegno diretto del papato nelle guerre d'Italia. In città, tuttavia, le notizie sulle operazioni militari e commerciali condotte dai portoghesi in Asia circolavano, non soltanto grazie alla pubblicazione delle lettere di Emanuele I (attentamente sorvegliate da una corona che guardava con sospetto a un uso non

¹⁴⁷ CH.R. BEAZLEY, *The Colonial Empire of the Portuguese to the Death of Albuquerque*, «Transactions of the Royal Historical Society» n.s., 8 (1894), pp. 109-27, un saggio pionieristico oggi purtroppo dimenticato (non si trova citato neppure in G. BOUCHON, *Albuquerque. Le lion des mers d'Asie*, Paris 1992).

controllato della stampa), ma anche attraverso scritti di interesse geografico. Nel 1507 per i tipi di Bernardino Vitali uscì in due distinte edizioni una nuova *Geographia* di Tolomeo. La seconda, finita di stampare l'8 settembre di quell'anno (sebbene il frontespizio rechi la data 1508) era di particolare pregio perché vi si poteva ammirare per la prima volta il mappamondo del cartografo olandese Jan Ruysch, accompagnato da un aggiornatissimo scritto del monaco celestino Marco Beneventano, nel quale si riportavano le più recenti conoscenze sulle scoperte e sulle navigazioni oceaniche avvenute sotto l'autorità delle corone iberiche. L'immagine del mondo si stava modificando e l'accurata descrizione delle rotte portoghesi verso l'India rivela come la città di Roma non fosse al centro soltanto delle strategie di propaganda dell'impero lusitano. Anche nel commento altamente specialistico di Beneventano, tuttavia, trovava spazio un inatteso ed entusiasta riferimento all'assoggettamento di Ceylon, identificata con la Taprobana sognata dagli antichi, celebrato dall'orazione di Egidio da Viterbo negli stessi giorni in cui la nuova edizione di Tolomeo usciva sul mercato:

anno salutiferi partus vel christianæ computationis septimo supra millesimum atque quingentesimum navigatum est a Lusitanis ad Taprobanam insulam quam Zoilon appellant Lusitanorumque nomen apud gentes elevatum est illius regionis quos tributarios fecerunt Emanueli Lusitanorum Regi felicissimo. Cuius & praedecessoris imperio ad has oras navigare tentatum est annis ferme xl. Tandem quo cupitum erat perventum est. Cui quidem Regi magnanimo omnis posteritas gratias agere iugiter debet quandoquidem ea orbis ora nobis certissima sit atque explorata de qua soniavit illa antiquitas.¹⁴⁸

L'estrema attualità della pagina di Beneventano, che riferiva un fatto di cui solo alla metà di dicembre 1507 sarebbe giunto l'annuncio ufficiale in curia, attraverso la lettera inviata da Emanuele a Giulio II alla fine del settembre precedente, getta luce sui diversi livelli di comunicazione esistenti nella Roma del primo Cinquecento circa le gesta dei portoghesi in Asia. Dai mondi in cui si muovevano le navi lusitane, allora pressoché ignoti in Europa, sprigionava inoltre un fascino da cui traevano origine dicerie e leggende popolari, portate spesso a trasformarsi in autentici miti di ricchezza e abbondanza diffusi da ciarlatani e indovini di strada. Un esempio lo fornisce un anonimo dispaccio inviato da Roma al re di Portogallo, nel quale si raccontava come in quei giorni un «astrologo noviço n'arte» andasse sostenendo che «na navegaçam

¹⁴⁸ M. BENEVENTANO, *Nova orbis descriptio ac nova Ocaeni navigatio qua Lisbona ad Indicum pervenitur pelagus*, in *In hoc opere haec continentur. Geographiae Cl. Ptolomaei*, Rome 1508 (nel *colophon*: «Noviter impressum per Bernardinum Venetum de Vitalibus, expensis Evangelista Tosino brixiano [...], 1507 die 8. Septembr.»), c. b4. Accenna al passo senza coglierne affatto la portata ANDRADE, *Mundos Novos* cit., pp. 501-502.

d'elRey de Portugal sta huma insoletta desabitada, a qual achando-sse darya tanto ouro em grossos pedaços, que se podem alastrar as mãos».¹⁴⁹

I poteri ufficiali, in ogni caso, mantennero il ruolo più attivo nell'organizzazione di eventi e operazioni culturali tese a favorire una specifica percezione dell'impero portoghese. Come nel 1507, il papato rilanciò la propria strategia d'intesa con la corona lusitana in un momento di riaffermazione della propria magnificenza e condizione di legittimo erede della tradizione dell'impero romano. Nella prima metà del 1513 le cerimonie di insediamento sul trono pontificio di Leone X superarono in fastosità quelle del tempo di Giulio II. L'11 aprile il nuovo papa entrò a Roma in trionfo, come un antico imperatore, inaugurando un programma iconografico che avrebbe riproposto anche un'immagine provvidenziale dell'impero portoghese. Il mutamento di clima fu avvertito anche alla corte di Emanuele I, che nel giugno 1513 aveva inviato a Leone X un'epistola in latino (pure data subito alle stampe), in cui informava il papa delle imprese di Albuquerque in Asia. La lettera sottolineava il merito del governatore di aver sottratto ai musulmani Goa («quam [...] nostrae ditioni et imperio adiunxerat») e riferiva di conversioni «per universam Indiam». Le vittorie militari, l'intesa ormai prossima con il Prete Gianni (nella lettera si riferiva anche dell'ambasceria in atto da parte dell'armeno Matteo, legato della reggente etiope, la regina Eleni) e l'alleanza del sovrano di Vijayanagar, Krishnadeva Raja, avevano ormai reso più sicuro e orgoglioso il tono del re di Portogallo.¹⁵⁰ Il papa accolse con calore la missiva e ne dette lettura in concistoro.¹⁵¹ Prima ancora di averne notizia, Emanuele I esprimeva già all'ambasciatore aggiunto João de Faria soddisfazione per la rinnovata attenzione romana ai successi della corona lusitana.¹⁵²

Nei mesi seguenti la propaganda imperiale portoghese culminò nella grandiosa ambasceria di Tristão da Cunha, celebre per la presenza dell'elefante Hanno, ma organizzata in vista della consueta orazione di obbedienza al nuovo pontefice, pronunciata ancora una volta da Diogo Pacheco.¹⁵³ Il 12 marzo 1514 le strade di Roma furono invase fin sopra i tetti delle case da una folla ansiosa di assistere al corteo portoghese, cui presero parte anche gli ambasciatori degli Stati italiani e delle principali

¹⁴⁹ Lettera del 15 ottobre 1510 (CDP, 1, pp. 132-5: 135).

¹⁵⁰ La lettera del 6 giugno 1513 (*ibid.*, pp. 196-9), fu pubblicata a stampa a Roma il 9 agosto seguente.

¹⁵¹ Breve *Significavit nobis*, inviato a Emanuele I il 5 settembre 1513 (*ibid.*, pp. 201-3).

¹⁵² Lettera del 18 settembre 1513 (*ibid.*, pp. 203-7). Il re di Portogallo vi ricordava anche come l'esperienza recente mostrasse che «muytas vezes se nam olham lá estas cousas asy como devem».

¹⁵³ Offre una ricostruzione dettagliata (nonostante la cronologia non sempre affidabile) S.A. BEDINI, *The Pope's Elephant. An Elephant's Journey from deep India to the hearth of Rome*, Manchester 1997.

monarchie d'Europa. L'eloquenza dello spettacolo delle spoglie dell'India, costruito secondo una sapiente regia, si rivelò superiore all'eleganza delle parole pronunciate qualche giorno più tardi da Pacheco. L'occasione dell'obbedienza al pontefice passò in secondo piano. Il protagonista assoluto divenne il re Emanuele I. Di un elefante proveniente dall'India per le vie di Roma non si aveva memoria neppure nelle opere degli autori classici. In quel simbolo si materializzava il superamento sugli imperatori antichi: «aquelle dia foram, como vistas, cridas as glorias e vitoria de Vossa Alteza», commentò João de Faria.¹⁵⁴ A un mese di distanza l'uomo che aveva guidato il corteo, Tristão da Cunha non esitò a scrivere al segretario di Stato portoghese, António Carneiro, che «segundo todos dizem, foy a mais honrada e a mais rica embaixada que nunca entrou em Roma». Anche grazie ad essa, Emanuele era allora «o mais nomeado principe que ha no mundo».¹⁵⁵

Alle parole dei diplomatici lusitani non faceva difetto l'enfasi. Di fatto, però, l'ambasceria di Tristão da Cunha sembrò promettere un prestigio duraturo al re di Portogallo, a giudicare dai ricordi manoscritti di un servitore del duca Jaime de Bragança allora presente a Roma.¹⁵⁶ Sul breve periodo essa produsse due importanti risultati concreti (1514). In primo luogo, fu riorganizzata l'amministrazione della Chiesa ultramarina grazie alla definitiva concessione del patronato regio e alla creazione della diocesi di Funchal (Madera). Quest'ultima fu affidata a un giurista preparato come Diogo Pinheiro, vicario del convento di Tomar (sede centrale dell'Ordine di Cristo), una figura legata alla famiglia dei Bragança (era stato l'avvocato difensore del duca Fernando, decapitato nel 1483) che Emanuele I aveva ormai reintegrato nelle sfere del potere.¹⁵⁷ Ma soprattutto Leone X estese il diritto di conquista previsto dalle bolle quattrocentesche «ubicumque et in quibuscunque partibus, etiam nostris temporibus forsan ignotis».¹⁵⁸

Al primo obiettivo, che rientrava nella più ampia strategia di guadagnare alla corona l'amministrazione perpetua e ereditaria del ricco e potente Ordine di Cristo (garantendosi così anche un maggiore controllo sulla sfera spirituale dell'impero), alla

¹⁵⁴ Lettera a Emanuele I del 18 marzo 1514 (CDP, 1, pp. 234-8).

¹⁵⁵ Lettera dell'11 aprile 1514 (*ibid.*, pp. 242-3).

¹⁵⁶ E. ASENSIO, *Memoria de un fidalgo de Chaves (1510-1517). Descripción de la Roma de Julio II y León X* [1970], in *Id.*, *Estudios Portugueses*, Paris 1974, pp. 103-21.

¹⁵⁷ L'atto di fondazione del patronato regio portoghese può essere indicato nella bolla *Dum fidei constantiam*, 7 giugno 1514 (CDP, 1, pp. 254-7). Fino ad allora la giurisdizione ecclesiastica ordinaria oltre il capo di Buona Speranza risiedeva in un commissario apostolico, creato il 26 marzo 1500 con il breve *Cum sicut* (DP, 3, p. 591).

¹⁵⁸ Bolla *Praecelsa devotionis*, 3 novembre 1514 (CDP, 1, pp. 275-98). Come d'uso, vi si riproduce il testo delle bolle quattrocentesche, la cui serie si apre con la *Dum diversas*, a conferma del fatto che all'epoca non esistevano dubbi sul carattere fondativo, per l'impero portoghese, della costituzione di Niccolò V.

corte di Portogallo si lavorava in modo concreto già almeno dal 1512, quando si concepì l'idea di inviare a Roma una delegazione di rappresentanti del regno del Congo che avrebbero dovuto prestare a Giulio II l'obbedienza del sovrano Mani Afonso I e dei sudditi, convertiti al cristianesimo dai portoghesi. Anche allora, come sarebbe avvenuto due anni più tardi, si era pensato a uno spettacolare gesto di propaganda per promuovere le proprie richieste al pontefice. Una simile ambasceria avrebbe costituito un richiamo immediato alle origini di un impero fondato sulla giustificazione della schiavitù in nome della fede. In quella proposta si riflettevano, però, anche i primi dubbi di coscienza emersi nel regno, e a Lisbona in particolare, circa l'efficacia delle conversioni dei neri africani, di cui è indizio il mutamento della legislazione portoghese, che impose maggiore vigilanza sull'amministrazione del battesimo agli schiavi di Guinea (1514).¹⁵⁹ La disposizione seguiva alla bolla *Eximia devotionis*, concessa l'anno prima da Leone X a Emanuele I in risposta alla supplica che si permettesse al vicario di una chiesa di Lisbona, Nossa Senhora da Conceição (sotto la giurisdizione dell'Ordine di Cristo), di conferire il sacramento a tutti gli africani, musulmani e non («mauros seu nigros»), che ne avessero fatto richiesta appena giunti nel porto cittadino (in caso di necessità, si concedeva inoltre ai loro padroni, o ai capitani delle navi che li trasportavano, di battezzarli in mare durante la traversata).¹⁶⁰ In ogni caso, una delegazione congolese a Roma non giunse mai. La nuova centralità assunta dall'India negli anni di Albuquerque ridusse l'efficacia dell'argomento della conversione dei neri africani. La stessa orazione di obbedienza pronunciata da Pacheco nel 1514 vi avrebbe appena alluso come a cosa ormai ben nota («sedula tui Emanuelis opera ad Christum conversionem silentio praeteream»), prima di attirare l'attenzione dell'uditorio sulle conquiste in Asia.¹⁶¹

L'impero portoghese era ormai divenuto una realtà. Il legame della corona con l'autorità pontificia, su cui continuava a fondare la legittimità del proprio expansionismo armato, si manteneva solido. Sul piano formale, quell'armonioso rapporto di subordinazione, che era stato al centro dell'orazione di Egidio da Viterbo, fu ribadito da Leone X attraverso il «vetus institutum» di concedere la spada e il copricapo (*gladius et*

¹⁵⁹ OM, 5, 99. Pubblicate nel 1514, le *Ordenações Manuelinas* ebbero una seconda e definitiva edizione nel 1521.

¹⁶⁰ La bolla del 7 agosto 1513 (MMA, 1, doc. 74) fu confermata nel gennaio 1515 dal breve *Preclara tue celsitudinis*, di cui fu data pubblica lettura a Lisbona nel giugno 1516 (GTT, 10, pp. 349-51). Il provvedimento si dichiarava teso anche alla «dicti Regis [scil. Emanuele I] conscientie quieti». Sul cambiamento di politica verso gli schiavi africani da parte della corona portoghese nel 1513-14 utili spunti in D. LAHON, *Black Africans slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality*, in *Black Africans* cit., pp. 261-79: 271-2.

¹⁶¹ *Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Leão X dita por Diogo Pacheco em 1514*, ed. M. de Albuquerque, Lisboa 1988, c. [a iv]. Sulla mancata ambasceria dei rappresentanti del regno del Congo cfr. J. RAMOS TINHORÃO, *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa 1997², pp. 150-3.

pileus) consacrati durante la solenne messa del Natale 1514 al re Emanuele. Quel gesto, di cui il pontefice sottolineava il «mysterium» più che la «materia», simbolo della rivendicazione della potestà temporale dei papi, fu accompagnato dall'esortazione a proseguire nello sforzo militare che avrebbe consentito di ampliare «Christianae Reipublicae fines et imperium».¹⁶² Ma il dono papale sembrava teso soprattutto a evitare un problema che non avrebbe mancato di presentarsi negli anni successivi: fino a quando il re di Portogallo, alla guida di un impero esteso a tre continenti, avrebbe ammesso che la sua politica nei territori d'oltremare fosse condizionata da Roma?

3. *L'autorità del papa, la coscienza del re*

Se gli ultimi anni di Emanuele I furono attraversati da una discussione interna sulla strategia da seguire nei confronti di Roma non si sa; certo è che il modello di conquista territoriale, sostenuto da Albuquerque, fu rapidamente abbandonato. Ancora nel 1518 il capitano di Malacca poteva prendere spunto da conversazioni avute con mercanti portoghesi e piloti musulmani di ritorno dalla Cina per scrivere al re che «tinha qua nestas partes muitas cousas pera mamdar descobrir, de mais riquezas que ha na Imdya», immaginando un allargamento dell'impero a Cina e Giappone.¹⁶³ Ma a fronte di tali aspirazioni, le oscillazioni e i contrasti che caratterizzarono da allora le nomine dei governatori dell'*Estado da Índia* sembrano confermare l'ipotesi dell'apertura di una fase di forte incertezza sulla politica imperiale alla corte di Portogallo, solo in parte compensata dai tentativi di consolidamento della struttura amministrativa, sia a livello centrale, sia periferico. L'edizione definitiva delle leggi del regno (*Ordenações Manuelinas*), in cui si avverte la profonda influenza della dimensione mondiale assunta dagli orizzonti portoghesi, fu preceduta di un anno dalle *Ordenações da Índia* (1520), che, seppur di ridotte dimensioni, costituivano la prima organica raccolta di disposizioni

¹⁶² Breve *Imitati vetus* del 30 gennaio 1515 (CDP, 1, pp. 309-10). Spada e cappello furono consegnati a Emanuele I a Lisbona il 16 giugno 1515, giorno di *Corpus Domini*, nel corso di una solenne cerimonia. Secondo una memoria del segretario di Stato, António Carneiro, l'ambasciatore João de Faria comunicò al sovrano «as palavras que o Santo Padre lhe mandou dizer da significação da espada das vitórias que sempre prazeria a Nosso Senhor de lhe dar dos inimigos de sua santa fê, que continuadamente Sua Alteza guerreava» (*Relações*, p. 197).

¹⁶³ Lettera di Simão de Andrade del 10 agosto 1518 (GTT, 5, pp. 123-7). Sulla sua carriera in India cfr. J.P. OLIVEIRA E COSTA, *Simão de Andrade, Fidalgo da Índia e Capitão de Chaul*, «Mare Liberum», 9 (1995), pp. 99-116. Una riflessione più estesa sull'evoluzione dell'ottica portoghese sull'estremo Oriente in ID., *A Coroa Portuguesa e a China: do sonho manuelino ao realismo joanino*, in *Estudos de História do relacionamento luso-chinês, século XVI-XIX*, ed. A. VASCONCELOS DE SALDANHA-J.M. DOS SANTOS ALVES, Macau 1996, pp. 11-84.

tese a regolare il commercio in una specifica area dell'impero.¹⁶⁴ In quegli anni la formazione di una società coloniale in Asia fu incentivata da importanti privilegi e concessioni.¹⁶⁵ Lo sforzo della corona per conseguire quell'obiettivo traspare anche dall'esportazione nei principali centri dell'impero portoghese in India, Goa (ca. 1519) e Cochim (ca. 1526), del sistema delle confraternite della Misericordia. Fondate da Emanuele I (1498), forse su ispirazione dell'omonima istituzione attiva a Roma, si imposero come la più efficace forma di inquadramento della devozione laica nel regno di Portogallo, e con il tempo anche nell'impero. Il successo delle Misericordie, agevolato dal generoso sostegno dei sovrani, ne fece un'istituzione poderosa e socialmente ambita. La loro rete rappresentò un importante strumento di una politica regia di centralizzazione, non priva di contrasti, che iniziava a trovare applicazione anche nei territori dispersi dell'*Estado da Índia*.¹⁶⁶

In Europa, intanto, la percezione dell'impero portoghese si modificava, anche sulla spinta dell'evoluzione del quadro internazionale. La rapida conquista di Siria e Egitto da parte del sultano ottomano Selim I (1516-1517) fu un preavviso delle campagne militari su vasta scala che nel decennio successivo i turchi avrebbero intrapreso in Europa orientale, come nell'oceano Indiano (contro i portoghesi). In quel clima di riscatto musulmano, in una Roma dove si conservava vivo il ricordo delle celebrazioni del Portogallo imperiale, al-Hasan al-Wazzan avrebbe composto la sua famosa descrizione dell'Africa. Sedicente testimone diretto, al Cairo, dei violenti saccheggi a cui si erano abbandonati i giannizzeri ottomani dopo la vittoria sui mamelucchi, nel 1518 il colto diplomatico del sultano di Fez era caduto prigioniero di un pirata spagnolo che ne aveva fatto dono a Leone X. Il 6 gennaio 1520 al-Hasan al-Wazzan fu solennemente battezzato in S. Pietro per volontà del papa e prese il nome di Giovanni Leone Africano. Negli anni seguenti, prima di far ritorno in terra musulmana, dove riprese a praticare l'Islam, si dedicò allo studio delle lingue europee e dei manoscritti della Biblioteca Vaticana, all'insegnamento dell'arabo (fu suo allievo anche Egidio da Viterbo) e alla scrittura. Una versione rimaneggiata del suo *Libro de la cosmographia et geographia de*

¹⁶⁴ L.F. DE CARVALHO DIAS, *As ordenações da Índia*, «Garcia da Orta», n. esp. (1956), pp. 229-45. Con il breve *Preclara devotionis* del 27 aprile 1521 (CDP, 2, pp. 41-3), Leone X autorizzò inoltre Emanuele I a castigare i chierici trasgressori della legislazione regia sui commerci portoghesi in Africa e in Asia.

¹⁶⁵ Cfr. ad es. le patenti regie del 1517-18 in favore di Goa (APO, 2, docc. 1, 2, 7).

¹⁶⁶ Su Misericordie e centralizzazione cfr. I. DOS GUIMARÃES SÁ, *Justiça e Misericórdia(s). Devoção, caridade e construção do Estado ao tempo de D. Manuel*, «Penélope», 29 (2003), pp. 7-31; sulla diffusione nell'impero cfr. EAD., *Quando o rico se faz pobre. Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa 1997. Fondo l'ipotesi di un'origine romana della confraternita portoghese su un passo di G. BARREIROS, *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho que fez... ó anno de M.D.xxxvj. começãdo na cidade de Badajoz em Castella, te à de Milam em Italia...*, Coimbra, por Ioã Alvarez, 1561, c. B[vi]v.

Affrica fu pubblicata nel 1550, in apertura della monumentale raccolta di scritti di geografia edita a Venezia da Giovanni Battista Ramusio sotto il titolo di *Navigazioni et Viaggi*. Il manoscritto originale, però, era stato concluso nel 1526. Natalie Zemon Davis osserva come nella sua opera nella propria opera Leone Africano abbia posto su uno stesso piano ogni atto di conquista come portatore di distruzione di civiltà. Insiste, inoltre, sull'equilibrio e l'imparzialità che caratterizzerebbero il resoconto delle recenti guerre fra portoghesi e musulmani in nord Africa.¹⁶⁷ Una lettura in parte condivisibile, che tuttavia lascia forse in ombra una tensione più sotterranea che percorre le pagine dell'opera e sembra provenire, oltre che da esperienze personali, anche da una profonda meditazione sugli autori antichi. Vi sono in Leone Africano diversi gradi di giudizio, e si coglie nella *Cosmographia* un latente confronto fra gli effetti della colonizzazione romana e il prodotto dell'aggressiva penetrazione portoghese. Assalti improvvisi e di inaudita violenza su popolazioni spesso inermi e passate a fil di spada, questi erano i metodi dei condottieri lusitani, scrisse Leone Africano. Il loro arrivo non aveva soltanto prodotto una scia di sangue lungo le coste marocchine, ma spesso aveva anche ridotto in rovina antiche città di fondazione romana. Esempio il caso di Anfa, città un tempo «molto civile & abundante». Nel corso del Quattrocento era stata un centro frequentato anche da mercanti europei, prima di essere devastata da un'irruente azione di rappresaglia dei portoghesi. Nel 1468, in risposta alle incursioni di corsari musulmani in Algarve e Andalusia, il re Alfonso V «delibero de destrugere la dicta terra et cosi mando una armata de 50 navilij con homini combattentj et con molta artiglieria». Avvedutisi del pericolo imminente, gli abitanti di Anfa «abandonorno loro terra», senza destare sospetto negli invasori. Quando il capitano dell'armata si rese conto che la città era indifesa, fece «desmontare de le navj in furia, in tanto che in termino de uno giorno tutta la robba che remase in la terra fu sacchezata et le case parte furono scargate et parte abruscate et le mura de la terra da molte bannj furono scargatj et ruinatj, et dopo che la dicta terra fu bene destrutta el capitano alhora con la sua armata ritorno a Portogallo et lasso la dicta terra per lj lupi et civette». Leone Africano non nascondeva la propria desolazione: «dice il compositore essere stato in la dicta terra molte volte la quale fa piangere a chi non ha voglia».¹⁶⁸ Quell'immagine di desolazione contrastava con l'idea di prosperità costantemente associata al colonialismo romano. Nelle pagine di

¹⁶⁷ N.Z. DAVIS, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari 2008 (ma ho usato l'ed. originale: *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, New York 2006, pp. 119-20; 185).

¹⁶⁸ BNcR, Ms. V.E. 953, cc. 118v-9v.

Leone Africano, quest'ultimo veniva così, di fatto, a contrapporsi all'imperialismo portoghese in nord Africa, la cui cifra caratteristica appare costantemente indicata nell'aver dato inizio a una storia di decadenza nelle località colpite o occupate.

I detrattori dell'impero portoghese continuarono a insistere, invece, sull'immagine negativa di un'espansionismo ridotto a mera avventura commerciale. La tendenza a ridimensionare la portata delle conquiste lusitane non tardò a diffondersi anche in Spagna, dove si guardava con interesse crescente ai profitti derivanti dalla rivendita delle spezie orientali in Europa. Muovendo dalla notevole esperienza maturata nelle Indie occidentali (anche in veste di conquistatore), nel 1519 Martín Fernández de Enciso dedicò al nuovo sovrano Carlo V un trattato di geografia costruito su una fitta trama di allusioni politiche, che rivelano la speciale dimensione assunta da quel genere di scritti dopo le grandi scoperte. Per il giovane monarca, eletto lo stesso anno imperatore, quella proposta di educazione alla conoscenza del Nuovo Mondo rappresentava anche un monito a evitare che la possibile ambizione proveniente dalla vastità e dalla varietà dei suoi domini alterasse la natura pattizia del governo politico nei regni di Spagna. Accanto all'adozione della lingua castigliana, la preoccupazione per le future scelte di un re straniero trapelava da costanti paralleli con l'antichità classica. Da Alessandro Magno, che si era proclamato «señor del universo», Carlo V doveva apprendere che le conquiste americane, alle quali pure Enciso lo esortava, avevano un limite oggettivo nella cura che occorreva rivolgere agli affari interni di Spagna.¹⁶⁹ Come mostrava l'esempio del Senato nell'antica Roma, una politica di espansione territoriale poteva avere successo soltanto finché avesse poggiato su un sistema collegiale, capace di affidarsi a uomini di provata capacità nella sfera pubblica.¹⁷⁰ Il modello di imperialismo temperato, auspicato per la Spagna di Carlo V, sembrava in Enciso non aver motivo di essere applicato al Portogallo. Nella descrizione delle coste africane e asiatiche la presenza dei portoghesi era quasi del tutto omessa, se non per sottolinearne la vocazione esclusivamente commerciale (incluso una secca descrizione della tratta degli schiavi in Guinea).¹⁷¹ Nessuno spazio era riservato alla costruzione di un impero ufficiale nell'oceano Indiano. I portoghesi venivano ridotti a semplici mercanti. Neppure le loro relazioni geografiche meritavano di essere prese in considerazione. Una

¹⁶⁹ *Suma de geographia: que trata de todas las partidas e provincias del mundo*, Sevilla, por Jacobo Cromberger aleman, 1519, cc. c8-d1.

¹⁷⁰ *Ibid.*, c. c5v.

¹⁷¹ «Enesta tierra se prenden los hermanos unos a otros e se venden. Tãbien venden los padres a los hijos a los que se los cõprã, e dã los a los delos navios a troque de paños de colores, e de manillas de cobre e de otras cosas. Desta costa se traen a España los esclavos negros e de toda la costa de Africa que esta hazia al austro» (*ibid.*, c. f4v).

critica pungente e meditata quella di Enciso, sapientemente inserita nella sezione dedicata all'India, sulla quale le uniche notizie affidabili, insisteva, datavano alla spedizione di Alessandro Magno. Si veniva così a colpire uno degli argomenti prediletti dalla propaganda lusitana (il superamento dei confini delle conquiste dei greci e dei romani), in una pagina dove si avverte ormai l'approssimarsi della disputa sulle Molucche, esplosa in modo irrecuperabile dopo il viaggio intorno al mondo di Magellano (1519-22), a cui la corona portoghese tentò invano di opporsi:

fasta aqui lo escrito es cierto, porque dello ay escrituras autenticas delos passados. E desto dela India la mas clara e cierta es la de Alexandre fasta a este rio Jpanin. Desde aqui fasta al Ganges, que es la segunda India, no ay quien tenga autentica escritura, aun que de la tierra dela costa dela mar ay escrituras de mercadores que lo han navegado y entrado por el Ganges. Desdel Ganges ala parte del oriente que es la postrera India, a que llaman Catayo e a do fueron las tierras del Preste Juan e la de Got e Magot, no ay escritura autentica mas dela del rey Sodiano, porque si algunos mercaderes han passado alla, han visto poco y aquellos escriven lo dudoso e poco e sin orden, e assi es todo de poca fe.¹⁷²

Quell'attacco indiretto non era soltanto una semplice denuncia della limitata divulgazione di informazioni geografiche promossa dalla corona portoghese. Lo si desume anche dal sensibile scarto che separa il trattato di Enciso da altre opere edite in Spagna negli anni precedenti, come la riduzione del diario di Martín Fernández de Figueroa, un castigliano che aveva combattuto in Oriente al servizio dei portoghesi (1505-10). Il contatto diretto con la dura realtà militare dell'espansionismo lusitano, di cui non avrebbe dimenticato le efferatezze (partecipò anche alla battaglia al largo di Diu), aveva persuaso Figueroa della reale consistenza dell'impero allora in formazione. Nel 1512 l'editore Juan Agüero de Trasmiera pubblicò a Salamanca una memoria tratta dalle annotazioni raccolte in un quaderno da Figueroa. Sin dall'apertura si poteva leggere una precisa classificazione del primo viaggio di Vasco da Gama come «invencion e conquista de las Indias que agora llamamos de Portugal». Si può forse nutrire qualche dubbio sull'effettiva circolazione di quell'edizione, di cui nel 1514 acquistò comunque una copia il figlio di Cristoforo Colombo, Hernando.¹⁷³ Nello stesso anno Pietro Martire d'Anghiera concluse la seconda decade del *De Novo Orbe*, dedicata a Leone X, nella quale presentò sotto una luce per certi versi simile a Figueroa la storia

¹⁷² *Ibid.*, c. g3v.

¹⁷³ L'unico esemplare noto della *Conquista delas Indias, de Persia e Arabia que fizo la armada del rey don Manuel de Portugal e delas muchas tierras, diversas gentes, extrañas riquezas e grandes batallas que alla ovo* è riprodotto in copia anastatica in *A Spaniard in the Portuguese Indies. The Narrative of Martín Fernández de Figueroa*, ed. J.B. McKenna, Cambridge (Mass) 1967. La cit. si trova a c. aiiij; una descrizione delle violenze operate dai portoghesi contro le popolazioni civili a c. [b6]rv. Uso l'edizione di McKenna, consapevole dei limiti messi in evidenza da J. AUBIN, *À propos de la Relation de Martín Fernández de Figueroa sur le conquêtes portugaises dans l'Océan Indien 1505-1511* [1969], in *Id.*, *Le Latin cit.*, 2, pp. 493-505.

delle scoperte e delle conquiste portoghesi. Il libro fu dato alle stampe nel 1516, insieme alla prima e alla terza decade. Nel raccontare la recente crisi diplomatica seguita alla scoperta dell'America, Anghiera riconobbe i pieni diritti di entrambe le monarchie iberiche, presentando l'intervento conclusivo del papa come una soluzione di compromesso fra due posizioni distinte, poste però sullo stesso piano: da un lato, la pretesa del re portoghese di detenere un monopolio sulle «navigationes oceani universas», fondata sul principio del primato («quia prior et fere ab immortalis memoria oceanum tentare ausus sit»); dall'altro l'obiezione dei castigliani: «quaecumque Deus, ministra natura, in terris formaverit ab initio rerum, fuisse hominibus communia, proponunt, propterea licere cuique illa occupare quae christianis habitatoribus vacua repererit».¹⁷⁴ Anghiera continuò a comporre la propria opera anche negli anni seguenti, senza evitare di misurarsi con tensioni e conflitti che segnarono le principali tappe di un'appropriazione dei mondi extra-europei che nella penisola iberica fu politico, prima ancora che culturale. Nella sesta decade, scritta nel 1524, Anghiera, ormai cronista ufficiale del Consiglio delle Indie, affrontò a più riprese il grande nodo internazionale della sovranità sulle Molucche, contesa fra Spagna e Portogallo. Difese le ragioni della prima, ma riservò all'impero portoghese considerazione e rispetto, certo dovuti anche alla delicatezza della disputa diplomatica in atto. Quelle pagine, in ogni caso, non videro la luce fino all'edizione completa del 1530, l'anno successivo alla firma del trattato di Saragozza con cui Carlo V rinunciò a ogni rivendicazione sulle isole orientali in cambio del pagamento di 350.000 *cruzados* da parte lusitana.¹⁷⁵

La controversia per la giurisdizione sulle Molucche fu un banco di prova decisivo per le ambizioni imperiali del Portogallo. L'urgenza materiale rappresentata dalla necessità di impedire che seguendo la via di occidente la Spagna avesse accesso al commercio delle spezie orientali, non deve far dimenticare il fatto che per quasi tutti gli anni venti la corte portoghese si trovò impegnata in un intenso confronto diplomatico con la più potente monarchia europea allo scopo di vedere delimitati con esattezza, e a proprio vantaggio, i confini geografici della «conquista». Realizzata nonostante la ferma opposizione di Emanuele I, l'impresa di Magellano (un portoghese che, come Colombo, era passato agli ordini della Castiglia dopo aver servito la monarchia lusitana) completò il senso di disorientamento prodotto in Portogallo dalla scoperta dell'America. Ne

¹⁷⁴ P.M. D'ANGHIERA, *De Orbe Novo Decades I-VIII*, tr. R. Mazzacane-E. Magioncalda, Genova 2005, p. 270 (dec. 2, 8, 2-4).

¹⁷⁵ Lista delle spese straordinarie dall'inizio del regno di Giovanni III fino al 1544 (*Relações*, p. 328).

discese una nostalgica affermazione del primato, che avrebbe trovato forse l'espressione più alta e ispirata in una pagina della cronaca delle conquiste in Asia pubblicata nel 1552 da João de Barros, divenuto ormai uno dei portavoce ufficiali della corona:

Isto se pode dizer com verdade: na parte que lhe coube por sorte, que é nesta da Europa, primeiro que ninguém lançou os mouros de casa além-mar, primeiro que ninguém passou em África, e o que tomou defendeu té hoje, tirando o que leixou por lhe não convir; e primeiro que ninguém passou em Ásia, onde tem feito as obras desta nossa obra.

La storia recente del Portogallo, proseguiva Barros, poteva essere descritta nei termini della parabola del granello di senape. Era un regno piccolo, se comparato alle altre monarchie europee, ma aveva prodotto un albero così grande, che la sua ombra si stendeva su gran parte delle terre d'Oriente. Quella metafora evangelica dell'impero rispondeva a una visione religiosa delle conquiste portoghesi, riassunta nell'immagine delle due spade, quella spirituale della conversione dei pagani e quella materiale della "guerra contro i mori".¹⁷⁶ Tuttavia, all'epoca in cui Barros scrisse la propria cronaca (una prima stesura fu completata nel 1539, ma l'opera fu rivista fino alla stampa), il quadro dei rapporti fra la corona lusitana e la Chiesa di Roma aveva perduto la sostanziale armonia dei primi decenni del secolo. Proprio la disputa sulle Molucche, la prima grande crisi internazionale affrontata dall'impero portoghese, segnò l'avvio di una politica tesa a un graduale disimpegno dal vincolo giuridico all'autorità del papa.

L'attrazione esercitata sugli studiosi dalla scoperta dell'America tende spesso a far omettere un aspetto centrale. Nell'Europa del primo Cinquecento la percezione generale delle remote regioni, cui avevano avuto accesso le monarchie iberiche, fu influenzata dalle conseguenze tangibili dell'espansionismo portoghese più che dalle notizie sull'esistenza di un continente fino ad allora sconosciuto. Ad eccezione di ristretti circoli culturali, l'impatto dell'America sulla coscienza europea divenne un fatto diffuso soltanto nel secondo quarto del secolo.¹⁷⁷ Fino a quel momento, erano state soprattutto le spezie e le ricchezze orientali a colpire un immaginario sensibile alle alterazioni provocate sui mercati europei dai monopoli lusitani. Non fu per caso se Thomas More decise di affidare la descrizione del nuovo mondo ideale, ma all'apparenza reale, di Utopia, all'evocativa figura di Raffaele Itlodeo, un fittizio navigatore-filosofo

¹⁷⁶ BARROS, *Ásia* cit., pp. 366-7 (déc. 1, 9, 2). Sul carattere ufficiale della cronaca cfr. la recente sintesi di A.I. BUESCU, *A Ásia de João de Barros - um projecto de celebração imperial*, in *D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional*, ed. R. CARNEIRO-A.T. DE MATOS, Lisboa 2004, pp. 57-74.

¹⁷⁷ J.H. ELLIOTT, *Il Vecchio e il Nuovo Mondo, 1492-1650*, Milano 1985 [ed. or. Cambridge 1970], p. 24.

portoghese.¹⁷⁸ La scena del racconto è ambientata ad Anversa, allora il principale centro finanziario di Europa, dove da tempo la corona di Portogallo aveva aperto una propria agenzia (*feitoria de Flandres*) per contrattare il prezzo delle spezie.¹⁷⁹ More stesso vi si era recato, nel settembre 1515, in visita all'amico Peter Giles, cui avrebbe dedicato l'operetta composta nei mesi seguenti (la prima edizione, curata da Erasmo, uscì a Lovanio nel 1516). «Peregrinationis magis quam sepulchri curioso», Itlodeo proseguì il proprio viaggio anziché ritornare indietro con Amerigo Vespucci (del cui equipaggio si presentava come un membro), una finzione dietro la quale si può forse scorgere anche una critica del conquistatore iberico avido di guadagni;¹⁸⁰ così come la satira della società europea usciva in qualche modo rafforzata dal fatto che Utopia, dove Itlodeo approda grazie alla propria disinteressata spinta di esploratore, fosse idealmente collocata in una lontana isola del Nuovo Mondo, sulla rotta fra il Brasile e l'India, destinata a divenire oggetto di un'aspra contesa fra Castiglia e Portogallo.¹⁸¹

Effetto della rapidità con cui la conquista rendeva desuete le conoscenze geografiche, quello sulle Molucche fu uno scontro per il controllo di uno snodo fondamentale delle rotte asiatiche delle spezie (i chiodi di garofano, in particolare).¹⁸² A causa delle incertezze sull'applicazione nell'emisfero orientale del trattato di Tordesillas e dei successivi accordi giurisdizionali fra le due corone iberiche, il conflitto assunse toni duri, nonostante la vicinanza politica tra le corti, ribadita dai matrimoni incrociati fra i due sovrani con le rispettive sorelle (Emanuele I con Caterina di Asburgo, 1524; Carlo V con Isabella di Portogallo, 1526). Dal 1524 furono avviate trattative permanenti, a cui presero parte delegazioni di giuristi, geografi e astronomi.¹⁸³ Negli anni successivi a quel negoziato, determinante per la tenuta dell'impero in Asia, si sarebbe guardato con ansia e trepidazione dalla corte di Portogallo: «es lo que desde el menor hasta el mayor,

¹⁷⁸ Sulla «strana sensazione di realtà» trasmessa al lettore da More e sulla strategia ad essa sottesa, inquadrata nella tradizione lucianesca, cfr. C. GINZBURG, *Il vecchio e il nuovo mondo visti da Utopia*, in ID., *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano 2002, pp. 17-44.

¹⁷⁹ A.A. MARQUES DE ALMEIDA, *Capitais e capitalistas no comércio da especiaria. O eixo Lisboa-Antuérpia, 1501-1549*, Lisboa 1993.

¹⁸⁰ *The Complete Works of St. Thomas More*, 4, ed. E. Surtz-J.H. Hexter, New Haven-London 1965, p. 50.

¹⁸¹ Una recente riflessione comparata sulla critica di More all'Europa attraverso il Nuovo Mondo in J. HART, *Contesting Empires. Opposition, Promotion and Slavery*, New York 2005, pp. 53-9. Sul problema della geografia nell'opera di More non aiuta B.R. GOODEY, *Mapping "Utopia": A Comment on the Geography of Sir Thomas More*, «Geographical Review», 60 (1970), pp. 15-30.

¹⁸² H. OZANNE, *La Découverte cartographique des Moluques*, in *Geographie du Monde au Moyen Ages et à la Renaissance*, ed. M. PELLETIER, Paris 1989, pp. 217-28.

¹⁸³ U. LAMB, *The Spanish Cosmographic Juntas of the Sixteenth Century*, «Terrae Incognitae», 6 (1974), pp. 51-64; V. NAVARRO BROTONS, *La Cosmografía en la época de los descubrimientos*, in *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y de la expansión colonial*, ed. A.M. CARABIAS TORRES, Salamanca 1994, pp. 195-207.

todos tienen atravesado en el alma», osservò l'ambasciatore di Castiglia.¹⁸⁴ Con la disputa sulle Molucche per la prima volta la diplomazia imperiale lusitana affrontava una grande controversia internazionale sulla «repartição do mundo» rinunciando all'arbitrato del pontefice, la cui autorità continuava a costituire l'unico fondamento legale dell'espansionismo portoghese.¹⁸⁵ La discussione non si limitò alla geografia, ma si intrecciò da subito a questioni di diritto. Il matematico e teologo portoghese Francisco de Melo chiarì al proprio sovrano che la linea castigliana era quella di stabilire anzitutto a chi spettasse il controllo (*posse*), rinviando a un secondo momento la questione della sovranità (*propriedade*). Tuttavia, in continuità con la tradizionale nozione iberica di “conquista”, Melo insisteva sul percorso inverso, convinto che «a Vossa Alteza lhe pertence Maluco, na propriedade da qual se segue ho da posse, e por ventura esta he sua pressa de falar na posse, porque determinando se a propriedade, de que duvidão, nom percão a posse pello contrauto».¹⁸⁶ Alla fine, si raggiunse un accordo, non privo di oneri, in favore della corona lusitana. Giovanni III si consultò anche sull'opportunità di una ratifica papale, ma quest'ultima fu ritenuta di secondaria importanza. Le istruzioni trasmesse al delegato António de Azevedo Coutinho, quando ormai la soluzione appariva prossima, rivelano quanto stesse mutando il rapporto fra il Portogallo imperiale e la Sede Apostolica. Per il momento, scriveva il re, «eu serey comtemte de se todavia acabar o concerto e comtrato», rinviando al futuro l'eventuale approvazione del papa; in ogni caso, l'esperienza insegnava che occorreva tutelarsi dal rischio di ostacoli imprevisti e ottenere da Carlo V «as provisões necessarias pera em qualquer tempo se poder pedir ao Papa que o julgue, sem mais o emperador seer pera yssso requerido».¹⁸⁷

Quella scelta non rifletteva soltanto la concreta ricerca di un compromesso con la corona di Castiglia che poteva anch'essa vantare un diritto di conquista sanzionato da Roma. Dall'inizio del suo regno Giovanni III aveva cercato di ottenere una conferma dei privilegi in materia di beni ecclesiastici concessi alla persona di suo padre da Leone X, rilanciando, al contempo, con rinnovato vigore l'obiettivo di assicurarsi in modo stabile la gestione delle decime del regno, delle commende degli ordini militari e dei benefici, compresi quelli legati alla nomina dei superiori di conventi e monasteri.¹⁸⁸ I costi dell'impero, che in futuro sarebbero ulteriormente lievitati, imponevano al sovrano

¹⁸⁴ Lettera di Lope Hurtado de Mendoza a Carlo V, 11 marzo 1528 (CACP, doc. 2).

¹⁸⁵ La cit. è tratta da un'anonima relazione inviata a Giovanni III, s.d. [ma ca. 1524] (GTT, 8, pp. 229-30: 229).

¹⁸⁶ Lettera dell'8 aprile 1524 (*ibid.*, pp. 221-3: 222).

¹⁸⁷ Lettera del 9 aprile 1528 (*ibid.*, pp. 367-70: 369).

¹⁸⁸ Utili spunti per un inquadramento giuridico del caso portoghese in A.M. HESPANHA, *Os bens eclesiásticos na época moderna. Benefícios, padroados e comendas*, «Anais de História de Além-Mar», 1 (2000), pp. 59-76.

di procurarsi entrate sempre maggiori.¹⁸⁹ In quella politica rientrava anche il tentativo di ottenere per la corona l'amministrazione perpetua dell'Ordine di Cristo, a cui rimaneva in qualche modo legata la giurisdizione spirituale sulle terre d'oltremare. Giovanni III ereditò comunque il titolo vitalizio di amministratore, già di Emanuele I.¹⁹⁰ Ma già alla metà del 1523 il raffinato umanista Miguel da Silva, ambasciatore a Roma dal 1515, chiariva al re che l'avvento di Adriano VI aveva introdotto in curia un «outro estilo», molto più scrupoloso, allo scopo di segnare uno scarto rispetto ai predecessori: «em tudo poem mays duvida aynda da que tem, e ho mays certo caminho que ha y pera Sua Santidade negar huuma cousa he dizerem lhe que he de estilo da corte e concedido por alguns dos papas que ho passarão».¹⁹¹ La stagione della reciproca esaltazione fra Emanuele I e i papi del Rinascimento era ormai tramontata.¹⁹² Neppure il ritorno di un Medici sul soglio pontificio invertì la tendenza. A pochi mesi dalla propria elezione, dopo averne più volte discusso con l'ambasciatore Silva, Clemente VII emise un breve che colpiva al cuore il sistema imperiale portoghese (1524). Per la prima volta, la Sede Apostolica emetteva la condanna di una pratica che la corona lusitana osservava proprio in nome delle concessioni papali. La polemica contro il monopolio portoghese delle spezie orientali cominciava allora a diffondersi in Europa. La Chiesa di Roma mostrò grande prontezza nell'approfittarne, in reazione alle richieste sempre più insistenti di Giovanni III. Al tempo di Emanuele I, scriveva Clemente VII, quando quel traffico aveva avuto inizio, era speranza e opinione comune che la maggiore abbondanza di merci avrebbe prodotto prezzi più bassi e garantito un vantaggio generale. Tuttavia, «res ita conversa est ut ad nos et ad sedem apostolicam quotidie veniant queralae». Quelle suppliche di un intervento («iustas preces») non si potevano ignorare oltre, osservava severo il pontefice, che aveva perciò preso l'iniziativa di rivolgersi direttamente al re di Portogallo, «ut re diligenter considerata remedium aliquod adhibere velit». La gestione lusitana del monopolio aveva fino allora costituito per molti un peso intollerabile, ammoniva ancora Clemente VII, che concludeva raccomandando al sovrano di «diminuere aliquantum de huiusmodi lucro et multum iusti honoris acquirere».¹⁹³

¹⁸⁹ Lo sottolinea in un'efficace sintesi J.M. PEDREIRA, *Costs and Financial Trends in the Portuguese Empire, 1415-1822*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 49-87: 54-7.

¹⁹⁰ Bolla *Eximiae devotionis*, 19 marzo 1523 (CDP, 2, pp. 134-8).

¹⁹¹ Lettera del 25 maggio 1523 (*ibid.*, pp. 152-61: 153).

¹⁹² Fu una svolta profonda, ignorata tuttavia dall'erudito saggio di S. DESWARTE-ROSA, *La Rome de D. Miguel da Silva (1515-1525)*, in *O Humanismo Português, 1500-1600. Primeiro Simpósio Nacional*, Lisboa 1988, pp. 177-307.

¹⁹³ Breve *Nisi honoris*, 9 aprile 1524 (CDP, 2, pp. 210-1). Il documento non è mai ricordato nell'accurato studio di CH.-M. DE WITTE, *Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^e siècle*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 40 (1984), pp. 1-25; 93-125; 194-205; 41 (1985), pp. 41-68; 118-36; 173-87; 271-87.

Al breve di Clemente VII la corte di Portogallo rispose con un freddo silenzio. Lo stesso avvenne tre anni dopo, quando Erasmo, in cerca di nuove prebende, fu persuaso da un amico mercante di Anversa, in contatto con diplomatici e umanisti lusitani presenti in città, a dedicare un proprio scritto a Giovanni III.¹⁹⁴ Erasmo optò per la traduzione in latino di un manoscritto di Crisostomo da poco acquistato. Le *Chrysostomi Lucubrationes*, apparse a Basilea nel 1527, si aprivano con un'elegante epistola di encomio indirizzata al re portoghese. A un elenco delle conquiste «ab urbe Cepta» «usque ad Sinas» carico di enfasi e, all'apparenza, consapevole della retorica ufficiale lusitana, seguiva un passo non poco ambiguo, che più tardi Erasmo avrebbe attribuito a informazioni ingannevoli ricevute sul Portogallo.¹⁹⁵ Nell'affrontare il nodo dei costi dell'impero, si ripropose la consueta immagine di una corona che consumava tutte le proprie entrate nella diffusione della fede cristiana. Quel modello virtuoso, proseguiva Erasmo, era però minacciato dal sistema dei monopoli, la cui gestione, curiosamente, egli non attribuiva a Giovanni III. Ad argomenti analoghi a quelli espressi dal papa tre anni prima si sommava ora l'accusa di mettere in vendita merci avariate (si faceva l'esempio dello zucchero). L'auspicio di Erasmo era dunque che il sovrano sapesse porre un freno all'avidità di non meglio specificati monopolisti che operavano in suo nome.¹⁹⁶ L'esemplare dell'opera inviato al re di Portogallo fu intercettato prima che questi venisse a conoscenza della prefazione, che certo lo avrebbe irritato profondamente.¹⁹⁷ Quell'epistola, data alle stampe poche settimane prima che l'inquisitore generale di Spagna, Alonso Manrique, convocasse una giunta a Valladolid per esaminare le proposizioni di Erasmo, fu poi ritirata dalle successive edizioni. L'esito infelice di quella dedica non poté che deludere le aspirazioni degli ammiratori lusitani di Erasmo (fra cui Martinho de Portugal, allora ambasciatore a Roma) in un momento di crescita dell'influenza nell'*entourage* di Giovanni III di un gruppo di religiosi degli orientamenti teologici improntati a una rigida intransigenza.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Lettera di Erasmus Schets, 17 marzo 1526 (Allen, 6, doc. 1.681). Sull'ambiente culturale portoghese di Anversa in quegli anni numerosi elementi in M.R. SAMPAIO TEMUDO BARATA, *Rui Fernandes de Almada: diplomata português do século XVI*, Lisboa 1971.

¹⁹⁵ «Eram multis verbis diligenter instructus a Lusitano quodam, sed mendose», avrebbe scritto a Damião de Góis nel 1533 (Allen, 10, doc. 2.846). Da una lettera di Schets del 4 febbraio 1527 (*ivi.*, VI, doc. 1.783) si ricava che a Erasmo fu recapitato un memoriale su Giovanni III e i suoi predecessori composto da un medico portoghese, su richiesta del *feitor* di Anversa, Rui Fernandes de Almada.

¹⁹⁶ L'epistola dedicatoria, datata 24 marzo 1527, si può comodamente leggere anche *ibid.*, doc. 1.800.

¹⁹⁷ Lettera di Erasmo a Schets, 29 agosto 1530 (*ivi.*, 9, doc. 2.370). Con argomenti poco persuasivi A. MOREIRA DE SÁ sostiene che in realtà Giovanni III ricevette l'esemplare che gli fu inviato (*De re erasmiana. Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Braga 1977, p. 171).

¹⁹⁸ M. BATAILLON, *Erasme et la Cour de Portugal* [1927], in ID., *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris 1974², pp. 35-69. Già nella lettera del 30 dicembre 1526, sfuggita a Bataillon e a Moreira de Sá, Martinho de Portugal si lamentava con il segretario di Stato, António Carneiro, per il progressivo isolamento subito da parte dalla

I primi anni dopo la morte di Emanuele I rappresentarono un momento di difficile ricomposizione degli equilibri di corte. Quelle complesse vicende attendono ancora una ricostruzione puntuale, impedita sinora dalla diffusa tendenza della storiografia portoghese a presentare quadri della vita politica e religiosa del regno sostanzialmente privi di crepe e fratture. In quell'immagine monolitica e armoniosa, oggi ancora predominante, si riflette la tradizione delle cronache ufficiali del Cinque e Seicento, rivolte in modo quasi esclusivo alla dimensione imperiale della storia del Portogallo.¹⁹⁹ Quelle ricostruzioni evitarono accuratamente di trattare la storia interna del regno e delle tensioni che di frequente caratterizzarono l'ambiente di corte, uno spazio d'azione decisivo per una classe dirigente ristretta e selezionata, come quella lusitana della prima età moderna. Chi ha tentato, attraverso ricerche specifiche, di infrangere letture e interpretazioni ormai sedimentate, ha posto in evidenza la posizione di chiusura di Giovanni III verso un'allargamento dell'alta nobiltà.²⁰⁰ A guidare il sovrano fu il timore di esacerbare le divisioni che già affliggevano la corte, pronte ad esplodere a ogni nuova nomina di un governatore o viceré dell'India. Se adottata senza farne uno schema fisso e ripetitivo, la contrapposizione fra un gruppo attirato soprattutto ai vantaggi economici dell'impresa imperiale e un altro ancora sensibile al richiamo del progetto, sempre più contrastato, di organizzare un vasto potere statale esteso a tre continenti, si rivela certamente utile.²⁰¹ Tuttavia, nella prospettiva di uno studio dell'elaborazione di teorie dell'impero nel Portogallo della prima età moderna, occorre associare l'attenzione ai conflitti fra gli esponenti dell'alta nobiltà di corte all'analisi dei processi di assunzione delle decisioni politiche e della costituzione di gruppi egemonici, che presenta il vantaggio di permettere una lettura più appropriata dei documenti ufficiali e dell'evoluzione di significato dei loro contenuti.

I secondi anni venti furono caratterizzati da una svolta graduale in direzione di una maggiore compenetrazione tra sfera politica e sfera religiosa ai vertici del regno di Portogallo. Quel passaggio fu solo in parte anticipato da una preziosa missiva inviata nel 1525 al vescovo di Viseu, il francescano João de Chaves, da Fernando Coutinho, vescovo dell'Algarve. Quest'ultimo era uno dei prelati più anziani del regno e aveva

corte dopo il proprio arrivo a Roma; fra i presunti responsabili, fece soltanto il nome del decano della cappella reale, Diego Ortiz de Villegas (CDP, 2, pp. 281-3).

¹⁹⁹ Non si discostano da questa tendenza le pagine dedicate all'ambiente di corte da J. ROMERO MAGALHÃES, *As Estruturas Políticas de Unificação*, in *História de Portugal*, ed. J. MATTOSO, Lisboa 1993-98, 3, pp. 61-109: 65-70.

²⁰⁰ J. AUBIN, *La noblesse titrée sous D. João III: inflation ou fermeture?*, in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 371-83.

²⁰¹ È questo il limite maggiore dell'unico studio monografico sull'impero portoghese in Asia sotto Giovanni III: J.P. OLIVEIRA E COSTA-V.L.G. RODRIGUES, *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del rey Juan*, Madrid 1992.

una solida formazione giuridica. Oltre a una lunga carriera ecclesiastica, poteva vantare una personale esperienza al servizio della corona, all'interno del Consiglio del Re, di cui aveva fatto parte al tempo di Emanuele I, e di uno dei massimi tribunali del regno, la *Casa da Suplicação* (una corte d'appello, con facoltà di intervento in numerose materie), che aveva presieduto a cavallo tra Quattro e Cinquecento. Nella lettera a frate Chaves, che aveva da poco assunto l'incarico di confessore e predicatore di Giovanni III e si trovava coinvolto nelle «desordenanças e maaos conselhos da corte», Coutinho avanzava una proposta politica di evidente ispirazione teocratica, sorretta da ripetute citazioni da Agostino d'Ippona. Il vescovo dell'Algarve ricordava il recente esempio di Emanuele I: finché aveva prestato ascolto ai propri consiglieri, aveva guidato con successo il regno, mentre lo aveva precipitato in una crisi sempre più grave quando «comesou a desacatar os do Conselho e desordenar se e reger se por sy».²⁰² Perciò frate Chaves avrebbe dovuto guidare il sovrano verso la costituzione di una nuova e più solida forma di governo, che lo ponesse al riparo dalle costanti insidie della vita politica portoghese. In un momento in cui ferveva lo scontro con la Castiglia per le Molucche, Coutinho non esitò a indicare nell'architettura istituzionale del vicino regno il modello da imitare. Al Consiglio del Re, rinominato Consiglio di Stato (così si chiamò dal 1562), occorreva affiancare tre nuovi consigli, uno per la giustizia, uno per il tesoro e uno specifico per l'India, i cui affari «sam de tanta substancia, que dellas pende a paz e a guerra». In tutti gli organi occorreva che sedessero il segretario di Stato, António Carneiro, e il confessore del re, la cui autorevolezza avrebbe posto riparo agli errori di un monarca ancora giovane. Per raggiungere quella riforma del sistema centrale di governo del regno e dell'impero, Coutinho insisteva proprio sul ruolo del confessore del re. Raccomandava che non si allontanasse mai dal sovrano, perché solo una frequentazione assidua e paziente, come tra padre e figlio, avrebbe persuaso quest'ultimo dell'«amor que lhe tem e seu saber». Così Giovanni III avrebbe aderito a una visione politica attenta al rispetto di norme morali di derivazione religiosa. Il vescovo dell'Algarve concludeva la propria lettera ricordando a frate Chaves che per conseguire quel risultato aveva a disposizione i propri severi sermoni e lo spazio intimo della confessione, armi efficaci per penetrare la coscienza del monarca.²⁰³ Non

²⁰² Omettono la questione, pur insistendo sulle tensioni a corte, J.P. OLIVEIRA E COSTA, *D. Manuel I, 1469-1521. Um príncipe do Renascimento*, Lisboa 2005, pp. 241-7; AUBIN, *Études inédites* cit., pp. 61-101.

²⁰³ Lettera del 30 aprile 1525 (CSL, 1, pp. 329-33; nell'ed. del doc. non si confonde solo il destinatario della lettera con Miguel da Silva, ma anche Emanuele I con Alfonso V). Lo studio dei confessori regi ha conosciuto di recente significativi sviluppi. Per la penisola iberica segnalo I. POUTRIN, *Cas de conscience et affaires d'État: le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III*, «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», 53/3 (2006), pp. 7-

sappiamo se il vescovo di Viseu prestò ascolto alle indicazioni di Coutinho. Certo è che se anche avesse voluto, non ne ebbe il tempo, perché di a poco lì trovò la morte.

Negli anni seguenti il peso dei religiosi a corte aumentò sensibilmente, soprattutto grazie all'ascendente esercitato su Giovanni III dal decano della cappella reale, Diogo Ortiz de Villegas (nipote del vescovo omonimo), promosso nel Consiglio del Re nel 1529, e dal cappellano maggiore Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, vescovo di Lamego.²⁰⁴ Nonostante la diffidenza di entrambi verso il mondo degli umanisti, al ritorno da Roma anche Miguel da Silva godette del favore del re, che lo promosse nuovo vescovo di Viseu e gli conferì il prestigioso titolo di *escrivão da puridade*, di fatto il segretario privato del monarca, cui spettava la delicata mansione di redigerne le lettere e verificare la correttezza delle loro copie.²⁰⁵ Anche se il programma di riforme delineato da Coutinho non ebbe seguito, a fine anni venti era ormai stato restaurato uno stile di governo fondato sull'ascolto del Consiglio del Re. Nelle sue lente procedure, puntualmente rilevate dagli osservatori stranieri, si riflettevano i contrasti scaturiti dagli incerti orientamenti della piccola corte lusitana. Le riunioni fra il re e i consiglieri erano continue. Accanto a rappresentanti della famiglia reale, come l'infante Luigi, nel supremo organo del regno trovavano ancora posto, in prevalenza, gli esponenti dell'alta nobiltà, fra i quali spiccavano il marchese di Vila Real, Miguel de Meneses, e il duca Jaime de Bragança, che, a giudizio dell'attento ambasciatore di Castiglia, «es mucha parte en lo d'aquí».²⁰⁶ In realtà, la composizione del Consiglio in quegli anni era soggetta a improvvise variazioni. Le ascese e le cadute in disgrazia furono tutt'altro che rare. Giovanni III aveva inoltre organizzato un sistema a più livelli, che prevedeva anche la consultazione dei procuratori delle *cortes*, e che in ogni caso distingueva tra un Consiglio del Re allargato («Consejo de muchos») e uno ristretto («Consejo secreto»)²⁰⁷.

Le tensioni della grande politica imperiale continuavano a dividere il Consiglio del Re. Lo mostrò, una volta di più, lo scontro per la successione a governatore dell'India

28. Di grande stimolo N. REINHARDT, *The King's Confessor: Changing Images*, in *Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth-Century Europe*, ed. M. SCHAICH, Oxford-London 2007, pp. 153-85.

²⁰⁴ Per un loro rapido inquadramento cfr. J.S. DA SILVA DIAS, *A política cultural de D. João III*, Coimbra 1969, pp. 71-3; PAIVA, *Os bispos* cit., p. 188; 296-7 (rispettivamente).

²⁰⁵ Continua a mancare uno studio sulla figura dell'*escrivão da puridade*, una carica peculiare della corte portoghese che ebbe alterna fortuna nel corso del tempo. Una base di partenza dovrebbe essere rappresentata da F. DO SANTÍSSIMO SACRAMENTO, *Epitome Unico da Dignidade de Grande, e Mayor Ministro da Puridade e de Sua Muita Antiguidade, & Excellencia*, em Lisboa, Na Officina de Ioam da Costa, 1666.

²⁰⁶ Lettera dell'11 marzo 1528 (cit. *supra* n. 184). Sul Consiglio del Re a cavallo fra anni venti e anni trenta mancano studi specifici. Cfr. comunque BUESCU, *D. João III* cit., pp. 200-23.

²⁰⁷ Vive descrizioni si leggono nei dispacci inviati fra 1528 e 1532 dall'ambasciatore castigliano alla corte di Portogallo Lope Hurtado de Mendoza (CACP, docc. 1, 3, 21, 23, 52, 59, 77, 83, 99, 133, 134).

che nel 1527 oppose il capitano di Malacca, Pêro Mascarenhas, protetto del marchese di Vila Real, al capitano di Cochim, Lopo Vaz de Sampaio, membro di un gruppo legato al duca di Bragança. Erano anni difficili per l'impero portoghese in Asia, soggetto a una pressione militare crescente anche nel golfo Persico e nel mar Rosso, e afflitto dai primi segnali di corruzione di un sistema burocratico allora in via di formazione.²⁰⁸ Vaz de Sampaio riuscì a imporsi, ma la sua breve esperienza di governo si concluse con l'arresto. La cattura seguì all'arrivo del nuovo governatore Nuno da Cunha (1529), nominato l'anno precedente e inviato in Oriente Giovanni III al comando di una grande flotta, il cui allestimento gravò pesantemente sulle finanze della corona.²⁰⁹ La scelta di Cunha, rimasto a capo dell'*Estado da Índia* fino al 1538, fu tesa a garantire stabilità in un momento d'avvio di un'intensa e prolungata discussione sulle future linee generali della politica imperiale. Fra le prime attestazioni si registra una lettera, non priva di toni polemici, scritta sempre nel 1529 dal duca di Bragança in risposta all'ipotesi formulata dal re di abbandonare alcuni possedimenti in nord Africa, per dare respiro a un bilancio statale sempre più in affanno.

L'antico condottiero che quindici anni prima aveva guidato la presa di Azamour suggeriva una linea pragmatica. Per limitare le spese occorreva, in primo luogo, servirsi al meglio dei soldati a disposizione e desistere da progetti di nuove guerre; considerare, inoltre, anche l'inaudita proposta di cedere alcune piazzaforti (in particolare, Ceuta e Ksar el-Seghir) a Carlo V, nella convinzione che ciò avrebbe consentito una difesa più efficace e, forse un eventuale avanzamento nella conquista. La visione politica del duca di Bragança sostituiva un lucido calcolo dei rapporti di forza militare alla retorica della conversione universale. Si richiamava alla posizione di un illustre esponente della propria fazione, Vasco da Gama, nominato conte di Vidigueira nel 1518 e morto pochi mesi dopo aver assunto la funzione di viceré dell'India (1524). Gama si era espresso per un drastico ridimensionamento dell'impero, che avrebbe voluto imperniato su pochi e sicuri capisaldi, in grado di garantire il controllo delle rotte commerciali sull'oceano Indiano, vera base della potenza lusitana:

²⁰⁸ Per una recente messa a punto sull'instabilità dell'area del golfo Persico cfr. D. COUTO, *Réactions anti-portugaises dans le golfe Persique (1521-1529)*, in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos luso-orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, ed. L.F.F.R. THOMAZ, Lisboa 2002, pp. 191-221; sugli inizi della pressione turca nel mar Rosso, cfr. S. ÖZBARAN, *The Ottomans in confrontation with the Portuguese in the Red Sea after the conquest of Egypt in 1517* [1986], in ID., *The Ottoman Response to European Expansion*, Istanbul 1994, pp. 89-97. Sulla corruzione nell'*Estado da Índia* una sintesi, tuttavia non priva di mende, in G.D. WINIUS, *The Black Legend of Portuguese Asia. Diogo do Couto, His Contemporaries and the Soldado Prático. A Contribution to the Study of Political Corruption in the Empires of Early Modern Europe*, New Dehli 1985.

²⁰⁹ Rispetto ai costi ordinari l'armata di Cunha gravò sul bilancio per ulteriori 200.000 *cruzados* (*Relações*, p. 328).

O conde da Vedigeira, a meu ver, entendia melhor as cousas da Imdea que nyingem e seu voto era que Malaca se vendesse ao rey de Abitão e que Ormuz tambem se fizese outro partido, nom me lenbra que tal, e todalas fortalezas da Imdea se derribasem, senom Goa e Cochim. Certo que se no começo deste concerto da navegação lembrara isto, fora cousa fermosa, deixando por concerto ao enperador os lugares do Algarve, a saber Ceita, Alcacer, Tanger, Arzila, e ficara so com Azamor e Çafym, pera os quaes muy levemente se pudera aver maneira como se sustentasem onrradamente e custasem pouquo dinheiro e viesse deles proveito.²¹⁰

La corona, tuttavia, non adottò la politica di disimpegno suggerita dal duca di Bragança, morto nel 1532 in condizioni di relativo isolamento.²¹¹ Né furono le divisioni intorno alla fisionomia dell'impero e alle sue finalità a determinare i cambiamenti più significativi all'interno della corte di Giovanni III.

Circa tre anni più tardi, in una lettera inviata al fidato ambasciatore a Roma, Brás Neto, il re fornì precise istruzioni su come informare il papa della propria scelta di abbandonare (oltre a Ksar el-Seghir) Azamour e Safi, le stesse piazzaforti nord-africane che il duca di Bragança aveva invece consigliato di tenere. Avrebbe inoltre ridotto la presenza portoghese a Ceuta, scriveva il sovrano, ammassando le truppe di difesa all'interno di una nuova fortezza, per poter così concentrare soldati a Tangeri e Arzila, più vicine al regno di Fez, contro cui intendeva muovere guerra fino alla conquista finale. Quel sogno antico era ancora vivo fra i portoghesi. Pochi anni prima, Diogo de Gouveia il Vecchio, professore di teologia alla Sorbona, aveva confidato a Giovanni III che sperava di vivere fino a veder esaudito il proprio intimo desiderio di «pregar e dizer missa na miszquita de Feez». Se ciò si fosse compiuto, proseguiva, il re di Portogallo avrebbe potuto proclamarsi «senhor do mundo».²¹² Ma all'inizio degli anni trenta la situazione appariva mutata. Il re si trovava a dover giustificare il volontario abbandono in mano musulmana di terre riconquistate dai suoi predecessori alla fede cristiana, una soluzione imbarazzante per una corona che aveva sempre rivendicato con orgoglio il suo impegno militante a favore della diffusione del Vangelo. Il problema avrebbe assunto carattere urgente due anni più tardi, quando Giovanni III promosse un giro di consultazioni sull'opportunità di ritirarsi da Azamour e Safi, mentre quest'ultima subiva

²¹⁰ Lettera del 12 febbraio 1529 (GTT, 9, pp. 536-40: 539). Il documento è richiamato anche da SUBRAHMANYAM, *The Career* cit., p. 303, e inquadrato nel più ampio contesto in ID., *Making India Gama: the project of Dom Aires da Gama (1519) and its meaning*, «Mare Liberum», 16 (1998), pp. 33-55: 36-7; una prospettiva diversa in M. SOARES DA CUNHA, *A Casa de Bragança e a Expansão*, in *A Alta Nobreza* cit., pp. 303-19, che distingue fra le opinioni strategiche di alcuni esponenti della famiglia Bragança e la debolezza di interessi strutturati e diretti verso l'impero.

²¹¹ Cfr. ad es. le lettere inviate dal duca al re il 7 ottobre e il 12 dicembre 1530 (*Letters of the Court*, docc. 86 e 89). Sulle ultime ore di vita del duca, cfr. le lettere di suo figlio D. Teodósio, duca di Barcelos (*ibid.*, docc. 132-3).

²¹² Sulla lunga durata del miraggio della conquista di Fez ha scritto pagine insuperate M. BATAILLON, *Le rêve et la conquête de Fès et le sentiment impérial portugais au XVI^e siècle*, in ID., *Études* cit., pp. 85-9, dove si discute anche la lettera di Gouveia il Vecchio, datata 18 settembre 1527.

l'assedio dello sceriffo Mawlay Abraham.²¹³ Nella lettera al proprio ambasciatore a Roma, il re spiegava come di fronte al pontefice avrebbe dovuto insistere anche sulle ingenti spese a cui la corona era stata costretta per garantire la sussistenza alimentare allo stesso regno di Portogallo, colpito in quegli anni da una grave carestia, che aveva costretto Giovanni III ad acquistare pane e cereali all'estero.²¹⁴ Il sovrano taceva, invece, la delicata questione delle ripetute violazioni del monopolio portoghese in Africa occidentale da parte di imbarcazioni provenienti, nella maggior parte dei casi, dai porti di Normandia e Bretagna. Con l'appoggio della propria corona, gruppi di francesi avevano inoltre stabilito insediamenti lungo le coste del Brasile, anche a causa dell'inesistenza di una concreta politica di colonizzazione da parte della monarchia lusitana.²¹⁵ Ne era derivato un duro scontro, destinato a caratterizzare per decenni le relazioni fra il Portogallo e una Francia per niente disposta a vedersi impedita una penetrazione diretta nelle terre d'oltremare in ragione dei privilegi concessi dai papi alle monarchie iberiche.²¹⁶ Nuove trattative erano state avviate nel 1531, con l'invio di una missione diplomatica alla corte di Francesco I guidata da un uomo che poteva vantare un'intima amicizia con Giovanni III, il giovane sovrintendente alle finanze regie (*vedor da Fazenda Real*) António de Ataíde, membro del Consiglio del Re.²¹⁷ Non era mancato chi interpretasse la scelta di quest'ultimo come una mossa del sovrano «por apartarle de sy».²¹⁸ Ma è certo che si trattasse di un negoziato della massima importanza, come mostrano le minacciose parole che avevano accompagnato la partenza di Ataíde («de quam pequenos principios se acendem grandes foguos»)²¹⁹ La linea lusitana si risolse in una decisa riaffermazione dell'ordine mondiale fondato sulle spartizioni fra le corone

²¹³ O. RODRIGUES FONTOURA, *Portugal em Marrocos na época de D. João III. Abandono ou permanência?*, Funchal 1998 [tesi di laurea del 1966]; M.L. GARCIA DA CRUZ, *As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África*, «Mare Liberum», 13 (1997), pp. 123-99.

²¹⁴ Si trattava di un problema annoso, come emerge sottolinea J. ROMERO MAGALHÃES, *A procura de cereais*, in *História da Expansão* cit., 1, pp. 284-90.

²¹⁵ Ancora nel 1533 Giovanni III scriveva: «eu averya por mais meu serviço nõ mandar ao Brasyll gente, nem outra cousa, ate tomar asento no que deve de ir pera se a terra povoar e asegurar, que, prazendo a Noso Senhor, sera cedo» (*Letters of John III*, doc. 45).

²¹⁶ Sull'avvio di un confronto tra Portogallo e Francia già negli anni venti cfr. M. GARCEZ VENTURA, *João da Silveira, diplomata português do século XVI*, Lisboa 1983; J.V. SERRÃO, *Notas sobre a Embaixada de Honorato de Cais em Portugal, 1523-1537*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 1 (1969), pp. 161-94. Uno studio d'insieme in A.M. PEREIRA FERREIRA, *Problemas marítimos entre Portugal e a França na primeira metade do século XVI*, Cascais 1995.

²¹⁷ Nella patente regia dell'11 aprile 1530, con cui fu nominato sovrintendente (edita in M.L. GARCIA DA CRUZ, *A Governação de D. João III. A Fazenda Real e os seus vedores*, Lisboa 2001, pp. 227-8), Ataíde era già indicato come «do meu Conselho», sebbene la sua regolare presenza alle riunioni dati all'inizio del 1531 (va dunque corretta BUESCU, *D. João III* cit., p. 202). Sulla contrastata elezione di Ataíde a sovrintendente cfr. lettera di Hurtado de Mendoza all'imperatrice Isabella, 23 aprile 1530 (CACP, doc. 61).

²¹⁸ Lettera di Hurtado de Mendoza a Carlo V, 25 aprile 1531 (*ibid.*, doc. 85), dove si legge delle «grandes cosas» «contra Don Antonio» che la regina era indotta a dire al re dal suo confessore, Julián de Alba. Riduttiva l'interpretazione di A.I. BUESCU, *Catarina de Austria (1507-1578)*, Lisboa 2007, pp. 218-9.

²¹⁹ Lettera di Giovanni III a Ataíde, 24 aprile 1531 (*Letters of John III*, doc. 6).

iberiche. Lo spazio legale dell'impero portoghese, da cui la Francia doveva considerarsi esclusa, fu indicato con esattezza in un documento spedito a Francesco I nel 1533, dove si poteva leggere un'estesa dichiarazione della «*demarcação do mar que he feita antre estes reinos e os de Castela; e asy a que aguora fiz com o emperador, meu muyto amado e preçado irmão, no de Malaqua; e asy mesmo a costa de Guinee e Brasil, ou aquela parte delas que nas ditas minhas demarcações nom entrar e que eu agora posuyo, pelas ter descobertas, ainda que pertençam ao emperador*». ²²⁰ Coinvolti in una nuova controversia internazionale, i portoghesi evitavano, ancora una volta, di ricorrere all'intervento del papa; sul terreno diplomatico si era ormai imposta la tendenza a sostituire l'autorità del pontifice con la forza degli accordi stipulati con la Castiglia. È questo il motivo del silenzio sullo scontro con la Francia nelle istruzioni inviate a Brás Neto l'anno prima. ²²¹

Il valore internazionale attribuito al primato della Chiesa di Roma aveva in quegli anni subito una progressiva erosione, provocata anzitutto dalla diffusione della Riforma e dall'epocale sacco della città da parte delle truppe al soldo di Carlo V (1527). ²²² A fine anni venti la potestà universale dei pontefici appariva un fondamento sempre meno solido per le pretese giurisdizionali dei portoghesi, a non considerare la contrarietà causata dalle critiche di Clemente VII alla gestione dei monopoli. Gli ambasciatori lusitani presso la Sede Apostolica continuarono, piuttosto, a battere sul tasto dei costi di un impero in guerra permanente musulmani e infedeli per indurre la curia a concessioni che garantissero nuove entrate. Alla richiesta, ormai consueta, di un controllo diretto della corona sui beni ecclesiastici si aggiunse, a inizio anni trenta, il tentativo di ottenere anche in Portogallo un'Inquisizione sul modello di quella spagnola. ²²³ In quei giorni Giovanni III ordinava i primi arresti di tedeschi presenti nel regno, accusati di luteranesimo. ²²⁴ Ma il principale obiettivo, subito al centro di polemiche, era rappresentato dalla ricchezza dei nuovi cristiani, che avrebbe potuto alleviare le difficoltà delle casse della corona. Fra gli ebrei convertiti da Emanuele I non pochi

²²⁰ Lettera di Giovanni III a Ataíde, 27 gennaio 1533 (*ibid.*, doc. 42). Riprendo l'espressione «spazio legale» da L. BENTON, *Legal Spaces of Empire: Piracy and the Origins of Ocean Regionalism*, «Comparative Studies in Society and History», 47 (2005), pp. 700-24.

²²¹ Istruzioni, s.d. [ma ca. 1532] (CDP, 2, pp. 344-8).

²²² CH.L. STINGER, *The Place of Clement VII and Clementine Rome in Renaissance History*, in *The Pontificate of Clement VII. History, Politics, Culture*, ed. K. GOWENS-S.E. REISS, Aldershot-Burlington (Vt) 2005, pp. 165-84.

²²³ Sull'introduzione dell'Inquisizione cfr. A. HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa 1975-76¹³, 1, pp. 212-60; 2, pp. 11-150. Mi permetto di rinviare anche al mio *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma 2004, pp. 40-59. Si avverte, tuttavia, l'esigenza di un nuovo e più rigoroso studio condotto su fonti edite e inedite.

²²⁴ Lettera di Hurtado de Mendoza a Carlo V, 15 settembre 1530 (CACP, doc. 75).

mercanti e banchieri andavano ormai pienamente inserendosi, pur non senza contrasti, nella vita finanziaria lusitana, anche attraverso una diaspora internazionale che li aveva resi attivi protagonisti nei principali centri dell'economia dell'impero portoghese, da Anversa al nord Africa, alle città portuali lungo le principali rotte marittime dell'oceano Indiano.²²⁵ La rivendicativa politica di Giovanni III nei confronti di Roma fu sostenuta dagli argomenti di un gruppo di consiglieri, tutti religiosi (con una sola eccezione), che costituirono la principale novità introdotta dal sovrano negli equilibri di corte dopo i primi anni di governo. La loro ascesa, come già anticipato, fu favorita dal vescovo di Lamego e dal decano Ortiz (accanto, forse, a Francisco de Melo), capaci di selezionare figure in prevalenza di formazione teologica e legate, per diverse vie, alla Castiglia.²²⁶ Anche la presenza della regina Caterina, giunta in Portogallo accompagnata da un seguito di ecclesiastici (Julián de Alba, Toríbio López, Alfonso de Prado), dovette favorire un loro rapido inserimento.²²⁷ Si formò in breve tempo un blocco coeso: il domenicano Alfonso de Toledo, esule della guerra delle *comunidades*; il teologo Pedro Margalho, già professore di filosofia a Salamanca; l'agostiniano João Soares, che in quella Università era stato studente di diritto canonico; il teologo castigliano Juan de Olmedo; il canonista João Monteiro, l'unico laico, con una solida carriera di magistrato alle spalle (in seguito divenne cavaliere dell'Ordine di Cristo).²²⁸ Conquistata l'egemonia a corte, indussero la monarchia lusitana ad assumere con maggior determinazione un atteggiamento verso Roma che, quando non precipitò in scontro aperto, rimase sempre di freddezza e autonomia.

²²⁵ Con il collegamento fra nascita dell'Inquisizione e costi dell'impero non intendo riproporre una lettura sul modello di A.J. SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa 1994⁶, le cui conclusioni riflettono una tensione sociale che acquista vigore, a mio giudizio, solo dal tardo Cinquecento. Su diaspora marrana e impero portoghese cfr. A. DI LEONE LEONI, *The Hebrew Portuguese Nation in Antwerp and London at the time of Charles V and Henry VIII. New Documents and Interpretations*, Jersey City (NJ) 2005; J.A.R.S. TAVIM, *Os Judeus na expansão portuguesa em Marrocos: origens e actividades numa comunidade*, Braga 1997; A.I. CANNAS DA CUNHA, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa 1995 (in part. pp. 17-75); J.A.R.S. TAVIM, *Judeus e cristãos-novos de Cochim: história e memória (1500-1602)*, Braga 2003.

²²⁶ Il legame fra Ortiz e la corte di Castiglia è provato da una lettera del 1528 in cui Hurtado de Mendoza scriveva a Carlo V che poteva informarsi dal decano «de lo que sera servido, que de todo dara razon» (CACP, doc. 20). Più complesso il caso di Melo, la cui posizione conobbe un progressivo irrigidimento dopo i vivaci rapporti intellettuali degli anni venti, che gli hanno meritato la fama di erasmista (BATAILLON, *Erasmus et la Cour* cit., pp. 44-5; 67-9; SA, *De re erasmiana* cit., p. 187); un'evoluzione che ha indotto a ipotizzare, a torto, l'esistenza di due distinte figure (DIAS, *A política* cit., p. 75 n. 2).

²²⁷ Sull'importanza del gruppo dei «castigliani» legati a Caterina cfr. *ibid.*, pp. 344-7.

²²⁸ Numerose fonti gettano luce sulla loro ascesa a corte. Oltre ai documenti cit. *infra* cfr. lettera di Giovanni III all'imperatrice Isabella di Portogallo, 13 luglio 1528 (LSP, doc. 17); lettera dello stesso alla stessa, 28 maggio 1532 (*ibid.*, doc. 93); lettera dell'infante Luigi a António de Ataíde, s.d. [ma 1534] (*Letters from the Court*, doc. 4). Per gli orientamenti dei personaggi cit. nel testo cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 287-97 (Margalho); 717-8 (Monteiro); ID., *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra 1960, pp. 428; 690 (Olmedo). In assenza di studi v. la mia voce Soares, João, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, ed. A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia-J. Tedeschi [di prossima pubblicazione]. Utile, nonostante l'impostazione apologetica, L. RIBEIRO SOARES, *Pedro Margalho*, Lisboa 2000 [tesi di laurea del 1950].

In risposta al nuovo clima da Roma si era inviato in Portogallo il primo nunzio permanente, Marco Vigerio della Rovere, che fece ingresso nel regno nel settembre 1532. Nel dicembre dell'anno precedente era stata autorizzata la creazione dell'Inquisizione (concessione che si rivelò però inefficace). Giovanni III aveva finalmente cessato di resistere alle pressioni di Carlo V e dei suoi inquisitori, che invano nel corso degli anni venti avevano protestato contro la mancata collaborazione di vescovi e giudici secolari lusitani nella repressione di sospetti giudaizzanti, un rifiuto causato dai dubbi nutriti intorno alla validità del battesimo forzato del 1497.²²⁹ Anche per tale ragione, l'arrivo del nunzio fu avvertito come un atto di sfida, che portò alla caduta dell'*escrivão da puridade*, il vescovo Miguel da Silva (un uomo profondamente temuto, in seguito, per i segreti di Stato di cui era a conoscenza), e alla fondazione della *Mesa da Consciência*.²³⁰ A quel tribunale, senza eguali nell'Europa del tempo, Giovanni III affidò il compito di dirimere i nodi controversi in cui l'azione di governo si intrecciava con la giurisdizione ecclesiastica, e più in generale con la sfera del peccato, liberando da ogni scrupolo la coscienza del re. Quella nuova politica di «durezza» (così la definì il nunzio) fu il prodotto dell'influenza esercitata sul sovrano da quei «suoi frati, che non cessano de invehere contra di Roma», spesso riuscendo a imporsi anche sul «vero consiglio del re», «quello che maneggia tutte le cose ardue».²³¹ Della Rovere si trovò a operare in uno scenario di forte ostilità. Poté comunque contare sull'appoggio del vescovo Silva, che non nascose al papa l'auspicio che l'arrivo del nunzio permettesse di «levare via un grandissimo buio che, a mio giudizio, insino ad hora è stato fra la Santità Vostra e le cose di questo paese».²³² Non fu così. Tuttavia, il legato pontificio fu in grado di individuare figure che si differenziavano dal gruppo dei teologi intransigenti. Fra quanti, nonostante tutto, continuavano a godere del favore del sovrano

²²⁹ «No se que çeguedad es esta de perlados nj de letrados desos Reynos que aquellos que la Yglesia Romana tiene por excomulgados, malditos y anatematizados sean favoreçidos, defendiendolos por que no sean castigados», scriveva nel 1528 il dottor Selaya, inquisitore di Badajoz, al dottor Andrade, magistrato della circoscrizione giudiziaria dell'Entre-Tejo-e-Guadiana (ANTT, NA 871, doc. 14, 2). Per un esame più esteso rinvio al mio saggio *Lontano da dove. Inquisizione e nuovi cristiani nel Portogallo del Cinquecento*, in corso di stampa negli atti del colloquio «Ebrei e nuovi cristiani portoghesi in Toscana e in Italia fra '500 e '600» (Pisa, 26 novembre 2007).

²³⁰ Estromesso dal Consiglio del Re nel marzo 1530 (cfr. lettera di Hurtado de Mendoza a Carlo V, in CACP, doc. 59), nel luglio 1531 Silva vidimava ancora le lettere di Giovanni III (*Letters of John III*, doc. 19). La sua caduta fu preceduta da un graduale distanziamento da corte, che corrispose all'entrata di Pêro de Alcáçova Carneiro nel Consiglio del Re nel 1531 (*Relações*, p. XII). La perdita della carica di *escrivão da puridade* non dovette comunque essere immediata. Nell'ottobre 1532 il nunzio scriveva dalla corte di Portogallo che Silva «è ancor lui in molto buon credito et fa molte facende, ma essendo di gran ingegno è molto invidiato, però da molti si procura impedire l'acioni sue» (CPNPP, 2, doc. 4). Divenuto fiero avversario del re e dell'Inquisizione, Silva fu in seguito eletto cardinale. Su questa fase della sua vita cfr. J. DE CASTRO, *O cardeal D. Miguel da Silva*, «Anais», 2^a s., 18 (1969), pp. 163-84.

²³¹ Lettere a Pietro Paolo Carnesecchi, 6 settembre 1534; a papa Paolo III, 23 novembre 1534; al segretario papale Ambrogio Ricalcati, 25 aprile 1535 (CPNPP, 2, docc. 17, 20, 33)

²³² Lettera del 12 ottobre 1532 (*ibid.*, doc. 3).

e della famiglia reale, avrebbe menzionato due umanisti, il francese Jean Petit, arcidiacono della cattedrale di Évora, e il grammatico e teologo fiammingo Nicolas Cleynærts (Clenardus), precettore dell'infante Enrico.²³³ Accanto ad essi il canonista Manuel de Sousa, schierato «caldamente per la conservazione de l'auctorità pontificia, riducendo in memoria la cosa di Navarra et li errori d'hoggi d'Inghilterra, per essersi separati dal obedientia».²³⁴

L'obbedienza a Roma. Era quello lo spettro agitato da della Rovere di fronte ai violenti sermoni di frate Alfonso de Toledo, unito da speciale legame con il cardinale infante Alfonso, fratello del re, per il quale Giovanni III tentò di ottenere la carica di legato apostolico allo scopo di scongiurare il pericolo di ritrovarsi con un nunzio stabile nel regno.²³⁵ La Sede Apostolica non soltanto respinse quel piano (per cedere poi nel 1553, in condizioni profondamente mutate, in favore del cardinale infante Enrico), ma in seguito cercò, senza successo, di aprire una procedura giudiziaria contro il domenicano.²³⁶ L'Inquisizione, ufficialmente istituita nel 1536, fu affidata alla guida del moderato francescano Diogo da Silva, confessore del re. Ma fu anzitutto nel tribunale della *Mesa da Consciência* che i teologi di corte seppero realizzare nella forma più autentica quella fusione tra sfera politica e sfera religiosa che avrebbe caratterizzato a lungo la storia del regno e dell'impero portoghese.²³⁷ Molti di loro avrebbero occupato posti chiave nelle due nuove istituzioni.²³⁸ L'ispirazione di quei religiosi marcò in profondità la nascita di entrambi i tribunali, destinati a incidere anche sulla riflessione teorica intorno alla legittimità della conquiste lusitane e alla liceità delle azioni compiute in suo nome.

²³³ Lettera a Paolo III, 13 novembre 1534 (*ibid.*, doc. 18). Sulla meno nota figura di Petit cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 341-4; sull'esperienza portoghese dell'umanista fiammingo continua a far testo M. GONÇALVES CEREJEIRA, *O Renascimento em Portugal*, Lisboa 1974-1975² (2 voll. entrambi su Cleynærts).

²³⁴ Lettera a Ricalcati, 12 maggio 1535 (CPNPP, 2, doc. 34)

²³⁵ Lettera di della Rovere a Ricalcati, 17 aprile 1536 (*ibid.*, doc. 49). Ancora all'inizio del decennio seguente il problema dell'obbedienza del Portogallo al papa suscitava preoccupazione a Roma, almeno fra i gesuiti, come traspare da una lettera di Ignazio di Loyola a Simão Rodrigues, 18 marzo 1542 (MI Epp, 1, doc. 38).

²³⁶ Istruzioni a António Ribeiro, agente a Roma di Miguel da Silva, s.d. [allegate a una lettera di Capodiferro a Ambrogio Ricalcati, 18 gennaio 1538] (CPNPP, 2, doc. 65bis).

²³⁷ Rinvio alla recente riflessione di J.P. 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)*, «Manuscripts», 25 (2007), pp. 45-57 (dove non si parla, però, della *Mesa da Consciência*).

²³⁸ Negli anni trenta sedettero come deputati nella *Mesa da Consciência* il vescovo di Lamego, Fernandes Meneses Coutinho e Vasconcelos, Alfonso de Prado, João Monteiro (1536), Diego Ortiz (1536), António Rodrigues (1536), Juan de Olmedo (1537), Gonçalo Pinheiro (1537), Agostinho Ribeiro (1537), Rodrigo Gomes Pinheiro (1537), João de Melo e Castro (1538) [fra parentesi la possibile data di entrata in servizio]. L'elenco, a cui occorre aggiungere João Soares, presidente del tribunale intorno al 1537, è elaborato a partire da M. COELHO VELOSO, *Noticia Historica da Meza da Consciencia e Ordens* [1732] (BNL, cod. 10.887), pp. 28-30. Per l'Inquisizione cfr. M.C. JASMIN DÍAS FARINHA, *Ministros do Conselho Geral do Santo Ofício*, «Memória», 1 (1989), pp. 101-63.

La creazione della *Mesa da Consciência* si inserì in una fase di profondo riordinamento istituzionale, a cui aveva fatto seguito un ridimensionamento della centralità del Consiglio del Re. A metà 1532 Giovanni III aveva delegato ai propri collaboratori materie specifiche, fino ad allora discusse indistintamente fra i quattro sovrintendenti alle finanze (oltre al conte di Castanheira, Francisco de Portugal, conte di Vimioso, João de Vasconcelos e Meneses, conte di Penela e Rodrigo Lobo). Aveva così affidato il governo degli affari quotidiani del regno al conte di Vimioso, a Pêro Correia e a António Carneiro, segretario di Stato; l'organizzazione dei traffici con l'Asia e dei commerci con Fiandre e Africa occidentale al conte di Castanheira e a Fernando Álvares; l'amministrazione delle spese di corte e delle rendite del regno al conte di Penela; la gestione degli insediamenti in nord Africa a Lobo.²³⁹ Poco tempo più tardi, nel dicembre 1532, anche i teologi di corte furono dotati di una struttura autonoma. Sui primi anni di funzionamento della *Mesa da Consciência* si possiedono notizie scarse e indirette.²⁴⁰ Ma il suo avvento, che corrispose peraltro a una fioritura di manuali per la confessione a stampa, non passò inosservato.²⁴¹ Nelle accuse dei loro detrattori europei, come si è visto, il regno e l'impero portoghese erano ormai divenuti sinonimo di un'iniqua impresa commerciale di Stato. In Portogallo quel tentativo di dare una veste di moralità alla politica regia fu immediato bersaglio di una satira ancora libera di esprimersi. Nello stesso anno di fondazione del tribunale, il drammaturgo Gil Vicente non risparmiò la nuova atmosfera di interessata devozione che regnava alla corte di Giovanni III. Per farlo inserì nell'*Auto da Lusitânia* un memorabile scambio di battute (che resta in una versione poi filtrata dalla censura).²⁴²

È il dialogo fra il cavaliere-mercante Todo-o-Mundo (incarnazione di una figura tipica del Portogallo imperiale, secondo Magalhães Godinho) e l'indigente Ninguém, glossato dai commenti della coppia di «diavoletti» Berzabu e Dinato.²⁴³ La finzione scenica produceva un irresistibile gioco di parole, in cui il pubblico cortigiano che

²³⁹ Lettera di Hurtado de Mendoza a Francisco de los Cobos, 20 giugno 1532 (CACP, doc. 118).

²⁴⁰ Sulla data di fondazione cfr. HGCRP, 3, p. 286. Per il Cinquecento la perdita di fonti è cospicua; ho sopperito ad essa attraverso copie sei-settecentesche. Per una rapida introduzione alla storia del tribunale cfr. ALBUQUERQUE, *Política, moral e direito* cit., pp. 185-93; M.R. SAMPAIO TEMUDO BARATA DE AZEVEDO CRUZ, *A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as perspectivas de Missionação*, in *Missionação portuguesa* cit., 3, pp. 627-47.

²⁴¹ M.L. CORREIA FERNANDES, *As artes da Confissão. Em torno dos Manuais de Confessores do século XVI em Portugal*, «Humanística e Teologia», 11 (1990), pp. 47-80.

²⁴² Nell'indice portoghese del 1551, pubblicato a stampa, si vietava, infatti, «o Auto da Lusitania com os diabos; sem elles poderse ha emprimir» (*Index*, p. 349). Il testo che leggiamo oggi è quello dell'ed. 1562 (censurato).

²⁴³ V. MAGALHÃES GODINHO, s.v. *Sociedade Portuguesa*, in DHP, 6, pp. 21-50. Ormai classiche le pagine di L. STEGAGNO PICCHIO, *Diavolo e inferno nel teatro di Gil Vicente*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione Romanza», 1/2 (1959), pp. 31-60, da cui cito.

assistette alla rappresentazione nel 1532 (e forse di nuovo nel 1533) poté forse riconoscere una sottile allusione alle posizioni dei teologi consiglieri del re:

NINGUÉM	Como há nome, cavaleiro?
TODO-O-MUNDO	Eu hei nome Todo-Mundo, e meu tempo todo inteiro, sempre é buscar dinheiro, e sempre nisto me fundo.
NINGUÉM	E eu hei nome Ninguém, e busco a consciência.
BERZABU	Esta é boa experiência: Dinato, escreve isto bem.
DINATO	Que escreverei, companheiro?
BERZABU	Que Ninguém busca consciência, e Todo-Mundo dinheiro. ²⁴⁴

Non c'era invece alcun velo di ironia nelle parole che João de Barros riservò alla *Mesa da Consciência* in un panegirico in onore di Giovanni III, recitato a Évora, probabilmente nei mesi finali del 1533. Su quell'orazione che, se autentica (come ritengo), costituirebbe la prima attestazione di una ricezione diretta di Machiavelli in Portogallo, avrò modo di tornare più avanti. Qui basterà ricordare come Barros, figlio illegittimo di un magistrato, ma educato nell'*entourage* dell'infante Giovanni (futuro Giovanni III), fosse allora al culmine delle possibilità di carriera offerte a un funzionario statale del suo rango.²⁴⁵ Nel dicembre 1533 fu ufficialmente nominato *feitor* della *Casa da Índia*, carica che avrebbe mantenuto fino al 1567. L'elogio pubblico del sovrano era il naturale ringraziamento per il favore ricevuto da parte di un uomo di solida formazione umanistica. Assume perciò significato particolare il fatto che, parlando di fronte a una corte nella quale abbondavano i religiosi, il laico Barros fra i meriti di Giovanni III non mancasse di ricordare «quam novas maneiras busca pera que em nenhuma cousa que toque à sua conção offender a vontade de Deus».²⁴⁶

L'enfasi sulle responsabilità religiose dell'esercizio del potere riguardò in primo luogo il monarca. Del mutamento in atto si coglie traccia anche nell'intensificazione dei

²⁴⁴ *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, ed. M.L. Carvalhão Buescu, Lisboa 1984, 2, p. 573. Segnala una seconda rappresentazione nel 1533 P. TEYSSIER, *Gil Vicente. O autor e a obra*, Lisboa 1985, p. 22. Alcuni teologi di corte sarebbero rimasti perplessi di fronte alla «caprichosa desordem» dell'*auto* (C. MICHAELIS DE VASCONCELOS, *Notas Vicentinas. Preliminares duma edição crítica das obras de Gil Vicente*, Lisboa 1949, p. 32).

²⁴⁵ Manca un'adeguata biografia di João de Barros. Per un'introduzione cfr. A.A. BANHA DE ANDRADE, *João de Barros. Historiador do pensamento português de Quinhentos*, Lisboa 1980; CH.R. BOXER, *João de Barros. Portuguese Humanist and Historian of Asia*, New Dehli 1981.

²⁴⁶ *Ao mui alto e muito poderoso Rey de Portugal D. João 3º. deste nome Panegirico de João de Barros* (BNL, cod. 3.060, c. 34r^v). Del manoscritto seicentesco, su cui si tornerà più avanti nel cap. 3, esiste anche una moderna ed. che ha tuttavia il difetto di aver pesantemente normalizzato il testo: J. DE BARROS, *Panegíricos (Panegirico de D. João III e da Infanta D. Maria)*, ed. M. Rodrigues Lapa, Lisboa 1943²; la cit. a p. 41.

riferimenti agli obblighi di coscienza del re nella coeva documentazione relativa alla gestione degli affari imperiali. La tratta dei neri verso l'America cominciava ad avere un certo volume e un'organizzazione complessa, quando, in una lettera confidenziale del marzo 1533, il sovrintendente António de Ataíde, che dall'anno precedente si fregiava anche del titolo di conte di Castanheira, sentì l'esigenza di assicurare Giovanni III sulle modalità seguite nella concessione del «contrato dos escravos» a Afonso Nunes: esse liberavano il sovrano da ogni «escrupullo de conciencia».²⁴⁷ La capacità di muoversi nel complesso intreccio fra amministrazione, commercio e morale, facilitò la duratura ascesa di Ataíde, che pochi mesi più tardi assunse anche poteri di nomina dei funzionari pubblici nelle regioni dell'Africa occidentale sotto diretto dominio del Portogallo.²⁴⁸ Qualche anno dopo, sulle ragioni del successo del conte di Castanheira un anonimo informatore romano espresse un giudizio eloquente: «È uomo costui malignissimo, ma fa professione di coscienza e santità per intrinsecarsi per questa via con li frati, che parlano al re di continuo».²⁴⁹

Nei territori dell'impero gli alti ufficiali compresero presto come fosse in atto una profonda trasformazione nei parametri di valutazione politica di una corona che aveva comunque sempre fatto professione del proprio zelo religioso. Le accorte cautele della casuistica avevano ormai sostituito i toni di entusiasmo per le prospettive di conversione universale dischiuse dall'espansionismo militante lusitano. La nuova sensibilità istituzionale aprì opportunità impreviste per chi ne seppe approfittare. Voci di denuncia non tardarono a levarsi. A inizio 1535 il capitano Francisco de Sousa Tavares inviò da Cananor una relazione a Giovanni III, in cui affrontava importanti nodi della gestione dell'impero in Asia. In particolare, fornì una precisa descrizione del modo escogitato dai governatori dell'India per evitare di addossarsi le responsabilità del loro operato. Si riferiva alla «novidade» rappresentata dalle approvazioni firmate (*assinados*) «que os governadores qua pedem aos capytães e fidallguos de seus pareceres em os conselhos que qua tem». Il sovrano doveva impedire un sistema che aveva come solo scopo scagionare i governatori da eventuali accuse di fronte al re, «porque podem por elles amostrar que a todollos capytães e fidallgos pareceo bem e o aconselharão». Inevitabilmente pilotati, spiegava Sousa Tavares, quei documenti rispondevano a

²⁴⁷ Lettera dell'11 marzo 1533 (*Letters of John III*, doc. 71). Per il secondo quarto del Cinquecento si dispone solo di stime approssimative sui numeri della tratta atlantica; una sintesi attenta mondo portoghese in S. SCHWARTZ, *Os escravos: «Remédios de todas as outras cousas*, in *História da Expansão* cit., 2, pp. 232-47.

²⁴⁸ Decreto regio del 4 ottobre 1533 (ed. in CRUZ, *A governação de D. João III* cit., pp. 229-30).

²⁴⁹ Lettera al nunzio Luigi Lippomano, in partenza per il Portogallo, s.d. [ma 1542] (CDP, 5, pp. 130-53: 137).

un'esigenza che allo storico odierno appare analoga alla funzione che (a giudizio dei critici di allora) le sentenze della *Mesa da Consciência* avrebbero svolto a vantaggio del re: «os taes asynados são como humas emdulygemcias plenarias que os asollve de toda culpa e pena, e asy podem fazer tudo o que querem sem nenhuma contradição».²⁵⁰

Soprattutto dopo la sospirata concessione dell'amministrazione degli ordini militari a Giovanni III (1551), quando trasformò il proprio nome in *Mesa da Consciência e Ordens*, quel tribunale politico si sarebbe sempre più occupato di materie attinenti alla gestione dei beni ecclesiastici. Fu probabilmente a causa di interventi di quel genere che durante le *cortes* del 1535 i rappresentanti del popolo (*Povo*) attaccarono frate Alfonso de Toledo, chiedendo «che fussi levato dal Consiglio de la Conscientia di Sua Maestà». Della Rovere approfittò dell'episodio per suggerire al papa di «ordinar che frati stessero ne suoi monasteri, né potessero esser de consigli de principi». Era «per loro ambizioni et doventar vescovi» che quei religiosi «persuadeno a principi contra l'ordine clericale quanto lor vogliono», proseguiva, riferendo l'esempio del carmelitano Baltasar Limpo «il quale intendo Sua Maestà voler nominar al vescovato di Porto» (come di fatto avvenne nel 1536), ma pensando con tutta probabilità anche alle promozioni alla guida delle diocesi ultramarine erette fra 1533 e 1534. Accanto ai regolari Diogo da Silva, confessore del re (Ceuta), e Agostinho Ribeiro (Angra), spiccavano i nomi dei teologi consiglieri di Giovanni III, come il decano Ortiz (S. Tomé) e Francisco de Melo (Goa). La prestigiosa ricompensa corrispondeva al loro rango sociale superiore rispetto ad altre figure, come Margalho, Monteiro e Olmedo, che pure videro in quegli stessi anni consolidare la propria posizione attraverso benefici ecclesiastici, rendite terriere e persino la nomina nel Consiglio del Re (fu il caso di Monteiro nel 1539).²⁵¹ Il nunzio continuava a indicarli tutti indistintamente come «frati» e concludeva la propria riflessione con un commento amaro: «il mondo in queste parti va de questa maniera che non è existimato christiano, né fidel consultore se non chi ha il cappuccio in capo».²⁵²

Si ignora l'esatta composizione della *Mesa da Consciência* durante i primi anni, quando (almeno fino al 1537) si riuniva a Évora, presso la corte, forse operando senza un regolamento (il primo conosciuto data al 1558).²⁵³ Come si è visto, nel 1534 il re

²⁵⁰ Lettera del 14 gennaio 1535 (GTT, 10, pp. 594-615: 610).

²⁵¹ PAIVA, *Os bispos* cit., pp. 306-10. Con i teologi di corte ebbe affinità anche Ribeiro, che conobbe una notevole ascesa istituzionale in quegli anni (cfr. DIAS, *A politica* cit., pp. 162-4).

²⁵² Lettera a Ricalcati, 2 settembre 1535 (CPNPP, 2, doc. 40).

²⁵³ Dal 1537 le riunioni si tennero a Lisbona (BNL, cod. 10.887, pp. 5-6). Il regolamento è pubblicato in CH.M. DE WITTE, *Le «regimento» de la «Mesa da Consciência» du 24 novembre 1558*, «Revista Portuguesa de História», 9 (1960), pp. 277-84.

promosse una consultazione sull'abbandono dei possedimenti in Marocco. Quello stesso anno avviò anche una prima effettiva campagna di colonizzazione del Brasile. Il litorale fu ripartito in dodici capitanati ereditari, affidati ciascuno a un donatario con pieni poteri, ma tenuto a sostenere per intero i costi dell'impresa. Si applicava così, su vasta scala, il sistema signorile del tardo medioevo lusitano, consolidato dalla facoltà di concedere terre in cambio dell'obbligo di metterle a frutto, secondo l'istituto della *sesmaria*, regolato dalla legislazione del regno (già adottato al tempo della *Reconquista* e per il popolamento delle isole atlantiche, nonché dal 1518 a vantaggio dei *casados* di Goa, i coloni portoghesi sposati con donne del luogo).²⁵⁴ Il successo dell'operazione fu relativo.²⁵⁵ Solo nei capitanati di Pernambuco e S. Vicente si raggiunsero risultati soddisfacenti. In altri casi le perdite furono ingenti. Così accadde a João de Barros, che vide risolversi in un totale fallimento il proprio investimento su un tratto di costa nel Maranhão (1535-36).²⁵⁶ Su nessuno di quei due importanti momenti della storia coloniale portoghese risultano aver preso posizione i deputati della *Mesa da Consciência*. Tuttavia, il tribunale intervenne da subito in materia di impero. Quella proiezione sfuggì ancora al nuovo nunzio Girolamo Capodiferro, a cui si deve la prima denuncia nota, in ordine di tempo, contro quel «conseglia» che, privo di «iurisdictione alcuna», operava «in gran preiudicio della iurisdictione ordinaria et apostolica».²⁵⁷

Quando quelle parole furono scritte, a inizio 1538, la *Mesa da Consciência* doveva aver ormai pronunciato il proprio verdetto (quasi certamente positivo) sulla liceità di esportare rame in Asia, per scambiarlo poi con i carichi di spezie, in violazione delle proibizioni canoniche di vendere agli infedeli metalli con cui poter fabbricare armi. Ancora nella primavera precedente, Giovanni III aveva limitato a soli seimila quintali per anno il carico di rame fiammingo da imbarcare sulla nuova flotta allora in allestimento, poiché, spiegava al conte di Castanheira, «se moveo duvida na Mesa da Conciência, que era inomeviniente levarse há India tanta soma de cobre como cadano

²⁵⁴ Per i *casados* di Goa cfr. APO, 5, docc. 9; 26.

²⁵⁵ Il termine *sesmaria* deriva dal pt. *sesmo*, "lotto di terra incolta". Sul modello della prima fase di colonizzazione cfr. H.B. JOHNSON, *The Donatory Captaincy in Perspective: Portuguese Backgrounds to the Settlement of Brazil*, «Hispanic American Historical Review», 52 (1972), pp. 203-14; A. VASCONCELOS DE SALDANHA, *As capitánias do Brasil. Antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno atlântico*, Lisboa 2001, pp. 95-105 (con maggior cautela). Riflette sulla questione in un'ottica attenta alle differenti interpretazioni storigrafiche F. BETHENCOURT, *As capitánias*, in *História da Expansão* cit., 1, pp. 341-52. In generale, sulle strategie di insediamento in Brasile cfr. J. COUTO, *A construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos do início do povoamento a finais de Quinhentos*, Lisboa 1997, pp. 209-235.

²⁵⁶ ID., *João de Barros e estratégia lusitana de colonização do Brasil*, «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro», 157 (1996), pp. 245-73.

²⁵⁷ Istruzioni a António Ribeiro, agente a Roma di Miguel da Silva, s.d. [ma 1538] (cit. *supra* n. 236).

se leva; e nisto se não tomou atee ora concrusam».²⁵⁸ Poco tempo dopo la partenza della flotta (ottobre 1537), giunsero in Portogallo notizie più precise sul gran numero di navi che i turchi, la cui presenza nell'oceano Indiano era allora in espansione, stavano apprestando a Suez per intervenire contro i portoghesi.²⁵⁹ Nell'ondata di emozione che pervase il regno, maturò l'ipotesi di inviare in Asia una folta schiera di nobili cavalieri (*fidalgos*) al seguito dell'infante Luigi, fratello di Giovanni III, che aveva già dato prova delle proprie inclinazioni militari partecipando alla vittoriosa spedizione di Carlo V contro Tunisi (1535). Ma quando, seguendo il modello della "guerra contro i mori" in nord Africa, il re tentò di imporre l'obbligo delle armi anche ai primogeniti di famiglie in regime di maggiorasco (*morgadio*, in Portogallo), si scontrò con l'opposizione dei loro padri. La disputa giunse di fronte alla *Mesa da Consciência*, guidata allora dall'agostiniano João Soares, futuro confessore del re. In quell'occasione il tribunale dimostrò autonomia di giudizio. Emise una sentenza che accoglieva le ragioni della protesta dei genitori dei *morgados*, sulla base di un argomento che mostra quanto, anche nei settori religiosi di corte, fosse ormai diffusa una percezione commerciale dell'impero in Oriente: «que ElRey não podia obrigar os morgados a ir á India; porque como aquella tera fora descuberta pera commercio, e trato, não tinham os morgados obrigação de acudir a ella; e que só aos lugares de Africa, por serem fronteiros, os poderia obrigar». I retroscena della vicenda non sono noti (vi fu una pressione sul tribunale da parte della regina Caterina e del conte di Castanheira). Giovanni III, da subito contrario alla partenza di Luigi secondo alcune testimonianze, ne trasse comunque occasione per tornare sui propri passi e nominare un nuovo viceré.²⁶⁰ Garcia de Noronha riuscì a partire solo nel marzo 1538, al comando di una flotta più modesta del previsto, che alla fine la corona poté mettere insieme solo attraverso un provvedimento generale di grazia nei confronti dei detenuti maschi delle prigioni del regno (compresi i condannati a morte), costretti in cambio a imbarcarsi per l'India.²⁶¹

²⁵⁸ Lettera del 20 aprile 1537 (*Letters of John III*, doc. 306).

²⁵⁹ Per un inquadramento generale cfr. A.C. HESS, *The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of the Oceanic Discoveries*, «The American Historical Review», 75 (1970), pp. 1892-919; sulla flotta predisposta fra 1537 e 1538 cfr. S. MICHAELSEN, *The Ottoman expedition to Diu in 1538*, «Mare Liberum», 9 (1995), pp. 209-15.

²⁶⁰ La fonte sulla sentenza della *Mesa da Consciência* è il cronista D. DO COUTO, *Da Asia... Dos feitos, que os Portuguezes fizeram na conquista, e descobrimento das terras, e mares do Oriente*, Lisboa 1973-74, 2/1, pp. 269-74 (déc. 5, 3, 8). Fu allora sollevato anche il problema «do titulo que se havia de dar ao Infante», poiché «aquillo era quasi separar a India da juridição do Reyno». La vicenda della mancata spedizione di Luigi è affrontata in S. DESWARTE-ROSA, *Espoirs et désespoir de l'Infant D. Luís*, «Mare Liberum», 3 (1991), pp. 243-98, che però non ricorda l'episodio dell'intervento della *Mesa da Consciência*.

²⁶¹ M.A. LIMA CRUZ, *Exiles and renegades in early sixteenth century Portuguese India*, «Indian Economic and Social History Review», 23 (1986), pp. 249-62: 255.

L'influenza acquistata dai consiglieri religiosi del re iniziava a crescere, sebbene con un impatto ancora modesto. Le grandi decisioni di politica estera continuarono a essere prese all'interno del Consiglio del Re, mentre le controversie internazionali furono materia privilegiata per l'intervento dei giuristi, come accadde nel confronto con la Francia sulle navigazioni quando esso riprese con forza, nei secondi anni trenta. Tuttavia, il ruolo di protagonista assunto in breve tempo dai teologi di corte non si esaurì nell'ambito di consulenza sulle relazioni fra Stato e Chiesa. Quel blocco coeso finì per essere inevitabilmente assorbito dalla dimensione dell'impero, a cui si rivolgevano gli sforzi principali del piccolo regno lusitano. E accanto all'azione di governo del re, pretese di influenzare anche l'incipiente riflessione pubblica sui caratteri e sugli obiettivi dell'espansionismo lusitano. All'inizio degli anni quaranta, in una lunga e puntuale relazione al nuovo nunzio, Luigi Lippomano (tra le fonti più istruttive sui rapporti fra corona e Chiesa in Portogallo per questo periodo) si indicava ancora nella *Mesa da Consciência* lo strumento più efficace dell'alleanza fra il re e quei chierici «diventati tiranni di quel regno per via delle confessioni e prediche»:

In Portogallo si è ora trovato un nuovo modo di pigliare la giurisdizione ecclesiastica: e questo si è che il re ha fatto un auditorio o parlamento, che chiamano Mensa della Coscienza, governata da preti e laici, frati e prelati, sopra ogni cosa, purché ci sia attacco di poter dire che sia cosa di coscienza; e sotto pretesto di questa coscienza comandano e limitano, fanno e disfanno cose grandissime contra prelati e tutti gli altri ecclesiastici, non avendo giurisdizione alcuna dal papa, né da legati suoi, e essendo meramente giudici incompetentissimi di ciò che fanno. L'origine e colore, che se gli diè principio, fu che il re ordinava questa Mensa della Consciência solo per avere certe persone letterate e da bene, e religiose, che gli ricordassero le cose di coscienza; e quando qualcuno pretendesse contra il re qualche cosa di soddisfazione o debito per via di coscienza, che avesse dove poter dire la ragione sua ordinariamente. In simil casi la Mensa della Consciência non fa più niente, salvo in assolvere di quel che gli è dimandato, dicendo che la coscienza non l'obbliga, o che per coscienza non poteva permettere tali cose.

Quel tribunale non ebbe sempre una funzione ancillare, come mostra la sentenza sui *morgados*. Ma qui preme soprattutto rilevare come l'attacco romano proseguisse con un elenco di questioni, tutte di ambito imperiale, su cui Giovanni III aveva agito senza autorizzazioni papali e (sottinteso) dietro approvazione della *Mesa da Consciência*: il discusso abbandono di Safi e Azamour (1541); la vendita di rame agli infedeli in Asia; persino una pace segreta con il Turco, conclusa senza far cenno alle terre del papa, si diceva prestando fede a voci false, ma non prive di fondamento.²⁶² Lippomano stesso

²⁶² Lettera cit. *supra* n. 249 (CDP, 5, pp. 135; 139-40). Contro l'influenza a corte di «todos os frades e Olmedos» si espresse anche Martinho de Portugal in una lettera a Giovanni III del 26 giugno 1543 (edita in DIAS, *Correntes* cit., pp. 638-639). In un consulto al re di metà anni trenta frate João Pereira aveva auspicato relazioni commerciali con il Turco per evitarne l'avanzata in Oriente: cfr. lettera al conte di Castanheira, s.d. (CSL, 1, pp. 117-22). Sui contatti ravvicinati in quegli anni cfr. S. ÖZBARAN, *An imperial letter from Süleyman the Magnificent to Dom João III concerning proposals for an ottoman-portuguese armistice* [1990], in ID., *The Ottoman Response* cit., pp. 111-8.

avrebbe fatto presto esperienza dell'allargamento di competenze del tribunale, che emise un parere nel tentativo di ostacolare l'ingresso del nuovo nunzio nel regno.²⁶³

Quella relazione era un ritratto del progressivo logoramento dei rapporti fra Roma e il regno lusitano. Mancava, tuttavia, di cogliere come i teologi di corte avessero allora individuato nell'Inquisizione una nuova arma. Minacciavano, attraverso l'allarme ereticale, di imporre un rapido irrigidimento anche alla vita culturale del regno. Nel 1537 con l'apertura dell'Università di Coimbra era giunto a compimento un programma di rinnovamento del sistema di formazione superiore, sostenuto dalla corona nel segno di una costante attenzione alla grande cultura europea. Quel movimento aveva avuto inizio dieci anni prima con l'istituzione di borse per studiare teologia a Parigi. Si chiudeva con il trasferimento dell'Università da Lisbona a Coimbra, un centro che in breve si sarebbe rivelato in grado di attirare illustri docenti dall'estero. E tuttavia fu da subito chiaro che gli spazi di discussione avevano limiti precisi. Fu questo il monito eloquente rappresentato dai poteri di censura preventiva sulle «obras que toquem em cousa de nossa santa fee» concessi dal re a Pedro Margalho (1537).²⁶⁴ Il tempo della censura inquisitoriale era all'orizzonte. La nuova preoccupazione per una difesa intransigente dell'ortodossia avrebbe avuto ripercussioni anche sulla riflessione scritta circa l'impero. La sorte della letteratura sull'Etiopia ne fu prova eclatante.

²⁶³ Parere del 4 luglio 1542, firmato da Rodrigo Gomes Pinheiro, João de Melo e Castro, Francisco Coelho, Juan de Olmedo, João Monteiro e i frati agostiniani João Soares e Francisco de Vila Franca (ANTT, Col. Moreira, cx. única, cad. 11, c. 10^{rv}).

²⁶⁴ Patente regia del 20 febbraio 1537 (*Índices*, doc. 7). Un sistema di licenze di stampa per opere di contenuto non religioso era già in funzione. Cfr. lettera del 24 dicembre 1534 di Giovanni III a António de Ataíde sul *Regimento da arte de navegar* del cosmografo regio Simão Fernandes (*The Letters of John III*, doc. 147). Ne segnala l'importanza I.-S. RÉVAH, *La censure inquisitoriale portugaise au XVI^{ème} siècle*, Lisboa 1960, pp. 19-20.

CAPITOLO 2

Etiopia e Apocalisse

Ai lettori moderni del massimo capolavoro della letteratura portoghese del Cinquecento sembra essere sfuggita un'assenza di rilievo. Celebrazione in versi epici del viaggio verso l'India di Vasco da Gama, i *Lusiadas* (1572) di Luís de Camões, che tanto spazio concedono a rappresentazioni mitologiche dell'espansionismo lusitano del Quattrocento, non ne riservano alcuno al Prete Gianni. E dedicano soltanto rapidi cenni, in tono dimesso, all'Etiopia («que de Cristo lá guarda o santo rito»)¹. Eppure la ricerca di quella remota terra cristiana e del suo leggendario sovrano fu tema costante nelle fonti portoghesi, ufficiali e non, fra Quattro e Cinquecento. Senza ripercorrere le difficili vie della critica camoniana, alle pagine che seguono si può guardare come a un tentativo di comprendere le origini di un silenzio che a prima vista sorprende. L'Etiopia e il Prete Gianni assunsero un centralità assoluta nella cultura portoghese dell'età compresa fra gli anni finali di Emanuele I e i primi due decenni del regno di Giovanni III. Attirarono perciò la speciale attenzione dei teologi di corte impegnati a tutela della coscienza dell'impero. Su quel terreno si consumò uno aspro scontro, condotto con le armi dei libri e delle cerimonie, della censura e dell'Inquisizione, che riuscirono a costringere entro i rassicuranti confini dell'ortodossia la riflessione sulle conquiste portoghesi; in particolare, sui diversi approcci nelle strategie di evangelizzazione nei territori dell'impero. Il presente capitolo si propone, dunque, anche come un contributo alla decifrazione dell'uso politico di miti e profezie nel Portogallo del Rinascimento, con speciale attenzione per l'ermetico dispositivo di allusioni di una letteratura, quella sull'Etiopia, che presentò tratti peculiari nel panorama delle distinte culture imperiali dell'Europa moderna.

Il campo di ricerca è stato aperto da un saggio di Jean Aubin dal titolo fuorviante, ma ricco di intuizioni.² Se la cronologia proposta non è sempre persuasiva, lo è certamente il punto di partenza: nel secondo quarto del Cinquecento l'informazione sull'Etiopia fu sistematicamente filtrata e contrastata, per evitare le implicazioni sovversive del

¹ *Lus.* IV, 62, 8 (L. DE CAMÕES, *I Lusiadi*, tr. di R. Averini, note di V. Tocco, Milano 2001, pp. 472-3). Il problema è omissso da tutta la critica da M. DE FARIA E SOUSA in poi (*Lusiadas de Luís de Camões*, ed. J. de Sena, Lisboa 1972, pp. 350-1).

² J. AUBIN, *Le Prêtre Jean devant la censure portugaise* [1980], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 183-210.

cristianesimo etiope, sempre più accostato alla fede dei nuovi cristiani portoghesi, che in quegli anni l'Inquisizione iniziò a colpire duramente. Ma fermarsi al parallelo fra etiopi e ebrei convertiti sarebbe riduttivo. L'Etiopia offrì anche, e forse soprattutto, la prima occasione di un confronto pubblico sul rapporto fra religione e impero. L'ostracismo di cui fu oggetto la figura del Prete Gianni non fu che il punto d'arrivo di un processo lungo e complesso. Esso prese avvio con un sotterraneo attacco contro l'immagine millenaristica di un regno di fatto sconosciuto, accompagnata da un giudizio indulgente sui caratteri della fede dei suoi abitanti. Se della fine dei tempi era segno l'ormai prossima riunificazione della cristianità dispersa, le sottili distinzioni di teologi e censori sull'ortodossia di riti e costumi dei sudditi del Prete Gianni perdevano d'importanza. Etiopia e Apocalisse: quello sguardo rivolto al messaggio proveniente dalla ricomposizione dell'unità della Chiesa delle origini (*Ecclesia primitiva*) racchiude il significato più autentico della rappresentazione che, in un primo momento, parte della cultura portoghese, anzitutto ufficiale, dette dell'incontro con un mondo fino ad allora soltanto immaginato. Accanto al mondo inatteso dell'America, l'antichità dei nuovi mondi raggiunti dagli esploratori e conquistatori lusitani costituì l'altro volto dell'impatto dell'espansionismo iberico sull'Europa del primo Cinquecento.³ Da questo punto di vista, l'Etiopia dei portoghesi si rivelò complementare, ma anche in concorrenza, con l'America degli spagnoli. Fu l'esito della tensione che continuò ad attraversare i rapporti fra i due imperi iberici, anche dopo il trattato di Saragozza (1529). In seguito, con l'esaurirsi del millenarismo politico caratteristico del regno di Emanuele I, l'Etiopia e il Prete Gianni offrirono un terreno privilegiato per la discussione su grandezza e limiti dell'impero portoghese; divennero un linguaggio attraverso cui esprimere posizioni di sostegno o di critica alle strategie della corona.

La progressiva esclusione di quel mito dall'orizzonte culturale lusitano segnò una vittoria decisiva nell'affermazione dell'egemonia dei teologi di corte. Dopo il 1540 gli scritti sull'Etiopia furono oggetto di un esercizio ripetuto, quasi scolastico, da parte di censori e revisori; lo scontro consumato nel decennio precedente aprì infine la via a un uso mirato dei processi inquisitoriali e degli indici dei libri proibiti per colpire posizioni non gradite nella generale riflessione politica sull'impero, ricondotta così nella meno insidiosa sfera della teologia e del diritto.

³ A. PROSPERI, *America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo* [1976], in ID., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999, pp. 15-63.

1. Aristotele, gli etiopi e il Nuovo Mondo

Pochi mesi erano trascorsi dal ritorno dell'unica nave superstite della flotta comandata da Magellano (morto durante il viaggio, nel 1521), quando Pietro Pomponazzi, davanti ai propri allievi all'Università di Bologna, sferrò un attacco mortale alla cosmografia aristotelica. Quel giorno, il 18 marzo 1523, Pomponazzi stava commentando un famoso passo delle *Meteorologie* di Aristotele, nel quale si difende la teoria dell'inabitabilità delle terre equinoziali, a causa dell'eccessivo calore. Dopo aver esposto la posizione del filosofo greco, Pomponazzi prese le mosse da una lettera da poco ricevuta «a quondam meo amico» (quasi certamente Antonio Pigafetta, membro dell'equipaggio di Magellano). Da essa aveva appreso che, dopo essere giunto in Spagna al seguito di una missione diplomatica, l'amico si era imbarcato su una spedizione ordinata dal re; e varcate le colonne d'Ercole, «propitio vento», aveva navigato per tre mesi nell'emisfero australe, superando anche il Tropico del Capricorno. L'esperienza del viaggio gli aveva permesso di verificare non solo che la zona torrida era abitabile, ma che era abitata, proprio come lo erano anche le numerose isole a sud di essa che aveva incontrato, dimostrando l'esistenza degli antipodi. Nonostante l'importanza dell'impresa di Magellano, quella conclusione era tutt'altro che inedita. Come che sia, forse per attirare l'attenzione del proprio uditorio su quel punto, Pomponazzi la presentò come una novità che demoliva per sempre le dimostrazioni di Aristotele («Unde omnia quae demonstratur ab Aristotele sunt falsa»)⁴.

Quel gesto intellettuale riflette in modo esemplare l'impatto che le esplorazioni geografiche fra Quattro e Cinquecento ebbero sulla cultura dotta, in particolare nelle università. Quando Pomponazzi pronunciò le proprie lezioni (l'indomani, il 19 marzo, discusse la questione degli antipodi, partendo da un famoso passo di Agostino), nella penisola iberica la confutazione di Aristotele era ormai un dato acquisito. A quel superamento aveva dato un contributo decisivo l'espansionismo lusitano.⁵ Non è dunque casuale che in un trattato di fisica dato alle stampe nel 1520 da un portoghese professore a Salamanca, la netta presa di distanza dalle teorie aristoteliche sulle regioni

⁴ B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 40-4. Del *Commentarius in Aristotelis Meteorologica* ho potuto consultare solo il manoscritto conservato in BNF, Ms. Lat. 6.535, da cui cito (c. 228v). Il passo di Aristotele a cui si fa riferimento in lib. 2, 5 (362a 11-363a 20). Per il testo originale cfr. ARISTOTELE, *Meteorologica*, ed. e tr. H.D.P. Lee, London-Cambridge (Mass) 1952, pp. 176-84. L'unica trad. italiana è quella di L. Pepe (ARISTOTELE, *Meteorologica*, Napoli 1982, pp. 101-3).

⁵ W.G.L. RANGLES, *La Science Universitaire en Europe et le découvertes portugaises. Aristotelisme doctrinaire et expérience des navigateurs*, «Mare Liberum», 6 (1993), pp. 19-24.

abitabili non avesse quasi necessità di essere rivendicata. L'autore di quell'opera era uno dei principali futuri teologi di corte di Giovanni III. Allora prossimo ai cinquant'anni, Pedro Margalho aveva compiuto studi di teologia a Parigi, in compagnia di Diego Ortiz de Villegas e di Diogo de Gouveia il Vecchio, completando poi la propria formazione con un dottorato in diritto canonico all'Università di Salamanca. Qui aveva ottenuto una cattedra minore di teologia nel 1517 (vi reggeva anche un corso di logica). Nelle pagine iniziali del *Phisices Compendium*, dedicato all'arcivescovo di Braga, Diogo de Sousa, Margalho tradusse in parole la nuova conoscenza del mondo trasmessa dalle mappe dei geografi. La confidenza con quella materia rivela un tratto tipico dei teologi portoghesi del tempo, esperti di matematica e cosmografia - lo conferma anche il caso del già citato Francisco de Melo. Margalho parlava con una certa precisione delle scoperte, menzionava più volte l'America («a Vesputio inventa»), discuteva la divisione del mondo «in duas equas partes», «secundum pacta Lusitanorum regis et Castelle». Il suo interesse, comunque, era rivolto ai portoghesi, al punto da accreditare l'ipotesi che con la loro perizia nautica avrebbero potuto raggiungere il Paradiso terrestre («in eo manentes, si Deus permitteret vesci ligno vite, perpetuo viverent»).⁶ Invano, tuttavia, si cercherebbero slanci di entusiasmo religioso nell'opera di Margalho, percorsa, al contrario, da una sobria preferenza per il ragionamento scientifico («non esse miracula ponenda ubi ratione naturali salvari dubia possunt»).⁷

Il suo severo sguardo si soffermava sul modo in cui integrare il mondo degli antichi nella nuova geografia che prendeva forma dall'espansionismo iberico, senza cedere affatto ai toni di enfasi che caratterizzarono la propaganda imperiale portoghese negli anni finali di Emanuele I. Margalho affrontò con originalità il nodo della conversione universale. Alla maniera dei teologi avanzò il dubbio «an christianorum numerus infidelium exuperet multitudinem». Rispose con un freddo calcolo, che suonava come una secca smentita del millenarismo ufficiale della corona lusitana: «omnes qui a veritate christiana dissentiunt, si simul iungantur, christianos late exuperare, quancunque tamen multitudinem unius secte opinamur christianos exuperare». Chiari che nel computo includeva anche i cristiani d'Oriente, sebbene li bollasse come eretici

⁶ Alle obiezioni si rispondeva «cum Hieronymo in epitaphio nepotiani iam Christi morte paradisiaca illa claustra reserata esse et ideo posse Lusitanos non modo celestem, verum et terrestrem adire» (P. MARGALHO, *Phisices Compendium*, [Salamantice 1520], c. iiii). Le indicazioni di stampa si ricavano dal colophon, sebbene per via ipotetica, perché la data che vi si legge (14 giugno 1520) si riferisce, in realtà, alla conclusione della stesura. In ogni caso, l'anno 1520 sembra il più probabile. Per una discussione cfr. SOARES, *Pedro Margalho* cit., p. 257 n. 19.

⁷ MARGALHO, *Phisices Compendium* cit., c. iiii. Lo sottolinea anche DIAS (*Os Descobrimentos* cit., p. 30), che tuttavia giudica puramente accidentali i riferimenti alle scoperte geografiche nel trattato.

(«heretici christiani cum quibus convenimus in principijs fidei»). Mentre additava l'esempio dei successi dell'evangelizzazione in America («Americam autem exuperare has infidelium terras in propatulo est»).⁸ Tuttavia, il pensiero di Margalho non indugiava sull'impero spagnolo in formazione. Muovendo da un cenno liquidatorio al problema aristotelico dell'abitabilità della terra (poi ripreso), si concentrava sulla controversa materia dell'Etiopia.⁹

L'associazione fra Etiopia e abitabilità della terra fu un nesso ricorrente agli inizi della riflessione europea sul Nuovo Mondo. Quel nome carico di suggestioni, Nuovo Mondo, mantenne a lungo un significato ambivalente, fra lo specifico riferimento al continente americano e una formula di sintesi per indicare il mutamento dell'immagine del mondo fra Quattro e Cinquecento. Nella definizione di quest'ultima, sin dagli scritti di Colombo e Vespucci, il richiamo all'Etiopia ebbe un'importanza decisiva, spesso dimenticata dagli storici. La lettera di Pigafetta a Pomponazzi è perduta. Tuttavia, è un fatto che l'unico passo della *Relazione del primo viaggio intorno al mondo* in cui si prese apertamente posizione «contra la opignone de li antichi» circa la «linea equinotiale» si incontra in una pagina consacrata alla navigazione «al camino de l'austro», lungo la «costa de la Ghinea overo Etiopia».¹⁰ Quella di Etiopia, del resto, continuava allora a essere una nozione geografica incerta. Durante il medioevo aveva oscillato fra una connotazione ristretta, corrispondente al Corno d'Africa (o comunque a una regione situata a sud dell'Egitto), e una più estesa e generica, capace di allargarsi fino a comprendere l'intera Africa. Fare la storia dell'evoluzione semantica del nome Etiopia nel Cinquecento si rivelerebbe impresa ardua, ma non inutile. Confermerebbe la durevole influenza esercitata dall'autorità degli antichi sul vocabolario geografico dei moderni, in ragione di un rapporto fluido e certo non passivo della tradizione con la nuova lezione dell'esperienza. Così era ancora a fine Cinquecento. Chi sfogliasse la preziosa e informata storia delle Indie orientali del gesuita Giampietro Maffei, frutto di un prolungato lavoro condotto su fonti di prima mano durante un soggiorno in Portogallo negli anni agitati dell'unificazione politica con la Castiglia (1579-85), incontrerebbe «Africa» e «Etiopia» impiegate in modo indistinto, come sinonimi; e

⁸ MARGALHO, *Phisices Compendium* cit., c. iiij.

⁹ Ritornando sulla questione, Margalho prese aperta distanza da Aristotele: «Ad austrum vero Regis Lusitaniae naute ultra Capricornium pretervecti Antecos contigerunt. Idem quoque mediam zonam, hoc est totam sub zodiaco partem, habitata esse mostrantes, poetarum et Aristotelis ipsius falsam de hac re opinionem patefecerunt» (*ibid.*, c. vij).

¹⁰ A. PIGAFETTA, *Relazione del primo viaggio intorno al mondo*, ed. A. Canova, Padova 1999, p. 166 e n.

nella stessa pagina troverebbe indicate come «Etiopi occidentali» le popolazioni della costa atlantica, in opposizione agli abissini denominati «Etiopi orientali».¹¹

Proprio quella costante sovrapposizione aveva favorito nel corso del tempo un'elaborazione di miti e credenze che fecero degli etiopi un caso unico fra i popoli non musulmani con cui i portoghesi entrarono in contatto a partire da metà Quattrocento. Agli occhi di questi ultimi era generalmente chiara la distinzione fra gli abissini e gli altri africani. Per i sudditi della corona europea che per prima aveva intrapreso la delicata esplorazione di un continente in gran parte ignoto, non si trattava solo di una maggior precisione, fatto quasi ovvio, nell'uso dei nomi. Come un magnete nell'immaginario europeo, l'Etiopia aveva attirato su di sé una ricchezza di riferimenti, che le derivavano in larga misura da riletture e distorsioni, favorite dall'importanza accordata da molti autori, sin dall'antichità, agli abitanti delle terre comprese sotto quel termine, si trattasse dell'intera Africa, o della sola Abissinia.¹² Eredi solo talora inconsapevoli di una tradizione densa e stratificata, i portoghesi finirono per dissipare le leggende sull'Etiopia. Ma solo al termine di un percorso tortuoso.

Fino ai primi decenni del Cinquecento uno dei principali argomenti avanzati a sostegno dell'espansionismo lusitano fu costituito dalla ricerca di una regione spesso chiamata nelle fonti *Etiópia*, senza ulteriori aggettivi. Agli occhi degli europei, e dei portoghesi in particolare, il suo fascino era legato alla fama di ospitare un regno cristiano circondato da infedeli, come avevano confermato monaci e ambasciatori abissini che, a intermittenza, nel corso dei secoli precedenti avevano visitato l'Europa. Il passo che Margalho fece seguire alla rapida e indiretta confutazione di Aristotele acquista, dunque, un preciso valore. Occorreva distinguere, sembrava dire il teologo portoghese. Non tanto in senso geografico, dato che Etiopia continuava a essere genericamente definita «vocabulum sub se amplectens omnes Africe provincias quas habitatas ab occidentali ore exordium summit viride promontorium, et tandem ab eo per maris littora usque rubrum sinum». Ma fra cristiani d'Europa e cristiani d'Etiopia. Questi ultimi, spiegò, erano gli «abasini ethiopes» che abitavano «ultra Egiptum». La descrizione dei loro riti e costumi investiva da subito la sfera religiosa. E il giudizio espresso era netto: «hereses et falsa admittunt dogmata et legalia veteris legis cum nostra observant aliosque infideles mores immitantur». Anche la presunta origine

¹¹ G. MAFFEI, *Le Istorie delle Indie Orientali... Tradotte di latino in lingua toscana da M. Francesco Serdonati Fiorentino*, In Firenze, per Filippo Giunti, 1589, p. 28 (per gli stessi tipi era uscita nel 1588 l'ed. or. in latino).

¹² F.M. SNOWDEN jr., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (Mass) 1970.

biblica degli etiopi, che si pretendevano discendenti di Salomone e della regina Saba, veniva respinta non senza un velo di ironia.¹³

Il passo di Margalho era singolare, non solo per la bollatura del cristianesimo etiope come eretico. Inconsueta, per un autore portoghese del tempo, era l'assenza di riferimenti al Prete Gianni, figura mitica di sovrano di un regno cristiano isolato in terra di infedeli, al centro di parte rilevante delle curiosità geografiche del basso medioevo.¹⁴ La sua fortuna europea fu dovuta alla diffusione di un falso, la cui elaborazione originaria risale alla metà del XII secolo.¹⁵ Ripresa, tradotta, interpolata, la lettera scritta dal Prete Gianni per informare del proprio sconfinato dominio in Oriente i potenti dell'Europa cristiana, aveva conosciuto una significativa circolazione nel Portogallo di meta Quattrocento.¹⁶ Nello stesso periodo si era venuta progressivamente imponendo nella coscienza europea l'identificazione del misterioso regno del Prete Gianni con un vasto impero cristiano in Abissina della cui esistenza si favoleggiava. Al «destino etiope» del Prete Gianni, per riprendere un'immagine di Manuel João Ramos, avevano contribuito i contatti sporadici, ma persistenti, dei viaggiatori di quella terra in Europa, fra cui i litigiosi emissari della Chiesa di Etiopia giunti al concilio di Firenze nel 1441.¹⁷

La loro venuta risvegliò le speranze di Eugenio IV, il papa che appena due anni prima aveva ottenuto la riunificazione di Roma con la Chiesa armena e quella greca. Nel 1438 il pontefice aveva rivolto un invito all'imperatore abissino (*negus nagast*, lett. "re dei re"), apertamente identificato con il Prete Gianni, affinché inviasse propri rappresentanti al concilio. Lo aveva anche esortato a muovere guerra ai musulmani per conquistare l'Egitto e liberare la Terrasanta. L'obiettivo di ottenere l'obbedienza da parte degli etiopi rimase però frustrata. I messi che si presentarono a Firenze, accomunati nelle fonti sotto l'unico nome di «indiani dell'India maggiore mandati dal Prete Janni», appartenevano in realtà a due distinte delegazioni, una inviata dal patriarca copto-monofisita di Alessandria, l'altra dai monaci etiopi del convento del S. Sepolcro di Gerusalemme (le due istituzioni coinvolte nella nomina del patriarca di Etiopia). Mentre i primi finirono per accettare il decreto di unione (1442), i secondi si attennero

¹³ MARGALHO, *Phisices Compendium* cit., c. iiiiv.

¹⁴ L.N. GUMILEV, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of Prester John*, New York 1987 [ed. or. Moskva 1970].

¹⁵ *La lettera del Prete Gianni*, ed. G. Zaganelli, Parma 1990.

¹⁶ D. MAURICIO, *A "Carta do Preste João" das Índias e seu reflexo nos descobrimentos do Infante D. Henrique*, «Brotéria», 71 (1960), pp. 218-44; ID., *Ainda a "Carta do Preste João" das Índias*, «Brotéria», 72 (1961), pp. 285-303.

¹⁷ M.J. RAMOS, *O Destino Etiope do Preste João. A Etiopia nas Representações Cosmográficas Europeias*, in *Condicionantes da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*, ed. F. CRISTÓVÃO, Lisboa 1999, pp. 235-59.

rigidamente alle istruzioni, che raccomandavano di limitarsi a raccogliere informazioni sulla dottrina cattolica e fornire rassicurazioni al papa circa la favorevole inclinazione del loro sovrano.¹⁸ Unione delle Chiese e alleanza militare. La missione etiope non sortì alcun effetto immediato, ma ebbe il risultato di proiettare su uno sfondo concreto un'aspirazione che avrebbe caratterizzato a lungo la cultura lusitana.

Simili contatti alimentarono anche l'interesse degli umanisti.¹⁹ Fu a partire da conversazioni avute con etiopi, nome sempre più impiegato per indicare gli abissini, che l'erudito veneto Marco Antonio Sabellico ne compose una delle più influenti descrizioni del primo Cinquecento. Nella seconda parte della sua voluminosa storia universale dalla creazione del mondo fino ai giorni presenti (1504), inserì una sezione *De Æthiopia*. Sulla base dei racconti dei «*locorum indigenæ*», scrisse che su quella terra, confusa talora con l'India, regnava un sovrano, «*quem æthiopica vocis ignari Pretoianem vocant, illi Gyam dicunt, id est potentem*». Era il primo tentativo di sottrarre a una leggenda nebulosa il personaggio del Prete Gianni. Fornendo una spiegazione realistica del nome, si finiva per dare maggior concretezza alla figura, oggetto di un'attenta presentazione, a partire dalla denuncia dell'inconsistenza della voce, allora diffusa in Italia, che si trattasse di un sacerdote; il Prete Gianni, in realtà, era un sovrano discendente di David e il colore della sua pelle non era nero (*ater*), come quello dei suoi sudditi, ma bianco (*candidus*). L'operazione di Sabellico ebbe l'effetto di rendere più credibile, agli occhi degli uomini di cultura europei, l'immagine del Prete Gianni e la sua associazione con l'Etiopia, presentata come un regno forte sotto il profilo militare e ricco di spezie, prodotti agricoli e animali di ogni genere.²⁰ Secondo un modello sempre più diffuso, alla parte sull'Etiopia teneva dietro una sezione dedicata alla scoperta dell'America («*altero velut orbe terrarum*») e dei suoi abitanti.²¹ Etiopia e America, un mondo antico, di cui si coglieva finalmente una fisionomia meno incerta, e un mondo fino ad allora ignorato, erano associate nella rappresentazione del Nuovo Mondo quale si andava imponendo agli europei.

¹⁸ E. CERULLI, *Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze nel 1441*, in «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 6^a s., 9 (1933), pp. 347-68.

¹⁹ Di notevole interesse per le questioni qui affrontate K. LOWE, *'Representing' Africa: Ambassadors and Princes from Christian Africa to Renaissance Italy and Portugal, 1402-1608*, «Transactions of the Royal Historical Society», 17 (2007), pp. 101-28.

²⁰ M.A. SABELLICO, *Secunda Pars Enneadum... ab inclinatione Romani Imperii usque ad annum M.D.III.*, Venetiis, per magistrum Bernardinum Vercellensem, 1504, cc. 170v-1 (enn. 10, 8). La prima parte, *ab orbe condito ad inclinationem Romani Imperij*, era apparsa sempre a Venezia nel 1498.

²¹ *Ibid.*, c. 171rv.

L'intervento di Sabellico è autonomo dai temi messi in circolazione da una propaganda imperiale portoghese che in quel momento non aveva ancora assunto una rilevante dimensione pubblica a livello internazionale. In ogni caso, l'edizione a stampa di quella descrizione dell'Etiopia e del Prete Gianni seguì il rilancio, da parte della corona lusitana, di una strategia concreta per raggiungere al leggendario sovrano cristiano. Nel 1487, lo stesso anno in cui Bartolomeu Dias aveva intrapreso il viaggio che lo avrebbe portato a doppiare il capo di Buona Speranza, avvicinando sempre più l'obiettivo dell'India (presentato come ormai prossimo nell'orazione di obbedienza al papa pronunciata da Vasco Fernandes de Lucena nel 1485), il re Giovanni II aveva incaricato due agenti, Afonso de Paiva e Pêro da Covilha, di mettersi in cammino verso oriente, lungo direzioni differenti, alla ricerca del Prete Gianni. L'iniziativa non sortì alcun risultato immediato; i due esploratori furono dati per dispersi. La delusione per l'esito di quella spedizione, insieme al mutamento di prospettive prodotto dall'arrivo in India e dal nuovo impegno militare volto a ottenere un controllo delle rotte commerciali dell'oceano Indiano, non dovette essere estranea alla ripresa di una tradizione alternativa della leggenda del Prete Gianni da parte di Valentim Fernandes, un umanista tedesco residente in Portogallo coinvolto in prima persona, come si ricorderà, nell'opera di legittimazione della vocazione imperiale di Emanuele I. Una scelta tanto più significativa, in quanto trovò espressione in quello che fu il primo e, a lungo, l'unico testo pubblicato a stampa nel regno lusitano fra quanti affrontarono l'argomento delle conquiste. Ne derivava un carattere di ufficialità che, grazie anche all'uso del volgare, garantì maggior credibilità e diffusione alle addizioni anteposte da Fernandes alla traduzione del *Milione* di Marco Polo.

La pagina che Fernandes dedicò all'Etiopia (una delle quattro regioni che nel 1499 Emanuele I aveva incluso nel proprio titolo) era un manifesto del millenarismo su cui aveva insistito la propaganda di corte dopo l'impresa di Vasco da Gama. Fra i lettori che lessero e meditarono con attenzione quel testo vi fu con ogni probabilità Margalho, la cui descrizione degli «abasini ethiopes» è ripresa quasi alla lettera da Fernandes.²² Se il *Marco Paulo* fu la fonte di Margalho, quest'ultimo si sarebbe discostato dall'originale in due punti, all'apparenza dettagli, in realtà indizi di una completa chiusura verso ogni valutazione positiva della fede degli etiopi. Anzitutto, sarebbe scomparsa nel *Phisices Compendium* una frase di Fernandes di importanza decisiva per un impero che fondava

²² Il collegamento sfugge a SOARES (*Pedro Margalho* cit., p. 118), che nel passo del *Phisices Compendium* segnala con orgoglio «a primeira referêcia certa aos usos religiosos etiopes escrita por um autor português».

le ragioni del proprio espansionismo sulla conversione universale. «Todos os moradores desta provincia som christãos», scrisse Fernandes, riconoscendo agli etiopi una piena appartenenza a una fede comune e condivisa con gli europei. E sottolineando così l'importanza del loro contributo per i progressi della missione di evangelizzazione portata avanti dai portoghesi nel mondo. Quasi vent'anni dopo, Margalho avrebbe invece evitato accuratamente di usare la parola *christiani* in riferimento agli etiopi abissini. E avrebbe sostituito allo sguardo quasi etnografico di Fernandes sulla fede, i riti e i costumi degli etiopi, la rigidità delle proprie classificazioni di teologo intransigente, che avevano il sapore di una condanna senza appello. Eresie, falsi dogmi, osservanza della vecchia legge, queste le categorie per mezzo delle quali avrebbe trasformato un passo che, pur senza approvare la condotta degli etiopi, aveva in origine un tono ben più pacato: «estes christãos tem ho error dos Jacobitas. Estes christãos, *segundo alguuns*, alem de serem baptizados, se çircunçidam e guardam ho sabado e nom comem carne de porco». Fernandes non sbagliava di molto nel ritenere giacobita il cristianesimo degli etiopi (in realtà, una variante del monofisismo copto). L'attenzione dimostrata alle diverse tradizioni del cristianesimo non latino contrasta con il netto rifiuto di Margalho, sempre attento a individuare gli argomenti su cui bisognava distinguere. Fernandes, al contrario, ribadì più volte la natura cristiana della religione degli etiopi. E riportò le voci sull'osservanza di pratiche ebraiche da parte di questi ultimi come una opinione, e non come un fatto.

La differenza fra i due testi era in apparenza minima, ma sostanziale. È infatti alla luce del diverso atteggiamento verso gli etiopi che si comprende il motivo per cui Margalho avrebbe soppresso per intero una sezione non breve che in Fernandes teneva dietro al brano appena richiamato. Il diverso genere delle due opere (lo scritto di Margalho era un trattato di fisica) non basta a spiegare quello che appare come un atto di censura, teso a espurgare l'immagine dell'Etiopia trasmessa fino ad allora dai libri a stampa. Nelle righe poi omesse da Margalho, Fernandes affrontò due temi delicati. Innanzitutto il Prete Gianni. Il re di Etiopia non era il Prete Gianni. Su questo non ci potevano essere dubbi («este he aquelle rey que nos outros teemos por Preste Joham e nom no he»). Non era un problema di nome, come in qualche modo avrebbe sostenuto Sabellico un paio d'anni più tardi. Il fatto era, proseguiva Fernandes aderendo alla tradizione asiatica della leggenda (difesa nei testi di cui pubblicava la traduzione), che il Prete Gianni era morto. Si era trattato di un principe del Catai, ucciso dal Gran Khan, che gli aveva anche sottratto le terre. Oggi rimanevano i discendenti del Prete Gianni,

vero, ma erano tributari del Gran Khan.²³ In poche battute, pareva dire Fernandes, i portoghesi avevano inseguito un'illusione. Il Prete Gianni, incalzava con riferimenti che l'impresa di Vasco da Gama aveva reso di grande attualità, era un «christaão nestorino e de sam Thome». Al contrario, il sovrano abissino «he christaão jacobita; nom Indiano, mas Ethiopiano; nom Preste Joham, mas seu tutulo he Rey de Ethiopia».

All'abbandono dell'associazione con il Prete Gianni corrispondeva, in ogni caso, un'interpretazione in chiave millenarista degli etiopi e del loro monarca, assai più in linea con i toni della propaganda manuelina. Fernandes elaborava (a mia conoscenza per la prima volta, almeno in Portogallo) una variante etiope della profezia biblica dell'*unus pastor*, capace di soddisfare l'esigenza di legittimare le conquiste del nascente impero portoghese. Alleato militare e fratello da correggere e catechizzare, il re di Etiopia perdeva il carisma messianico del Prete Gianni, ma si trasformava in un simbolo del successo di un modello di espansionismo, imperniato sul nesso fra guerra e conversione. Significativamente ignorato da una storiografia sempre erudita, ma spesso intenta a procedere per via di accumulo, anziché di analisi, il brano merita di essere riportato per intero (il destinatario è Emanuele I):

Este rey he muy poderoso, e tem outros reys debaixo do seu senhorio, e tem continuamente guerra com os mouros. Assy que a suas gentes non leyxam tractar fora das suas terras, nem por mar nem por terra. E por yssso aprouve a divina clemencia que a Vossa muy Real Senhoria fosse lhes fosse Emanuel contra os imijgos da ffe, tornadoos à sua liberdade e mandandoos ensynar a ffe verdadeira e catholica, tyrandoos dos seus errores, assy que elles de nos outros, e nos outros delles possamos aproveytar pera sermos huuns membros em huum corpo, e per consequente huum pastor e huum corral.²⁴

L'insistenza sulla condivisione dell'elevato valore attribuito dai due popoli al proprio incontro merita di essere rilevata; accanto ad essa, la maggiore importanza accordata alla redenzione degli etiopi, piuttosto che al loro eventuale aiuto bellico (pure evocato con forza nell'immagine del re potente in guerra continua contro i musulmani). Nell'orizzonte suggerito da Fernandes, il ricongiungimento fra i due regni assumeva un'urgenza reciproca, che si inquadra nella specifica curvatura assunta dal millenarismo manuelino dopo l'arrivo di Vasco da Gama in India, quando una lettura distorta aveva

²³ Sulla ricchezza della tradizione asiatica del mito del Prete Gianni cfr. *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, ed. CH.F. BECKINGHAM-B. HAMILTON, Aldershot-Burlington (Vt) 1996. Per un confronto con la variante etiope cfr. L.F.F.R. THOMAZ, *Entre l'histoire et l'utopie: le mythe du Prêtre Jean*, in *Les civilisations dans le regard de l'autre. Actes du colloque international*, Paris 2002, pp. 117-42.

²⁴ *Marco Paulo* cit., p. 7 (da cui sono tratte le cit.; mio il corsivo). L'importanza del passo è sfuggita a Jean Aubin e Luis Filipe F.R. Thomaz nei pur fondamentali contributi sul millenarismo manuelino citati nel presente lavoro.

portato a vedere la maggioranza degli abitanti di Calicut come cristiani, elaborandone una rappresentazione pubblica non molto diversa da quella degli etiopi.²⁵

L'immagine degli etiopi prigionieri nella propria terra, in attesa di un riscatto che avrebbe annunciato la fine dei tempi, risentiva dell'influenza del mito delle dieci tribù perdute di Israele, che nel lungo viaggio attraverso i secoli si era spesso intrecciato con la leggenda del Prete Gianni. Narrava la storia che quelle tribù, di cui a un tratto si perdono le tracce nel racconto biblico, vivevano in un luogo isolato, separate dal resto dell'umanità dal fiume Sambatyon, troppo largo per essere attraversato, tranne il sabato, quando cessava di scorrere. La loro liberazione sarebbe stata uno dei segni della prossima fine del mondo. L'incerta collocazione delle tribù perdute nella geografia fantastica del basso medioevo ne aveva favorito un'associazione con il Prete Gianni. Anche il leggendario sovrano cristiano, infatti, era costretto a un'esistenza separata dai propri correligionari europei. Al ritrovamento del Prete Gianni erano collegate profezie sulla distruzione dell'Islam e sulla conversione universale al cristianesimo; ma circolava anche una variante ebraica del mito, secondo cui nella remota regione che ospitava il regno del Prete Gianni (variamente identificata con aree comprese tra India e Africa orientale) si sarebbero trovate anche le tribù perdute di Israele.²⁶ Mercedes García-Arenal ha scritto pagine di grande finezza sulla duttilità di credenze e profezie circolanti nella penisola iberica nell'età delle scoperte.²⁷ Privati del Prete Gianni, gli etiopi di Fernandes, così simili agli ebrei delle tribù perdute, ne offrono una conferma. Come si vedrà, quel legame avrebbe acquistato in Portogallo un significato non generico.

Negli anni successivi, la costruzione dell'impero portoghese in Oriente rese possibile uno scarto decisivo nei rapporti, fino ad allora di fatto inesistenti, fra i sovrani lusitani e abissini. La presenza di una figura come Albuquerque, allineato con la retorica ufficiale della corona, favorì quell'evoluzione. Governatore designato, nel 1508 inviò due emissari in Etiopia. Alla loro missione fece seguito l'ambasceria del mercante Matteo (il suo vero nome sarebbe però Abraham), diretto in Europa per conto del patriarca metropolitano della Chiesa di Etiopia, l'*abuna Marqos*, e dell'imperatrice Eleni, reggente

²⁵ La strategia della corona emerge in modo evidente se si mettono a confronto le perplessità espresse da Emanuele I al cardinal da Costa nella lettera del 28 agosto 1499 («com verdade se devem teer por herejes vista a forma de sua christandade»), già citata *supra* p. 31, n. 98) e i toni più indulgenti usati con i re cattolici in una lettera del 12 luglio 1499: «nam ha hy duvida que segundo a disposisam da jente christãã que acham, posto que tam confymada na fé nam seja, nem nella tenham tam jmteiro conhecimento, se nam sigua e faça muyto serviço de Deus em sserem convertidos e jmteiramente confymados em su santa ffê com grande eixaçamento della e depois de sassy confirmados ser azo de destroçam dos mouros daquelas partes» (DP, 3, doc. 403).

²⁶ *The Hebrew letters of Prester John*, ed. E. ULLENDORF-CH.F. BECKINGHAM, London-Oxford-New York 1982.

²⁷ M. GARCÍA-ARENAL, «Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente». *Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb. XVI^e-XVII^e siècles*, «Revue de l'histoire des religions», 220 (2003), pp. 445-86.

a causa della minorità del nipote Dawit II (Lebna Dengel).²⁸ Dopo un lungo e tormentato viaggio, alla fine dell'inverno del 1514 raggiunse Lisbona, dove fu solennemente accolto da Emanuele I. Dalla figura di Matteo sprigionava il fascino di un mondo lontano, insieme antico e nuovo, che le autorità portoghesi non esitarono a identificare con la terra d'origine del Prete Gianni. Simbolo tangibile di un ricongiungimento ormai imminente con la cristianità perduta di Etiopia, quando Matteo aveva messo piede a Goa, sul finire del 1512, Albuquerque aveva subito colto nella sua venuta il pronostico di una «mudamça grande»; l'auspicio del «começo da destruyçam da casa de Mequa».²⁹ Una volta in Portogallo, Matteo consegnò a Emanuele I alcune missive della corte etiope, fra cui una lettera scritta nel 1509 da Eleni (il sovrano portoghese ne era, però, entrato in possesso per altre vie almeno dal maggio 1513). Fu anche sottoposto a domande sulla confessione religiosa e sull'organizzazione politica e ecclesiastica degli etiopi.³⁰ Nell'anno che avrebbe assistito alla grande processione di Tristão da Cunha per le vie di Roma, la corona si mostrò pronta ad approfittare dell'evento. La notizia dell'arrivo di Matteo fu subito trasmessa a Leone X, che rispose con una lettera nella quale rivelò una posizione di notevole apertura nei confronti della fede degli etiopi. Il pontefice ne riconobbe la piena appartenenza alla religione cristiana e ridimensionò la portata dei loro errori («minime discrepari»), ad esclusione della circoncisione (raccomandò l'immediata cessazione della pratica). E collegò la prospettiva della riunificazione con la Chiesa di Etiopia alla speranza di rafforzare il fronte cristiano della guerra contro i musulmani. Insieme agli etiopi sarebbe stato possibile riconquistare Gerusalemme e ottenere l'«infidelium exterminationem». Ma quel nome evocativo, Prete Gianni, che faceva ardere Emanuele I «zelo et fervore fidei», Leone X evitò accuratamente di pronunciarlo, forse per timore delle imprevedibili conseguenze di tale identificazione nel momento in cui l'imperatore di Etiopia sembrava, per la prima volta, assumere tratti concreti agli occhi degli europei.³¹

Il papa e il re di Portogallo, in ogni caso, scrissero entrambi lettere indirizzate al sovrano abissino, affidate, rispettivamente, al fiorentino Andrea Corsali e al segretario regio Duarte Galvão, che nel marzo 1515 partirono da Lisbona in compagnia di Matteo.

²⁸ Sulla legazione di Matteo cfr. J. AUBIN, *L'Ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel* [1976], in ID, *Le Latin* cit., 1, pp. 133-82 (ricostruzione a cui mi atterrò di seguito, salvo quando indicato).

²⁹ Lettera a Emanuele I, 16 dicembre 1512 (*Cartas*, 1, pp. 398-402).

³⁰ L'esame si tenne nel marzo 1514. Gli atti in *Documenta Historiam Habessinorum Illustrantia*, 3/2, *Documenta ab exordio negotiorum pro Lusitanorum Ingressu in Habessiniam adusque pro Romani Patriarchatus restauratione tentamina sub Ioanne V Portugalliae Amplectens*, ed. J.A. DE GRAÇA BARRETO, doc. 54 (si tratta di bozze incomplete, oggi in BACL, *Res. cofre n. 2*, doc. 36; la loro pubblicazione era prevista per il 1879 ca.).

³¹ *Breve Oratores maiestatis tuae*, 1514 (CDP, 1, pp. 248-50).

Nessuno dei due fece ritorno in Europa. Il consigliere di Emanuele I trovò la morte nel 1517, giunto ormai alle porte dell'Etiopia. Avrebbe visto così sfumare l'obiettivo di una missione che aveva accettato nonostante l'età avanzata (intorno a settant'anni).³² Durante il passaggio in India, ebbe rapporti difficili con il nuovo governatore Lopo Soares de Albergaria (1515-18), che nutriva un'idea di impero assai distante da quella del predecessore Albuquerque (sostenitore di un modello religioso di supremazia militare e conquista territoriale). L'amaro finale della vita di Galvão ha il sapore di un epilogo delle tensioni millenaristiche che attraversarono la corte di Emanuele I. Ma sul terreno della propaganda quella stagione non si chiuse affatto. Negli anni che seguirono al fallito tentativo di Albuquerque di assumere il controllo dei traffici navali nel mar Rosso, e dopo la conquista ottomana dell'Egitto, il mito del Prete Gianni tornò oggetto di un intenso uso politico. Agli occhi di un sovrano sempre più isolato nell'azione di governo (se si assume come attendibile la descrizione fornita dal vescovo Coutinho nel 1525), la ricerca di rapporti stabili con l'Etiopia acquisì crescente importanza. Per ragioni di strategia bellica, forse. Certo, allo scopo di ricompattare il proprio potere personale e confermare l'immagine messianica della sua figura.³³

La grande occasione fu offerta dall'arrivo in Eritrea nel 1520 di una flotta portoghese comandata da Diogo Lopes de Sequeira (1518-22), un governatore che segnò una temporanea inversione di tendenza della politica imperiale nell'oceano Indiano, dopo agli anni difficili di Soares de Albergaria. All'incontro con il *bahr-nagas* (lett. "viceré delle province marittime"), suprema autorità civile di Arqiqo, uno dei pochi centri costieri sotto il diretto controllo del re di Etiopia, seguì l'invio di una delegazione lusitana guidata da Rodrigo de Lima, incaricata di stabilire contatti il Prete Gianni. Ne faceva parte, fra gli altri, un chierico che aveva lasciato il Portogallo al seguito di Duarte Galvão, Francisco Álvares. Anni più tardi sarebbe stato il primo europeo a raccontare la realtà dell'impero etiope vista con i propri occhi. La terra raggiunta dai portoghesi si rivelò molto differente dal mondo vagheggiato fino ad allora. L'Etiopia era una formazione politica fragile, afflitta da una pesante arretratezza materiale e coinvolta in continui conflitti militari. Ma non fu quella la rappresentazione

³² AUBIN, *Duarte Galvão* cit., pp. 38-48.

³³ Si inserisce nel clima politico degli ultimi anni di Emanuele I anche un poema epico-cavalleresco giovanile di João de Barros, la *Cronica do Emperador Clarimundo*, presentato al re nel 1520; fu poi dato alle stampe a Lisbona da Germain Gaillard due anni più tardi. Particolare importanza riveste la profezia sul Portogallo imperiale affidata al personaggio di Fanimor (liv. 3, 4), che in ed. moderna si può leggere in J. DE BARROS, *Crónica do Imperador Clarimundo*, ed. Marques Braga, Lisboa 1953, 3, pp. 90-130.

che ne dette la corona lusitana, che da subito si impegnò per trasformare le operazioni compiute nel mar Rosso da Lopes de Sequeira nell'annuncio di un evento eccezionale.

Le prime relazioni scritte giunsero in Portogallo il 30 aprile 1521. Circa una settimana bastò all'entourage di Emanuele I per comporre una lettera carica di enfasi in cui si informava Leone X di aver stretto alleanza perpetua con il Prete Gianni. All'ombra delle consuete profezie sulla distruzione della Mecca (e del sepolcro di Maometto) e la conversione universale, l'avvenimento fu inquadrato nella storia dell'impero portoghese come impero di fede. Il re lusitano insisteva sulla veridicità delle notizie ricevute, concludendo con l'augurio di un ritorno di tutta la cristianità orientale (di cui gli etiopi erano incarnazione) sotto l'obbedienza del papa. La monarchia portoghese decise allora di presentare l'incontro con il Prete Gianni come il coronamento della costruzione di un impero cristiano esteso fino ai più remoti confini del mondo. Secondo l'uso, la lettera fu subito data alle stampe a Roma.³⁴

Non si conoscono risposte del pontefice. A Roma, tuttavia, non si condivisero i toni di fervente entusiasmo di Emanuele I. A essere respinta non fu soltanto la lettura in chiave millenaristica dell'alleanza con un regno ricercato per secoli. Ancora una volta un eloquente silenzio calò sull'associazione fra l'imperatore di Etiopia e il Prete Gianni, una scelta forse avvalorata da Leone Africano, che il pontefice dovette interrogare in materia.³⁵ Altro era l'obiettivo a cui guardava Leone X. In un momento segnato dalla frattura aperta nella Chiesa dalla protesta di Lutero, l'obbedienza degli etiopi poteva avere un significato speciale. Perciò, fu soprattutto su questo punto che il pontefice insistette nel breve indirizzato a Dawit II nel settembre 1521. Un'opzione a cui si accompagnò la duplice scelta di non esprimere alcun dubbio sulla fede degli etiopi, definita ortodossa senza riserve, e di attribuire loro, in modo arbitrario, il riconoscimento del primato del papa in quanto vicario di Cristo (espressione mai usata fino ad allora nelle lettere dei sovrani abissini e lusitani).³⁶

L'alleanza fra Portogallo e Etiopia appariva realmente propizia, osservò il papa, perché avrebbe costituito un argine alla potenza ottomana in espansione. Al contrario, a

³⁴ *Epistola Invictissimi Regis Portugalliae ad Leonem X. P.M. super foedere inito cum Presbytero Ioanne Aethiopiae Rege* [Romæ 1521]. La lettera, datata 8 maggio 1521, fu spedita da Lisbona solo due settimane più tardi.

³⁵ Con evidente distacco, nella sua *Cosmographia* avrebbe scritto che su parte della regione che «lj latinj chiamano» «Etiopia» «domina un signore ad modo de uno patriarcha, el quale in Jtalia se chiama el Pretegianni» (BNcR, ms. V.E. 953, c. 3). L'edizione a stampa presenta una differenza di rilievo: «Questa parte è signoreggiata da un capo a modo di imperatore, a cui gli Italiani dicono Prete Gianni» (RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 1, p. 21; miei i corsivi). Leone Africano proseguiva ricordando che su un'altra buona parte regnava un sovrano musulmano. Cfr. DAVIS, *Trickster Travels* cit., p. 68.

³⁶ Breve *Cum superioribus annis*, 20 settembre 1521 (CDP, 2, pp. 51-4). Quello stesso giorno Leone X inviò brevi anche alla regina Eleni, al clero e al popolo di Etiopia, al patriarca di Gerusalemme e al patriarca di Alessandria.

quell'argomento non fece ricorso la corona di Portogallo. Al tempo dell'intervento di Leone X era da poco uscita a Lisbona la seconda opera a stampa che affrontava in modo diretto aspetti della politica imperiale. Ancora una volta, come nel caso del *Marco Paulo* di Valentim Fernandes, si trattava di un'edizione che aveva carattere ufficiale. E ancora una volta, si confermò la centralità dell'Etiopia nella riflessione pubblica su scoperte e conquiste portoghesi. La *Carta das novas que vieram a el Rey nosso senhor do descobrimento do Preste Johã*, pubblicata a Lisbona fra maggio e agosto 1521 per i tipi di Germain Gaillard (Germão Galharde), è la principale testimonianza, fra quante ne sopravvivono, di una campagna di celebrazioni del Prete Gianni che in quei mesi dovette raggiungere, nel regno, livelli senza precedenti.³⁷ Il leggendario sovrano esisteva. Non era una figura mitica, ma una «verdadeira çerteza», si leggeva in apertura di quel libello, che conteneva la relazione della scoperta («descobrimento») dei suoi domini da parte del governatore Lopes de Sequeira. La scelta di dirigere un messaggio forte e chiaro ai propri sudditi è prova di un profondo mutamento nelle strategie della comunicazione interna di Emanuele I. Dopo aver concentrato per anni a Roma una propaganda attenta, in primo luogo, alle reazioni della curia e della diplomazia internazionale, la monarchia lusitana ricorreva al mezzo della stampa anche in patria. Difficile non leggere in quell'operazione un sostegno al tentativo di recuperare un pieno controllo sulla politica orientale da parte di un re ormai provato dalle continue sfide di un quarto di secolo di governo, nel corso del quale aveva guidato il Portogallo verso la creazione del primo impero coloniale europeo dell'età moderna.

Come rivela anche la scelta del volgare, i primi destinatari della *Carta* erano gli esponenti della fazione che a corte aveva preso posizione contro un expansionismo armato e militante, sorretto dal forte accento posto sulla dimensione religiosa: un lessico politico intriso di una spiritualità visionaria, dietro cui si avvertono scontri e tensioni fra gruppi nobiliari e consiglieri del re, talora innescati da spinte clientelari e da convenienze materiali immediate piuttosto che da una reale adesione a distinte opzioni teoriche circa l'impero.³⁸ Identificare il re di Etiopia con il Prete Gianni e esaltarne la potenza («Rey chrystaão e de muy grande poder»), pur essendo ormai a conoscenza della sua effettiva consistenza, significava ribadire la validità del modello di Albuquerque. L'annuncio del rinvenimento di un regno sognato per secoli dall'Europa

³⁷ L'unico esemplare superstite del libello (14 cc. in tutto) è stato pubblicato in *Carta das novas que vieram a El Rei Nosso Senhor do descobrimento do Preste João (Lisboa 1521)*, ed. A. Cortesão-H. Thomas, Lisboa 1938.

³⁸ Non comprendo, perciò, su che basi un testo a stampa come la *Carta* sia definito «confidenziale» da AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., p. 184.

cristiana e di un'alleanza stretta con il suo sovrano era teso a sostenere la ripresa dello sforzo bellico in Oriente, presentato come l'unica soluzione in grado di garantire la tenuta di un impero sotto pressione militare costante.

La narrazione dei contatti stabiliti con gli etiopi da Lopes de Sequeira e dal suo seguito, scritta a partire da una lettera di Pedro Gomes Teixeira, che accompagnava il governatore con la qualifica di giudice (*ouvidor*), era preceduta da un proclama che presentava l'arrivo nella «terra do Preste Joham» come il culmine del progetto imperiale di Emanuele I; il preludio al compimento d'«aquelle fim que Sua Altezaa deseja»: «acreçentamento de sua santa fê e destruiçam da má seita de Mafamede naquellas partes e em todas outras». Era un messaggio diretto a quei consiglieri del re, dal barone di Alvito in giù, che avevano criticato i costi della gestione dell'impero, anche mediante lo scetticismo espresso verso il mito dell'Etiopia. «Depois disto», si leggeva in rapporto alle prove dell'esistenza del Prete Gianni presentate nella *Carta*, «se aja por milhor empregado os grandes gastos e despesa de suas armadas, trabalhos e mortes de sues naturaes e vassallos, que por esta sancta empresa até agora se fezeram».³⁹ Quel libello raccontava la storia di un incontro avvenuto al grido comune di «christãos, christãos, Jhesu Christo fylho de sancta Maria».⁴⁰ Entrambi, portoghesi e etiopi, avevano interpretato l'evento come un segno del favore divino. Per esempio, nello sbarco dei portoghesi sull'isola di Massaua il capitano di Arqiqo avrebbe riconosciuto l'avveramento di antichi oracoli, al centro di una lettera che avrebbe scritto a Lopes de Sequeira.⁴¹ Sul problema di credenze e leggende diffuse all'epoca nella regione tornerò più avanti. Ma occorre subito rilevare un aspetto. Nella *Carta* la voce degli etiopi non offriva soltanto una conferma del millenarismo ufficiale portoghese, attraverso la rivelazione di una convergenza fra le rispettive predizioni; ad essa fu affidato anche il compito di definire con maggior precisione il rapporto fra la realtà dell'Etiopia e le profezie che circolavano riguardo ad essa in Europa, come il legame fra quella terra misteriosa, finalmente scoperta, e il mito delle tribù perdute di Israele. Era un argomento delicato in Portogallo, dopo che il grave episodio del massacro di Lisbona (1506) e l'intransigenza del clero (in particolare, l'Ordine di S. Domenico) aveva reso

³⁹ *Carta das novas* cit., p. 97.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 103 (l'espressione ritorna, con differenze minime, anche a p. 101).

⁴¹ Il capitano vi avrebbe raccomandato «que muytas graças fosse dadas a Deos, que eram compridas suas profecias, que deziam que os christãos aviam de vjir a ylha de Maçua» (*ibid.*, p. 101; v. anche p. 106).

esplosiva la questione sociale dei nuovi cristiani.⁴² La corona, tuttavia, non aveva approvato quegli episodi, né prese allora le distanze da quell'insidiosa associazione. A quanto si legge in una pagina della *Carta*, durante una suggestiva conversazione all'interno del monastero copto di Debra Bizen (lett. "luogo della visione") Gomes Teixeira avrebbe domandato all'anziano priore Samara Christos se nella Bibbia che adottava vi fosse anche il quarto libro di Esdra. Al diniego del monaco segue una pausa narrativa rivelatrice dei dubbi aperti nella cultura portoghese dalle scoperte geografiche:

Esta pergunta do Esdra diz o ouvidor que lhe fez por que no quarto livro aos xiiij capitulos diz que el rey Salmansar cativou dez tribus, os quaes pasaram pello rio Eufrates em terra muy longe, de caminho de huum anno, onde ham de guardar seus mandamentos e que Deos lhe ha de tornar abrir caminho por onde possam tornar. Por ventura sam estes que procedem daquella casta, aos quaes Deos, por meio del Rey nosso senhor, quer tornar a casa sancta. E isto por quanto mundo he descuberto por Sua Alteza e no ha nova destes dez tribus e esta gente diz que tem algum aar, e çerimonias da ley da scriptura, alem de ser muyto grande terra.⁴³

Il passo in questione era una delle principali fonti del mito. Il riferimento a quel libro apocrifo (si tratta di un'apocalisse), esplicito a differenza che in Valentim Fernandes, è spia di una discussione intorno all'origine degli etiopi che si può immaginare intensa nel Portogallo del primo Cinquecento. Il ricorso alla teoria giudeo-genetica, ripreso in seguito nei dibattiti sull'umanità americana, rivela, una volta di più, le connessioni esistenti fra Etiopia e Nuovo Mondo nella cultura europea della prima età moderna.⁴⁴

L'identificazione proposta era significativa. All'inizio degli anni venti la cultura ufficiale lusitana riconosceva all'Etiopia una posizione centrale nella rappresentazione millenaristica dell'impero portoghese. Perciò, accanto al mito delle tribù perdute, la corona suggeriva una prospettiva più ampia per inserire gli etiopi nel disegno della fine dei tempi, ormai prossima. La *Carta* si chiudeva sulla ripresa della figura dell'*unus pastor*, in un'aggressiva chiave militare. Il Prete Gianni e il Portogallo, «ajuntando se ambos em huuma vontade contra os jmygos da fé», avrebbero ottenuto «todo acrecentamento della e universal perdiçam da má seyta de Mafamede». Quell'alleanza era l'annuncio «que em tempo del Rey nosso senhor e por sua mão seja tanto sua sancta fé acrecentada naquellas partes e em todas outras, como he seu desejo, que beam se vê pello que nysso trabalha, por que seja feyto huum só curral e huum só pastor».⁴⁵

⁴² Y.H. YERUSHALMI, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehuda*, Cincinnati 1976. Per la storia dei nuovi cristiani in Portogallo nei primi trent'anni del Cinquecento cfr. J.L. DE AZEVEDO, *História dos cristãos novos portugueses*, Lisboa 1975², pp. 57-66.

⁴³ *Carta das novas* cit., p. 112. Il passo a cui si riferiva Gomes Teixeira si trova in 4 Esd: 13, 40-5.

⁴⁴ Sulle tribù perdute di Israele e i popoli americani cfr. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit., pp. 49-110.

⁴⁵ *Carta das novas* cit., p. 122.

L'incontro con un sovrano cercato invano per secoli, la prossima riconciliazione con una Chiesa dalle tradizioni antichissime come quella di Etiopia, l'alleanza con gli eserciti di un remoto regno cristiano circondato ovunque da infedeli: erano tutti segnali che favorivano la diffusione di un'atmosfera carica di attese di palingenesi. L'adempimento delle profezie, presentato come imminente, comportava una radicale svalutazione, da parte portoghese, del problema posto dagli errori di fede degli etiopi. Un atteggiamento condiviso da Leone X, lo si è visto, allo scopo di accelerare il loro rientro nella Chiesa di Roma.⁴⁶ Il significato della dura condanna espressa da Margalho l'anno precedente appare dunque chiaro. Si era trattato di un intervento rivolto contro l'entusiasmo intorno all'Etiopia e al Prete Gianni, da tempo alimentato da Emanuele I, creando così le condizioni per la "scoperta" di Lopes de Sequeira.

Posizioni così nette erano dettate da un coinvolgimento diretto nelle vicende che stavano trasformando l'Etiopia «da sogno a realtà», secondo la formula di Francis Rogers.⁴⁷ Ma accanto ad esse, nella cultura europea, in particolare fra gli umanisti, continuavano a circolare immagini più artificiose e sofisticate. Il caso più originale fu offerto da un'opera spesso trascurata, sebbene si ponga alle origini della moderna etnografia comparata. Intitolata *Omnium gentium mores leges et ritus*, il suo autore era un sacerdote bavarese, l'ebraista e umanista Johann Böhm.⁴⁸ Fu data per la prima volta alle stampe ad Augusta nel 1520. In quella singolare rassegna dei popoli del mondo, dei loro usi e costumi, non trovò spazio l'America, né la recente storia delle scoperte. Di solido impianto classico, diviso in tre parti, ciascuna dedicata a uno dei continenti della geografia antica (nell'ordine, Africa, Asia e Europa), il trattato si snoda attraverso descrizioni, confronti e discussioni di istituzioni e caratteri attribuiti agli abitanti di un mondo che coincide in gran parte con quello della Bibbia e di Erodoto, Plinio il Vecchio e Tolomeo. Attraverso il filo delle traduzioni nelle diverse lingue europee - le prime furono la versione in francese di Michel Fezan (1540) e quella in italiano di Lucio Fauno (1542), da cui citerò -, si può seguire la progressiva apertura ai nuovi mondi degli imperi iberici di un testo che conobbe uno straordinario successo editoriale nel corso del Cinquecento, e ancora a inizio Seicento (al 1611 data la prima traduzione integrale

⁴⁶ Anche nella *Carta* si insisteva sull'inclinazione degli etiopi a prestare obbedienza al papa (*ibid.*, p. 113), senza commettere, però, l'abuso di attribuire loro il riconoscimento del vicario di Cristo in terra nella figura del pontefice.

⁴⁷ ROGERS, *The Quest for Eastern Christians* cit., p. 110.

⁴⁸ Il valore etnografico dell'opera di Böhm fu sottolineato per prima da M.T. HODGEN, *Johann Boemus (Fl. 1500): An Early Anthropologist*, «American Anthropologist», n.s., 55 (1953), pp. 284-94; in tempi ancora recenti è tornato sull'argomento K.A. VOGEL, *Cultural variety in a Renaissance perspective: Johannes Boemus on "The Manners, Laws and Customs of all People" (1520)*, in *Shifting Cultures. Interaction and Discourse in the Expansion of Europe*, ed. H. BUGGE-J.P. RUBIÉS, Münster 1995, pp. 17-34.

inglese). Nella storia di quel libro si rispecchia, una volta di più, il complesso rapporto fra autorità e esperienza nell'età delle grandi esplorazioni.⁴⁹ Il confronto fra antichi e moderni, proposto al lettore da Böhm con un viaggio attraverso un mondo del passato, si intrecciò nel tempo con le novità dei moderni viaggi di scoperta, che trovarono sempre più spazio in un testo che subì aggiunte, modifiche e revisioni, introdotte in autonomia da librai e traduttori.

Böhm lavorò soprattutto su fonti classiche e osservò uno schema in cui, di fatto, non si rifletteva una gerarchia morale.⁵⁰ L'edizione originale si apriva affrontando le diverse teorie sulla genesi dell'umanità. Dopo aver presentato la verità dei teologi, si passava a discutere l'«opinione falsa» dei filosofi antichi. Böhm si diffuse, in particolare, su una spiegazione naturalistica basata sul principio di distinzione fra secco e umido. La vita avrebbe avuto inizio dalla materia calda e pugnata di umori accumulatisi dove un temperatura più elevata favoriva l'ascensione verso l'alto delle parti leggere e la concentrazione in basso delle parti pesanti. Böhm quindi precisava:

E questi philosophi, che dissero che fusse stata a questo modo la prima origine de l'huomo, dissero ancho che i primi huomini furono gli etiopi, facendo questo discorso: Essendo la terra de l'Etiopia piu che tutte l'altre vicine al Sole, cominciò ella ragionevolmente a riscaldarsi prima che l'altre; e ritrovandosi (come s'è detto) da principio padulosa e molle, si de pensare ch'ivi l'huomo fusse primieramente generato da quella temperie di caldo et humido; e che la dove nacque, habitò piu volentieri ch'altrove, per non haversi in quel notitia alcuna, ne di luochi, ne d'altra cosa.⁵¹

Quel richiamo non aveva una funzione accessoria, dal momento che era proprio sulla base di quel mito degli etiopi che veniva giustificata che l'apertura dell'opera con l'Africa. Il primo capitolo che seguiva all'inquadramento generale del continente era dedicato all'Etiopia. E quella che all'inizio era stata ricordata come un'erronea credenza degli antichi, sembrava poi acquistare concreta evidenza e plausibilità: «Ha diverse e mostruose maniere di genti e che atterriscono in solo vederle. Si crede che questi fussero i primi di tutti gli huomini e che essi siano i veri habitatori di quel paese, senza haver mai servito a niuno, per essere stati sempre ne la lor prima libertà». Come avrebbe mostrato nelle dense pagine successive, Böhm si muoveva fra Erodoto, Diodoro Siculo e Plinio il Vecchio, fino a giungere agli etiopi di «oggi», descritti sulla base di

⁴⁹ Decisamente riduttiva l'interpretazione di Böhm proposta in A. GRAFTON (with A. SHELFORD-N. SIRAISSI), *New worlds, ancient texts. The power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge-London 1992, pp. 99-101.

⁵⁰ Proprio perché autore cristiano, la posizione di Böhm si rivela di un sorprendente relativismo, come risulta già dal prologo al lettore (*Omnium gentium mores leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus... collectos, Augustae Vindelicorum*, in officina Sigismundi Grimm medici ac Marci Vuirsung, 1520, cc. III-VI).

⁵¹ J. BÖHM, *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti, raccolte qui insieme da molti illustri scrittori*, In Venetia, [Michele Tramezzino], 1542, c. 4 (lib. 1, 2).

Sabellico.⁵² Da questi riprendeva anche il ritratto del Prete Gianni, sebbene sulle «ordinationi» del cristianesimo dei suoi sudditi non avesse nascosto, sin dal prologo, le proprie perplessità.⁵³ Ma quell'aspetto poco interessava a Böhm. Era piuttosto l'antropologia degli etiopi, assente in Sabellico, l'elemento su cui aveva fornito il proprio originale contributo. La teoria dei «primi huomini» era il risultato della lettura di due autori classici e di un umanista italiano di inizio Cinquecento. Il richiamo agli etiopi all'interno di una spiegazione naturalistica dell'origine della vita, fondata sul principio di distinzione fra caldo e freddo, si trovava già in Diodoro Siculo e soprattutto in Plinio, ripreso quasi alla lettera da Böhm.⁵⁴ Che si trattasse del popolo primigenio era un'idea rilanciata da Raffaele Maffei, che l'aveva presentata come una diceria messa in circolazione dagli stessi etiopi.⁵⁵ Al contrario, Böhm, che non citava Maffei, pareva darle qualche credito. L'Etiopia si ribadiva dunque un argomento attrattivo e fecondo per la cultura europea del Rinascimento. Sostenute da fonti antiche e invenzioni moderne, le dispute fra umanisti lasciavano tuttavia irrisolta la questione: chi erano veramente gli etiopi? Una domanda a cui avrebbe invano risposto Francisco Álvares, il primo portoghese a fare ritorno da una lunga permanenza in Abissinia.

2. *L'Etiopia censurata: l'incontro con un regno immaginario*

A metà anni venti la peregrinazione fra le corti europee di David Reubeni, sedicente ebreo d'Arabia, attirò nuova attenzione sull'Etiopia.⁵⁶ In Italia dal 1523, Reubeni si presentò come un emissario di suo fratello Yosef, un misterioso re che avrebbe governato sugli ebrei del deserto di Habor, discendenti da due delle tribù perdute di Israele. Reubeni raccontava anche di appartenere alla stirpe di David. A suo dire, Yosef intendeva promuovere una lega fra il proprio esercito, composto da 300.000 ebrei, e le principali potenze europee per entrare in guerra contro il Turco fino a liberare

⁵² *Ibid.*, cc. 5v-9; la cit. da c. 6 (lib. 1, 4)

⁵³ *Ibid.*, c. viij.

⁵⁴ G. PLINIO SECONDO, *Naturalis Historia*, 2, 80 (uso l'ed. *Storia Naturale*, ed. G.B. Conte, Torino 1982-88, 1, p. 324). Poco rigoroso GLIOZZI (*Adamo e il Nuovo Mondo* cit., p. 322) che indica Diodoro Siculo (*Bibliotheca Historica*, 1, 8; ma in realtà 1, 7, 1-5) come fonte diretta di Böhm, che ha presente, piuttosto, *Bibliotheca Historica*, 3, 2, 1 (ed. or. *Diodorus Siculus*, London-Cambridge (Mass) 1933-67, 2, pp. 88-90; tr. it. *Biblioteca Storica. Libri I-V*, intr. L. Canfora, tr. G.F. Gianotti, Palermo 1986, p. 133).

⁵⁵ «Æthiopes antiquiores hominum se esse gloriantur argomento quod indigenae semperque liberi fuerunt, nec eos unquam Cambises Semiramis Hercules aut Dionysius espugnare potuerunt» (R. MAFFEI, *Commentariorum urbanorum libri*, Romae, per Ioannem Besicken Alemanum, 1506, lib. 12, c. 167; come consueto, la parte sull'Etiopia precede una sezione sulle recenti scoperte geografiche, intitolata "Loca nuper reperta", cc. 168-9v).

⁵⁶ L. SESTIERI, *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Genova 1991; vi si trova edito anche il manoscritto in cui Reubeni raccontò il proprio viaggio (pp. 81-197).

Gerusalemme. Parte del fascino di quella proposta derivava dalla sua estrema attualità, data la crescente pressione militare, sui confini sud-orientali dell'Europa, da parte dell'impero ottomano, sotto la guida del nuovo sultano Süleyman I (1520-56). Giunto a Roma nel 1524, Reubeni ebbe rapporti con Egidio da Viterbo, divenuto nel frattempo cardinale, e con Clemente VII, con il quale si incontrò almeno due volte. In qualche modo fu preso sul serio. Dal papa ottenne persino una lettera per l'imperatore di Etiopia, con il quale riferì di essere in contatto (forse attraverso i *falasha*, gli ebrei del luogo).⁵⁷ È probabile che nel corso di quei colloqui Reubeni si fosse riferito espressamente al Prete Gianni, ma il pontefice si attenne alla tradizione di Leone X: il breve fu indirizzato a Dawit II, senza fare cenno del titolo leggendario di sovrano di cui, pochi anni prima, i portoghesi avevano sostenuto di essere divenuti alleati. La tappa successiva della missione di Reubeni fu proprio il Portogallo. Vi arrivò nel 1525.⁵⁸ Non si sa se parlò del Prete Gianni anche con Giovanni III, che gli offrì inizialmente una calorosa accoglienza. Certo, non mancò di farlo con i nuovi cristiani presenti nel regno, sensibili al collegamento fra un presunto discendente delle tribù perdute di Israele e un mito sul quale la propaganda imperiale portoghese aveva insistito con vigore negli anni precedenti.⁵⁹ La popolarità riscossa all'interno di alcune comunità di *conversos* (gli studiosi continuano a discutere se Reubeni si sia rivelato ai nuovi cristiani come il messia) risvegliò un clima di febbrile attesa e di speranze messianiche. L'entusiasmo non tardò a diffondersi anche in Castiglia. Le buone relazioni fra Reubeni e Giovanni III finirono per incrinarsi. Verso la fine del 1526 l'ebreo d'Arabia fu costretto a fuggire dal Portogallo. Poco tempo dopo nell'ennesimo, vano, tentativo di ottenere maggior collaborazione contro i giudaizzanti da parte delle autorità portoghesi, il dottor Selaya, inquisitore di Badajoz, indicò in Reubeni il responsabile di una «nueva eregia» seminata in entrambi i regni attraverso la predicazione. Selaya scriveva che Reubeni era all'origine di una vera e propria setta messianica, i cui adepti erano chiamati, con nome in apparenza improprio, «talmudistas». ⁶⁰ Ancora qualche anno e, complice l'ascesa dei teologi di corte (a cominciare da Ortiz), la corona avrebbe fatto proprio lo schema

⁵⁷ Lettera del 4 febbraio 1525 (*ibid.*, pp. 201-2).

⁵⁸ Ripercorre gli studi esistenti alla luce di nuove fonti J.A.R.S. TAVIM, *David Reubeni: um «embaixador» inusitado*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 683-715.

⁵⁹ Fu a causa delle sue affermazioni sul Prete Gianni che quando, in seguito, si trasferì a Venezia, Reubeni attirò i sospetti del Senato. Nel 1530 fu dato incarico a Giovanni Battista Ramusio di interrogarlo e di stilare una relazione, seconda la quale Reubeni sosteneva «che sotto la signoria del Prete Gianni, che al presente chiamano re David cristiano, si ritrovava molte tribù de judei, *maxime* de li fioli et descendenti de Moysés» (trascritta in M. SANUDO, *I Diarii*, Venezia 1879-1902, 54, coll. 144-8).

⁶⁰ Lettera a Giovanni III, 30 marzo 1528 (GTT, 1, pp. 164-6).

suggerito dall'inquisitore di Badajoz. Quel nemico, delineato ormai con precisione, avrebbe offerto un solido argomento alle ragioni lusitane nel corso dello scontro diplomatico con Roma per impiantare il Sant'Uffizio in Portogallo.

Nel 1527, dopo circa sei anni trascorsi in Etiopia, Francisco Álvares rientrò in patria. Si trovò a muoversi in un clima diverso da quando era partito per l'Oriente, dodici anni prima, come cappellano di Duarte Galvão. Emanuele I era morto nel dicembre 1521, pochi mesi dopo la pubblicazione della *Carta das novas*. Negli ultimi giorni di agonia avrebbe ricordato al proprio successore l'obbligo di proseguire la guerra contro gli infedeli, insistendo in particolare sull'alleanza con il Prete Gianni.⁶¹ Il mito di quella figura rimase vivo nei primi due decenni di governo di Giovanni III, ma perse nel tempo ogni carica messianica. Il passaggio di Reubeni in Portogallo accelerò il progressivo distacco della corona dal profetismo politico che negli anni finali di Emanuele I aveva sostenuto la propaganda imperiale anche all'interno del regno. Un primo segnale indiretto del mutamento in atto nel potere ufficiale risale già al 1523. Anche in Portogallo circolava un pronostico contenuto nell'almanacco di Johann Stöffler e Jakob Pflaum (1499) che annunciava un nuovo diluvio universale per l'inizio di febbraio 1524. In una polemica operetta contro gli astrologi data alle stampe l'anno precedente su mandato della regina Eleonora (terza moglie di Emanuele I), il frate geronimiano António de Beja si fece portavoce della diffidenza che iniziava a diffondersi a corte nei confronti delle arti divinatorie.⁶²

Alla fine degli anni venti, la tendenza a una religiosità meno incline alle incertezze di rivelazioni, predizioni e credenze, che apparivano plasmabili a seconda dell'occorrenza, fu ripresa e consolidata dai teologi di corte in ascesa. Álvares si ripresentò in Portogallo accompagnato dall'arciprete etiope Saga za-Ab. Nelle intenzioni di Dawit II, quest'ultimo avrebbe dovuto offrire risposte alle autorità ecclesiastiche cattoliche circa l'esatta posizione della Chiesa di Etiopia in materia di dogmi, liturgia e precetti. Anche Álvares avrebbe ricevuto dal sovrano etiope l'incarico di fornire al re di Portogallo l'alleanza strategica fra i rispettivi eserciti, e al pontefice l'obbedienza dei propri sudditi. A tale scopo recava con sé alcune missive di Dawit II, oltre a una dettagliata descrizione di credenze, usi e costumi degli abitanti della regione in cui aveva vissuto a

⁶¹ BUESCU, *D. João III* cit., p. 99.

⁶² Del trattato esiste un'ed. moderna: A. DE BEJA, *Contra os juízos dos Astrólogos*, ed. J. de Carvalho, Coimbra 1943. Ne inquadra il significato nel più generale contesto della storia dell'astrologia nel Portogallo del Cinquecento F. BETHENCOURT, *Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem*, «Revista de História Económica e Social», 8 (1981), pp. 43-76.

lungo, non senza sperimentare difficoltà. Ma in Portogallo non lo attendeva un'accoglienza calorosa. Quando nell'agosto 1529 Margalho si ristabilì nel regno, dove iniziò a tener corsi di teologia all'Università di Lisbona (oltre a divenire l'influente precettore del cardinale infante Alfonso), Álvares aveva subito da pochi giorni un minuzioso interrogatorio da parte di Diogo de Sousa, l'arcivescovo di Braga alla cui protezione, una decina di anni prima, Margalho aveva affidato il *Phisices Compendium*. Al tempo di quella dedica Sousa era già un prelado maturo e di lunga esperienza, che si distingueva nel panorama dei vescovi lusitani per il rigorismo e per la scelta di risiedere nella propria arcidiocesi, la più importante del regno. Gli stretti legami familiari con i conti di Portalegre, esponenti dell'alta nobiltà di corte, e gli studi di diritto canonico a Salamanca e di teologia a Parigi, ne avevano fatto un religioso di fiducia di Emanuele I.⁶³ Il loro rapporto si dovette deteriorare nell'ultimo, turbolento periodo di vita del re.⁶⁴ Che ciò fosse dovuto anche alle perplessità dell'arcivescovo intorno al Prete Gianni e alla fede degli etiopi è solo una congettura, che ha però ragione di essere avanzata.

Sousa condivideva la formazione di Margalho e di altri teologi portoghesi della stessa generazione. Non è quindi escluso che i due si siano scambiati qualche impressione su Álvares e Saga za-Ab. Margalho poté incontrarli entrambi a Coimbra nella seconda metà del 1527, di passaggio in patria dopo il concorso per la principale cattedra di teologia a Salamanca perduto contro Francisco de Vitoria (1526) e dopo aver preso parte, nei mesi appena trascorsi, ai lavori della giunta di Valladolid, dove aveva espresso una posizione di aggressiva condanna degli scritti di Erasmo.⁶⁵ In attesa dell'autorizzazione a partire per Roma (Giovanni III addusse scuse di vario tipo), Álvares ottenne un beneficio nell'arcidiocesi di Braga. Quando, alla fine di luglio 1529, giunse in quella città, Sousa lo volle esaminare sull'Etiopia, secondo una procedura certo inconsueta nella ratifica di un ufficio ecclesiastico.

⁶³ La figura di Diogo de Sousa continua a essere trascurata dagli storici della cultura portoghese del Rinascimento. Cfr. comunque A. DE 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 1993, pp. 15-117. Utile anche DIAS, *Correntes* cit., p. 43; PAIVA, *Os bispos* cit., pp. 117; 295-6.

⁶⁴ Dopo averlo incluso dal testamento del 1517 nel ristretto gruppo di consiglieri incaricati di assistere il figlio Giovanni nei primi anni di regno, Emanuele I tacque il nome di Sousa nelle postille aggiunte sul letto di morte (BUESCU, *D. João III* cit., p. 125).

⁶⁵ Alla possibilità di un incontro fra Margalho, Álvares e Saga za-Ab a Coimbra, dove allora risiedeva la corte, accenna in modo persuasivo SOARES, *Pedro Margalho* cit., p. 118. Sull'opposizione fra Margalho e Vitoria per la cattedra a Salamanca cfr. *ibid.*, pp. 71-6 (con cautela). Sui delegati portoghesi a Valladolid (Diogo de Gouveia il Vecchio e Estêvão de Almeida, oltre a Margalho) cfr. M. BATAILLON, *Les Portugais contre Erasme à l'assemblée théologique de Valladolid (1527)* [1930], in *Id.*, *Études* cit., pp. 7-34. Gli atti dei loro interventi sono pubblicati in SA, *De re erasmiana* cit., pp. 55-137. Un'analisi dei testi di Margalho in SOARES, *op. cit.*, pp. 83-91.

Gli atti originali dell'interrogatorio non risultano essere sopravvissuti.⁶⁶ Il documento che rimane ha natura di per sé sospetta. Si tratta dello stralcio di un capitolo inserito nell'edizione portoghese del trattato di Álvares, pubblicato mutilo soltanto nell'ottobre 1540 con il titolo di *Verdadeira Informaçam das terras do Preste Joam das Indias*. Sulla sua complessa vicenda testuale tornerò brevemente fra qualche pagina. Qui basti osservare che, per la loro collocazione, le risposte di Álvares (le domande mancano) non possono che essere considerate una trascrizione manomessa di vere e proprie sessioni giudiziarie.⁶⁷ Appare evidente come l'aggiunta dell'interrogatorio nell'edizione del 1540 avesse la funzione di rassicurare i lettori sull'ortodossia dell'autore e del trattato. Difficile ipotizzare, come pure è stato fatto, che l'arcivescovo Sousa non si fosse interessato alla fede degli etiopi.⁶⁸ Piuttosto, è molto probabile il contrario. Quell'esame doveva essersi aperto proprio sulla questione dell'eresia. Quando ne fu data alle stampe una versione per i lettori dell'opera di Álvares, l'Inquisizione, che aveva da poco celebrato a Lisbona il primo *auto da fê* (26 settembre 1540), era impegnata in un aspro confronto diplomatico con Roma per riuscire a imporre la segretezza dei propri atti giudiziari, ripetutamente violata. È anzitutto qui, a mio parere, che occorre ricercare il motivo per cui dall'esame di Álvares, oltre alle risposte, furono espunte anche le frasi che affrontavano il problema dell'ortodossia. Se l'interrogatorio non fu certo parte di un procedimento inquisitoriale, nel 1540 fu trattato come se lo fosse stato. Con tutte le necessarie cautele.⁶⁹ Due aspetti, fra i vari affrontati nel testo emendato (in prevalenza connessi ai costumi del popolo etiope e all'organizzazione istituzionale della sua Chiesa), rivestono un'importanza notevole, se furono effettivamente discussi nel 1529. Anzitutto, la decisa riaffermazione dell'esistenza del Prete Gianni e della sua identificazione con l'imperatore di Etiopia: «O Preste João se chama *acegue*, que quer dizer *imperador*, e se chama *negus*, que quer dizer *rei*»,

⁶⁶ Vane le ricerche condotte all'Arquivo Distrital de Braga, dove i fondi giudiziari arcidiocesani sono andati perduti.

⁶⁷ Uso un'ed. moderna: F. ÁLVARES, *Verdadeira Informação das terras do Preste João das Índias*, ed. N. Águas, Mem Martins 1989, pp. 290-7 (pt. 2, 9). Introducendo gli atti dell'interrogatorio, Álvares scrive che l'arcivescovo «jamais cessava de me perguntar por cousas do Preste João. Eu lhe respondia na verdade, como o eu mui bem sabia, e Sua Senhoria tudo mandava escrever». L'*incipit* del documento trascritto è rivelatrice della sua origine giudiziaria e della censura subita in seguito: «Perguntas que o senhor D. Diogo de Sousa, Arcebispo de Braga, primaz, fez a Francisco Álvares, capelão del-Rei, Nosso Senhor, de algumas cousas particulares em terra do Preste João, além das que o dito Francisco Álvares tem escritas em seu livro» (p. 290).

⁶⁸ AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., p. 204.

⁶⁹ Discordo dall'interpretazione di A.A. BANHA DE ANDRADE, che considera l'interrogatorio un complemento che Álvares decise di integrare per dare nuove informazioni ai lettori (*Francisco Álvares e o êxito europeu da Verdadeira Informação sobre a Etiópia*, in *Presença de Portugal no Mundo. Actas do Colóquio*, Lisboa 1982, pp. 285-339: 318). La sezione è infatti assente nelle versioni manoscritte superstiti. Come avvertiva già R. ALMAGIÀ, l'interrogatorio «è un'aggiunta posteriore» (*Un rifacimento italiano inedito della Un rifacimento italiano inedito della «Historia d'Etiopia» di Francesco Alvarez* [1941], in ID., *Scritti geografici (1905-1957)*, Roma 1961, pp. 469-89: 472).

avrebbe chiarito Álvares;⁷⁰ quindi, l'intervento su una questione divenuta scottante dopo Reubeni: senza possibilità di equivoci, si spiegò che «em nenhuma parte dos reis e senhorios do Preste João, não há judeus».⁷¹ In entrambi i casi, le risposte di Álvares sono coerenti con quanto scritto nel trattato.

Nei due anni e mezzo seguenti, decisivi - lo si è visto - per l'ascesa dei teologi di corte, un serrato dibattito circondò l'Etiopia e la missione di Álvares e Saga za-Ab in Europa per offrire a Clemente VII l'obbedienza di Dawit II e della sua Chiesa. Il silenzio delle fonti è quasi completo. Si possono comunque cogliere almeno i termini generali di un confronto che, a differenza degli anni finali di Emanuele I, non risiedeva più, almeno fra le alte gerarchie del regno, nelle dirette implicazioni del mito dell'Etiopia del Prete Gianni sulla politica imperiale in Oriente. Al contrario, si era spostato su una contrapposizione più opaca. Da un lato, con la crescente egemonia dei consiglieri di Giovanni III era emersa una sensibilità sempre più spiccata verso l'ortodossia nei discorsi sull'impero. Costruire una legittimazione delle conquiste a partire dalla celebrazione di cristiani giudicati eretici (come gli etiopi) era un modello che occorreva abbandonare. Tale fu il messaggio implicito nei maltrattamenti inflitti da Saga za-Ab dopo l'arrivo in Portogallo. Margalho e il decano Ortiz lo sottoposero a umilianti interrogatori sulla fede sua e del suo popolo. All'arciprete fu vietato di ricevere la comunione e fu imposta una sostanziale condizione di prigioniero a corte (così lo avrebbe incontrato nel 1533 l'umanista portoghese Damião de Góis).⁷² Dall'altro lato, i costi dell'impero spingevano a sfruttare anche la possibile occasione del rientro della Chiesa di Etiopia sotto l'autorità di Roma per ottenere concessioni che garantissero maggiori entrate alle casse della corona. Sul secondo obiettivo si costruì, pare di intuire, una temporanea convergenza fra António de Ataíde e Francisco de Portugal, conte di Vimioso, due fra i più influenti consiglieri di Giovanni III negli anni trenta. Di fronte alle esigenze materiali, i teologi di corte segnarono il passo.

Il momento di svolta coincise con la primavera del 1532, quando si decise di inviare di nuovo come ambasciatore a Roma l'erasmista Martinho de Portugal, fratello del conte di Vimioso. Le sue istruzioni, contenute in un lungo dispaccio, rivelano l'esistenza di un piano diplomatico imperniato sull'Etiopia. Insieme all'ambasciatore il

⁷⁰ ÁLVARES, *Verdadeira Informaçam* cit., p. 291.

⁷¹ *Ibid.*, p. 293.

⁷² Per una ricostruzione del soggiorno portoghese di Saga za-Ab cfr. A.J. DAVIS, *Background to the Zaga-Za'ab Embassy: an Ethiopian Diplomatic Mission to Portugal (1527-1539)*, «Studia», 32 (1971), pp. 211-302 (non sempre inappuntabile); utile anche AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., pp. 204-7.

re lasciò partire padre Francisco Álvares con copia del suo trattato. Giovanni III inserì l'offerta dell'obbedienza della Chiesa etiopica in una rappresentazione celebrativa dell'impero portoghese e del suo strenuo impegno per la diffusione della fede cristiana nel mondo. Con il papa, chiariva a Martinho de Portugal, occorreva attingere al ricco patrimonio di miti e suggestioni che in passato erano stati collegati all'espansionismo lusitano, tacendo invece dubbi e contrasti che circolavano nel regno. I temi della propaganda ufficiale manuelina tornavano d'improvvisa attualità, sebbene privati di ogni eco millenaristica: l'alleanza con il leggendario Prete Gianni, finalmente incontrato (Álvares avrebbe reso conto a Clemente VII «do que vio do Preste João, e da sua christandade, e da grandeza do seu, do seu grande poder»); la conversione come principale obiettivo delle guerre in Oriente, descritte soltanto in termini di scontro con i musulmani (una rappresentazione certo arbitraria, ma più adeguata all'occasione); l'ortodossia degli etiopi, lasciando intendere al pontefice, «acerca da emmenda dos erros», «que serão leves de emmendar»: l'insistenza sui successi si accompagnava, nelle istruzioni di Giovanni III, a un puntuale resoconto dei sacrifici in termini economici e di vite umane che le imprese compiute in Africa e in Asia avevano comportato. Seguiva un lungo elenco di richieste di favorie e privilegi, tesi a garantire una più autonoma gestione dei beni ecclesiastici nel regno di Portogallo.⁷³

In occasione del secondo convegno di Bologna fra Clemente VII e Carlo V, Martinho de Portugal si prese cura di organizzare la cerimonia pubblica dell'offerta dell'obbedienza della Chiesa etiopica. Il 29 gennaio 1533, in un'atmosfera ieratica intrisa di un profondo valore simbolico, Álvares consegnò al pontefice una croce d'oro insieme alle lettere di Dawit II e presentò l'atto di sottomissione della Chiesa di Etiopia al vescovo di Roma.⁷⁴ La presenza di un ambasciatore ufficiale che, nel corso di un rito solenne, riconduceva i cristiani di Etiopia sotto l'autorità del papa era un evento di per sé straordinario; assumeva però un significato ancora più forte in un clima europeo reso drammatico dalla dilagante crisi religiosa. Colpita dalla Riforma, la Chiesa dimostrava di saper reagire e di essere ancora in grado di dilatare i confini della fede nel mondo. Le rotture e le scissioni che laceravano la cristianità europea venivano ad essere in qualche

⁷³ Istruzioni del 20 maggio 1532 (CDP, 2, pp. 349-89). Di passaggio si ricordava anche a Martinho de Portugal di informare il papa che il Prete Gianni aveva inviato «hum seu embaixador, que fica em minha corte» (p. 353). Delle istruzioni esiste una seconda versione più breve (la data è la stessa). Un estratto in *Documenta Historiam Habessinorum* cit., 3/2, doc. 218. Sulle differenze fra i due documenti cfr. AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., pp. 187-90, che però non seguono nelle conclusioni.

⁷⁴ R. LEFEVRE, *L'ambasceria di David re d'Etiopia a Clemente VII (1533)*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 34 (1966), pp. 230-48; 324-38.

modo compensate dalla spinta evangelizzatrice in Africa, Asia e America. La riunificazione con una Chiesa di antichissime tradizioni, come quella etiopica, era l'esito tangibile di una ricerca secolare.⁷⁵ L'immagine dello zelo missionario di Roma emerse dunque consolidata dalla cerimonia bolognese. Tuttavia, fu altrettanto evidente come si stessero allora raccogliendo i frutti della politica imperiale delle corone iberiche, in primo luogo quella portoghese. All'ambasceria di Álvares fu dato ampio risalto, grazie all'edizione, già nel mese di febbraio, di un elegante opuscolo, in cui si fornì una descrizione dell'evento insieme alla versione in latino, eseguita da Paolo Giovio, di un gruppo di lettere scambiate fra i sovrani di Etiopia e Portogallo e il papa. La *Legatio David Æthiopiae Regis*, questo il titolo dell'operetta uscita anonima, ebbe discreta circolazione, come mostrano le traduzioni in tedesco e in italiano pubblicate quello stesso anno.⁷⁶ Il testo conteneva anche una breve sezione sul regno e sui costumi degli etiopi. Soprattutto, però, favorì la diffusione della notizia che Álvares avesse redatto un trattato, in cui aveva compendiato tutta la sua approfondita e diretta conoscenza dell'Etiopia. A quanto si raccontava, un esemplare manoscritto dell'opera di Álvares era stato personalmente consegnato dall'autore a Clemente VII, mentre a Giovio venne affidato da Martinho de Portugal il compito di realizzarne una versione in latino.

Chiunque sia stato l'autore della *Legatio David*, si trattò di un'iniziativa editoriale promossa dall'ambasciatore portoghese, forse in autonomia dalla corona.⁷⁷ Il libello si colloca, infatti, nel quadro di una crescente attenzione da parte della cultura europea al tema dell'Etiopia. Si trattava di un dialogo fra umanisti. Per la prima volta autori portoghesi (tutti residenti fuori dal regno) si esprimevano in forma pubblica su un tema centrale per la rappresentazione del loro impero. Il rigido controllo esercitato fino ad allora dalla monarchia lusitana sulle opere a stampa fu infranto alla metà del 1531, quando prima a Roma, poi a Lovanio, furono impressi due brevi scritti sulle guerre dei portoghesi in Oriente. In entrambi si dava speciale risalto all'Etiopia del Prete Gianni.

Fu il predecessore di Martinho de Portugal, l'ambasciatore Brás Neto, a comunicare a Vincenzo Minuziano il contenuto di una relazione riservata (oggi perduta) in cui

⁷⁵ G. BESHAN-M. WOLDE AREGAY, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisboa 1964, pp. 32-5.

⁷⁶ *Legatio David Æthiopiae Regis, ad Sanctissimum D.N. Clementem Papam VII, una cum obedientia, eidem Sanctiss. D.N. præstita*, Bononiæ, apud Iacobum Kemolen Alostensem, mense februario 1533.

⁷⁷ Dalla seconda edizione della versione italiana (*La legatione ovvero Embasciaria dil Serenissimo David Re di Etiopia sopra lxij. Reami al Sommo Pontefice Clemente Papa Vij. e la obediencia a lui data con ogni debita soggettione*, s.l.n.d.) si ricava un'ipotetica attribuzione del libello a Martinho de Portugal. Si legge sul frontespizio: «Opera bella e curiosa da intender a i nostri tempi, tradotta di lingua Ethiopica in Portogalese, e di Portogalese in Latino per Limbasciatore dil detto Re Giovanni novamente venuto in Bologna al Papa». L'indicazione potrebbe però riferirsi solo alla sezione finale su «alcuni costumi di esso Serenissimo David, re di Ethiopia, e dil suo paese, e genti».

Giovanni III descriveva l'imposizione di tributi a Aden e altre località all'entrata del mar Rosso. Minuziano se ne servì per comporre una lettera indirizzata al giurista Andrea Alciato sotto forma di opuscolo. Uscito dai torchi ai primi di giugno, sin dal titolo alludeva all'allargamento generale del conflitto contro il Turco, che avrebbe fatto da sfondo costante, nella letteratura degli anni trenta, al tema dell'Etiopia. Nell'*Impresa del gran Turco per mare et per terra contra Portughesi, quali signoreggiano gran parte de Lindia et savicinnano al sepolchro de Mahometho*, l'alleanza con il Prete Gianni era presentata come un risultato ormai acquisito («la celebre confederatione desso Preteianni, fatta con el Re di Portogallo»). Al riguardo, Minuziano dava credito anche alla notizia, poco attendibile, secondo cui Leone X avrebbe pensato di «mandare legati con doni pretiosi ad esso Preteianni, ma la invidiosa morte ruppe si nobil disegno» (si ricorderà come, al contrario, il pontefice si fosse mostrato diffidente verso quel mito). Il contributo del sovrano etiope acquistava così un rilievo decisivo nella narrazione delle operazioni militari condotte negli anni precedenti dal capitano Heitor da Silveira nel mar Rosso. L'opuscolo descriveva l'impero portoghese come una potenza in espansione, grazie a un re che «non perdona spesa alcuna per tenere valenti capitani con bona gente di guerra et armata di remo». Celebrava il valore delle conquiste di una corona che «tene tutta la India infrenata con le forteze fatte in Goa, in Ormuz, in Cuchim, in Cananor, in Calechut, in Melacha, et in altri lochi opportunissimi a quella navigatione». Ma quei successi venivano inseriti nel quadro di una strategia di evangelizzazione universale:

questo inelyto re ha dilatato la fede christiana non solo in la India, ma in Africa alla costa del mar Atlantico, ove ha fatto soggetti molti populi, et redditolli al santo batesmo de Christo circa le citta de Azamor et di Zaphi, et sono passate le armate desso re fino alla Sina, golfo del mare orientale di la de Melaca dua millia miglia, ove sono gente bianche vestite di sete colorate con fodre di marti et lupi cerveri come si costuma in queste bande.⁷⁸

Mancava qualsiasi eco del millenarismo ufficiale portoghese del decennio precedente, ma l'adozione di una simile prospettiva planetaria lascia intuire come Minuziano non dovesse essere rimasto insensibile all'intensa propaganda manuelina a cui aveva assistito in gioventù nella propria città natale. È probabile che non fosse superficiale neppure il suo rapporto con Brás Neto, il cui ruolo nella vicenda editoriale non è affatto chiaro. Prima di lasciare il Portogallo, l'ambasciatore era entrato in

⁷⁸ L'unico esemplare conosciuto è riprodotto in F. LEITE DE FARIA, *Um impresso de 1531 sobre as empresas dos Portugueses no Oriente*, «Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira», 7 (1966), pp. 90-109: 103-9.

contatto, verso il 1529, con Álvares, da cui poteva aver avuto ragguagli circa il trattato sull’Etiopia (Minuziano fu il primo a darne notizia per mezzo della stampa). L’edizione è troppo precoce, infatti, per ritenere che alla sua origine vi fosse un tentativo di Giovanni III di creare un clima favorevole per l’ambasceria di obbedienza della Chiesa di Etiopia al papa. Del resto, sebbene coronata dalla concessione della dignità episcopale, la condotta di Neto a Roma non sembra essere stata irreprensibile. A quanto pare, strinse accordi con Marco Vigerio della Rovere quando questi si recò in Portogallo come nunzio, né avrebbe curato gli interessi della corona in modo adeguato.⁷⁹

Anche dietro la seconda operetta, che vide la luce nel mese di luglio, si scorge l’ombra di un ambasciatore portoghese. Pedro Mascarenhas, rappresentante di Giovanni III alla corte imperiale di Bruxelles, aveva ricevuto la copia di una lettera relativa, fra l’altro, all’assoggettamento di Aden, inviata dal governatore dell’India nell’ottobre 1530 (oggi perduta anch’essa). Il documento era venuto in possesso del colto domenicano André de Resende, che dopo aver viaggiato a lungo in Europa, acquistando fama di buon umanista, integrava allora il seguito di Mascarenhas. Resende ne curò una riduzione in latino, che scelse di chiamare *Epitome*. Consapevole di rompere un lungo silenzio degli autori portoghesi sul loro impero, pose lo scritto sotto un nome autorevole, quello dell’umanista Conrad Gockelen (Goclenius), cui dedicò l’edizione.⁸⁰ A dispetto del comune argomento («de iis, quae nunc recens ad rubrum mare gesta sunt»), l’operetta composta da Resende era differente da quella di Minuziano. L’*Epitome* aveva il passo di una cronaca, uno stile secco. Descriveva alcune battaglie nell’India nord-occidentale, e in una pagina sull’assedio di Surat (Gujarat), guidato dal capitano António da Silveira, classificava come «barbari» i nemici dei portoghesi.⁸¹ Il racconto si concentrava quindi sull’impresa di Heitor da Silveira nel mar Rosso, senza

⁷⁹ In una lettera al conte di Castanheira, scritta da Bologna il 4 gennaio 1533, Martinho de Portugal sostenne che a Roma Neto aveva commesso abusi tali «que he pera queimar». Alludeva a «cousas estranhas» passate fra l’ambasciatore e il nunzio, senza specificare; «mas ja ellas são pera se saberem» (CSL, 1, pp. 277-9). All’epoca Giovanni III aveva da tempo avviato le procedure per la nomina di Neto a vescovo di Capo Verde (1533): cfr. PAIVA, *Os bispos* cit., pp. 208-9. Se tra fine 1528 e metà 1529 la fiducia del re era assoluta, secondo Hurtado de Mendoza (CACP, docc. 22; 41), già un anno più tardi si colgono primi segni di contrasto, per l’iniziativa di Neto di trasferirsi a Roma dalla corte imperiale, dove serviva come ambasciatore, senza l’autorizzazione del sovrano (*ibid.*, doc. 67).

⁸⁰ Dopo aver attribuito a Gockelen la richiesta di tradurre la lettera, nell’epistola dedicatoria Resende illustrava due ragioni per cui avrebbe dovuto astenersi dal pubblicarla: «Primo, quod nostrae gentis ingenium adeo praepostere verecundum sit in commendandis rebus a se bene gestis, ut pudeat referre, et si referant, bona pars inde decidatur ab hominibus conscientiae benefactorum domi suae contentis, ne etiam ea foris predicent. Deinde, quod epistola haec non tam fuit narratio rerum gestarum, quam epitome» (A. DE RESENDE, *Epitome Rerum Gestarum in India a Lusitanis, anno superiori, iuxta exemplum epistolae, quam Nonius Cugna, dux Indiae max. designatus, ad regem misit, ex urbe Cananorio, IIII. Idus Octobris. Anno. M.D.XXX*, Lovanii, apud Servatium Zasenum, 1531, c. Aiiirv. Di quest’opera, piuttosto rara, ho consultato l’esemplare in BNL, D.S. XVI. 7).

⁸¹ *Ibid.*, c. Bi. Un esame del contenuto dell’*Epitome* in L. DE MATOS, *L’Expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa 1991 [tesi di dottorato del 1959], pp. 425-36.

tuttavia accennare al Prete Gianni. Nella conclusione Resende rifletteva sulla dimensione generale assunta dalla guerra contro l'impero ottomano e sul ruolo centrale ricoperto dai portoghesi in quel conflitto («Lusitanum nomen Turcis esse capitaliter odiosum»). Auspicava che un'Europa dolente fosse in grado di superare le proprie divisioni almeno per lenire le ferite subite (era vivo il ricordo dell'avanzata nell'Europa orientale, fino all'assedio di Vienna del 1529). Ma le ultime parole di Resende erano di un'amarezza inconsueta per un autore portoghese: «Nam spem recuperandi Graecorum, ne iam Asiae Libyaeque dicam, imperium, regum aliorum in alios invidia et rerum inter se publicarum discordiae mihi omnino ademerunt».⁸²

Ai segnali d'allarme lanciati da Resende rispose, nei mesi seguenti, un altro umanista portoghese che da tempo si muoveva nel nord Europa. Damião de Góis era figura pienamente inserita nell'apparato statale portoghese.⁸³ Cresciuto alla corte di Emanuele I, nel 1523 era giunto ad Anversa, dove per alcuni anni aveva servito a vari livelli nella *feitória*. Aveva poi svolto missioni in Polonia, Germania e Danimarca per conto di Giovanni III (1529-1531). Tornato nelle Fiandre, nel 1531 si mosse fra Anversa e Lovanio. Forse incrociò Resende; certamente venne a conoscenza della sua *Epitome*. Attento alle grandi novità religiose e culturali del tempo e agli interessi dei principali umanisti europei, con molti dei quali ebbe contatti personali, Góis allora non doveva essere altrettanto informato sui mutamenti in atto negli orientamenti culturali della corte portoghese. In altre parole, se non ci sono dubbi che avesse notizia del ritorno di Francisco Álvares, nulla pareva sapere del contrasto sotterraneo che si era aperto sulla fede degli etiopi, così come sull'ambasceria per l'obbedienza della Chiesa di Etiopia al papa. Testimone degli entusiasmi e delle resistenze intorno al mito del Prete Gianni negli ultimi anni di Emanuele I, Góis era cosciente dell'efficacia simbolica, ma anche della delicatezza, di un argomento come l'Etiopia. Non è escluso che sul popolo di quella terra avesse intrapreso una riflessione comparata dopo aver appreso del deplorabile stato dei lapponi da Johan Månsson (Johannes Magnus Gothus), con cui aveva stretto amicizia a Danzica nel 1529. Eletto non senza difficoltà arcivescovo di Uppsala (1523), il suo rifiuto per le idee della Riforma a cui aveva aderito il re di Svezia, Gustavo I Vasa, ne determinò il definitivo allontanamento dalla terra natale. Il

⁸² *Ibid.*, c. Dii.

⁸³ Su Damião de Góis esiste una vasta bibliografia. Fra i più importanti lavori di carattere generale cfr. M. BATAILLON, *Le Cosmopolitisme de Damião de Góis* [1938], in ID., *Études cit.*, pp. 121-54; E. FEIST HIRSCH, *Damião de Góis. The Life and the Thought of a Portuguese Humanist, 1502-1574*, The Hague 1967; *Damião de Góis humaniste européen*, ed. J.V. DE PINA MARTINS, Braga 1982; *Damião de Góis na Europa do Renascimento. Actas do Congresso Internacional*, Braga 2003.

dramma dei lapponi, privati di un'amministrazione pastorale e abbandonati nella loro grave ignoranza della religione cristiana a causa delle divisioni teologiche che affliggevano l'Europa, presentava analogie, agli occhi di Góis, con la condizione degli etiopi, rimasti per secoli separati da Roma. Quel confronto poteva essere emerso durante le conversazioni con Månsson sull'impero portoghese, che in seguito Góis indicò come colui che era stato all'origine del suo progetto di scrivere sulla venuta in Europa di Matteo, l'emissario del Prete Gianni.⁸⁴

Di fatto, fu solo nei mesi finali del 1531 che Góis mise mano a un'opera di quel genere. Dovette apparirgli un valido argomento per controbattere al pessimismo di Resende. Assistito dal proprio maestro di latino, Cornelius Grapheus, si accinse alla stesura e poi alla traduzione di un testo composito, diviso in cinque parti, con l'intenzione dichiarata (ma sospetta) di farne dono all'arcivescovo di Uppsala. Oltre a pubblicare la lettera, ricca di contenuti profetici, scritta dalla regina Eleni a Emanuele nel 1509 (già oggetto di un'edizione in portoghese, poi riproposta in appendice alla *Carta das novas*), Góis redasse una descrizione dell'ambasceria di Matteo a Lisbona nel 1514. Corroborò i propri ricordi personali (ne era stato testimone diretto, allora giovanissimo paggio di corte) con una relazione firmata dal segretario di Stato, António Carneiro. Nella *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis*, questo il titolo dell'opera, Góis ritornava sul clima di entusiasmo dei giorni gloriosi di Emanuele I. La trama delle allusioni contenute nel testo era nitida. Si riconosceva piena legittimità alla figura di Matteo, la cui credibilità era stata messa in discussione da molti, in Portogallo come nell'impero in Asia, prima di essere riabilitata dalla *Carta das novas*.⁸⁵ La sovrapposizione fra l'imperatore abissino e il Prete Gianni non era velata da dubbio alcuno, mentre alla fede e ai costumi dei suoi sudditi (mai chiamati etiopi, ma *indi*, o *ebessini*) era dedicata un'apposita sezione. Nella quarta parte della *Legatio*, servendosi come fonte dell'esperienza personale di un funzionario della *feitoria* di Anversa, Jorge Lopes de Andrade, Góis presentò anche la prima descrizione a stampa dell'impero portoghese in Asia.⁸⁶ In quelle pagine distinse in modo chiaro fra India e Etiopia (o meglio, Abissinia), correggendo un errore abituale che risaliva a Erodoto e Aristotele, ma era stato poi favorito dall'incerta collocazione geografica del Prete Gianni. Sulla

⁸⁴ J. AUBIN, *Damião de Góis et l'Archêveque d'Upsal* [1982], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 237-307.

⁸⁵ D. DE GÓIS, *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuele Lusitaniae Regem, Anno Domini M.D.XIII*, [Anturpiae], Ioan. Grapheus, 1532.

⁸⁶ All'uso di tale fonte occorre ricondurre anche la sorprendente confusione fra i governatori Lopes Soares de Albergaria e Diogo Lopes de Sequeira, che ritorna ben tre volte (*ibid.*, cc. [B6]v; C2; C3v)

lunga durata di quel fraintendimento, basti l'esempio della persistenza della formula completa per indicare il leggendario sovrano, oltre che in Góis, anche in Álvares (*Preste Joam das Indias*, così avrebbe recitato il titolo dell'edizione portoghese del suo trattato). L'opera si chiudeva con un messaggio di speranza, dedicato alla sorte infelice dei lapponi, ai quali era riservata l'ultimo capitolo e per i quali si augurava un riscatto e un ritorno sotto la Chiesa di Roma (come stava avvenendo con gli etiopi).⁸⁷

Che la materia trattata nella *Legatio* fosse comunque da affrontare con cautela era cosa nota a Góis. Nel 1532 l'edizione a stampa del suo scritto si presentò come un'iniziativa personale dei fratelli Cornelius e Joannes Grapheus. L'opera riscosse l'immediato entusiasmo del figlio di Thomas More, che ne curò la traduzione in inglese apparsa a Londra nel 1533.⁸⁸ Quello stesso anno Góis poté verificare di persona quale fosse la distanza fra il mondo degli umanisti europei, che frequentava ormai da tempo, e la realtà del Portogallo, dove la sempre più intransigente egemonia dei teologi di corte costringeva a un difficile passaggio attraverso il filtro dell'ortodossia ogni riflessione sull'impero sospetta di implicazioni religiose. Richiamato in patria da Giovanni III, che su probabile indicazione di João de Barros intendeva affidargli l'ufficio di tesoriere della *Casa da Índia*, Góis riuscì rapidamente a ottenere l'esonero dal prestigioso incarico, ma si trattene nel regno per un tempo sufficiente a stabilire contatti con Saga za-Ab. I due conversarono a lungo. Le discussioni si concentrarono soprattutto sui caratteri del cristianesimo etiope, a causa dei quali, come Góis poté osservare con i propri occhi, Margalho e Ortiz avevano sottoposto l'arciprete abissino a un duro trattamento. Nel settembre di quell'anno Giovanni III dette ordine al conte di Castanheira di intercettare la corrispondenza di Saga za-Ab.⁸⁹ Colpito dal nuovo atteggiamento delle autorità ufficiali portoghesi nei confronti dell'Etiopia, un mutamento drastico agli occhi di chi aveva lasciato il regno dieci anni prima quando era ancora viva l'emozione provocata dalla *Carta das novas*, Góis chiese all'arciprete di redigere un memoriale sulla fede e sui costumi degli etiopi.

Nella primavera 1534 Saga za-Ab concluse la relazione, che si può presumere scritta in un portoghese abbastanza scorretto. In qualche modo, riuscì a penetrare le maglie dei propri custodi. Quando il documento giunse nelle mani di Góis, verso la fine dell'anno,

⁸⁷ Góis attaccava in particolare la nobiltà svedese che per giustificare l'abbandono dei lapponi adduceva come causa «quo minus gentes illae, e beluis mitiores factae, christianae fiant» (*ibid.*, c. [C4]).

⁸⁸ ROGERS, *The Quest for Eastern Christians* cit., pp. 152-4.

⁸⁹ Almeno una parte: cfr. lettera di Giovanni III al conte di Castanheira (*Letters of John III*, doc. 102). Tutta, secondo AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., p. 206.

l'umanista si trovava ormai a Padova, dove si era trasferito nella tarda estate dopo un soggiorno di alcuni mesi a Friburgo, ospite in casa di Erasmo, con cui allacciò un legame di sincera amicizia. La quotidiana frequentazione del maestro di Rotterdam incise in profondità sulla formazione intellettuale di Góis.⁹⁰ Ebbe inoltre l'opportunità di entrare in rapporto con personaggi come Melantone, Guillaume Farel e Simon Grynaeus, che l'anno precedente aveva scritto l'introduzione del *Novus Orbis*, una raccolta di opere geografiche curata da Johann Huttich.⁹¹ In quel ponderoso volume si potevano leggere scritti sulla scoperta dell'America, accanto ad altri relativi al Turco e alle Indie orientali.⁹² Góis ne derivò la tendenza a fondere in una prospettiva unitaria i diversi fronti dell'espansionismo europeo, integrandovi la propria riflessione personale sull'Etiopia. Ma i suoi contatti diretti con il mondo della Riforma causarono sospetti in Portogallo, dove peraltro non si ignoravano precedenti che datavano ad anni anteriori (a cominciare dalla cena con Lutero a Wittemberg nel 1531). A giudicare da una lettera del luglio 1534, furono le pressioni provenienti dalla patria a indurre Góis a lasciare la Germania per l'Italia.⁹³

A Padova, grazie ai buoni uffici di Erasmo, Góis trovò la pronta e calorosa accoglienza di Pietro Bembo e del circolo di umanisti che si raccoglievano intorno alla sua figura (in primo luogo, Lazzaro Bonamico).⁹⁴ Si iscrisse alla locale Università, ma soprattutto ebbe modo di maturare una nuova sensibilità grazie all'assidua frequentazione della vita politica e religiosa della Repubblica di Venezia, dove, del resto, le notizie di prima mano in possesso dell'umanista portoghese su guerre e commerci nell'oceano Indiano riscuotevano immediato interesse. In quell'ambiente, percorso dalla preoccupazione per la minaccia turca e da una profonda ansia spirituale per la riconciliazione fra cattolici e protestanti, Góis trovò nuovi argomenti per respingere il pacifismo radicale di Erasmo e di Vives (anche con quest'ultimo era in

⁹⁰ E. FEIST HIRSCH, *The Friendship of Erasmus and Damião de Goes*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 95 (1951), pp. 556-68; EAD., *Damião de Gois* cit., pp. 64-89; J.-C. MARGOLIN, *Damião de Góis et Erasme de Rotterdam*, in *Damião de Góis humaniste européen* cit., pp. 19-54.

⁹¹ Sulle frequentazioni di Góis a Friburgo, e più in generale sui rapporti con il mondo della Riforma, cfr. A.E. BEAU, *As relações germânicas de Damião de Góis*, Coimbra 1941; E. FEIST HIRSCH, *Damião de Góis und die Reformation*, «Theologische Zeitschrift», 6 (1950), pp. 39-58; EAD., *Damião de Gois* cit., pp. 22-37; J. AUBIN, *Damião de Góis dans une Europe Évangélique* [1979-80], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 211-35.

⁹² *Novus Orbis Regionum ac Insularum veteribus incognitarum, una cum tabula cosmographica, & aliquot alijs consimilis argumenti libellis*, Basileæ, apud Io. Hervagium, 1532.

⁹³ Lettera di Damião de Góis a Bonifacius Amerbach, 18 luglio 1534 (in A. TORRES, *Noese e crise na epistolografia latina goisiana*, Paris 1982, 1, p. 85).

⁹⁴ I dati essenziali per ricostruire il soggiorno di Góis in Italia in G. BATTELLI, *Un grande umanista portoghese. Damiano de Goes e la sua corrispondenza col Sadoletto e col Bembo*, «La Bibliofilia», 42 (1940), pp. 366-77; E. FEIST HIRSCH, *The Friendship of the "Reform" Cardinals in Italy with Damião de Goes*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 97 (1953), pp. 173-83; L. DE MATOS, *Un umanista portoghese in Italia. Damião de Góis*, «Estudos Italianos em Portugal», 19 (1960), pp. 41-61.

buoni rapporti) ed elaborare una rappresentazione dell'impero portoghese come modello da imitare per la cristianità europea.⁹⁵ Fu l'Etiopia, su cui aveva dovuto meditare con maggior cognizione di causa dopo l'incontro con Saga za-Ab, a offrire a Góis l'argomento decisivo per coniugare insieme due obiettivi a suo avviso connessi, la pace in Europa e lo scontro totale con il nemico musulmano. L'operazione di Góis, che collegava l'acquisizione definitiva dell'Etiopia al cristianesimo all'unità fra i principi del Vecchio Mondo e alla guerra totale contro il Turco, poteva trovare conforto in esempi provenienti dalla letteratura coeva.⁹⁶ In Góis l'apologia dell'impero portoghese si reggeva sull'immagine di un potere che aveva saputo sottrarsi alle guerre di religione, da cui erano afflitte le principali monarchie europee, e aveva concentrato tutte le proprie forze in un espansionismo militante, coronato dall'alleanza con l'Etiopia. Quella rappresentazione fu avanzata già nella sezione conclusiva dei *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis*, dedicata alla confutazione di una polemica aperta da Paolo Giovio contro i monopoli portoghesi (vi tornerò più avanti):⁹⁷

nostris quoque armis et classibus fit, ut liceat (idque nostris magnis sumptibus) oratores potentissimi Presbyteris Ioannis aethiopum imperatoris tuto in aulam romanam commeari ac principis sui verbis Romanum Pontificem ut supremum episcopum agnoscere subditorumque obsequia polliceri, id in mandatis habentes, ut se catholicae ecclesiae coniungant. Quae res adeo praeclara, ut gratulatione, non odio prosequenda esset, si vere Christi cultores essemus.⁹⁸

Il passo appena letto completava la narrazione della resistenza opposta dal capitano António da Silveira e dai suoi soldati durante l'assedio posto a Diu nel 1538 dal sovrano di Cambay, Coja Sofar, appoggiato dalla flotta turca. L'allestimento di quest'ultima a Suez, lo si è visto, aveva messo in allarme il Portogallo alla fine dell'anno precedente. Nonostante la sconfitta, il condottiero della flotta ottomana, l'eunuco Süleyman Pashá, avrebbe riportato a Instambul «las narices y orejas de los portugueses que mató, para mostrar su valentía», come si legge in una delle principali cronache spagnole di metà Cinquecento.⁹⁹ Editi invece già nel 1539 a Lovanio, i *Commentarii* furono immaginati per lettori appartenenti all'ambiente degli umanisti veneti, da cui Góis si era separato

⁹⁵ Sull'impatto della minaccia turca sulla cultura veneta nella seconda metà degli anni trenta ha scritto pagine ormai classiche C. DIONISOTTI, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento* [1964], in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 201-26: 213-5.

⁹⁶ Due raccolte, in particolare, poterono ispirare Góis: il *Bellum Christianorum Principum* (Basileae, excudebat Henricus Petrus, 1533) e l'*Europae Descriptio Lucidissima* dei fratelli Cella (Antuerpia, tyis Ioannis Graphei, 1536). In entrambe si trovavano testi sul Turco, sulla guerra ai musulmani, sull'Etiopia.

⁹⁷ Cap. 3, § 2.

⁹⁸ D. DE GÓIS, *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis, anno 1538*, Lovanij, ex officina Rutgeri Rescij, 1539, c. EIII.

⁹⁹ F. LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia General de las Indias*, Madrid 1941, 1, p. 254 (cap. 107). L'ed. or. uscì nel 1552.

soltanto l'anno prima, lasciando Padova per il nord Europa. Erano dedicati a Bembo (da pochi mesi eletto cardinale) in omaggio all'interesse sempre manifestato per le imprese militari dei portoghesi in Africa e Asia.¹⁰⁰ Il racconto dei fatti di Diu avrebbe goduto di una certa attenzione in Italia, dove negli anni precedenti opuscoli a stampa avevano prontamente celebrato la conquista della città (1535), in realtà concessa in dono dal sultano del Gujarat, Bahadur Shah, in cambio del soccorso ricevuto dai portoghesi nella sua guerra contro l'impero Mughal.¹⁰¹

Góis ritornò in modo più diffuso sul nodo dell'Etiopia in un'opera pubblicata, sempre a Lovanio, nel settembre 1540, sotto un titolo che riecheggia quello del trattato di Johann Böhm, a imitazione di un breve scritto del francescano osservante Francis Tittelmans, apparso sempre nelle Fiandre nel 1534.¹⁰² La *Fides, Religio Moresque Æthiopum* costituisce una sintesi di notevole originalità nel panorama della letteratura sull'espansionismo europeo del primo Cinquecento. Dedicato a Paolo III, ma rivolto anche alla cerchia di umanisti con cui intratteneva rapporti, quel libro, di cui Góis approfittò per prendere le distanze da alcuni errori commessi nella *Legatio*, risentiva in profondità del recente soggiorno in Italia, durante il quale era stato probabilmente composto.¹⁰³ Un testo denso e complesso, la *Fides*, nel quale confluì tutta la carica allusiva di un tema che aveva dominato la riflessione pubblica sull'impero portoghese nei due decenni precedenti. Góis vi raccolse le lettere fra i sovrani etiopi e lusitani e i pontefici, cucendole tra loro attraverso la tessitura di una narrazione storica, nella quale per la prima volta trovò spazio la leggenda che attribuiva all'infante Enrico la fondazione di una scuola di astronomi e marinai a Sagres. Solo poche righe erano riservate, invece, a Cristoforo Colombo, presentato senza alcuna enfasi, né accenti millenaristici, come colui che aveva aperto le «occidentalium Indiarum

¹⁰⁰ Le opere di Góis sono gli unici testi a stampa sul colonialismo iberico a trovare posto nel catalogo della biblioteca romana di Bembo, stilato nel 1545 (M. DANZI, *La biblioteca del Cardinal Pietro Bembo*, Genève 2005, p. 85).

¹⁰¹ La lettera del 20 luglio 1536 in cui Giovanni III dava notizia a Paolo III della presa di Diu fu pubblicata a Roma, lo stesso anno, con il titolo di *Serenissimi atque invictissimi Portugalliae et Algarbiorum Regis Litterae, ad Sanctissimum D.N. Paulum III. Pont. Max super insigni victoria, rebusque feliciter in Oriente gestis*. L'unico esemplare noto si trova alla Biblioteca Marciana di Venezia. Allo stesso periodo risale la stampa del riassunto in italiano di una lettera del governatore dell'India, Nuno da Cunha, intitolato *Nuova della presa della gran città de Diu per lo invittissimo Re di Portogallo, e de lartegliaria, e grandissimo tesoro che dentro vi si trovo* [s.l.n.d.].

¹⁰² Il *De Fide et Religione Moribusque et Cærimonijs prædicti Æthiopiæ regis et subditorum eius* fu inserito nell'ed., curata dallo stesso Tittelmans, della *Chronica compendiosissima* (Antuerpiæ, apud Simonem Cocum, 1534) del confratello Amandus von Zierikzee, largamente dedicata all'evangelizzazione dell'America (vi ha insistito PROSPERI, *America e Apocalisse* cit., pp. 37-8).

¹⁰³ Su questo aspetto rinvio al mio saggio *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: una interpretazione della Fides, Religio, Moresque Æthiopum di Damião de Góis*, «Rinascimento», 45 (2005), pp. 307-66.

navigaciones».¹⁰⁴ Eppure, sin dall'importante epistola dedicatoria al pontefice, nella *Fides* attinse con forza alle suggestioni escatologiche che circondavano l'Etiopia. Consapevole del tradizionale legame fra Roma e l'impero portoghese, Góis esortava Paolo III ad assumere la guida di una cristianità riconciliata, auspicando un apostolato universale capace, anche attraverso sofferenza e martirio, di ricondurre il mondo sotto il segno di una sola fede. L'incontro con gli etiopi era l'annuncio dell'adempimento delle profezie bibliche sulla conversione di tutti i popoli della terra, a cui attingeva allora, in primo luogo, la retorica politica ufficiale della Spagna imperiale di Carlo V che si diceva vagheggiasse un progetto di monarchia universale.¹⁰⁵ In quegli anni vi aderì anche il cistercense portoghese Diogo de Castilho, autore di un'operetta sull'origine dei turchi di ispirazione gioviana, data alle stampe a Lovanio nel 1538 dallo stesso editore degli scritti di Góis.¹⁰⁶ E fu proprio in contrapposizione a tale immagine che quest'ultimo adattò al papa l'ideale dell'*unus pastor*, dando così mostra di intendere l'unità religiosa non come sottomissione a un unico sovrano, ma come alleanza fra i principi cristiani. E in contrapposizione a una propaganda che insisteva su un'interpretazione millenaristica della conquista spirituale dell'America, fu nel ritorno all'unità della Chiesa che si individuaron i segni dell'Apocalisse. Alla ricomposizione fra Roma e l'Etiopia, che occorreva favorire anche attraverso l'invio di missionari colti e preparati, avrebbe fatto seguito, sotto Paolo III, il trionfo finale della fede e l'avvento di un «alter et novus quodammodo orbis», il regno di Cristo promesso nelle Scritture.¹⁰⁷

L'impianto escatologico della proposta di Góis non poggiava sul mito del Prete Gianni, il cui abbandono si associò a un impietoso esame filologico del suo nome evocativo, la cui dicitura esatta avrebbe dovuto essere *Præciosus Ioannes* (i.e. 'Potente

¹⁰⁴ D. DE GÓIS, *Fides, Religio Moresque Æthiopum sub Imperio Preciosi Ioannis (quem vulgo Presbyterum Ioannem vocant) degentium, una cum enarratione confoederationis ac amicitiae inter ipsos Æthiopum Imperatores, & Reges Lusitaniae in itae*, Lovanii, ex officina Rutgeri Rescij, 1540 mense septembris, c. AIVv.

¹⁰⁵ Per una sintesi cfr. F. BOSBACH, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milano 1998 [ed. or. Göttingen 1988], pp. 41-75.

¹⁰⁶ Dedicato al fattore reale di Anversa, Manuel Cirne, e rivolto a quei soldati portoghesi che avrebbero combattuto a servizio di Carlo V nella guerra contro l'impero ottomano, il trattato si chiudeva con l'auspicio che «este emperador Carolo com huma so vitoria fique monarcha do Oriente, como forão antigamente seus antepasados, para o que temos muitas profecias» (D. DE CASTILHO, *Livro da Origem dos Turcos, he seus Emperadores*, [em Lovem, na oficina de mestre Rogero Rescio] 1538, c. Y2v).

¹⁰⁷ GÓIS, *Fides* cit., cc. AII-AIIIv. Nella dedica a Paolo III si trovano giustapposte profezie e citazioni bibliche che sostanziano l'interpretazione millenaristica dell'alleanza fra Etiopia e Portogallo, fino alla chiusura indirizzata al pontefice: «Quibus tandem tua opera nobiscum per veram religionem coniunctis, ac in uno ovili simul, et sub uno pastore Christo congregatis, intelligemus super nos omnes domini misericordiam confirmatam, et eius regnum omnium sæculorum et dominationem eius omnium generatione esse, et tunc omnis caro benedicet nomini sancto eius in saecula». Un breve accenno al «messianismo» della *Fides* in BATAILLON, *Le Cosmopolitisme* cit., p. 146.

Gianni').¹⁰⁸ Decisiva era l'assoluzione della fede degli etiopi, presentati come ortodossi. A sostegno di tale giudizio Góis pubblicò, nella seconda parte della *Fides*, la propria traduzione in latino del memoriale di Saga za-Ab. In quel testo, che numerose spie rivelano come sensibilmente interpolato (di certo si sa solo che a Góis era stato chiesto di ricontrollare le citazioni bibliche), l'arciprete presentava una versione edulcorata della religione e dei costumi degli etiopi, tacendone gli aspetti più controversi, a cominciare dall'adesione al credo monofisita. La scelta di affidarsi alla voce diretta di Saga za-Ab conferiva un effetto di verità a quella che si presentò come la prima descrizione dall'interno di dogmi, libri sacri, precetti e cerimonie dei cristiani di Etiopia, edita a stampa in Europa.¹⁰⁹ La difesa delle proprie tradizioni si fuse con il rifiuto delle accuse di eresia, che Saga za-Ab aveva subito di persona in Portogallo da Margalho e Ortiz (apertamente denunciati nel memoriale pubblicato da Góis). L'osservanza del sabato, la circoncisione, le regole alimentari e i digiuni rituali - le pratiche religiose attaccate dai teologi portoghesi -, erano ricondotte non all'imitazione dell'ebraismo o dell'Islam, «sed iussu Domini nostri Iesu Christi et Sanctorum Apostolorum». E se anche alcune avevano origine nell'Antico Testamento, non bisognava dimenticare che Cristo era venuto in terra «non ad solvendum legem, sed ad implendum».¹¹⁰ Il matrimonio dei sacerdoti e l'apparente svalutazione del battesimo, derivante dalla ripetizione annuale del sacramento nel giorno di Epifania, nonché dall'applicazione ai bambini morti senza battesimo della nozione di *semichristianitas* (evidente invenzione di Góis, ricalcata su una categoria adottata da Erasmo per i turchi), costituivano soltanto elementi esteriori. Non intaccavano affatto l'ortodossia del cristianesimo etiope («omnes filij baptismi sumus et de vera fide unanimiter sentimus»), per quanto i cattolici europei del tempo vi potessero cogliere analogie con il protestantesimo e l'anabattismo.¹¹¹ Contro i teologi portoghesi Saga za-Ab chiariva, quindi, che scopo del suo viaggio, oltre all'offerta dell'obbedienza della propria Chiesa al papa, non era certo stato quello di ingaggiare sterili controversie su riti e liturgie degli etiopi.

¹⁰⁸ GÓIS, *Fides* cit., cc. MIV-MII. Anni più tardi Góis avrebbe ripreso la questione, schierandosi a favore della tradizione asiatica del mito del Prete Gianni (D. DE GÓIS, *Crónica do felicíssimo D. Manuel. Nova edição conforme à primeira de 1566*, Coimbra 1949-55, 3, p. 218).

¹⁰⁹ L'espressione «effetto di verità» è tratta da C. GINZBURG, *Descrizione e citazione* [1988], in ID., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, pp. 15-38: 16.

¹¹⁰ GÓIS, *Fides* cit., c. HIIIV (passo ripreso da Mt 5, 17).

¹¹¹ *Ibid.*, c. KIV. Dopo un breve cenno alla nozione di *semichristianitas* nel “Dulce bellum inexpertis” (*Adag.* 3001, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Amsterdam 1969-, 2/7, pp. 39-40), Erasmo vi ritornò nella *Utilissima consultatio de bello turcis inferendo* (1530) per condannare la guerra offensiva contro i turchi e per esprimere un auspicio della prossima conversione loro e delle altre *barbarae nationes* «quarum, ut audio, nulla colit idola» (*ivi*, 5/3, pp. 52; 62).

Piuttosto, proseguiva, era venuto per confrontarsi in Europa sulle grandi eresie dei primi secoli, per favorire la riunificazione fra le sette Chiese cristiane sotto l'autorità del pontefice romano.¹¹² L'appello, fatto pronunciare a Saga za-Ab, offriva un consapevole sostegno all'imperialismo portoghese proteso allora verso oriente.

Nella parte conclusiva del memoriale si riprendevano quindi i toni millenaristici dell'epistola a Paolo III, che lasciano immaginare la mano di Góis dietro le ispirate parole di Saga za-Ab. Dopo avere esaltato l'alleanza fra Etiopia e Portogallo, raggiunta grazie all'impegno di Emanuele I, «qui primus non sine coelesti numine itenera Orientalium Indiarum suis navigationibus aperuit», l'arciprete etiope continuava:

brevi speramus fore, ut ab lusitanis, una cum nostris, armis omnes mahumethani caeterique ethnici, ex toto mari Erythraeo ac universa Arabia, Perside ac India depellantur. Itidem et illud futurum confidimus, pace inter omnes europæos christianos composita, ut etiam ex Mediterraneis locis, Ponto aliisque provincijs, inimici Crucis profligantur, ut sit iuxta Christi verbum, super faciem terrae una lex et unum ovile et unus pastor.

La ripresa guerriera del tema dell'*unus pastor* era sostanziata dal richiamo a due «oracula» di derivazione copta (diffusi anche in Etiopia), interpretati come una profezia del futuro e definitivo annientamento dei musulmani. Con l'arrivo dei portoghesi l'avveramento delle previsioni era presentato come imminente:

Cuius rei oracula duo habemus, alterum ex prophetia S. Ficatoris, alterum ex sancto Synoda eremita, nato in extremis Ægypti cautibus, quorum neutrum ab altero dissentit. Et ex quo Dominus meus potentissimus legatos serenissimi et prudentissimi Regis Emanuelis accepit, videtur fides oraculorum ad eventa properare. Certe iam inde noster princeps nihil magis cogitat consiliisque et armi meditatur, quam ut mahumetani de facie terrae deleantur.¹¹³

¹¹² GÓIS, *Fides* cit., cc. LIIv-LIII. Su quel punto Góis tornò a insistere con forza anche durante il tardivo processo per luteranesimo che subì nell'Inquisizione di Lisbona fra 1571 e 1572. Nel costituito del 5 aprile 1571 dichiarò che gli etiopi «tinhão realmente que o principe romano era o sumo pontifice e todos os principes christãos lhe havião de dar obediencia», chiarendo poi, quattro giorni più tardi, che proprio in favore di quella posizione «escrevera e tresladara o livro do Preste João da lingoa portuguesa na latina em que somete todas as outras igrejas á romana» (*Inéditos Goesianos*, ed. G.J.C. Henriques, Arruda dos Vinhos 2002², II, pp. 34; 38, rispettivamente).

¹¹³ GÓIS, *Fides* cit., c. LIVrv. Come risulta anche dalla nota dei curatori dell'ed. tedesca (*Damian de Gois' Schrift über Glauber und Sitten der Äthioper*, ed. S. Uhlig-G.Buhring, Wiesbaden 1994, p. 268) il significato del passo non è perspicuo. I due santi devono essere identificati con il Vittore martire sotto Diocleziano della comune tradizione cristiana (su cui cfr. J.-M. SAUGET, *Vittore, Il Generale*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961-87, 12, coll. 1258-60; K. SAMIR, *Victor Stratelates, Saint*, in *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. ATIYA, New York 1989, 7, pp. 2303-8) e con il monaco Scenute (IV-V sec.), archimandrita del monastero di Atripe, nell'alto Egitto (su cui cfr. K.H. KUHN, *Scenute, Saint*, *ibid.*, pp. 2131-3; W. ABULIFF, *Senuti*, in *Enciclopedia dei santi. Le chiese orientali*, Roma 1998, 2, coll. 960-3). Non è chiaro a quali oracoli Saga za-Ab facesse riferimento, tuttavia per entrambi i santi è attestata una tradizione manoscritta di pertinente contenuto profetico, diffusa anche in area etiope (per san Vittore cfr. *Acta Martyrum*, ed. F.M. Esteves Pereira, Louvain 1962²; per Scenute cfr. A. GROHMANN, *Die im ätiopischen, arabischen un koptischen erhaltenen Visionen Apa Scenute's von Atripe. Text und Übersetzung*, «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», 67 (1913), pp. 187-267; 68 (1914), pp. 1-46). Per un'introduzione ai testi della tradizione apocalittica etiope in I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, pp. 42-4.

L'accenno agli oracoli di san Vittore martire e di santo Scenute di Atriipe sembra costituire un contributo originale di Saga za-Ab all'impiego da parte di Góis della variante etiopica della profezia dell'*unus pastor*, probabile ripresa dal *Marco Paulo* di Valentim Fernandes. Del resto, fermenti millenaristici caratterizzavano l'Etiopia sin dai decenni finali del Quattrocento. Come attestano alcune cronache etiopi, negli anni successivi all'arrivo di Pêro de Covilhã (che Francisco Álvares avrebbe incontrato ancora vivo), anche a causa della crescente pressione bellica musulmana, si diffuse fra le popolazioni cristiane del Corno d'Africa la credenza che fosse ormai prossimo l'ottavo millennio, che avrebbe coinciso con l'età del giudizio universale. Identificato con l'anno 1500, secondo i calcoli del calendario copto-etiopico, l'inizio del millennio finale sarebbe stato preceduto da ogni genere di calamità e guerre.¹¹⁴ La profezia si dovette intrecciare con i rumori di altri vaticini sulla ventura distruzione della Mecca da parte dei cristiani, alimentati dalla presenza dei portoghesi nella regione del Medio Oriente. Fonti lusitane del tempo confermano come quelle voci fossero state raccolte anche da musulmani.¹¹⁵ E tracce di analoghe interpretazioni dell'incontro con i portoghesi emergono anche dalle lettere inviate a Emanuele I dai sovrani etiopi (in particolare, quella della regina Eleni nel 1509 e di Dawit II nel 1521).¹¹⁶ Le pagine della *Fides* attestano la piena consapevolezza del valore politico rivestito dall'oggettiva convergenza tra miti e speranze diffuse in aree differenti, sebbene entrambe di religione cristiana, come i regni di Etiopia e Portogallo; una prova in favore dell'esistenza di una vasta congiuntura millenaristica nelle regioni interessate dall'espansionismo portoghese fra Quattro e Cinquecento, sulla cui importanza ha insistito Subrahmanyam.¹¹⁷

Se la chiave di lettura proposta nella *Fides* si comprende alla luce dell'ampiezza di riferimenti di Góis, dai ricordi di gioventù della corte di Emanuele I alle discussioni con Saga za-Ab, dalla concorrenza con la Spagna per il primato nell'espansionismo europeo all'evoluzione intellettuale attraverso la frequentazione dell'arcivescovo di Uppsala (in appendice si trovava una più ampia sezione sui lapponi), di Erasmo, dei protestanti, dei cardinali spirituali e degli umanisti veneti, l'obiettivo concreto di quell'operazione di

¹¹⁴ R. BEYLOT, *Le millénarisme, article de foi dans l'église éthiopienne au XV^{me} siècle*, «Rassegna di Studi Etiopici», 25 (1971-72), pp. 31-42; S. HABLE-SELASSIE, *The ge'ez letters of Queen Eleni and Libne Dingil to John, King of Portugal*, in *IV Congresso Internazionale di studi etiopici*, Roma 1974, 1, pp. 547-66: 552-3; M. WOLDE AREGAY, *Millenarian Traditions and Peasant Movements in Ethiopia, 1500-1855*, in *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, ed. S. RUBENSON, Uppsala 1984, pp. 257-62.

¹¹⁵ AUBIN, *L'Ambassade* cit., pp. 147-8.

¹¹⁶ Entrambe edite in GÓIS, *Fides* cit., cc. BIIIv-BIV.

¹¹⁷ SUBRAHMANYAM, *Sixteenth-Century Millenarianism* cit.

propaganda politico-religiosa rimane sfuggente.¹¹⁸ Non è escluso che, sull'esempio di Bembo, con cui manteneva un fitto scambio epistolare, e di altri umanisti laici italiani, Góis mirasse a trovare protezione sotto il manto della Chiesa di Roma. Se la dedica a Paolo III fu mossa dalla ricerca di un'occupazione presso la curia, si rivelò un tentativo vano. Bembo stesso informò l'amico portoghese che il dono di un esemplare dell'opera «fuit plane gratum» al pontefice. Dopo un breve commento, però, il cardinale liquidava lo scritto sugli etiopi esortando Góis a occuparsi piuttosto di storia e a intraprendere la narrazione dei «gentis tuae facta». Una risposta cortese, ma di eloquente freddezza.¹¹⁹

Di fatto, alla cerimonia di Bologna non aveva fatto seguito alcun reale progresso nei rapporti fra Roma e la Chiesa di Etiopia.¹²⁰ Quest'ultima attraversava una profonda crisi in un regno ormai al collasso di fronte alla trionfale avanzata delle truppe guidate dal condottiero musulmano Ahmad Gagn. Il fugace passaggio in curia del medico portoghese João Bermudes, partito per l'Etiopia nel 1515 al seguito di Duarte Galvão e rientrato in Europa nella seconda metà degli anni trenta, presentandosi come il nuovo patriarca d'Etiopia, non dovette che irritare la Sede Apostolica.¹²¹ Si era inoltre chiusa la stagione in cui la rappresentanza diplomatica lusitana a Roma era affidata a umanisti che avrebbero potuto favorire l'inserimento di Góis. Eletto arcivescovo di Funchal (1533), Martinho de Portugal aveva subito continui attacchi prima di lasciare l'incarico e la città, alla fine del 1535. Dal Portogallo e da Roma era stato più volte accusato di favorire la causa dei nuovi cristiani nelle trattative per l'Inquisizione e di essere consumato dalla propria ambizione.¹²² L'incompatibilità fra l'ambasciatore e le tendenze dominanti in Portogallo era esplosa negli stessi giorni in cui il convinto

¹¹⁸ Uso l'espressione «propaganda politico-religiosa» nel significato proposto da D. CANTIMORI per l'ed. del 1534 del pronostico *de eversione Europæ* di Antonio Arquato (*Aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento* [1957], in ID., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975², pp. 164-81: 171). L'evidente legame tra le profezie di Arquato, che contribuirono a rilanciare il tema della minaccia turca nella cultura europea, e l'Etiopia è testimoniato dalla comune vicenda editoriale: dopo esser state incluse nella *Chronica compensiosissima*, insieme al *De Fide* di Tittelmans (v. *supra* n. 102), furono entrambe ristampate nel 1536 nell'*Europæ Descriptio Lucidissima* (v. *supra* n. 96); infine, fu la *Legatio* di Góis a essere inserita nel *Prognosticon Antonii Torquati de Eversione Europæ, & alia quædam* (Antuerpiæ, apud Martinum Nutium, 1544, cc. 34-54).

¹¹⁹ Lettera di Bembo a Góis, 11 gennaio 1541 (P. BEMBO, *Lettere*, ed. E. Travi, Bologna 1987-93, 4, pp. 340-1). Góis si era impegnato per favorire un'intensa circolazione della *Fides*, inviando esemplari accompagnati da epistole alle personalità di maggior spicco a cui era legato, come Reginald Pole, Iacopo Sadoleto, Beato Renano, Cristoforo Madruzzo. Nelle lettere a Bembo e a Renano fece ricorso alla categoria di *barbari homines* per indicare gli etiopi, come sottolineato da J. LAWRENCE, *The Middle Indies: Damião de Góis on Prester John and the Ethiopians*, «Renaissance Studies», 6 (1992), pp. 306-24: 320-4).

¹²⁰ Dopo la cerimonia Clemente VIII aveva emesso «sobre as cousas do Preste Joam seu parecer», scrisse Martinho de Portugal al conte di Castanheira l'8 marzo 1533 (CSL, 1, pp. 280-2). Se ne ignora il contenuto. Paolo III trattò con maggior freddezza la materia dell'Etiopia. In una lettera del 13 settembre 1535, Martinho de Portugal informò Giovanni III che «este papa naom crê, nem creio nada disto do Preste Johão» (CDP, 3, pp. 242-5: 243).

¹²¹ Un rapido riepilogo della vicenda di Bermudes in S. TEDESCHI, *Ethiopian Prelates*, in *The Coptic Encyclopedia* cit., 3, pp. 999-1004; 4, pp. 1005-44: 1017-8.

¹²² Lettera di Martinho de Portugal al conte di Castanheira, s.d. [ma 1535] (CSL, 1, pp. 289-92); frammento di lettera dello stesso al conte di Vimioso, 15 febbraio 1535 (CDP, 3, p. 176).

impegno di Martinho de Portugal per la concessione della porpora cardinalizia a Erasmo indusse quest'ultimo a scrivere personalmente al proprio sconosciuto sostenitore.¹²³ Fu nella tarda estate del 1535, infatti, che il nuovo ambasciatore portoghese a Roma, Henrique de Meneses, diffuse la voce che il proprio predecessore stesse tramando per ottenere per sé il titolo di cardinale.¹²⁴ La campagna fu orchestrata da Meneses in accordo con Antonio Pucci, cardinale protettore di Portogallo. Dopo la definitiva partenza da Roma di Martinho de Portugal, Pucci indirizzò una breve lettera a Giovanni III in cui insinuò che lo zelo mostrato dall'antico ambasciatore per la causa del Prete Gianni celasse il proposito di raggiungere il cardinalato in cambio della promessa di recarsi come legato apostolico in Etiopia. Si sospettava che avesse ottenuto un breve in cui Clemente VII si obbligava in tal senso. Se era così, concludeva Pucci, una volta cardinale «non lhe faltaryão ocaseões pera nom yr, ou per enfermydade, ou por tormentas do mar, ou por outra causa finglyda».¹²⁵

Violenti contrasti personali si intrecciavano con un'immagine sempre più screditata del mito del Prete Gianni, che in quegli anni subì i contraccolpi della politica sostenuta dai teologi di corte verso Roma. A dispetto dell'armoniosa rappresentazione fornita da molti documenti ufficiali, alla corte di Portogallo esistevano profonde divisioni, non sempre di facile decifrazione. Equilibri e alleanze potevano mutare rapidamente, come mostra proprio l'esempio di Martinho de Portugal. Il suo ritorno in patria, nel marzo 1536, provocò l'esplosione di un conflitto «alla scoperta» fra il conte di Vimioso, suo fratello, e il conte di Castanheira, accusato di aver «causato la revocatione del signor don Martino». Testimone diretto dei fatti, il nunzio della Rovere aggiunse che «si dice la causa della revocatione esser stata per haver impedito che Sua Santità concedesse la legatione di Portogallo al cardinale».¹²⁶ Il cardinale era, naturalmente, l'infante Alfonso. In quegli anni aveva agito d'intesa con i teologi di corte, in particolare il domenicano Alfonso de Toledo, João Monteiro e Pedro Margalho. Dopo quell'episodio Martinho de Portugal fu oggetto di un progressivo isolamento. Ricevette attestati di solidarietà da parte di Góis, che a breve distanza di tempo ribadì il proprio legame con la fazione politica dell'arcivescovo di Funchal attraverso la dedica, al conte di Vimioso, di una

¹²³ Lettera di Ambrose Gumpenberg a Erasmo, 21 agosto 1535 (Allen, 11, doc. 3.047); lettera di John Choler a Erasmo, 31 agosto 1535 (*ibid.*, doc. 3050).

¹²⁴ Lettera a Giovanni III, 6 ottobre 1535 (CDP, 3, pp. 250-3: 250).

¹²⁵ Lettera firmata da Pucci, ma scritta di proprio pugno da Meneses, 17 dicembre 1535 (*ibid.*, pp. 280-1).

¹²⁶ Lettera a Ambrogio Ricalcati, 17 aprile 1536 (CPNPP, 2, doc. 49).

traduzione in portoghese del *Cato Maior* (1538).¹²⁷ Con ogni probabilità, il responsabile della caduta in disgrazia di Martinho de Portugal fu lo stesso cardinale infante Alfonso, che in quei mesi avrebbe dato prova di grande determinazione nell'opporci con fermezza alla concessione del cardinalato a suo fratello Enrico.¹²⁸

Arcivescovo di Évora e Lisbona, il cardinale infante Alfonso non avvertì invece come una lesione del proprio prestigio la nomina di Enrico a inquisitore maggiore nel 1539. Roma tentò invano di contrastare la creazione di un'anomala figura di principe inquisitore, che rischiava di trasformare il Sant'Uffizio in un tribunale regio. Da quel momento in poi, oltre a colpire sempre più duramente i nuovi cristiani, in particolare i membri dei circoli messianici legati alla predicazione di Reubeni, l'Inquisizione aumentò il proprio controllo sulla vita culturale, anzitutto attraverso la censura, la cui prima organizzazione risale proprio al 1539.¹²⁹ La collaborazione dei tipografi si rivelò da subito importante.¹³⁰ La preoccupazione dei teologi di corte per l'apertura di un dibattito pubblico su argomenti sensibili impose uno speciale riguardo per l'Etiopia. L'edizione a stampa del trattato di Francisco Álvares, forse già morto all'epoca (e comunque lontano dal Portogallo), fu preparata con cura. In Italia, almeno dal 1533, ne circolavano versioni manoscritte, tutte riduzioni di un'opera maggiore, suddivisa in cinque parti. Jean Aubin ha posto in dubbio l'esistenza di quest'ultima, sebbene sia ad essa che gli accenni contenuti nella lettera di Minuziano e nella *Legatio David* si riferiscono.¹³¹ Senza riprendere la complessa questione testuale del trattato di Álvares, certamente ancora aperta, basti ricordare come anche fra l'edizione portoghese dell'ottobre 1540 e i codici ricopiati in Italia fra anni trenta e quaranta sussistano differenze, in taluni casi, notevoli. Nel pubblicare una traduzione italiana, basata sulla versione edita in Portogallo e sulla copia di un manoscritto in possesso di Góis dal 1535, e inclusa nel primo volume delle *Navigazioni et Viaggi* (1550), Ramusio non nascose di aver dovuto «di tutti dui mutilati e imperfetti, farne uno intiero».¹³² Non si

¹²⁷ T. EARLE, *Damião de Góis's Translation and Commentary on Cicero's De Senectute*, in *Medieval and Renaissance Spain in Honor of Arthur L.-F. Askins*, ed. M. SCHAEFFER-A. CORTIJO OCAÑA, London 2006, pp. 144-57.

¹²⁸ Lettera del nunzio Girolamo Capodiferro a Alessandro Farnese, 13 aprile 1538 (CPNPP, 2, doc. 78).

¹²⁹ Le competenze erano ancora indefinite. Quell'anno il cardinale infante Alfonso incaricò il teologo Álvaro Gomes, passato nel 1537 per un processo inquisitoriale, di esaminare i cataloghi dei librai di Lisbona (*Índices*, doc. 8). Allo stesso periodo datano anche le prime opere a stampa approvate dall'Inquisizione, come l'*Insino Christão*, finito di imprimere da Luís Rodrigues il 23 settembre 1539 (RÉVAH, *La censure* cit., p. 21).

¹³⁰ Vi ha insistito ancora recentemente A.P. TORRES MEGIANI, *Imprimir, regular, negociar: elementos para o estudo da relação entre Coroa, Santo Ofício e impressores no mundo português (1500-1640)*, «Anais de História de Além-Mar», 7 (2006), pp. 231-50: 241-5.

¹³¹ J. AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., pp. 194-5.

¹³² *Viaggio in Etiopia di Francesco Alvarez*, in RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 2, p. 79. La qualità letteraria del trattato di Álvares fu bollata come un «rozzo e duro scrivere» da Ramusio, nelle cui parole si coglie l'eco della tradizionale rivalità politica fra Venezia e Portogallo: «abbino pazienza coloro che si diletteranno di leggerlo dal principio al fine,

hanno notizie certe su chi lavorò alla censura della *Verdadeira Informaçam*. Almeno della supervisione si occupò il vescovo di Lamego, Meneses Coutinho e Vasconcelos, prelado accorto e di lunga esperienza politica, che agì d'intesa con lo stampatore regio Luís Rodrigues, nel quale la corona nutriva da tempo una fiducia ben riposta.¹³³

L'uscita del trattato di Álvares in Portogallo fu collegata alla partenza della flotta del viceré dell'India Estêvão da Gama (1540-42), figlio di Vasco. Aveva, in particolare, l'obiettivo di sostenere l'intervento militare in Etiopia affidato al capitano Cristóvão da Gama, fratello di Estêvão. Nel suo seguito si trovava anche lo pseudo-patriarca Bermudes che recava con sé una lettera del cardinale infante Alfonso per Dawit II, nella quale si chiarivano le cause della detenzione di Saga za-Ab.¹³⁴ La dimensione bellica della spedizione di Cristóvão da Gama dà ragione della centralità ancora occupata dal Prete Gianni nella *Verdadeira Informaçam* (sin dal prologo di Luís Rodrigues). Depurata di ogni connotazione messianica, l'insistenza sul leggendario sovrano e sul suo desiderio di «se ajuntarem cristãos com cristãos» si prestava a una legittimazione priva di rischi, dal punto di vista dei teologi di corte.¹³⁵ La missione di Cristóvão da Gama acquistava così il valore di una regolare operazione militare in soccorso di un alleato. E il mito assumeva connotati finalmente concreti nella pagina di grande realismo in cui Álvares narrava il proprio ingresso al cospetto di Dawit II:

e aí vimos estar o Preste João assentado em um cadafalso de seis degraus muito ricamente concertado. Tinha na cabeça uma coroa alta de ouro e prata, § uma peça de ouro e outra de prata, de alto a baixo e uma cruz de prata na mão e um tafeté azul pelo rosto, que lhe cobria a boca e a barba, e de quando em quando o abaixavam, que lhe aparecia todo o rosto, e tornavam-no a erguer [...]. Tinha o Preste vestida uma rica opa de brocado e camisas de seda de largas mangas que pareciam pelotes. De os joelhos abaixo um rico pano como gremial de bispo, bem estendido, e ele assentado como pintam Deus Padre na parede [...]. Na idade, cor e estatura è de homem mancebo, não muito preto, seria de cor castanha ou de maça baionesa, não muito parda, e em sua cor bem gentil homem, mediano de corpo. Diziam ser de idade de vinte e três anos; ele assim o parece. Tem o rosto redondo, grandes olhos, o nariz alto no meio, e começa de lhe naçer a barba. Em sua presença e aparato bem parece grande senhor, como o è, e nós estariamos dele espaço de duas lanças.¹³⁶

e non sia loro noioso il confuso e fastidioso scrivere, essendo questo simil modo di dettare molto naturale agli uomini di quel paese, né pensano che meglio si possa né debbia fare» (p. 80).

¹³³ La stretta collaborazione di Rodrigues con le autorità del regno risale indietro nel tempo. Una precoce conferma del suo impegno data al 1531, quando la pubblicazione di una traduzione in portoghese dell'Antico Testamento, eseguita con l'ausilio di nuovi cristiani dal giudice regio Gil Vaz Bugalho, singolare figura di vecchio cristiano giudaizzante, fu bloccata dalla regina Caterina, cui Rodrigues aveva sottoposto il manoscritto (confessione di Bugalho, 15 agosto 1548, in ANTT, IE, proc. 8.760, c. 423). A che titolo Meneses Coutinho e Vasconcelos avesse sovrinteso alla revisione della *Verdadeira Informaçam* non è chiaro. Sulla censura episcopale in Portogallo, comunque, si dispone ora dell'importante studio d'insieme di J.P. PAIVA, *Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos*, «Revista de História das Ideias», 28 (2007), pp. 687-737.

¹³⁴ Toni e contenuti della lettera, datata 20 marzo 1539, offrono un'ulteriore dimostrazione della vicinanza del cardinale infante Alfonso ai teologi di corte (RÆSO, 10, doc. 3).

¹³⁵ ÁLVARES, *Verdadeira Informaçam* cit, p. 140 (lib. 1, 70).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 161 (lib. 1, 83).

In quelle parole si condensò una risposta non ingenua, che contrapponeva la forza dell'esperienza alla lunga tradizione letteraria europea che per secoli del Prete Gianni aveva raffigurato tratti fisici, colore della pelle, portamento, vesti.¹³⁷ Ne derivò la completa assenza di proiezioni millenaristiche, di cui era spia il discredito gettato nel trattato sulla figura dell'ambasciatore Matteo.¹³⁸ Si suggeriva così un'interpretazione in tono minore dei fatti raccontati dalla *Carta das novas*, su cui, non a caso, l'edizione portoghese del trattato di Álvares si apriva. È dunque probabile che occorra datare intorno al 1540 l'avvio di una campagna tesa all'eliminazione integrale sia dell'operetta pubblicata nel 1521, sia dell'edizione del 1514 della versione portoghese della lettera inviata da Eleni nel 1509 (di quest'ultima non sopravvivono esemplari).¹³⁹

La riscrittura della versione ufficiale di eventi cruciali della critica fase finale del regno di Emanuele I si associò a una rappresentazione della fede degli etiopi meno edulcorata rispetto all'opera di Góis, apparsa poco prima a Lovanio. Álvares privilegiò una descrizione particolareggiata, non senza rivelarsi disposto a condannare gli errori degli etiopi. Così fece con le credenze sui neonati morti senza battesimo (non si accenna, ovviamente, alla nozione di *semichristianitas*), o l'usanza di somministrare ai bambini appena battezzati un frammento di eucaristia. Più cauto apparve, invece, con il rito della circoncisione. L'edizione del 1540 cercò di ridurre la portata destabilizzante di quell'argomento nel Portogallo dei primi roghi inquisitoriali. Gli etiopi erano altro dai nuovi cristiani giudaizzanti, sembrava dire Álvares: «A circuncisão quem quer lha faz, sem nenhuma cerimónia, somente dizem que assim o acham escrito nos livros, que Deus mandou circuncidar. E não se espante quem isto ler, que também circuncidam as fêmeas como machos, o que não era na Lei Velha».¹⁴⁰

A breve distanza dall'apparizione della *Verdadeira Informação*, l'infante Enrico impresse un nuovo giro di vite alla censura inquisitoriale, con la trasmissione di norme restrittive ai tipografi regi Germain Gaillard e Luís Rodrigues, precedute dall'istituzione di una commissione per l'esame dei testi presenti nelle librerie di Lisbona, affidata a tre

¹³⁷ Sprovvisto di una raffinata formazione culturale, Álvares non fu tuttavia l'ingenuo osservatore dipinto da AUBIN, *Le Prêtre Jean* cit., p. 194. Utile in tal senso, sebbene non esente da errori, A.M. GARCÍA, *El encuentro de dos culturas: la conciencia lingüística (Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias [1540] del P. Francisco Alvares)*, «Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte», 20 (1988-92), pp. 24-44.

¹³⁸ ÁLVARES, *Verdadeira Informação* cit., pp. 146-8 (lib. 1, 75).

¹³⁹ Di un rapido ritiro dalla circolazione della *Carta das novas* parla AUBIN (*Le Prêtre Jean* cit., p. 185), senza però motivare la propria affermazione. Sulla perduta edizione del 1514 cfr. F. LEITE DE FARIA, *Estudos bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua época*, Lisboa 1977, p. 324.

¹⁴⁰ ÁLVARES, *Verdadeira Informação* cit., p. 61 (lib. 1, 22).

domenicani (Francisco de Bobadilla, Aleixo de Salier e Cristobal de Valbuena).¹⁴¹ Quest'ultimo provvedimento si inseriva nel clima di una collaborazione sempre più estesa fra le istituzioni ecclesiastiche e civili del regno e l'Ordine di S. Domenico, venutosi a creare dopo l'arrivo in Portogallo di Jerónimo Padilla e di altri frati castigliani, che dettero avvio a una riforma osservante di stampo hurtadista.¹⁴² L'intesa con quei religiosi era segnale di una prima apertura del blocco dei teologi di corte, dopo un decennio in cui era rimasto chiuso e compatto nello sforzo di costruire una solida egemonia.¹⁴³ Il 1540 fu l'anno in cui Martín de Ledesma, allievo di Vitoria, assunse la prima docenza all'Università di Coimbra;¹⁴⁴ l'erudito André de Resende, affascinato in gioventù da Erasmo, divenne consultore della *Mesa da Consciência*;¹⁴⁵ il teologo Jorge de Santiago, borsista del re a Parigi, prese a servire come inquisitore a Lisbona.¹⁴⁶

Sebbene destinati in primo luogo a un pubblico di lettori europei (ne dà conferma anche l'uso del latino), Góis era solito inviare copie dei propri scritti in Portogallo. Così fece pure con la *Fides*, forse allo scopo di rimettere in discussione il ruolo assunto dai teologi di corte. Un'esemplare fu spedita anche a João de Barros.¹⁴⁷ Di fatto, l'arrivo di un'opera in cui si poteva leggere un memoriale scritto di proprio pugno da Saga za-Ab, ormai ripartito dal regno dopo aver subito gravi discriminazioni a causa della netta condanna della religione professata, sollevò un dibattito a corte. Ma quando si trattò di mettere in vendita il libro nel regno, la *Fides* fu inesorabilmente colpita dalla censura. La sua circolazione fu vietata in modo tassativo dal Sant'Uffizio. Góis ne fu informato a metà 1541 dall'inquisitore maggiore in persona con una lettera a cui seguì un breve scambio epistolare fra l'infante Enrico e l'umanista allora residente a Lovanio. Non è forse un caso che la prima fonte nota sui criteri di lavoro dei censori dell'Inquisizione

¹⁴¹ Decreto dell'infante Enrico, 2 novembre 1540 (*Índices*, doc. 11); notifica ai due tipografi Gaillard e Rodrigues, ordinata dall'inquisitore João de Melo e Castro, 29 novembre 1540 (*ibid.*, doc. 12).

¹⁴² Sulla riforma dell'Ordine domenicano in Portogallo cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El intercambio hispano-lusitano en la historia de la Orden de Predicadores* [1944], in *Miscelanea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca 1971-73, 1, pp. 102-30: 115-20; DIAS, *Correntes* cit., pp. 156-67. Sull'importanza della svolta del 1540 insiste anche J.P. PAIVA, *Os Dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614)*, in *Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e ispanoamericano. Actas del 2º Seminario Internacional*, ed. A. BERNAL PALACIOS, Roma 2006 pp. 505-73: 516-23.

¹⁴³ Già nel 1539 Padilla fu incluso nel gruppo ristretto di consultori della *Mesa da Consciência*, che comprendeva allora anche gli agostiniani Francisco de Vila Franca e Luis de Montoya (BNL, cod. 10.887, p. 70).

¹⁴⁴ M.A. RODRIGUES, *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra*, Coimbra 1974, pp. 47-64.

¹⁴⁵ BNL, cod. 10.887, p. 71. Sui suoi precedenti orientamenti cfr. J.V. DE PINA MARTINS, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI: estudos e textos*, Paris 1973, pp. 81-148; O. SAUVAGE, *L'itinéraire érasmien d'André de Resende, 1500-1573*, Paris 1971.

¹⁴⁶ Nel 1541 entrò anche a far parte dell'embrionale Consiglio Generale del Sant'Uffizio. Sulle tappe della sua carriera inquisitoriale cfr. FARINHA, *Ministros do Conselho Geral* cit., pp. 306; 315.

¹⁴⁷ FEIST HIRSCH, *Damião de Góis* cit., p. 172.

portoghese si riferisca proprio alla fede degli etiopi, argomento di assoluto rilievo nelle rappresentazioni dell'impero nel primo Cinquecento.

Enrico spiegò a Góis che la causa del divieto era l'evidente favore accordato alle ragioni presentate da Saga za-Ab contro Margalho e Ortiz. La *Fides* costituiva un'orgogliosa apologia dell'espansionismo portoghese, ma difficilmente il suo disegno millenaristico, incentrato peraltro sulla figura del papa, avrebbe trovato accoglienza alla corte di Giovanni III. A non considerare che la palese apertura a favore di un superamento di rigide contrapposizioni sulle differenti tradizioni liturgiche e rituali fra l'ortodossia cattolica e le altre forme di cristianesimo implicava, come già osservò Marcel Bataillon, un rifiuto di posizioni intransigenti verso le idee della Riforma.¹⁴⁸ A quella data una proposta simile non poteva riscuotere più consenso in Portogallo. Come Bembo, anche il principe inquisitore suggerì a Góis di coltivare altri generi letterari, un invito che va forse interpretato come un'esortazione a scrivere di storia, intesa come piana celebrazione della gloria ultramarina dell'impero portoghese.¹⁴⁹ L'autore della *Fides* rispose con una lettera di protesta (perduta), mentre riceveva qualche segnale di appoggio. Joannes Vasæus, umanista fiammingo che, a imitazione del maestro e amico Cleynærts, si era trasferito in Portogallo negli anni trenta, si domandava, in un'epistola indirizzata a Góis, «cui possit displicere pous tot nominibus commendabile». In breve, proseguiva, «emerget veritas».¹⁵⁰ Ma si trattava di un'illusione.

Alla fine di quell'anno, con evidente fastidio, Enrico tornò a scrivere a Góis. Non senza sarcasmo, ribadì all'umanista la propria benevolenza. Sull'integrità della sua coscienza, rassicurava, non nutriva alcun sospetto, limitandosi a insinuare che nella *Fides* fosse stato interpretato troppo fedele degli eterodossi argomenti di Saga za-Ab. L'inquisitore maggiore stava offrendo a Góis un'onorevole soluzione di compromesso, allo scopo di mettere definitivamente a tacere la controversia sorta intorno al suo scritto. Sostenne che era la seconda parte dell'opera a non poter in alcun modo essere divulgata in Portogallo, perché la critica situazione interna del regno non lo consentiva. I nuovi cristiani avrebbero trovato giustificazioni per la loro incerta condotta religiosa in quell'indulgente accettazione della sincretistica fede degli etiopi. Era un rischio da evitare ad ogni costo, soprattutto in un momento in cui si stava finalmente radicando

¹⁴⁸ BATAILLON, *Le Cosmopolitisme* cit., pp. 149-50.

¹⁴⁹ Lettera del 28 luglio 1541 (*Índices*, doc. 13).

¹⁵⁰ Lettera del 18 ottobre 1541 (ed. in D. DE GÓIS, *Aliquot Opuscula*, Lovanii, ex officina Rutgeri Rescij, 1544, c. kt). Per un rapido profilo culturale di Vasæus, giunto in Portogallo da Salamanca nel 1538, cfr. A. ROERSCH, *L'Humanisme belge a l'époque de la Renaissance*, Louvain 1933, pp. 79-96.

l’Inquisizione nel regno (fra 1541 e 1542 i tribunali passarono dai due di Évora e Lisbona a sei, grazie all’apertura di sedi a Coimbra, Lamego, Porto e Tomar). A causa del prolungato soggiorno all’estero, insisteva Enrico, Góis non poteva comprendere a sufficienza il mutamento del clima sociale e religioso in atto in Portogallo. Ma se si fosse trovato in patria, certo avrebbe acconsentito alla proibizione. L’inquisitore maggiore non nascose, infine, che il credito concesso a un «ereje» come Saga za-Ab offendeva molti, perché offuscava la «honrra» del regno, la nitida immagine di una terra di pura e incorrotta ortodossia, costruita dai teologi di corte.¹⁵¹ La ragione ultima della condanna della *Fides*, in fondo, era questa.

Góis si difese pubblicando tre anni più tardi una ristampa della *Fides* accompagnata dall’approvazione della facoltà di teologia di Lovanio, posta bene in evidenza nel verso del frontespizio.¹⁵² Nello stesso volume (una raccolta dei suoi scritti) incluse una selezione della propria corrispondenza, dove si trovano anche epistole dei pochi umanisti portoghesi che avevano espresso parole di apprezzamento per la sua opera.¹⁵³ Ma lo spazio per rivalutare la fede degli etiopi nel Portogallo imperiale non esisteva più.

3. Il Prete Gianni non esiste: l’impero dei teologi

Il mutamento di immagine subito dall’Etiopia in Portogallo, a seguito della rigida posizione assunta dalle autorità ufficiali sul contenuto dottrinale del cristianesimo dei sudditi del Prete Gianni, divenne irreversibile dopo l’esito infausto della spedizione militare di Cristóvão da Gama contro Ahmad Gragn. Lo sbarco di quattrocento uomini sulle coste abissine nel 1541 si risolse in una grave disfatta, culminata nella morte in battaglia dello stesso Gama (1542), fra le poche vicende della presenza lusitana in Etiopia ad aver lasciato traccia nella locale letteratura.¹⁵⁴ I reduci portoghesi furono poche decine, secondo quanto testimoniò Diogo de Reinoso, inviato tempo dopo nella

¹⁵¹ Lettera del 13 dicembre 1541 (*Índices*, doc. 14). Sul contributo dell’Inquisizione alla costruzione di una compatta immagine cattolica del Portogallo rinvio al mio *I custodi dell’ortodossia* cit., pp. 12-5; 136-7.

¹⁵² «Testamur eundem ipsum librum talem esse, qui sine aliqua oppositione passim per totum orbem legi et deportari possit», si leggeva nel decreto, datato 12 luglio 1541 (*Aliquot opuscola* cit., c. non num.).

¹⁵³ Oltre alla lettera di Vasæus (cfr. *supra* n. 150), Góis vi incluse un’epistola dell’umanista Jorge Coelho, suo intimo amico, nonché segretario dell’infante Enrico (su cui cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 241-52). In quest’ultima veste aveva redatto entrambe le lettere dell’inquisitore maggiore a Góis sulla censura della *Fides*. L’epistola pubblicata negli *Aliquot Opuscola* (cc. kIV-kII) subì forse un’interpolazione: sebbene scritta nello stesso giorno della seconda lettera di Enrico, non accennava alle difficoltà incontrate dall’opera di Góis, mentre riportava, in modo sibillino, il giudizio positivo di Giovanni III (su cui cfr. FEIST HIRSCH, *Damião de Gois* cit., pp. 154-5). Discute la questione anche J.A. OSÓRIO, *Em torno do Humanismo de Damião de Góis. A divulgação dos opúsculos através da correspondência latina*, «Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione romanza», 17 (1976), pp. 297-342: 330-5.

¹⁵⁴ E. CERULLI, *La letteratura etiopica. Con un saggio sull’Oriente Cristiano*, Firenze 1968³, pp. 118-9.

regione dal governatore dell'India Martim Afonso de Sousa (1542-45). Abbandonati a una guerra incessante contro i musulmani, il loro aspetto fisico appariva ormai deturpato per le numerose ferite, che non avevano ricevuto cure adeguate. L'anonimo estensore del dispaccio che riferisce l'episodio riservò alla loro amara sorte parole di pietà: «esta jente anda aqui ate que ho socorro da misericordia de Deus lhe socorra».¹⁵⁵

Era il tramonto di un sogno. Anni più tardi João de Barros avrebbe dedicato una pagina di forte intensità emotiva della propria cronaca alla descrizione dell'impatto in Portogallo della notizia del tragico destino di Cristóvão da Gama. Anche Camões non gli avrebbe negato un commosso ricordo nei *Lusíadas* («contra o fim fatal não há reparo»)¹⁵⁶ Il regno aveva perso un suo figlio illustre nel vano tentativo di soccorrere un sovrano di cui per secoli si era immaginata la straordinaria potenza. Quella figura, scrisse Barros, la cui ricerca era stata determinante ancora al tempo dell'impresa di Vasco da Gama («quási tôda se resumia em saber o estado e cousas dêste príncipe»), che era stata oggetto di una diffusa credenza popolare («entre o vulgo»), ma aveva ingannato anche non pochi uomini dotti, era un falso mito. Identificare il re di Etiopia con il Prete Gianni era stato un «error».¹⁵⁷ Il Prete Gianni non esisteva, proseguiva il cronista regio, rilanciando la tradizione asiatica della leggenda, come già aveva fatto, qualche anno prima, il suo diretto concorrente nella narrazione delle conquiste portoghesi in Asia, Fernão Lopes de Castanheda.¹⁵⁸

Il divieto di circolazione imposto alla *Fides* di Damião de Góis (che però continuò ad essere letta, e talora persino citata) e la scomparsa del Prete Gianni dall'orizzonte culturale del Portogallo imperiale, durante i primi anni quaranta, furono all'origine della definitiva estinzione di un preciso lessico politico, imperniato su un profetismo di marca millenaristica e su una rappresentazione dell'espansionismo lusitano in cui si intrecciavano guerra e evangelizzazione.¹⁵⁹ Seguì l'avvento di una visione più consapevole dei limiti esistenti, in cui la riflessione sulle conquiste apparve sempre più condizionata dal timore di possibili reazioni interne. Iniziarono allora a prendere corpo nuove immagini dell'impero. Pace e stabilità divennero gli ideali proposti da chi

¹⁵⁵ Relazione sullo stato dell'impero portoghese in Oriente, s.d. [ma ca. 1544] (GTT, 3, pp. 199-218: 200).

¹⁵⁶ *Lus*, X, 96, 4 (CAMÕES, *I Lusíadi* cit., pp. 974-5).

¹⁵⁷ BARROS, *Asia* cit., 3, pp. 165-8 (déc. 3, 4, 1). La terza decade uscì a stampa solo nel 1563.

¹⁵⁸ CASTANHEDA, *História* cit., 1, pp. 724-5 (liv. 3, 96). Il terzo libro apparve nel 1552.

¹⁵⁹ Il Prete Gianni non scomparve comunque del tutto dai testi a stampa. A metà anni sessanta, ad es., fu oggetto di edizione a stampa una relazione sulla spedizione di Cristóvão da Gama che si concludeva proprio sull'incontro con Reinoso. Vi si indicava l'imperatore etiopico con il titolo del Prete Gianni, senza approfondire però la questione: M. DE CASTANHOSO, *Historia das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christovão da Gama fez nos Reynos do Preste João*, [Lisboa], em casa de João da Barreyra, 1564. Sul frontespizio della copia conservata in BNL (F. 2520) si legge una breve annotazione manoscritta: «non prohibito, 1629».

insisteva su un modello fondato sul controllo dei mari e dei traffici commerciali, sull'impero dei monopoli. A una maggiore attenzione per le strategie di conversione e i loro risultati effettivi, misurati più sul metro dell'ortodossia che non di un rapido entusiasmo per illusori progressi della fede, fecero appello i sostenitori di un sistematico e organizzato impegno missionario. Ancora una volta, dell'evoluzione delle teorie dell'impero portoghese nel primo Cinquecento fu simbolo l'Etiopia, che in quel decennio passò da alleato militare a lungo atteso a terra di missione. Condannare la fede degli etiopi significò esprimere una posizione esigente e severa sui livelli di cristianizzazione che si pretendevano dai popoli extra-europei, nonostante la frequente amministrazione di battesimi sommari e collettivi. Prima ancora che dalle difficoltà emerse sul terreno concreto della pratica missionaria, quella trasformazione fu imposta dall'affermazione, nella metropoli, di un'attitudine differente nei confronti delle conversioni rispetto ai toni trionfalistici del tempo di Emanuele I. Fu l'esito del progressivo consolidamento dell'influenza dei teologi di corte, che trovarono allora un efficace strumento nella Compagnia di Gesù, di cui favorirono il precoce ingresso nel regno e la rapida diffusione nei territori soggetti alla corona in Asia, Africa e Brasile.

Il tribunale della *Mesa da Consciência*, l'Inquisizione, la censura libraria divennero da allora le tre principali istituzioni che concorsero alla definizione di un'idea di impero cattolico, nel quale i missionari avrebbero dovuto agire in ottemperanza alle intransigenti istruzioni ricevute dal Portogallo. Sulle ceneri del mito dell'Etiopia del Prete Gianni prendeva così forma l'impero dei teologi. Si trattava di un ambizioso progetto religioso, ma anche politico. L'esperienza dei fatti, in ogni caso, avrebbe mostrato la distanza che separava simili aspirazioni dalla concreta realtà delle remote regioni alle quali si intendeva applicare il principio di uniformità che ancora faticava a imporsi nelle stesse società iberiche.

Dai primi processi inquisitoriali, che iniziarono a essere celebrati in Portogallo tra fine anni trenta e primi quaranta, sembrarono provenire conferme di eversive connessioni fra il piano interno della madrepatria e quello esterno dell'impero, provocate da orientamenti morbidi e aperti nei confronti delle differenze religiose. Circoli di nuovi cristiani coltivavano un fervente ebraismo clandestino, guardando a un sarto di Setúbal, Luís Dias, come al possibile messia, o interrogandosi sulle oscure profezie in versi di un ciabattino di Trancoso, Gonçalo Anes, detto Bandarra (probabilmente un vecchio cristiano). L'allarme che si venne a creare intorno ad essi portò alla morte sul rogo, in carne o in effigie, di quanti furono riconosciuti

dall'Inquisizione come i principali adepti di un composito universo di credenze che venivano fatte risalire al passaggio di Reubeni.¹⁶⁰ Rientrava fra questi anche un ricco mercante di Évora, in stretti rapporti con l'ambiente di corte, distintosi a metà anni trenta per aver tentato pubblicamente di opporsi all'introduzione del tribunale della fede nel regno. Pêro Álvares fu arrestato come giudaizzante nel 1541 con l'accusa di aver aderito al movimento di Luís Dias. Invano cercò di salvarsi dal duro trattamento che gli riservò João de Melo e Castro, uno degli inquisitori di massima fiducia dell'infante Enrico. A nulla valsero l'antico legame di amicizia che poteva vantare con il conte di Castanheira, né gli scritti difensivi che compose in carcere. Sottoposti all'esame del domenicano André de Resende, che aveva iniziato a servire anche come qualificatore del Sant'Uffizio, furono giudicati pervasi di errori di matrice ebraica e luterana.¹⁶¹

Condannato a morte al termine di un combattuto processo, le ultime carte del fascicolo giudiziario hanno conservato la trascrizione di una singolare conversazione, che apre uno squarcio sugli ultimi istanti di vita di Álvares. La scena si svolse nel corso dell'*auto da fé* del 23 dicembre 1543. Se ne deve la conoscenza all'attenta sensibilità del notaio dell'Inquisizione di Évora, un chierico che godeva allora di una speciale protezione da parte dell'inquisitore maggiore Enrico, l'erudito teologo Gaspar Barreiros, cugino di João de Barros.¹⁶² Sua sarebbe stata la scelta di presentare ai giudici una memoria del serrato dialogo intrattenuto con Álvares - poco prima che questi trovasse la morte sul rogo -, intorno alla superiorità dell'ebraismo sul cristianesimo che l'imputato continuava a professare. Dal confronto teologico la discussione si era spostata rapidamente su un piano più insidioso agli occhi di Barreiros. Álvares aveva iniziato a parlare di un «embaixador do Preste», che avrebbe raccontato a Giovanni III e agli infanti (non specificò chi, ma almeno uno dovette essere il cardinale infante Alfonso) di ebrei che vivevano sotto un proprio re in prossimità del capo di Buona Speranza. L'ambasciatore fu definito «cristão» da Álvares. Non sembra dunque poter essere se non Saga za-Ab, che aveva vissuto prigioniero a corte negli anni in cui

¹⁶⁰ Il miglior studio sul messianismo *converso* portoghese e sulla repressione scatenata dall'Inquisizione fra anni trenta e quaranta resta E. LIPINER, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*, Rio de Janeiro 1993. Meno penetranti, ma sempre utili M.J. PIMENTA FERRO TAVARES, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa 1987; EAD., *Características do messianismo judaico em Portugal*, «Estudos Orientais», 2 (1991), pp. 245-66.

¹⁶¹ LIPINER, *O sapateiro de Trancoso* cit., pp. 125-58; ID., *Pedro Álvares Eborense. O Homem que queria implantar o Evangelho como regimento da Inquisição*, in ID., *Os Baptizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Lisboa 1998, pp. 255-73.

¹⁶² Barreiros iniziò a operare come notaio presso l'Inquisizione di Évora nel 1542. Esistono due suoi giuramenti, uno datato 4 gennaio, l'altro 21 agosto 1542 (ANTT, IE, liv. 146, cc. 72v-3). Restò in servizio almeno fino al 1544. Altri elementi sulla sua poco nota biografia in J. MENDES DE ALMEIDA, s.v. *Barreiros, Gaspar*, in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, ed. A.A. BANHA DE ANDRADE, Lisboa 1982, 2, pp. 190-3.

quest'ultima aveva avuto sede a Évora. Non è escluso, tuttavia, che fosse soltanto un tentativo di rendere più credibile un nesso, quello fra il Prete Gianni e gli ebrei, su cui aveva insistito anche Reubeni. In ogni caso, l'assenza di accenni diretti alle tribù perdute di Israele e la presenza di un re ebreo mostrano la flessione di un tema millenaristico in chiave messianica. Come obiettò Barreiros a Álvares, nelle Scritture si leggeva che dopo la venuta del messia non sarebbero più sorti re fra gli ebrei. Ma si trattava dell'interpretazione cristiana di un passo biblico che si riferiva, in realtà, al re della tribù di Giuda.¹⁶³ Il nuovo cristiano aveva ugualmente ribadito, quindi, di essere «muito certo» delle proprie parole, «pois que fora dito a elRey nosso senhor».¹⁶⁴ La resistenza opposta da quell'uomo ormai sul punto di morte, la necessità avvertita dal notaio di metterne per iscritto le parole, lo specifico contenuto della denuncia, sono tutti elementi che lasciano intravedere su quale sfondo i teologi di corte stessero conducendo la loro battaglia contro l'Etiopia.

In generale, quegli anni segnarono un notevole aumento della capacità di controllo sulla vita religiosa e intellettuale del regno grazie agli strumenti di cui si erano dotati i consiglieri religiosi di Giovanni III. I più autorevoli fra loro, Margalho, il decano Ortiz e soprattutto Diogo de Gouveia il Vecchio, che da Parigi aveva sempre seguito meticolosamente le vicende portoghesi, si dimostrarono abili e rapidi nel reclutare nuove figure, selezionate con cautela secondo criteri di preparazione teologica e di fedeltà personale. Nell'estate 1541 il delicato incarico di aprire e presiedere un tribunale dell'Inquisizione a Coimbra, dove aveva sede l'Università, fu assegnato al nuovo rettore, il teologo domenicano Bernardo da Cruz, che aveva fatto ritorno in Portogallo l'anno precedente, dopo un prolungato soggiorno a Napoli, in seguito alla nomina a vescovo di S. Tomé (dove non si recò mai). Non nascose al sovrano la difficoltà di individuare un inquisitore che lo affiancasse fra i canonisti che insegnavano all'Università, o quanti, a vario titolo, si trovavano in città.¹⁶⁵ Rispose a quelle caratteristiche Rui Lopes Carvalho, un uomo dell'inquisitore maggiore Enrico, accanto al quale avrebbe operato come inquisitore anche il teologo António Pinheiro.¹⁶⁶ Tornato nel regno dopo quasi quindici anni trascorsi a Parigi, dov'era giunto come borsista del re, insegnando poi per qualche tempo retorica, maturò da subito uno stretto legame con

¹⁶³ Si tratta della benedizione di Giacobbe che si trova in Gen 49, 10.

¹⁶⁴ ANTT, IE, proc. 8.628, cc. 409v-10. Su un'allusione occulta a Reubeni insiste LIPINER, *O sapateiro de Trancoso* cit., p. 140, che tuttavia non menziona Saga za-Ab e i contatti allora recenti fra Portogallo e Etiopia.

¹⁶⁵ Lettera del 13 luglio 1541 (GTT, 3, pp. 156-61). Sulla figura di Cruz cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 305-11.

¹⁶⁶ Sul servizio prestato da Pinheiro come inquisitore cfr. E. CUNHA DE AZEVEDO MEA, *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto 1997, p. 107.

Giovanni III, che ne avrebbe favorito l'ascesa fino a farne, in seguito, uno dei più influenti consiglieri politici della corona.¹⁶⁷ Pinheiro fu tra i principali esponenti di una generazione formatasi sotto il magistero di Gouveia il Vecchio, che nel corso degli anni quaranta andò sostituendo i teologi di corte più anziani.

A Parigi i membri di quel nuovo gruppo, Pinheiro in testa, erano entrati in contatto con il variegato nucleo di studenti che avrebbero dato vita alla Compagnia di Gesù. Fra questi ultimi si contava anche un protetto del decano Ortiz, il portoghese Simão Rodrigues, i cui racconti sul circolo di Ignazio de Loyola e Pierre Favre avevano indotto Gouveia il Vecchio, nel febbraio 1538, a scrivere una lettera al monarca lusitano. «Se estes homens se podessem aver pera irem a India seria hum bem inextimavel». Le parole di entusiasmo, a cui si abbandonava l'influente teologo, esprimevano la convinzione di aver finalmente trovato chi avrebbe saputo trasformare in azione concreta nei territori dell'impero gli indirizzi che emanavano dalla corte lusitana. Occorreva non perdere tempo, incalzava Gouveia, dichiarandosi certo che quei religiosi sarebbero stati disposti a partire anche nel corso dell'anno. Nella prima parte della lettera aveva ricordato il frustrato tentativo di Rodrigues e dei suoi compagni di recarsi a Gerusalemme non solo in pellegrinaggio, ma anche per vedere se era possibile operare conversioni fra i musulmani. In coerenza con la tradizione diffidenza dei portoghesi verso quest'ultimo obiettivo, nelle battute conclusive Gouveia informava il re di aver già preso contatti con loro, insistendo, in particolare, sul fatto che «a lingua da India era muito mais facil daprender e os corações mais benignos e nom tam emperrados como os dos mouros».¹⁶⁸ I primi due gesuiti a fare ingresso in Portogallo furono, nel 1540, Simão Rodrigues e Francesco Saverio (Francisco Xavier). Nello stesso anno, lo si è visto, l'Inquisizione celebrò il primo autodafé, la censura inquisitoriale entrò in funzione a pieno regime e i domenicani furono assunti, a vario titolo, all'interno del tribunale del Sant'Uffizio e della *Mesa da Consciência* (un percorso coronato dalla nomina di frate Bernardo da Cruz nel 1544 a presidente di quest'ultima).¹⁶⁹ Rodrigues e Saverio ricevettero una calda accoglienza, al punto che furono subito coinvolti nell'assistenza dei prigionieri dell'Inquisizione. A Lisbona, nel mese di settembre,

¹⁶⁷ Per un inquadramento cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 718-21. Ma la figura di Pinheiro merita studi approfonditi.

¹⁶⁸ La lettera di Gouveia il Vecchio, datata 17 febbraio 1538 (in *O processo na Inquisição de Mestre João da Costa*, ed. M. Brandão, Coimbra 1944, pp. 319-23), è stata al centro di una remota, ma notevole attenzione. Oltre a F. RODRIGUES, *O Dr. Gouveia e a entrada dos Jesuitas em Portugal*, «Brotéria», 2 (1926), pp. 267-74, e ID., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto 1931-50, 1/1, pp. 219-20, cfr. M. BATAILLON, *Un document portugais sur les origines de la Compagnie de Jesus* [1934], in ID., *Études* cit., pp. 107-13.

¹⁶⁹ BNL, cod. 10.887, p. 20.

confortarono i primi due condannati a morte dal tribunale, il nuovo cristiano Diogo de Montenegro e Menaldo Vesetano.¹⁷⁰ Fu il segnale di un'immediata affinità tra la Compagnia di Gesù e le più autorevoli istituzioni civili e ecclesiastiche del regno, che si sarebbe trasformata in una solida alleanza a partire dalla metà degli anni cinquanta, dopo che furono messi a tacere i sospetti nei confronti della spiritualità dei discepoli di Ignazio di Loyola e fu superata la crisi che aveva travolto il provinciale Rodrigues (1551-53). Pur con resistenze interne, i gesuiti portoghesi avrebbero aderito al modello di fede difeso dall'Inquisizione, con cui collaborarono attivamente nella seconda metà del secolo.¹⁷¹ Anche nei territori dell'impero (Saverio partì per Goa già nel 1541) finirono per esportare un progetto di società uniforme sotto il profilo religioso, ma ordinata secondo una rigida gerarchia segregazionista.¹⁷² La discriminazione che colpiva i nuovi cristiani in Portogallo, con il consenso dei membri più illustri della Compagnia, avrebbe a lungo influenzato la pratica missionaria in Oriente, marcando forse la più significativa differenza fra i gesuiti di origine lusitana e gli altri padri. All'inclusione nella Chiesa attraverso battesimi di massa, spesso impartiti in modo sbrigativo, si associò un duro pregiudizio che avrebbe posto limiti pesanti all'inserimento dei convertiti nella società imperiale portoghese.

All'interno del regno l'adesione dei gesuiti alle posizioni dei teologi di corte fu precoce e favorì il progressivo avvicinamento della Compagnia alla figura emergente dell'infante Enrico, che dopo la morte dell'ingombrante fratello Alfonso ereditò la guida dell'arcidiocesi di Évora (1540) e il cardinalato (1545), assumendo un ruolo sempre più egemonico nella vita politica e religiosa portoghese. L'autonomia d'azione acquisita nei secondi anni quaranta dall'ancora giovane inquisitore maggiore (era nato nel 1512) fu agevolata da un ricambio generazionale, attentamente preparato da Gouveia il Vecchio. Ancora una volta fu l'anziano teologo a dettare la linea a Giovanni III. In una lettera scritta da Parigi nel 1544 presentò al re il nuovo blocco di religiosi che avrebbero dovuto sostituire Margalho, il decano Ortiz e lo stesso Gouveia il Vecchio («ja somos velhos»). Si trattava di suo nipote Diogo de Gouveia il Giovane, di Paio Rodrigues Vilarinho, Marcos Romeiro, Álvaro da Fonseca e i domenicani Gaspar dos

¹⁷⁰ Ho segnalato l'episodio nel mio saggio *La salvezza dei condannati a morte. Giustizia, conversioni e sacramenti in Portogallo e nel suo impero. 1450-1700 ca.*, in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, ed. A. PROSPERI, Pisa 2007, pp. 189-255: 209-10.

¹⁷¹ Per una ricostruzione di tale rapporto mi permetto di rinviare al mio articolo *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*, «Revista de História das Ideias», 25 (2004), pp. 247-326.

¹⁷² Alcuni aspetti sono stati ultimamente messi in luce da Â. BARRETO XAVIER, *De converso a novamente convertido. Identidade política e alteridade no Reino e no Império*, «Cultura. Revista de Teoria e História das Ideias», 22 (2006), pp. 245-75. Ritornero sulla questione nel cap. 4, § 1.

Reis e Jorge de Santiago: «he certo», commentò Gouveia il Vecchio, «que estes seis parisienses lhe faram ver as strelas no meo dia».¹⁷³ Ancora una volta non si sbagliava.

Negli anni seguenti, insieme ad esponenti della prima generazione dei teologi di corte come Juan de Olmedo e Jerónimo Monteiro e ai gesuiti più vicini a Simão Rodrigues, quei sei uomini avrebbero operato a fianco del cardinale infante Enrico per eliminare ogni voce di dissenso. Il decano Ortiz morì nel 1544;¹⁷⁴ Margalho conduceva ormai vita più appartata (canonico della cattedrale di Évora, la sua autorevolezza rimase però intatta, se ancora a inizio anni cinquanta i gesuiti gli chiedevano di presiedere alle dispute che si svolgevano nel collegio da poco aperto in città);¹⁷⁵ Meneses Coutinho e Vasconcelos, arcivescovo di Lisbona dal 1540, si arroccò invece su posizioni di forte autonomia, opponendo una sorda resistenza all'affermazione sempre meno contrastata del cardinale infante.¹⁷⁶

Furono i nuovi teologi educati alla Sorbona a fornire a inquisitori e censori gli argomenti per condurre la propria battaglia contro umanisti e teologi che con i loro scritti, o dalle cattedre dell'Università, minacciavano l'integrità di un disegno complessivo che teneva insieme dogmi e controllo sociale, categorie del confronto politico e definizione delle strategie di conversione nell'impero. L'arma a cui si fece ricorso fu quella dell'eresia. Con i clamorosi processi contro i professori del collegio delle Arti di Coimbra, la prima pubblicazione a stampa di un indice dei libri proibiti, l'avvio di ispezioni sistematiche nelle librerie e nei porti per impedire l'ingresso nel regno di opere sospette o vietate, l'avvio di un piano organico di espansione del tribunale del Sant'Uffizio nei territori imperiali (limitatamente a Africa e Asia), l'inizio degli anni cinquanta può essere visto come il punto d'approdo di un lungo conflitto, delineatosi già da tempo, ma esploso solo nel corso degli anni quaranta. Alle sue origini si collocava una tensione, generale nella cultura cattolica europea, fra la tradizionale concezione scolastica della teologia, intesa come disciplina appannaggio di pochi, fondata sul principio di autorità e sul ruolo delle gerarchie ecclesiastiche quali supreme custodi della verità, e un approccio meno rigido alle questioni di fede, più autonomo e sorretto da nuove interpretazioni fondate sulle Scritture e sulla patristica. Dietro

¹⁷³ Lettera a Giovanni III, 3 febbraio 1544 (in *O Processo* cit., p. 325).

¹⁷⁴ Ortiz morì il 4 luglio 1544, dopo essere stato eletto vescovo di Ceuta nel 1540 (PAIVA, *Os bispos* cit., p. 589).

¹⁷⁵ Lettera di Afonso Barreto alla casa generalizia di Roma, 30 giugno 1552 (Litt. Quadr., 1, doc. 158).

¹⁷⁶ Non fu un caso se durante i primi anni quaranta, segnati ancora da duri scontri, Roma tese a sottrarre la giurisdizione sui nuovi cristiani agli inquisitori portoghese per trasmetterla all'arcivescovo di Lisbona. Il 12 gennaio 1541, ad es., reclamò a sé l'importante processo contro Gil Vaz Bugalho (ANTT, IE, proc. 8.760, cc. 136r^v). Sui difficili rapporti fra Meneses Coutinho e Vasconcelos e il cardinale infante Enrico altri esempi e riflessioni nel mio *I custodi dell'ortodossia* cit., pp. 159-60; 198.

quest'ultimo si trovava, naturalmente, la lezione di figure come Erasmo, Lefèvre d'Étaples, Vives; l'avanzata della Riforma in Europa ne favorì, tuttavia, una rapida associazione, nel mondo iberico ma non soltanto, con l'esecondo nome di Lutero. Nel caso del Portogallo quell'opposizione fu in parte riassunta dal conflitto personale fra Diogo de Gouveia il Vecchio e suo nipote André de Gouveia. All'indomani della nomina a reggente dell'insegnamento di Sacra Scrittura all'Università di Bordeaux, quest'ultimo scrisse una lettera a Giovanni III, in cui indicò il «principio» di quell'inimicizia fra parenti nell'antitesi della sue posizioni rispetto a quelle dello zio:

Se passasse por Bordeaux folgaria que me ouvesse para ver se a theologia que se aprende pela Sagrada Escritura e pelos doutores da Egreja he milhor que a sua theologia sophistica que se aprende por Tartarete e Durando, nos quae por quanto eu nam quis perder meu tempo, tem elle comigo o que tem.¹⁷⁷

Nei quindici anni successivi si consumò in Portogallo un confronto impari fra i teologi di corte e alcune figure di elevato prestigio intellettuale, che occupavano incarichi di rilievo grazie al favore che il re e esponenti di spicco della nobiltà di corte non avevano fatto loro mancare fra anni venti e trenta. Ebbe allora inizio una stagione di epurazioni, condotte di preferenza nel segreto, attraverso processi inquisitoriali conclusi con abiure private, censure a cui non seguì l'infamia dell'iscrizione negli indici dei libri proibiti, rimozioni dagli uffici pubblici, trasferimenti in località distanti dai grandi centri della vita politica e culturale del regno. La condotta di Giovanni III sembrò mantenersi oscillante, almeno fino alla nomina proprio di André de Gouveia a rettore del nuovo collegio delle Arti di Coimbra, subito dopo la sua fondazione (1547). Gouveia morì poco dopo, ma riuscì a includere nel corpo docente propri collaboratori (grammatici, giuristi, teologi) provenienti dal collegio di Guyenne di Bordeaux (vi studiava allora anche Montaigne). Alcuni di loro si lasciavano alle spalle in Francia fondati sospetti di simpatia per la Riforma. Gli anni cinquanta si aprirono con l'arresto dei tre principali professori, lo scozzese Jorge Buchanan e i portoghesi Diogo de Teive e João da Costa. Allo scandalo sollevato da quelle catture pubbliche, contro la cui opportunità si pronunciò da subito un autorevole docente all'Università di Coimbra, sembrò rispondere il re: con l'assidua presenza in città nei mesi successivi, prendendo spesso parte a lezioni e altre attività, sanzionò il nuovo ordine culturale che si pretendeva di

¹⁷⁷ Lettera dell'11 agosto 1537 (in *O Processo* cit., pp. 271-3). Sull'importanza di quel contrasto cfr. M. BATAILLON, *Sur André de Gouveia, principal du Collège de Guyenne*, in ID., *Études* cit., pp. 91-105.

imporre.¹⁷⁸ Quella vicenda giudiziaria portò a sfilare davanti al tribunale di Lisbona (nella seconda metà degli anni quaranta il tribunale di Coimbra era stato chiuso) molti dei più attivi esponenti della Chiesa e della cultura ufficiale lusitana in veste di testimoni. Seguì una breve, ma intensa serie di processi (spesso di modesta entità), denunce, ammissioni spontanee di fronte agli inquisitori. L'accusa di luteranesimo investì un variegato insieme di posizioni condannate, che comprendevano anche il forte discredito gettato sulle istituzioni ecclesiastiche e la svalutazione di una rigida osservanza del cattolicesimo ortodosso. Di impero non si parlò nelle cause dei docenti di Coimbra, ma erano evidenti le implicazioni che le opinioni loro imputate avrebbero potuto avere sull'educazione della futura classe dirigente lusitana destinata a gestirne la burocrazia. Sotto l'attenta regia di António Pinheiro, crebbe il controllo sull'Università da parte di domenicani e teologi formati alla Sorbona, affiancati sempre più dai gesuiti, a cui, dopo la breve direzione di Paio Rodrigues Vilarinho, fu affidato il governo del collegio delle Arti (1555).¹⁷⁹

Quella campagna repressiva chiuse un decennio di ripetuti interventi effettuati dall'Inquisizione d'intesa con i teologi di corte. Uno degli obiettivi era stato ricondurre all'interno dei consigli regi e delle sole aule di teologia la riflessione sui nodi più controversi del rapporto fra politica e religione, comprese forme e strategie di evangelizzazione nell'impero. Dalla metà del Cinquecento fu concesso, oltre ai teologi scolastici, quasi soltanto a canonisti (Martín de Azpilcueta, Juan Perucho Morgovejo) e giuristi (Gaspar Vaz, Manuel da Costa, António da Gama, Jorge Cabedo) selezionati con cura, di esprimersi in un linguaggio comprensibile a pochi sui grandi temi della politica imperiale, dalle guerre di conquista ai monopoli, alle conversioni; il racconto delle imprese ultramarine fu invece affidato alla penna encomiastica di poeti e cronisti ufficiali di provata fiducia. Una progressiva erosione degli spazi pubblici di confronto; una comunicazione regolata, distinta da toni smorzati, cautele, frasi paludate, allusioni ellittiche, parole deliberatamente evitate, silenzi. Se sul lungo periodo gli esiti non furono molto diversi da quelli della vicina Spagna, una delle principali ragioni per

¹⁷⁸ «Na verdade sem grande necessidade não se queria Sua Alteza antecipar em sua ida, tanto mostra folgar aquy [...], pois vee em sue reynos mais sciencias das que avia em Athenas e tantos exercicios delas que quasy todos os dias tem a sua mesa conclusões de diversas facultades», scriveva da Coimbra il 18 novembre 1550 Pêro de Alcáçova Carneiro al conte di Castanheira (CSL, 1, pp. 362-3). A poche settimane dagli arresti, scattati nel mese di agosto, Martín de Azpilcueta, professore di diritto canonico, rivolse parole di biasimo contro le severe procedure dell'Inquisizione in una lettera alla regina Caterina, 8 settembre 1550 (*Alguns Documentos*, pp. 38-9).

¹⁷⁹ Su tutta la vicenda cfr. il classico studio di M. BRANDÃO, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra 1948-1969. Per una sintesi recente cfr. M.A. RODRIGUES, *A Universidade e a Inquisição*, in *História da Universidade em Portugal*, Coimbra 1997, 1/2, pp. 971-88.

comprendere la differenza di profondità e di spregiudicatezza dei grandi dibattiti cinquecenteschi che caratterizzarono l'altro impero iberico risiede nella morsa in cui le prime due generazioni dei teologi di corte riuscirono a cingere la ristretta élite culturale del piccolo regno di Portogallo; uno scarto rispetto alla Spagna, che non significò tuttavia assenza di posizioni alternative.

Ritornero fra breve sul nodo dell'Etiopia per valutare gli effetti di medio periodo della proibizione della *Fides* e della fallimentare spedizione di Cristóvão da Gama. Prima, tuttavia, occorre soffermarsi su alcuni episodi che marcarono il clima culturale lusitano fra anni trenta e quaranta, definendo con maggior precisione l'impatto globale dei teologi di corte sui dibattiti intorno all'impero. Fu un'epoca di graduale presa d'atto della complessità di un'esperienza di espansionismo e conquista ormai secolare. Anche l'emergente questione della lingua non mancò di intrecciarsi con il problema più generale della colonizzazione culturale, sotteso ai metodi di evangelizzazione adottati in Africa, Asia e Brasile. Il collegamento fra lingua e impero non era nuovo. Risaliva al *De elegantia linguae Latinae* (1444) di Valla, ma nella Spagna del primo Cinquecento aveva conosciuto significative riprese dopo la scoperta dell'America. Un impero vive e avrà vita nella misura in cui insegna la propria lingua e trasmette la propria cultura ai nuovi sudditi; se la concezione degli imperi come organismi viventi affondava le radici nel pensiero degli autori greci e romani, la proiezione ultramarina delle monarchie iberiche ne favorì una rilettura in chiave cristiana: la lingua dei conquistatori come mezzo per garantire maggior solidità a un impero, ma anche per diffondere la fede.¹⁸⁰ Si trattò di una proposta di derivazione umanistica; mentre i missionari, in particolare i gesuiti, di fronte ai problemi di comunicazione incontrati nella propria attività, si sarebbero a lungo interrogati su perché non si ripetesse il miracolo della glossolalia di cui avevano beneficiato gli apostoli.¹⁸¹

In Portogallo la questione fu affrontata da Fernando Oliveira e João de Barros, autori delle prime due grammatiche della lingua lusitana, anch'essi colpiti in seguito, sebbene in diverso modo, dall'Inquisizione. Eugenio Asensio ha sottolineato, non a torto, la dimensione di conquista culturale in cui si inseriva la riflessione di entrambi. Ma l'opposizione fra un Oliveira aggressivo e un Barros più aperto e moderato deve forse

¹⁸⁰ E. ASENSIO, *La lengua compañera del imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal*, in ID., *Estudios Portugueses* cit., pp. 1-16.

¹⁸¹ A. PROSPERI, "Comme des enfants": *problèmes de communication dans les missions au XVI^e siècle* [in corso di stampa]. Offre una stimolante riflessione su aspetti originali del rapporto fra missionari e umanisti, inclusa la questione della lingua, W. REINHARD, *Missionaries, humanists and natives in the sixteenth-century Spanish Indies - a failed encounter of two worlds?*, «Renaissance Studies», 6 (1992), pp. 360-76.

essere ribaltata; a partire dal ruolo centrale che rivestì nei loro scritti il rapporto fra l'antica Roma e l'impero portoghese.¹⁸² Singolare figura di domenicano uscito senza autorizzazione dall'Ordine, Oliveira dette alle stampe a Lisbona nel 1536 la propria *Grammatica da lingoagem portuguesa*. Rifacendosi agli argomenti di Annio da Viterbo, ingaggiò una vibrante polemica con la lingua latina e la lunga eredità dell'impero romano. «Milhor he que ensinemos a Guine, ca que sejam os ensinados de Roma», si leggeva nelle pagine iniziali del trattato. Da questa frase Asensio prese le mosse per imputare un intransigente colonialismo linguistico a Oliveira. Al contrario, sembra trasparire dalle sue proposte una visione della lingua quale strumento in grado di consentire ai conquistati un più consapevole accesso alla cultura dei dominatori, garantendo altresì maggior coesione fra metropoli e territori imperiali: «vemos em Africa, Guine, Brasil e India não amarem muyto os Portugueses que antrelles naçem so polla diferença da lingua, e os de la nacidos querem bem aos seus portugueses e chamanhes seus porque falão assi como elles».¹⁸³ Nelle parole di Oliveira, uomo tutt'altro che sprovvisto di cultura teologica, la conoscenza della lingua diveniva, dunque, mezzo di coesione, la via per costruire un impero più compatto, ma anche (era sottinteso) più giusto sul piano religioso. Trasmettere attraverso la lingua la civiltà portoghese avrebbe forse permesso di riparare a un fenomeno avvertito come uno scandalo da Oliveira, che non mancava di alludervi (la scelta di riferirsi alla Guinea non era certo casuale): lo spettacolo quotidiano delle migliaia di neri che affollavano centri urbani e campi agricoli del regno (nel 1534 Cleynærts aveva descritto Évora come una città abitata da diavoli), ridotti in schiavitù nella prospettiva dell'inclusione in una fede di cui spesso neppure comprendevano i rudimenti. Ancora a inizio anni cinquanta, gli inquisitori di Lisbona furono in grado di processare schiavi wolof, da tempo residenti a Lisbona, soltanto con l'ausilio di interpreti.¹⁸⁴

Oliveira e Barros erano in rapporti personali. Quando il secondo si accinse a comporre la sua *Gramática da lingua portuguesa*, uscita a stampa all'inizio del 1540, aveva dovuto riflettere sulle parole del primo. L'edizione seguiva di poche settimane un manuale per imparare a leggere e scrivere, alla cui composizione Barros si era accinto in occasione del recente arrivo a Lisbona di quattro indiani del Malabar per ricevere un

¹⁸² Non si discosta dall'interpretazione di Asensio D. RAMADA CURTO, *A língua e o império*, in *História da Expansão* cit., 1, pp. 414-33: 432.

¹⁸³ F. OLIVEIRA, *Gramática da lingoagem portuguesa*, reprodução fac-similada da edição de 1536, Lisboa 1981, c. [Av]v.

¹⁸⁴ SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., p. 219 n. 65.

adeguata istruzione religiosa e culturale (Giovanni III dette loro alloggio nella casa di S. Eloi, insieme ai nobili congolesi).¹⁸⁵ Precoce e attento lettore di Machiavelli, Barros espresse una posizione diversa sull'impero romano, dal quale partì per affrontare, in modo più esplicito, il nesso fra lingua e religione nell'impero portoghese.¹⁸⁶ Nello scritto in appendice che completava la sua grammatica, intitolato *Dialogo em louvor da nossa linguagem*, costellato di riferimenti ad autori latini (Cicerone, Cesare, Livio, Varrone), Barros avanzò la tesi di una sostanziale continuità fra Roma e il Portogallo. In quel disegno trovava posto un imperialismo culturale capace di assorbire neologismi dalle terre d'oltremare, una proposta che molto doveva alla pratica quotidiana del commercio internazionale del *feitor* della *Casa da Índia* (gli esempi concreti provengono quasi tutti dal lessico economico).¹⁸⁷ Quell'atteggiamento riscosse la simpatia di Asensio; tuttavia si associava a un'idea di imposizione della lingua come imperitura forma di dominio. I romani, osservava con favore Barros, stimavano più

a vitória que a sua língua tinha em ser recebida de tôdalas bárbaras nações, que de as someter ao jugo do seu império. E neste cuidado foram tam solliçitos que andando antre os partos e outros tam bárbaros povos nam consentiam que falassem senam a sua língua latina, por demonstrar o império que tinham sobre tôdalas outras nações.

Seguiva una sorprendente affermazione, certo non neutra se si considera che a pronunciarla era l'uomo allora impegnato a comporre la storia ufficiale dell'impero portoghese in Asia. Il principale segno della conquista della penisola iberica da parte dei romani, sostenne Barros, non andava cercato nelle loro «corónicas e escrituras», perché «estas muitas vezes sam favoráveis ao senhor de quem falam». La vera prova era costituita dall'eredità linguistica, «testimunho de sua vitória». La diffusione del latino, eterno «sinal» dell'impero romano, diveniva così un modello e, insieme, un monito:

As armas e padrões portugueses postos em África e em Ásia e em tantas mil ilhas fora da repartiçam das três partes da terra materiaes sam e pode-âs o tempo gastar; però nam gastará doutrina, costumes, linguagem que os Portugueses nestas terras leixarem.

¹⁸⁵ J. DE BARROS, *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da santa madre igreja* [Lisboa, em casa de Luis Rodriguez livreiro delRey, xxii de dezembro 1539]. L'opera è più nota con il nome di *Cartinha*. Sul suo rapporto organico con la *Gramática* pubblicata da Barros il mese successivo insiste M.L. CARVALHÃO BUESCU, *Babel ou a ruptura do signo. A gramática e os gramáticos portugueses do século XVI*, Lisboa 1983, pp. 18-9; 75.

¹⁸⁶ Machiavelli aveva riflettuto, in particolare, sul rapporto fra lingua latina, impero romano e religione cristiana: N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. F. Bausi, Roma 2001, 1, pp. 340-1 (lib. 2, 5).

¹⁸⁷ «E agora, da conquista da Ásia tomamos *chatinar* por “mercadejar”, *beniaga* por “mercadoria”, *lascarim* por “homem de guerra”, *cumbaya* por “mesura” e “cortesia”, e outros vocabulos que sam já naturaes na boca dos homeens que naquellas partes andaram, como o seu próprio português» (cito da un'ed. moderna: J. DE BARROS, *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, ed. L. Stegagno Picchio, Modena 1959, p. 81).

Secondo uno schema già avanzato nel panegirico di Giovanni III (come si vedrà nel prossimo capitolo), Barros indicava quindi nella religione cristiana il fattore che aveva permesso ai portoghesi di superare la grandezza dei romani. Le parole di quell'alto funzionario della corona lusitana tratteggiavano vivide immagini missionarie, ancora implicite nello scritto di Oliveira. In quella rappresentazione si rifletteva soprattutto un consapevole orgoglio per i risultati conseguiti dall'espansionismo armato. La lingua e la fede a cui essa apriva le porte non erano che il suggello di un dominio mondiale che nelle pagine di Barros non era mai sfiorato da osservazioni critiche:

Çerto é que nam á hy glória que se possa comparar a quando os mininos ethiôpas, persianos, indos d'aquém e d'além do Gange, em suas próprias terras, na força de seus templos e pagodes, onde nunca se ouvio o nome romano, per esta nossa arte aprenderem a nossa linguagem com que possam ser doutrinados em os preçeitos da nossa fé, que nella vam escritos.¹⁸⁸

Il trattato sulla grammatica portoghese fu l'ultima opera a stampa in cui Barros si soffermò su questioni relative all'impero prima di pubblicare le *Décadas da Ásia*, una cronaca rigidamente allineata. Uno dei più vivaci uomini di cultura del Portogallo del Cinquecento, ma anche attento conoscitore dei delicati equilibri dell'ambiente politico e istituzionale in cui operava, Barros si era distinto sin dai primi scritti per i toni cauti e misurati e per un apparente conformismo dei contenuti, che spesso celava però letture e riprese da autori di estrema attualità, talora circondati da sospetto (Machiavelli, Erasmo). L'appartenenza a una cerchia molto ristretta di intellettuali laici, che erano riusciti a conservare il favore del re nell'età dell'affermazione dei teologi di corte, contribuì forse a persuadere Barros della possibilità di sostenere una polemica, neppure troppo velata, contro la crescente campagna di persecuzione dei nuovi cristiani. In nome di una maggiore moderazione nei confronti dei nuovi cristiani, con il *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, opera di apologetica anti-ebraica composta a fine 1542 e dedicata all'inquisitore maggiore Enrico, Barros lanciò una sfida al Sant'Uffizio e al monopolio preteso dai teologi di corte nella definizione delle verità di fede (al 1543 risale il *Libro de la verdad de la fé* dell'agostiniano João Soares, confessore del re).¹⁸⁹ La proposta di un'altra via alla conversione rispetto ai metodi violenti dei processi inquisitoriali e degli *autos da fé* si scontrò con la netta chiusura dell'infante Enrico e dei suoi collaboratori. Proprio come

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 84-5.

¹⁸⁹ Sulla questione si diffonde I.-S. Révah nella nota introduttiva a J. DE BARROS, *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito*, Lisboa 1950.

avvenuto poco tempo prima a uno scritto analogo redatto dal monaco cistercense Francisco Machado (1541), la pubblicazione del dialogo di Barros fu proibita.¹⁹⁰ Nel Portogallo dei primi anni quaranta l'intransigente difesa dell'ortodossia era divenuta il perno di un nuovo ordine culturale e sociale. Non si intendevano tollerare oltre soluzioni di compromesso. Alla censura subita seguì quasi un decennio di silenzio editoriale. Barros non aveva saputo trarre lezione dall'esperienza dell'amico António Luís, che pure era stato costretto a difendere in prima persona nel febbraio 1539 davanti agli inquisitori di Lisbona. Filosofo e grecista, professore di medicina alla nuova Università di Coimbra, Luís era un nuovo cristiano ben introdotto nelle alte sfere della vita culturale del regno lusitano. La benevolenza di cui godeva non bastò però a proteggerlo dalla grave accusa di essere l'autore di un manifesto affisso sulle porte delle chiese di Lisbona ai primi di quel mese, nel quale si annunciava la prossima venuta del messia. Contro di sé aveva uno stretto rapporto di frequentazione con il misterioso Diogo de Montenegro, il primo nuovo cristiano arso sul rogo dall'Inquisizione portoghese (1540).¹⁹¹ Luís fu scagionato dall'intervento di autorevoli testimoni come l'agostiniano Brás de Barros e il domenicano André de Resende, oltre a João de Barros.¹⁹² Ma per non perdere la fiducia del sovrano, l'umanista nuovo cristiano pubblicò quello stesso anno, per i tipi di Luís Rodrigues, un castigatissimo panegirico in latino di Giovanni III (il primo testo di quel genere a uscire a stampa in Portogallo), enfatica celebrazione dell'«imperatoriam magestatem» lusitana, costruita per intero sullo schema del superamento degli antichi, e in particolare dell'impero romano, da parte dei portoghesi.¹⁹³ Completa era, invece, l'assenza di riferimenti a concrete strategie di evangelizzazione, a interpretazioni in chiave profetica dei successi ottenuti nell'opera di conversione, alla figura del Prete Gianni (la spedizione di Cristóvão da Gama non era ancora nell'aria); i diversi popoli conquistati, o combattuti, erano accomunati indistintamente sotto la nozione di barbarie, mentre il sostantivo «aethiopes» veniva impiegato in modo generico per indicare gli africani, «sine legibus, sine tecto, sine ritu, sine domibus, sine urbibus viventes».¹⁹⁴

¹⁹⁰ La vicenda è riassunta nello studio preliminare all'edizione del manoscritto censurato: F. MACHADO, *The Mirror of the New Christians (Espelho dos Christãos Novos)*, ed. M.E. Vieira-F.E. Talmage, Toronto 1977.

¹⁹¹ Il processo risulta perduto. Per un inquadramento della sua oscura figura cfr. LIPINER, *O sapateiro de Trancoso* cit., pp. 159-89.

¹⁹² Tornò in libertà il 21 febbraio 1539. Sull'intera vicenda cfr. HERCULANO, *História da origem* cit., 3, pp. 181-4; TAVARES, *Judaísmo* cit., p. 164.

¹⁹³ A. LUÍS, *Panagyrica oratio elegantissima plurima rerum & historiarum copia referta Ioanni huius nominis tertio invictissimo Lusitanorum regi nuncupata*, in *Notícias chronologicas da Universidade de Coimbra, escriptas pelo beneficiado Francisco Leitão Ferreira*, Coimbra 1944, 2, 3/1, pp. 750-801; la cit. a p. 759.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 770.

La *Panagyrica oratio* di António Luís fu esempio precoce di un modello di rappresentazione dell'impero portoghese destinato a dominare la successiva letteratura edita a stampa nel regno. Salvo rare eccezioni, legittimazione della conquista, usi della guerra, metodi missionari, forme lecite di schiavitù - in breve, le grandi implicazioni morali dell'imperialismo lusitano -, divennero oggetto riservato ai trattati di teologia e di diritto; declamazioni oratorie, componimenti poetici, cronache si adeguarono invece a un tono medio, fatto di encomi, cautele, volute omissioni. La minaccia della censura e le garanzie di successo letterario (e personale), assicurate dal conformismo di stile e contenuti, privarono molte opere pubblicate nel Portogallo del secondo Cinquecento di intraprendenza teorica, di originali interventi su problemi concreti, di ricostruzioni storiche inattese e controverse. Sottrarsi alla tendenza generale non fu facile; lo conferma l'esito infausto di chi, come Damião de Góis nella cronaca di Emanuele I (1566-67), tentò di resistere, pur sommessamente, alle pressioni di un ambiente ormai avvezzo alla deferenza e all'ossequio di intellettuali e uomini di lettere.¹⁹⁵

Proprio sul terreno della storiografia ufficiale si verificò l'episodio forse più singolare della campagna condotta dai teologi di corte per evitare la diffusione di teorie sull'impero ritenute potenzialmente eversive. Con più decisione che in passato, si fece ricorso all'arma dell'eresia. Una lunga disattenzione da parte degli studiosi ha gravato sull'importante processo inquisitoriale contro Fernão de Pina, cronista maggiore del regno e custode maggiore dell'archivio della corona dal 1523, incarico già ricoperto dal padre Rui de Pina.¹⁹⁶ Giudicato colpevole di nutrire credenze e «dizer palavras outras muitas suspectas na fé escandalosas», Pina abiurò in forma privata davanti ai giudici dell'Inquisizione di Lisbona il 31 marzo 1550.¹⁹⁷ Quel rito segreto, teso a proteggere le istituzioni del regno dall'infamia di uno scandalo pubblico, pose fine a una vicenda giudiziaria che si era aperta cinque anni e mezzo prima con la denuncia presentata da un chierico di nome Diogo de Medina, allora residente a corte. Pina fu descritto come un cristiano irrispettoso dei precetti e delle liturgie, incline a una svalutazione delle opere e

¹⁹⁵ La *Crónica do felicissimo rei D. Manuel* subì censure dovute a Francisco de Melo, conte di Tentúgal. La sua distanza da Góis risalta nell'opposta concezione di una cronaca regia. A Melo, secondo cui un cronista doveva menzionare solo quanto dava credito a re e nobili, Góis obiettò che suo compito non era solo «dizer o bem», ma anche «reprender o mal» (E. PRESTAGE, *Critica contemporânea da «Chronica de D. Manuel» de Damião de Goes*, «Arquivo Historico Português», 9 (1914), pp. 345-78; la cit. a p. 367).

¹⁹⁶ A. BAIÃO liquidò Pina come un uomo che dal padre non aveva ereditato «o talento, nem o saber» (*Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*, Lisboa 1972-73², 1, p. 17). Non riuscì ad avere accesso al processo DIAS, che pubblicò tuttavia stralci di denunce raccolte in un registro dell'Inquisizione (*Correntes* cit., pp. 203; 513-5).

¹⁹⁷ Il testo dell'abiura in ANTT, IL, proc. 12.091, c. 116. La sentenza è stata pubblicata in F. MARQUES DE SOUSA VITERBO, *Estudos sobre Damião de Goes. Segunda serie*, Coimbra 1900, p. 132.

dell'eucaristia.¹⁹⁸ Quell'immagine fu confermata e aggravata da quanto riferito circa sei mesi più tardi dal secondo delatore, un altro chierico che circolava a corte, Jorge Manuel, che aggiunse un'accusa che assume particolare rilievo nel dibattito sulle conversioni, allora intenso in Portogallo e nell'impero. Il religioso affermò che Pina aveva sostenuto «que aquelas pesoas que não teverão noticya da ley de Christo, como avya muitas terras omde nom foram os apóstolos, que estas pesoas se salvarião posto que nom recebessem a agoa do bautismo».¹⁹⁹ Quelle parole colpivano alla radice i fondamenti dell'espansionismo lusitano. L'anno dopo il loro significato fu precisato da un nipote di Pina, Simão da Gama, che a lungo aveva vissuto nella casa dello zio. Gama si diresse all'Inquisizione di Évora e offrì un'immagine di Pina che non poteva conciliarsi oltre con l'importante ufficio che questi occupava. Ne parlò come di un frequentatore di nuovi cristiani, con cui avrebbe avuto assidue conversazioni su passi della Bibbia, letta nelle diverse versioni in ebraico, latino e greco. Verso il 1536, al tempo in cui ancora si discuteva sull'introduzione del Sant'Uffizio nel regno, Pina avrebbe espresso una critica radicale alle ragioni dei teologi di corte, dichiarando «que era parvoice quererem fazer os homens christãos por força e que a ffé nom se querya senão voluntariamente». Avrebbe anche ribadito di essere convinto «que todos se salvavão, cada hum em sua ley», sostenendo le proprie opinioni con esempi ormai inaccettabili nella penisola iberica delle espulsioni e dei battesimi forzati:

punha por exemplo como quando alguuns homens caminham para alguma tera, que huuns vão por hum caminho e outros por outro e sua tenção era chegar aquela tera, e posto que hyão por deferentes caminhos, que todos chegavão aquela tera para omde caminhavão, e que asy eram as leys, e que por iso ffazia bem o turco que deixava cada hum viver em sua ley, os christãos ser christãos e os judeus em judeus, e que elle avia de ser senhor dos corpos, que o fosse Deos das almas.

La denuncia del controllo sulle anime e sui corpi dei propri sudditi, un ideale allora fatto proprio dalle grandi monarchie europee, si accompagnava a un approfondito elenco dei punti su cui Pina avrebbe mostrato piena adesione alla Riforma. Dal nipote gli furono poi attribuite altre proposizioni, fra le quali colpisce soprattutto una. Si è visto come anche il confronto su lingua e impero, che aveva avuto luogo in Portogallo nel decennio precedente, avesse ruotato intorno al giudizio sull'antica Roma. A quella riflessione non era forse rimasto estraneo il cronista regio, che avrebbe comunque insistito, soprattutto, sulla capacità di assorbimento di costumi, culture e religioni dei

¹⁹⁸ Denuncia del 29 agosto 1544 (ANTT, IL, proc. 12.091, cc. 25v-6v).

¹⁹⁹ Denuncia del 12 marzo 1545 (*ibid.*, cc. 26v-7).

popoli conquistati. Se era stato grazie a quel tipo di imperialismo (opposto rispetto a quello dei portoghesi) che i romani «senhorearão o mundo», il fatto che solo sotto Costantino si fossero aperti al cristianesimo dimostrava i limiti di tale religione:

como tiverão saber para todas outras cousas, também o tiverão para tomar a ley de Moyses e depois a de Christo se foram boas, porem que ha nom tomaram senão depois da vimda de Samta Helena, *id est* que não tomarão a ley de Christo senão depois de Santa Helena.²⁰⁰

In una data imprecisata di quell'anno 1546 (certamente dopo pasqua), l'Inquisizione procedette all'arresto di Pina. Si trattava di una «pessoa poderosa», come scrissero i giudici negli atti. Ciononostante, il cronista regio soffrì un lungo abbandono. I contorni della congiura che portò alla sua deposizione dalla prestigiosa carica emergono solo in parte dal processo. Giovanni III e il cardinale infante Enrico non si opposero; alcuni degli accusatori avevano stretti legami con l'influente Álvaro da Silva, conte di Portalegre. Ma l'intera operazione appare come un prodotto delle manovre della nuova generazione dei teologi di corte; a cominciare da António Pinheiro, allora predicatore e cappellano di Giovanni III, l'uomo che nel 1550, a tre mesi di distanza dall'abiura di Pina, ne avrebbe preso ufficialmente il posto.²⁰¹ Una lettera inviata al conte da Castanheira offre una testimonianza della disinvoltura con cui Pinheiro ordì la propria trama. Il documento non è datato, ma risale alla metà degli anni quaranta, dal momento che non si accenna né al processo, né all'arresto di Pina, che risultava ancora nel pieno esercizio delle proprie funzioni. Pinheiro dichiarò di non essere interessato al titolo («o nome dar mo o tempo e a obra, contentando se Sua Alteza della»), ma alla realizzazione di un compito per cui Pina non era all'altezza: «nisto se nam faz prejuizo, nem agravo ao coronista, ao qual somente se tira o trabalho e nam o proveyto, e ainda o trabalho se lhe nam tira, porque na historia do reyno nem o toma, nem o tem, poys a nam escreve, nem sabe o que passa na ordem dos importantes negocios».

Pinheiro non esitò a ricordare anche come Giovanni III non approvasse affatto, «e com rezam», l'«estilo» di Pina. L'attacco a quest'ultimo era preceduto, nella lettera, da una piana esposizione dell'idea di uso pubblico della storia nutrita da uno dei religiosi allora in maggiore ascesa a corte. Una cronaca, scriveva il teologo al potente ministro, «devera de estar escrita muyto doutra maneira do que atequi se costumou». In precedenti conversazioni private avevano già convenuto come «se nam podia de todo

²⁰⁰ Denuncia dell'11 gennaio 1546 (*ibid.*, cc. 22-5v). S. Elena è la madre dell'imperatore Costantino.

²⁰¹ Patente regia di nomina a cronista maggiore in favore di António Pinheiro, 16 luglio 1550 (in VITERBO, *Estudos* cit., p. 125). Ma già il 24 giugno 1548 aveva prestato giuramento come «cronista d'El-Rei» (*Relações*, p. 415).

desculpar a negligencia dos principes passados, que multiplicando os officiais da Camara e da Fazenda, o cargo da sua fama entregaram a hum so e nam com muito exame, fazendo modo de socessam no que devia de ser de eleiçam e escolhimento». L'attenzione nella scelta del cronista maggiore era importante, perché avrebbe permesso di operare a un duplice livello. Pinheiro e il conte di Castanheira avevano immaginato che oltre a cronache destinate alla divulgazione («humas dos feytos illustres pera o universo mundo»), occorresse comporre cronache riservate, almeno in un primo momento, a una lettura interna alla corte («outras pera exempro dos principes vindouros, as quaes estivessem em segredo conveniente ate que o tempo escusasse a necessidade de as encubrir»). Il commento che seguiva chiarisce la ragione di fondo dei ritardi nella pubblicazione delle storie cinquecentesche dell'impero portoghese, se confrontate con il caso spagnolo: «Tudo anda nas nossas historia tam misturado, que por se nam divulgar o secreto se deixa de saber o pruvico e que a todos devia de ser notorio».²⁰² Una frase che offre un'ulteriore dimostrazione di quanto la diffidenza delle autorità lusitane della prima età moderna sia stata causa determinante di quella che troppo spesso viene descritta come una scarsa propensione alla riflessione teorica, connaturata a un expansionismo privo d'interesse per le questioni morali. Avvenne piuttosto il contrario. Furono proprio gli scrupoli continuamente agitati dagli austeri custodi della coscienza dell'impero a favorire una cultura del silenzio, da cui ha avuto origine un'artificiosa immagine del Portogallo imperiale come un regno compatto e privo di conflitti, che ancora oggi fatica ad essere abbandonata.

Solo dopo tre anni di carcere e numerose altre deposizioni a suo carico, Pina fu ascoltato per la prima volta dai giudici. Nel libello che gli fu letto il 20 luglio 1549 il promotore Estêvão Leitão riunì sotto un unico capo d'accusa il contenuto delle frasi attribuite al cronista sul carattere non necessario del battesimo, i metodi di conversione, il rapporto fra impero romano e religione cristiana.²⁰³ Ebbe allora inizio il vero e proprio dibattimento processuale, che andò avanti senza sussulti. Pina respinse le accuse, ma gli inquisitori continuarono ad accumulare testimonianze fino alla sentenza finale. Durante la ratifica delle deposizioni, uno scudiero del re, Bartolomeu de Bidão, aggiunse un dettaglio, che rivelava una distanza insanabile fra la retorica ufficiale dell'imperialismo lusitano e le posizioni di chi avrebbe dovuto narrarne la storia nelle cronache regie. Bidão raccontò che nel corso di una conversazione «acerca dos santos martyres que

²⁰² Lettera s.d. [ma 1545 ca.] (cit. *supra* p. XX, n. 35).

²⁰³ Libello presentato ai giudici il 17 luglio 1549 (ANTT, IL, proc. 12.091, cc. 2-3v).

padecção por Noso Senhor Jhesu Christo», Pina aveva esclamato «que tambem os gentios, ou os mouros, se deixavão espedaçar por os seus idolos, ou Mafamede».²⁰⁴ Che questa, come le altre accuse, fosse vera, che realmente il cronista maggiore del regno di Portogallo imperiale fosse assertore di un simile relativismo religioso, è domanda a cui le fonti non consentono di rispondere. Rimane tuttavia che, all'altezza della metà del Cinquecento, fu sull'esplosivo intreccio fra una critica radicale a un aggressivo ideale missionario, fondamento delle giustificazioni dell'impero portoghese, e l'accusa di eresia luterana, che si costruì la caduta in disgrazia di Fernão de Pina.

Il suo destino era scritto già prima della sentenza. Lo mostrò anche l'assegnazione, nel 1548, dell'incarico di custode maggiore dell'archivio della corona a Damião de Góis «em quamto Fernão de Pina não for livre dos casos per que ora he preso e acusado».²⁰⁵ La correttezza istituzionale di Giovanni III era volta a offrire una parvenza di rispetto per i passaggi formali. Di fatto, però, concluso il processo inquisitoriale, da temporanea la nomina si trasformò in definitiva. Si trattava di una ricompensa attraverso cui la monarchia manifestò la propria intenzione di non rinunciare alle notevoli competenze di un autorevole funzionario come Góis soltanto a causa di una disinvoltura intellettuale comunque giudicata eccessiva. Negli anni precedenti l'umanista aveva dato più volte prova di dedizione alla causa del Portogallo imperiale, con i suoi scritti, ma soprattutto con il contegno dimostrato di fronte alle critiche e agli attacchi dei teologi di corte.

Nell'agosto 1545 Góis aveva fatto ritorno in patria da Lovanio, richiamato dal re e dalla regina Caterina per assumere la funzione di precettore dell'infante Giovanni. Dovette subito misurarsi con l'ostilità ormai maturata nei suoi confronti all'interno dei circoli religiosi più vicini ai sovrani. Di nuovo, non si esitò a usare l'arma dell'Inquisizione. Ai primi di settembre il gesuita Simão Rodrigues si presentò al Sant'Uffizio di Évora e riferì che all'epoca in cui aveva frequentato Góis a Padova, fra 1536 e 1537, l'umanista «tinha a dicta secta e heresia de Luther».²⁰⁶ Quella deposizione copriva forse l'obiettivo di ribadire l'affidabilità della Compagnia, la cui immagine era allora offuscata, anche in Portogallo, dai sospetti che ne circondavano la spiritualità.²⁰⁷ È difficile, però, resistere alla tentazione di inquadrare la mossa di Rodrigues nella più generale sfida lanciata dai teologi sorbonisti per assicurarsi un

²⁰⁴ Ratifica della testimonianza, 26 agosto 1549 (*ibid.*, cc. 32-3v).

²⁰⁵ Patente regia di nomina a custode maggiore *pro tempore* dell'archivio della corona regia concessa in favore di Damião de Góis, 3 giugno 1548 (ed. in F. MARQUES DE SOUSA VITERBO, *Damião de Goes e D. Antonio Pinheiro. Apontamentos para a biografia do chronista de D. Manuel*, Coimbra 1895, pp. 22-3).

²⁰⁶ Denuncia del 5 settembre 1545 (*Inéditos Goesianos* cit., 2, p. 6).

²⁰⁷ Rinvio al mio saggio *Inquisição, jesuitas e cristãos-novos* cit., pp. 251-62.

pieno controllo sui ruoli chiave a corte e nelle principali istituzioni del regno. La denuncia non mirava all'apertura di una causa, ma a produrre un clima favorevole alla revoca dell'incarico previsto per Góis. L'Inquisizione non avviò allora alcun procedimento. Ma l'episodio fu all'origine di una vicenda giudiziaria, che oltre un quarto di secolo più tardi, sarebbe sfociata in un processo per luteranesimo di non facile interpretazione.²⁰⁸ In un memoriale di difesa dell'ottobre 1571 Góis tornò sui remoti fatti del 1545. Insinuò che Rodrigues avesse agito per ambizione. Il gesuita si occupava a quel tempo dell'educazione religiosa del piccolo principe e si poteva sospettare che avesse preteso per sé anche l'incarico di maestro.²⁰⁹ La spiegazione non è inverosimile, ma convince solo in parte. All'epoca del processo, Rodrigues era ormai una figura screditata in Portogallo, dopo la crisi che lo aveva investito costringendolo ad abbandonare il regno nel 1553. Al contrario, i gesuiti suoi rivali, sotto la guida di Luís Gonçalves da Câmara, avevano raggiunto presso il giovane re Sebastiano (1557-78), come nelle istituzioni ecclesiastiche, un potere senza eguali nell'Europa del tempo.²¹⁰ Góis sapeva che indicando in Rodrigues il responsabile di un complotto ordito a suo danno aveva più possibilità di ottenere ascolto dagli inquisitori. Ma dietro a quel nome sembrava nascondersi, ancora una volta, l'astro nascente della corte di Giovanni III. Nel 1545 a conquistare il posto di precettore dell'infante era stato infatti António Pinheiro. Lo stesso Góis lo ricordò nel proprio memoriale, con il rispetto dovuto a una personalità ormai affermata, insignito dal 1564 della dignità episcopale.

A metà anni quaranta i teologi di corte imposero, dunque, un'ulteriore battuta d'arresto a Góis, che seppe però adeguarsi. Come João de Barros fu posto davanti all'inevitabilità di un allineamento alla cultura ufficiale. Di quell'esito si colgono i riflessi anche nella ricezione della *Fides* e, più in generale, nell'epilogo della lunga parabola del peculiare rapporto fra impero portoghese e Etiopia. Sempre alla seconda metà del 1545 risale una relazione sull'*Estado da Índia* stilata dal vicario generale di Goa, Miguel Vaz Coutinho, rientrato allora nel regno. Il vicario era uno spirito duro. Nel 1543 aveva chiesto la creazione di un tribunale inquisitoriale in Asia per perseguire i nuovi cristiani, che avevano trovato rifugio nelle città indiane.²¹¹ Nella relazione presentata a Giovanni III nel 1545 raccontava, fra l'altro, di essere venuto in

²⁰⁸ Da ultimo cfr. J.P. PAIVA, «Católico sou e não luterano»: o Processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572), in *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*, ed. J.V. SERRÃO, Lisboa 2002, pp. 20-42.

²⁰⁹ Memoriale s.d. [ma ottobre 1571] (*Inéditos Goesianos* cit., 2, p. 76).

²¹⁰ Mi permetto di rinviare ancora al mio *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos* cit., pp. 279-80.

²¹¹ CUNHA, *A Inquisição* cit., p. 127.

possesso di una copia della *Fides* inviata da Góis a Saga za-Ab qualche tempo prima. Difficile pensare che Vaz Coutinho fosse a conoscenza della proibizione che aveva colpito l'opera. Il vicario, infatti, interpretò quel testo, scritto in realtà per difendere l'ortodossia della fede degli etiopi, come un utile repertorio dei gravi errori che, a suo giudizio, caratterizzavano quel cristianesimo. Si trattava di un completo ribaltamento. Vaz Coutinho aveva addirittura affidato il volume al collegio di S. Paulo di Goa, perché il fondatore Diogo de Borba, o qualcuno dei gesuiti che vi si erano insediati, se ne servisse per istruire «eses moços abexins que ahy se criam» (sei o sette in tutto). Non solo. Avanzò due proposte: che Góis inviasse in India un altro esemplare dell'opera per agevolare l'insegnamento dei padri missionari; e che qualcuno fra gli «homens letrados que o podem fazer muito bem neste reino» redigesse un secondo trattato per riprovare l'eresia degli etiopi «por todas as autoridades da Sagrada Escritura e rezões dos doutores», «per aly se imsynar e daly se lhe mamdar à propea terra».²¹² Era il segnale della rapidità con cui, per vie che restano ancora da indagare, gli orientamenti dei teologi di corte si diffusero anche nei remoti territori dell'impero. Con il passaggio dell'Etiopia da regno alleato a terra di missione, furono i gesuiti a farsi carico, pur fra lentezze e perplessità, dell'opera di evangelizzazione. Nominato patriarca di Etiopia (1555), in attesa di partire da Goa per raggiungere le proprie «ovelhas», nel 1556 João Nunes Barreto avrebbe scritto a Luís Gonçalves da Câmara di aver avuto notizia certa da padri attivi in Abissinia di «quão mal desposto está o Preste e hereje».²¹³ Era un giudizio ormai consolidato fra i missionari della Compagnia, come conferma il caso di Kaspar Berzé. Da Hormuz, fiorente centro del commercio di schiavi fra l'Africa orientale e l'India, raccontò come fra loro si trovassero anche «muitos abexins da terra do Preste», ai quali, «porque seu baptismo não me contenta», era solito impartire di nuovo il sacramento, disponendo poi che fossero liberati in quanto cristiani.²¹⁴ Quel rito era il segno più eloquente del completo discredito di cui era oggetto la fede degli etiopi. Qualche anno più tardi, sulla base di nuove testimonianze provenienti dall'Etiopia, lo stesso Berzé descrisse a Ignazio di Loyola come il «povo» fosse «endurecido nos seus errores, parte gentilicos, parte mahometricos e parte judaicos».²¹⁵

²¹² Lettera s.d. [ma 1545] (DI, 1, doc. 10). In una lettera del 7 ottobre 1545 Antonio Criminali informò Ignazio di Loyola che fra gli studenti del collegio «sono 6 o 7 di quelli dal Prete Giovanni, re de Etiopia» (*ibid.*, doc. 4).

²¹³ Lettera del 6 novembre 1556 (*ivi*, 3, doc. 92). Sull'avvio di missioni cfr. H. PENNEC, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean. Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation. 1495-1633*, Paris 2003, pp. 47-71. Nunes Barreto non passò mai in Etiopia, a differenza del successore Andrés de Oviedo, autore di scritti sulla conversione degli etiopi. Su di lui cfr. da ultimo E.J. ALONSO ROMO, *Andrés de Oviedo, Patriarca de Etiópia*, «Península», 3 (2006), pp. 215-31.

²¹⁴ Lettera ai gesuiti dell'India e di Europa, 1 dicembre 1549 (DI, 1, doc. 87 A).

²¹⁵ Lettera del 12 gennaio 1553 (*ivi*, 2, doc. 118).

Alla diffusione di tale visione intransigente fra i missionari corrispose, nel regno, l'avvio di una prolungata attività di censura degli scritti sull'Etiopia, sul modello auspicato dal vicario di Goa. Fra i casi più precoci di una pratica sempre più simile, nel tempo, a un esercizio di scuola vi fu quello di Martín de Azpilcueta, professore di diritto canonico a Coimbra.²¹⁶ Un documento sinora sfuggito ai biografi del dottor Navarro rivela come il suo passaggio in Portogallo (1538), voluto da Giovanni III e visto con favore da Margalho (antico collega di Azpilcueta a Salamanca), fu accelerato dall'ambigua mediazione di un commendatore dell'Ordine di S. Maria de Roncesvalles, il baccelliere Diogo António, allora procuratore dei nuovi cristiani a Roma.²¹⁷ Azpilcueta esaminò la *Verdadeira Informaçam* di Álvares, probabilmente intorno alla metà degli anni quaranta. Gli atti del suo intervento, tuttavia, sembrano perduti.²¹⁸

Al decennio seguente risalgono invece i *Dubia super errores Æthiopum*, formulati a partire da una censura parallela del trattato di Álvares e della *Fides* di Góis. Ancora una volta si tornò a insistere sulle conseguenze teologiche delle differenze di culto e di tradizioni. Quell'opera di ripetuta correzione era tesa a eliminare ogni contenuto in grado di causare scrupoli o incertezze. «Quibus rationibus et autoritatibus hoc confutabimus et quid faciendum, si de hoc sequatur scandalum?», si domandava a più riprese l'anonimo revisore (forse attivo a Coimbra).²¹⁹ Già passato attraverso il duplice filtro prima del censore incaricato dal vescovo Meneses Coutinho e Vasconcelos, poi del dottor Navarro, pochi aspetti dello scritto di Álvares provocavano ancora serie inquietudini. Fra essi, un passaggio dell'interrogatorio a cui l'arcivescovo di Braga aveva sottoposto l'autore, dove si leggeva che in Etiopia «habetur causas clericorum coram iudice seculari agi». Per difendere i privilegi di foro di cui godeva il clero, un argomento allora delicato in Portogallo, dove, a causa della forte autorità dei tribunali ecclesiastici, conflitti giurisdizionali di tale natura erano all'ordine del giorno, si allegò un passo di Eusebio di Cesarea, «ubi ait Constantinum imperatorem libellos quosdam causarum clericorum combussisse miraque circa hoc dixisse».²²⁰

²¹⁶ V. LAVENIA, *Martín de Azpilcueta (1492-1586). Un profilo*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 16 (2003), pp. 15-148; sul periodo portoghese (1538-54) cfr. pp. 61-119.

²¹⁷ Lettera di Francisco de Navarra, priore dell'Ordine di Roncesvalles, a Giovanni III, 31 luglio s.a. (ANTT, NA 871, doc. 18). Non vi accenna neppure H. DE OLÓRIZ, *Nueva biografía del Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta*, Pamplona 1916 (in part., pp. 50-8). Su Diogo António, oltre alle notizie sull'attività romana fornite da J.W. NELSON NOVOA, *The Vatican Secret Archive as a source for the history of the activities of the agents of the Portuguese New Christians (1532-1549)* [in corso di stampa], esistono coevi documenti che ne provano le buone relazioni con la corte (ANTT, Chanc. D. João III, Doações, liv. 17, c. 14; ANTT, Chanc. D. João III, Doações, liv. 26, c. 72).

²¹⁸ La censura, in undici punti, è segnalata in *Documenta Historiam Habessinorum* cit., 3/2, doc. 258.

²¹⁹ Priva di autore e data, la censura è pubblicata *ibid.*, doc. 259. Vi si parla di un «apographo Conimbricensi», che invano ho cercato sia all'Arquivo da Universidade de Coimbra, sia nella sezione *Reservados* della BUCG.

²²⁰ *Ibid.*, p. 177.

La tendenza a leggere le opere sull'Etiopia attraverso la lente della società portoghese appare con evidenza ancor maggiore nel caso della *Fides*. Il censore si concentrò esclusivamente sul memoriale di Saga za-Ab, mai emendato fino ad allora, come il resto dell'opera di Góis, colpita nel 1541 da proibizione integrale. I numerosi dubbi sollevati erano in linea con il severo giudizio dei teologi di corte sul cristianesimo etiope, il cui nodo principale era rappresentato dalle forme di inclusione nella comunità dei credenti; in primo luogo, dunque, dal sacramento del battesimo, un filo rosso che univa il piano del problema interno dei nuovi cristiani a quello esterno delle strategie missionarie. Se non si individuaron validi argomenti per respingere la ripetizione annuale del rito («quomodo hoc confutabitur?»), netto rimase il rifiuto della circoncisione, in nome del superamento della vecchia legge da parte della nuova.²²¹ Si respinse anche l'applicazione della nozione di *semichristianitas* ai bambini non battezzati, sulla base del principio «quod actus humani sunt meritorii et demeritorii, maxime quod oratione et voluntate procedunt, quae in infantibus sunt sopitae, et iam non possunt mereri per se, nisi per baptismum virtute Passionis Christi».²²²

La *Fides* rischiava di trasformarsi in uno specchio deformante, capace di corrodere i capisaldi della società cattolica portoghese. Di quei timori è rivelatore soprattutto un intervento. Saga za-Ab aveva affermato che patriarcha e vescovi della Chiesa di Etiopia, neppure se riuniti in concilio, potevano emettere norme vincolanti in coscienza. Sull'obbligo di obbedire alle disposizioni delle autorità ecclesiastiche - più in generale, sullo stretto rapporto fra legge e peccato mortale - si fondava il potere dei teologi di corte. Era un dibattito vivo nell'Europa del tempo. Per respingere quel passo, l'anonimo revisore non esitò a sovrapporre due conclusioni autorevoli, ma tutt'altro che in armonia. Non senza forzature, la netta posizione del francescano Alfonso de Castro (1550) fu assimilata al ragionamento sfumato e ricco di distinguo del Navarro (1552).²²³ L'edificio eretto a protezione della coscienza dell'impero non poteva mostrare crepe.

²²¹ «confutabitur circuncisio utpote tam antiqua, a tot retro saeculis, quae quidem mutata est in baptismum, per Christum dicentem, *ite in universum mundum, et praedicate evangelium, etc. baptizantes eos*, non dici, *circuncidantes eos*» (*ibid.*, p. 178).

²²² *Ibid.* All'epoca il concilio di Trento aveva ormai decretato: «Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, anathema sit» (sess. VII, can. 5 *de sacramento baptismi*, 3 marzo 1547, in CCED, p. 661).

²²³ *Documenta Historiam Habessinorum* cit., 3/2, doc. 258. Il revisore indicò solo i titoli, ma aveva in mente due passi: A. DE CASTRO, *De potestate legis pœnalis libri duo*, Antuerpiæ, in ædibus Viduæ & Hæredum Ioan. Stelsii, 1568, c. 37: «omnem legem humanam obligari illius transgressorem ad peccatum mortale»; M. DE AZPILCUETA, *Manual de confessores & penitentes*, Coimbra, [João Barreira e João Álvares], 1552, p. 546: «não somente a ley divina, mas ainda a humana ecclesiastica, e ainda secular podem obrigar a peccado mortal, se a tenção do author della for de obrigar aelles». Su Castro e il Navarro cfr. V. LAVENIA, *L'infamia e il perdono* cit., pp. 192-200; 242-6.

PARTE SECONDA

«no me tome la muerte en un destos collegios, cosa que para los que aquá somos venidos a la Yndia es de grande afrenta, passar el mar océano y dar una buelta al mundo y morir en cama como novicio»
(Lettera del gesuita Belchior Nunes Barreto,1562)

CAPITOLO 3

La guerra di conquista e il mare

A metà anni quaranta Lisbona poteva davvero apparire «l'emporio di questo mondo di qua», come scrisse il nunzio Lippomano in una lettera carica di entusiasmo per gli sforzi profusi dal Portogallo nel propagare la fede cattolica.¹ I rapporti fra la monarchia lusitana e la curia di Roma restavano tesi (soprattutto per la disputa sull'Inquisizione), ma i contrasti del decennio precedente erano destinati ad esaurirsi in breve tempo. L'amministrazione dei tre Ordini militari, conferita in perpetuo ai sovrani portoghesi nel 1551, e la legazia apostolica, concessa al cardinale infante Enrico nel 1553, sebbene poi rimessa in discussione (finché nel 1560 Pio IV non la limitò alle sole materie di fede), completarono un disegno che mirava a garantire la massima autonomia possibile della Chiesa portoghese dalla Sede Apostolica. Il peso dei chierici nella vita politica del regno e dell'impero raggiunse allora livelli senza precedenti. Mentre una sempre più attenta selezione dei vescovi ne faceva un corpo di fedeli servitori della corona (non per questo privo di differenze al suo interno), l'egemonia dei teologi di corte si risolse nella netta affermazione della Compagnia di Gesù. La carica di confessori della famiglia reale divenne appannaggio dei padri gesuiti, che negli anni della minorità del giovane re Sebastiano (1557-68), operando d'intesa con il cardinale infante, reggente fra 1562 e 1568, acquistarono un'eccezionale influenza.² Il passaggio decisivo fu rappresentato dall'ascesa a precettore di Sebastiano da parte di Luís Gonçalves da Câmara (1560), antico rivale di Simão Rodrigues e già segretario privato di Ignazio di Loyola.³ Grazie alla fragilità degli equilibri politici nell'età delle reggenze, da quella posizione, ottenuta contro la volontà della reggente Caterina (1557-62) e a discapito di religiosi che avevano goduto fino ad allora di indiscussa autorità (il domenicano Luis de Granada, l'agostiniano Luis de Montoya, António Pinheiro), il gesuita riuscì a favorire la

¹ Lettera al canonico Francesco Vannucci, 20 novembre 1543 (ANTT, Col. Moreira, cx. única, cad. 19, cc. 23-4). Il nunzio si riferiva, in particolare, alla recente fondazione a Lisbona di una Casa per le convertite e di una Casa per le orfane da maritare, ricordando come quella città fosse «più vicina agli mori, agli indi et altre nationi infideli, per il che merita essere abundantemente favorita».

² J.F. MARQUES, *Os jesuítas confessores da corte portuguesa na época barroca. 1550-1700*, «Revista da Faculdade de Letras», Universidade do Porto, 2^a s., 12 (1995), pp. 231-70.

³ L'episodio è correttamente ricostruito in M.R. DE SAMPAIO TEMUDO BARATA DE AZEVEDO CRUZ, *As regências na menoridade de D. Sebastião. Elementos para uma história estrutural*, Lisboa 1992, 1, pp. 96-9. Sei anni più tardi Gonçalves da Câmara divenne anche confessore del re.

promozione del fratello Martim Gonçalves da Câmara, teologo secolare, all'ufficio di *escrivão da puridade* (1569) e di presidente della *Mesa da Consciência*.⁴

Sul filo di quei delicati sviluppi, nei decenni centrali del secolo la riflessione sull'impero si configurò sempre più come un atto di teologia politica. Ne emersero segnali manifesti sia in elaborazioni teoriche, come la polemica di Jerónimo Osório contro Machiavelli culminata nella rivendicazione dell'unzione divina per la monarchia lusitana, sia in frequenti paralleli fra le principali istituzioni del regno e della Chiesa: nel sermone inaugurale delle *cortes* nel 1562, per esempio, Pinheiro istituì un suggestivo confronto fra la riunione dei tre stati del regno e i concili universali nel segno dello Spirito Santo, che avrebbe presieduto alle decisioni di entrambe le assemblee.⁵ Sugli scritti di Machiavelli si era aperto un precoce dibattito in Portogallo fra anni trenta e quaranta. Ad esso seguì una fase in cui i grandi nodi della politica imperiale (guerre, conquiste e monopoli) divennero sempre più materia riservata ai teologi. La violenza delle armi e il controllo sul commercio delle spezie furono oggetto di un confronto che, soprattutto in un primo momento, ruotò in prevalenza intorno a forme di dominio di tipo territoriale. Negli anni successivi all'abbandono delle piazzeforti in nord Africa, in qualche modo bilanciato dall'avvio di una più convinta strategia di insediamento in Brasile, non si trattava di un'opzione astratta. Quella tendenza rifletteva, per altri versi, una più generale difficoltà teorica, dal momento che nella cultura europea non esisteva una solida tradizione giuridica, e ancor meno teologica, in grado di legittimare una supremazia sui mari tanto estesa come quella rivendicata dai portoghesi. Nonostante ciò, al calore delle polemiche sollevate dalle monarchie europee contro le pretese delle corone iberiche, iniziò a delinearsi, nel Portogallo di metà Cinquecento, l'immagine consapevole di un impero di mare. Essa si nutrì anche del contributo di umanisti e delle osservazioni di missionari, che in parte sottrassero a consiglieri del re e diplomatici una ricca materia, densa di implicazioni. Da allora mare e impero offrirono l'occasione per l'apertura di un ulteriore ambito di discussione su ragioni e limiti del colonialismo europeo. Erano le premesse di una «guerra libresca dei cent'anni», destinata poi a divampare nella prima metà del Seicento, al tempo della concorrenza sui mari del mondo fra gli imperi iberici e le nuove potenze del nord Europa.⁶

⁴ Martim Gonçalves da Câmara prese a servire alla fine del 1564, ma non è chiaro se da subito ricoprì la carica di presidente (BNL, cod 10.887, p. 21; ANTT, Chanc. D. Sebastião e D. Henrique, Doações, liv. 14, c. 558v).

⁵ Riprendo la cit. da CRUZ, *As regências* cit., 1, p. 304.

⁶ L'espressione, coniata dallo storico del diritto Ernest Nys, è adottata da SCHMITT, *Il nomos della terra* cit., p. 216.

1. *La religione dei romani e l'impero portoghese: precoci lettori di Machiavelli*

Nel secolo che separa la presa di Ceuta (1415) dalla morte di Afonso de Albuquerque (1515), i portoghesi individuaronο nelle bolle papali la principale fonte di legittimità delle proprie conquiste. Fu soltanto nell'età dell'ascesa dei teologi di corte, tra fine anni venti e inizio anni trenta, che maturarono posizioni più composite sull'impero portoghese, in primo luogo sulla guerra. La varietà di ambienti e contesti politici dei territori raggiunti dall'espansionismo lusitano; le differenze fra i consiglieri di Giovanni III, i membri dell'alta nobiltà e i funzionari imperiali di maggior rango circa le forme concrete che doveva assumere il sistema di dominio portoghese (soprattutto in Asia); la progressiva egemonia culturale dei teologi di corte, che imposero una rinnovata preoccupazione per gli obblighi di coscienza che condizionavano l'agire politico: furono questi i tre principali fattori che circondarono in Portogallo la nascita di una specifica riflessione sul rapporto fra violenza e religione nella costruzione del primo impero coloniale europeo. Ancora in tempi recenti uno storico autorevole ha descritto quell'impero con l'immagine pacificante di un «mondo in movimento», segnato dal continuo scambio di uomini, prodotti, culture e tecniche.⁷ Resta il fatto che il grandioso fenomeno della «mondializzazione iberica», come ha compreso a fondo Serge Gruzinski in un libro pure dedicato alle ibridazioni culturali al tempo dell'unione fra le corone iberiche (1580-1640), fu caratterizzato, anzitutto, dalla partecipazione diretta della corona all'organizzazione dei traffici; in particolare, dalla pretesa del potere centrale di esercitare un controllo monopolistico, certo non privo di falle e sempre più eroso nel tempo, sull'importazione in Europa di merci e risorse.⁸ Gli interessi dello Stato moderno in formazione trovarono giustificazione, ma anche limiti, nelle tradizionali dottrine cristiane su guerra e commercio, elaborate nel corso del medioevo. Queste ultime, però, furono allora soggette alla duplice sollecitazione, da un lato, di una loro concreta applicazione a scenari di inaudita complessità e vastità, dall'altro, delle più corrosive teorie politiche del Rinascimento, oggetto di una rapida ricezione in Portogallo. È da quest'ultimo punto che vorrei partire.

Nella penisola iberica dei primi decenni del Cinquecento virtù militare e religione cristiana rappresentavano i tratti costitutivi di un soldato ideale chiamato a combattere, durante la vita, su più fronti per una sola monarchia. Gli eserciti degli sceriffi

⁷ A.J.R. RUSSELL-WOOD, *The Portuguese Empire, 1415-1808. A World on the Move*, Baltimore-London 1998².

⁸ GRUZINSKI, *Les quatre parties du monde* cit., pp. 29-32.

marocchini, le flotte del Turco nel Mediterraneo e nell'oceano Indiano, le milizie dei sultanati musulmani in Asia, o dei gujarat in India nord-occidentale, la resistenza degli indios in America: diversi i nemici, molteplici gli scenari della guerra, ora di conquista, ora di difesa, ma sempre sostenuta in nome della fede. Contro quell'evangelizzazione armata si levarono le voci di denuncia di alcuni grandi umanisti europei.⁹ Ma lo stesso Erasmo, in uno dei suoi più celebri adagi - il *Dulce bellum inexpertis* -, ammise che nella storia non si davano imperi senza spargimento di sangue.¹⁰ In Portogallo, come in Castiglia, la contraddizione fra religione e violenza bellica fu in genere stemperata nella prospettiva della conquista spirituale. Poteva così accadere che nelle stesse pagine in cui si additava nella pace il vero fine del governo politico, si esaltassero le virtù della «bellicosa naçam portugues», come accadde al frate geronimiano António de Beja nel 1525.¹¹ In quell'autore, come in altri umanisti lusitani negli anni successivi, pace era sinonimo di ordine, di regolata convivenza fra i sudditi di un regno, di relazioni armoniose fra i principi dell'Europa cristiana, di indiscussa obbedienza da parte delle popolazioni assoggettate all'impero. Per una cultura nutrita da un secolare conflitto contro i musulmani, allargatosi dalla dimensione iberica della *Reconquista*, prima con le occupazioni in nord Africa, poi con l'aggressivo expansionismo in Asia, fino a rivestire il valore assoluto di una sfida planetaria, coniugare guerra e pace nel segno della religione era possibile.¹² La coesione sociale all'interno del regno era condizione preliminare per la pacificazione dei territori conquistati oltremare. Secondo il modello di Cesare Augusto, l'unica pace possibile nell'impero era quella imposta dai vincitori ai vinti. Proprio quello fu l'esempio additato da João de Barros a Giovanni III in un panegirico pronunciato di fronte alla corte, a Évora, nella seconda metà del 1533.

L'importanza dell'orazione recitata da Barros sembra essere sinora sfuggita agli studiosi.¹³ Ma prima di affrontarne il contenuto occorre rendere conto di una questione preliminare che non può essere elusa. Rimasto manoscritto al tempo della stesura, il panegirico avrebbe visto la luce soltanto a metà Settecento, nella seconda edizione di

⁹ Sulla polemica degli umanisti è tornato di recente A. PROSPERI, "Guerra giusta" e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, ed. M. FRANZINELLI-R. BOTTONI, Bologna 2005, pp. 29-90: 56-63 (vi si trova citata anche la bibliografia essenziale in materia).

¹⁰ *Adag.* 3001 cit., p. 20.

¹¹ Dell'opera, uscita allora a Lisbona per i tipi di Germain Gaillard, esiste un'affidabile ed. moderna: A. de BEJA, *Breve doutrina e ensinança de principes*, ed. M. Tavares Dias, Lisboa 1965; la cit. a p. 128.

¹² Sviluppata la questione DIAS, *A política* cit., pp. 802-843. Una rassegna della letteratura di argomento militare in R. BEBIANO, *A pena de Marte. Escrita da guerra em Portugal e na Europa (sécs. XVI-XVIII)*, Coimbra 2000.

¹³ Oltre a LAPA, *Prefácio*, in BARROS, *Panegíricos* cit., pp. xxiv-xxxi, cfr. almeno ANDRADE, *João de Barros* cit., pp. 61; 125-45; BOXER, *João de Barros* cit., pp. 65-70; A.I. BUESCU, *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-1549)*, Lisboa 1996, pp. 244-245; A. DO COUTO, *Panegíricos de D. João III de dois humanistas de Quinhentos: João de Barros e Inácio de Moraes*, «Máthesis», 9 (2000), pp. 37-67.

una raccolta di scritti di varia erudizione, in parte redatti da Manuel Severim de Faria, curatore della prima edizione (1655).¹⁴ Questi rivolse parte cospicua delle proprie fatiche di dotto studioso all'opera e alla figura di Barros, ne ripubblicò i testi e compose la sua prima biografia. In nessuna occasione, tuttavia, accennò, neppure in forma velata, all'esistenza di un panegirico di Giovanni III (ne editò invece un secondo in onore dell'infanta Maria, sempre attribuito a Barros).¹⁵ Difficile che Faria non avesse notizia dell'orazione del 1533. Data infatti al primo Seicento un'elegante versione manoscritta del testo, l'unica reperita fino ad oggi. Non è noto quando il codice, palesemente rimaneggiato (forse al tempo dell'edizione settecentesca), sia entrato a far parte della biblioteca regia.¹⁶ Come che sia, l'esistenza del panegirico non dovette sfuggire a Faria, un uomo di cultura cui la fama rendeva accessibili senza grandi ostacoli i tesori custoditi nelle biblioteche lusitane; a non considerare che in una pagina della biografia è lo stesso Faria a raccontare di «fragmentos e obras posthumas» in possesso della vedova di Jerónimo de Barros, il figlio più anziano del cronista, raccolti su ordine di Filippo II nel 1591 in vista di un'edizione a stampa (poi non realizzata). Non è escluso che fra di esse si trovasse anche copia dell'orazione in lode di Giovanni III.¹⁷ Dovettero essere dunque ragioni di contenuto a sconsigliarne a Faria la pubblicazione in un momento di forte turbolenza politica come quello seguito all'insurrezione contro la Castiglia e al ritorno di un sovrano lusitano sul trono di Portogallo (1640).

Resta vero che nessuna fonte esterna al manoscritto seicentesco fornisce elementi decisivi a supporto del fatto che Barros abbia davvero composto un panegirico di Giovanni III e lo abbia effettivamente pronunciato a Évora nel 1533. L'interesse del testo è tale, tuttavia, da meritare che ci si misuri con l'ostacolo dell'assenza di una prova risolutiva (la tradizione di studi, peraltro, non ha mai posto in dubbio l'autenticità del panegirico). Non mancano argomenti per respingere l'ipotesi che si tratti di un falso, o

¹⁴ M.S. DE FARIA, *Noticias de Portugal... Nesta segunda Impressão acrescentadas pelo padre Jozé Barbosa*, Lisboa Occidental, na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1740, pp. 287-380.

¹⁵ Ripubblicato in BARROS, *Panegíricos* cit., pp. 161-219.

¹⁶ Il manoscritto, intitolato *Ao mui alto e muito poderosõ Rey de Portugal D. João 3º. deste nome Panegirico de João de Barros* (d'ora in avanti BARROS, *Panegirico*), si trova in BNL, cod. 3.060. Sul frontespizio si trova un *ex-libris* della biblioteca regia; alla fine del codice si legge, forse, una nota di possesso: «Antonio Moreira de Souza» (c. 153).

¹⁷ M.S. DE FARIA, *Vida de João de Barros*, in *Da Ásia de João de Barros e de Diogo de Couto. Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquistas dos mares, e terras do Oriente*, Lisboa 1973-75, 9, p. 53. In un altro passo Faria allude a manoscritti originali in mano a un nipote («sobrinho») di Barros, con ogni probabilità Lopo de Barros (*ibid.*, p. 45). Il testamento autografo di Barros presenta una lacuna proprio in corrispondenza del nome dell'erede delle sue carte personali, che comprendevano forse una copia del panegirico: «Todos os meus papees e tudo o que tenho escrito deixo a [...] lhe peço que trabalhe por vir a luz» (A. BAIÃO, *Documentos inéditos sobre João de Barros, sobre o escritor seu contemporâneo, sobre a família do historiador e sobre os continuadores das suas "Decadas"*, Coimbra 1917, p. 69). Tuttavia, una breve nota in fondo al paragrafo sembrerebbe riferirsi ai nomi dei destinatari: «Lopo de Barros e tres filhos».

di uno scritto interpolato in un secondo momento. Se così fosse, sarebbe opera di un falsario molto abile. Sull'editore settecentesco, il teatino José Barbosa, fratello del più noto Diogo Barbosa Machado, compilatore della monumentale *Bibliotheca Lusitana* (1741-58), soci entrambi dell'*Academia Real de História Portuguesa*, non sembrano gravare ombre di divulgatore di falsi.¹⁸ Nel pubblicare il panegirico, senza commenti di rilievo, padre Barbosa si limitò a riprendere dall'apografo l'attribuzione della paternità del testo e l'anno di composizione (forse ricavati entrambi dal codice seicentesco, da cui l'edizione a stampa si discosta appena). Prodotto di un solo copista, nel manoscritto la lingua è certo modernizzata, ma stile, sintassi e formule di cortesia appaiono coerenti con una datazione al 1533.¹⁹ Né si incontrano nell'orazione anacronismi. Al contrario, abbondano dettagli e riferimenti storici di notevole precisione. Di passaggio, ad esempio, si accenna al fatto che il discorso si tiene a Évora, in un momento in cui la corona stava finanziando i lavori per restaurare l'acquedotto di Sertorio. E di fatto nel 1533 la corte, all'epoca itinerante, risiedeva nel capoluogo alentejano, dove nel 1530 era stata riscoperta l'antica struttura d'età romana i cui lavori di ristrutturazione furono eseguiti fra 1532 e 1536.²⁰ Inoltre, come si è visto, nel dicembre 1533 Barros fu promosso *feitor* della *Casa da Índia*, incarico che, in via informale, rivestiva dall'anno precedente. Il panegirico potrebbe pertanto assumere la credibile fisionomia di un ringraziamento pubblico a Giovanni III per l'ufficio ricevuto (forse per sollecitarne la conferma). Del resto, non solo le posizioni espresse nel testo non sono in contrasto con quanto si legge in altre opere pubblicate fra anni trenta e quaranta da Barros (in particolare, con il *Dialogo em louvor da nossa linguagem*), ma il genere scelto sembra aver goduto di speciale fortuna nel Portogallo del tempo.²¹ Non sorprende, infine, che l'orazione non abbia beneficiato di un'immediata edizione a stampa, se si considera che solo nel 1539 fu per la prima volta pubblicato uno scritto di quel tipo, la già citata *Panagyrica Oratio* di António Luís.

Alto funzionario statale dalle indubbie qualità letterarie, nell'orazione Barros tentò di indicare a Giovanni III un modello di governo a cui potesse ispirarsi un sovrano chiamato a guidare un regno impegnato in un'avventura imperiale legittimata dalla prospettiva della conversione universale. Quell'obiettivo fu però complicato da una

¹⁸ Cfr. il profilo che dedica a José de Barbosa suo fratello Diogo Barbosa Machado (BL, 2, pp. 825-9).

¹⁹ Un solo esempio: per rivolgersi al re si usa la formula «Vossa Alteza». Sulla sua caduta in disuso sotto il re Sebastiano cfr. ALBUQUERQUE, *O poder político* cit., pp. 358-61.

²⁰ LAPA, *Prefácio* cit., p. xxix.

²¹ BUESCU, *Imagens* cit., pp. 243-6.

lettura singolarmente precoce delle due principali opere di Niccolò Machiavelli, che rompevano con la tradizionale armonia fra la sfera della politica e la religione cristiana, riaffermata con forza in Portogallo dai teologi di corte in ascesa. Il panegirico attribuito a Barros se risale al 1533, costituisce una delle prime reazioni europee all'edizione a stampa dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1531) e del *Principe* (1532). Si confermerebbe così un'intuizione di Adriano Prosperi, che ha indicato nei lettori iberici un ambiente particolarmente sensibile alle osservazioni di Machiavelli «sulla diversità della religione nostra dall'antica».²² Il cristianesimo come fede contemplativa, ultramondana, che rifiutando «l'onore del mondo» fiacca gli animi, produce «la viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù»; contrapposta ad esso la «religione antica» che, sebbene priva della verità, «non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche»: l'attacco al cristianesimo contenuto nel capitolo II del secondo libro dei *Discorsi* e che percorre l'intera opera, come del resto il *Principe* e l'*Arte della guerra* (pubblicata già nel 1521), è troppo noto per richiedere di essere ricordato in dettaglio. Gli argomenti di Machiavelli erano destinati a sollevare polemiche, risposte indignate, dure condanne. Ma prima che si cristallizzasse un'immagine radicalmente negativa di autore irreligioso e immorale non mancarono intense discussioni intorno ai suoi scritti. Il caso del Portogallo, sinora del tutto ignorato, spicca per la rapidità della riflessione pubblica che circondò, in particolare, il nodo della religione degli antichi; un esito non del tutto inatteso per una cultura che da tempo insisteva sulla superiorità del proprio impero cristiano su quello romano.²³ Di poco posteriore al panegirico, il dibattito sulla lingua - lo si è visto - ruotò anche intorno al giudizio sull'antica Roma. Il confronto fra autori come Oliveira e Barros, tuttavia, non si comprende nella sua pienezza se si prescinde dal recupero di Machiavelli compiuto nell'orazione del 1533, in netto contrasto con la convenzionale rappresentazione del Portogallo della prima età moderna come realtà periferica, in costante ritardo sui grandi fermenti culturali europei.

Barros tracciò un profilo di sovrano in cui dalla patina idealizzante affiorava di continuo la ruvidità della storia contemporanea. L'urgenza della dimensione imperiale

²² MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., 1, p. 317 (lib. 2, 2). Il saggio a cui mi riferisco è A. PROSPERI, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», 29-30 (1977-78), pp. 499-529.

²³ Il principale studioso della diffusione di Machiavelli in Portogallo ha invece insistito sulla radicale incompatibilità fra l'autore del *Principe*, accostato a Lutero, e la cultura lusitana del Rinascimento: M. DE ALBUQUERQUE, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas*, Lisboa 1974, pp. 81-82, dove il *Panegirico* di Barros non è citato, ma si riprende un'idea già espressa in ID., *O poder político* cit., pp. 159-203.

assunta dal regno di Portogallo si rifletté nell'immagine di un principe cristiano incentrata sul retto esercizio della giustizia come unica via per garantire un saldo potere politico. In quel disegno il peso della religione restava fondamentale. Barros insistette sulla coesione che il cristianesimo favoriva tra i sudditi di un monarca zelante come Giovanni III, assicurando al regno l'ordine civile, e una pace in grado di temperare gli eccessi causati dallo stato di guerra permanente che condizionava la società lusitana. La guerra, naturalmente, era quella condotta contro gli infedeli per l'espansione dell'impero, al cui sostegno era chiamata l'intera società: non solo soldati e funzionari statali, ma anche i ceti produttivi del regno, come mostra l'esempio della coscrizione obbligatoria di carpentieri e calafati per allestire le grandi flotte da inviare in India.²⁴

«Tempera a paaz com a guerra», scriveva Barros di Giovanni III, auspicando un regno finalmente privo di congiure e tensioni (non manca nell'orazione una velata allusione alla cospirazione quattrocentesca del duca di Bragança, né un ricordo del clima di conflitto lasciato da Emanuele I al momento della morte).²⁵ Agiva inoltre la suggestione del Portogallo come monarchia capace di tenersi fuori dai grandi conflitti europei, aggravati dalla crisi religiosa innescata dalla Riforma.²⁶ Quell'inutile spargimento di sangue fra eserciti cristiani non rientrava nelle forme lecite di guerra, presentata come un atto di amministrazione della giustizia. E proprio dal rapporto fra guerra e giustizia Barros mosse per impostare una riflessione sull'impero romano riassunta nella lezione secondo cui «aonde se trattão bem as couzas de guerra, cumpre que aja boa ordem», e «onde há boa ordem, não pode leixar d'aver justiça».²⁷ Non c'era dubbio, infatti, che le guerre dei portoghesi contro gli infedeli e i nemici di Cristo fossero giuste, si affermava senza approfondirne condizioni e limiti.²⁸ Era la retta dimensione religiosa a rendere legittimi quegli scontri, oltre a porre le basi di una prospera pace imperiale, aspirazione che si fece intensa nella cultura lusitana in anni di moltiplicazione dei fronti di conflitto e di ingenti difficoltà economiche, inasprite dalla peste e dalla carestia nel regno. Fu dunque sul terreno della religione che Barros costruì il confronto fra il Portogallo imperiale e l'antica Roma, che percorre l'intero panegirico.

²⁴ In una lettera del 13 agosto 1533 Giovanni III informava il conte di Castanheira: «mandey despachar cartas pera todollos portos d'Antre Douro e Minho e Aveiro vyrem a metade dos carpynteiros e callafates que ouver em cada llugar; e bem pois esta seguro que nom mandarey escusar nenhuuns» (*Letters of John III*, doc. 81).

²⁵ BARROS, *Panegirico*, c. 32v; i cenni al duca di Bragança e a Emanuele I si trovano alle cc. 22; 61v, rispettivamente (ed. moderna, p. 39; i cenni alle pp. 28; 70).

²⁶ Sulla diffusione dell'argomento nel Portogallo del Rinascimento cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 792-797. Una simile strategia si trova in qualche modo teorizzata in GÓIS, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, pt. 1, 19.

²⁷ BARROS, *Panegirico*, c. 10rv (ed. moderna, p. 16).

²⁸ *Ibid.*, c. 20rv (ed. moderna, p. 26).

All'origine di quell'attenzione si collocava la freschissima lettura di Machiavelli. Era consueto riservare grande spazio ad esempi tratti dalla storia antica. Ma agli occhi di Barros i romani avevano ormai acquistato un valore speciale (al modello delle decadi di Tito Livio si sarebbe rifatto anche per la suddivisione della cronaca sulle conquiste portoghesi in Asia). Se considerato alla lettera, l'attacco di Machiavelli al cristianesimo avrebbe minato i fondamenti della retorica imperiale lusitana, in gran parte debitrice al lessico della crociata e della guerra santa. Non per questo, tuttavia, esso perdeva di carica attrattiva. La disincantata riflessione di Machiavelli su religione, capacità di tenuta di uno Stato, virtù civile e militare dei sudditi, colpì in profondità Barros, servitore laico della corona di Giovanni III in un'età di marcata crescita del peso della teologia sulla vita di corte e sulle scelte di governo. Nel panegirico l'insanabile opposizione individuata da Machiavelli fu così diluita in un'interpretazione figurale della religione dei romani. Era al capitolo XI del primo libro dei *Discorsi*, anzitutto all'esempio di Numa Pompilio, che Barros pensava quando sosteneva che «a falsa religião em algumas couzas segue a verdadeira».²⁹ A quell'epoca i testi di Machiavelli avevano già conosciuto una circolazione manoscritta, oltre alla parziale diffusione dei contenuti del *Principe* attraverso il plagio deformante realizzato dall'affermato medico e filosofo Agostino Nifo nel *De regnandi peritia* (1523), breve trattato dedicato a Carlo V.³⁰ Ma come rivelano numerose riprese testuali, Barros ebbe accesso diretto al *Principe* e ai *Discorsi*, quasi certamente nelle loro prime edizioni a stampa. Nulla si sa del modo in cui ne entrò in possesso, ma al rapido invio di copie in Portogallo potrebbe non essere estranea la folta delegazione lusitana guidata dall'ambasciatore Martinho de Portugal, presente all'inizio del 1533 a Bologna, uno dei primi centri in cui si sviluppò un dibattito intorno alle idee di Machiavelli.

Con un sapiente incastro di citazioni dirette, accenni, ricomposizioni di passi tratti sia dai *Discorsi*, sia dal *Principe*, Barros si impegnò in un'opera di cristianizzazione, al cui riguardo è difficile immaginare la reazione dell'uditorio, né se un così precoce riferimento a Machiavelli (mai citato apertamente) sia stato allora colto. La chiave di lettura proposta fu tesa a introdurre in Portogallo, in forma attenuata, una lucida riflessione sul rapporto fra politica, religione e guerra, la cui connotazione eversiva certo non sfuggiva a Barros. Nel panegirico si prese posizione su non pochi aspetti

²⁹ *Ibid.*, c. 35 (ed. moderna, p. 42). L'idea ritorna più volte nel panegirico.

³⁰ G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, pp. 3-26; P. LARIVAILLE, *Nifo, Machiavelli, Principato civile*, «Interpres», 9 (1989), pp. 150-95; S. ANGLO, *Machiavelli. The First Century*, Oxford-New York 2005, pp. 42-79.

affrontati da Machiavelli: la classica questione del principe amato e temuto (con un passo su Tiberio Gracco ripreso alla lettera dai *Discorsi*, oltre ad altri esempi tratti anche dal *Principe*, come la congiura dei Canneschi ai danni dei Bentivoglio a Bologna, di Giovanni Andrea da Lampugnano contro il duca di Milano, Galeazzo Maria Sforza, di Agatocle a Siracusa, di Cesare Borgia a Senigaglia, di Oliverotto Euffredducci a Fermo);³¹ l'utilità delle fortezze (con richiami ai recenti trascorsi fra il duca Guidulbaldo di Urbino e Cesare Borgia, nonché alla vicenda di Ottaviano Fregoso a Genova), argomento di estrema attualità in Portogallo dove se ne discuteva in rapporto alla migliore struttura per l'impero;³² le crisi aperte nell'impero romano, come nell'Italia e nella Francia del tempo, dall'uso di milizie mercenarie (tacendo, però, le responsabilità sulla divisione politica dell'Italia attribuite da Machiavelli al papato).³³ Ma l'aspetto che più interessa, su cui si aprì allora un reale confronto in Portogallo, fu il giudizio sulla religione dei romani.

Barros riprodusse lo schema dei *Discorsi*, indicando nella figura di Numa Pompilio colui che, dopo Romolo, aveva saputo moderare i «maos costumes que o tempo da guerra traz consigo», convertendo il fiero «povo romão» al culto delle «cousas divinas». Il cardine della società romana era così rapidamente divenuto «o temor e authoridade da religiã», proseguiva in una pagina dove a parafrasi e citazioni di Machiavelli si alternavano commenti di sapore erasmiano (Barros sembrerebbe risentire in parte di una rilettura in chiave politica di testi come l'*Antibarbari*),³⁴ che chiarivano il senso dell'operazione proposta: «se a religiã dos gentios, reprovada e falça tinha poder, pollo apartamento dos vicios e limpeza do espirito, de causar tanta perfeiçã a quem a seguia, quanto mais se deve isto d'esperar da verdadeira fee de Christo?». Il sovrano devoto, incalzava Barros, «nao somente a sy, mas a todo o povo, que lhe obedesçe e toma seu exemplo, aproveita muito», sottolineando inoltre il legame esistente fra tutte le virtù,

³¹ Il passo su Tiberio Gracco, che si legge in BARROS, *Panegirico*, c. 53v (ed. moderna, p. 61) è una traduzione letterale di MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., 1, p. 484 (lib. 2, 26). Nella pagina seguente del manoscritto la frase «mal se pode conservar o rejno em que os vassalos hão medo ao principe e não lhe querem bem» è sottolineata e accompagnata da un commento a margine, cancellato a penna e ormai illeggibile (BARROS, *Panegirico*, c. 54). Le altre riprese si trovano *ibid.*, cc. 56-7v (ed. moderna, pp. 64-6), da mettere a confronto con MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., 2, p. 587 (lib. 3, 6); *Id.*, *Il Principe*, ed. M. Martelli, Roma 2006, pp. 247-9 (cap. 19); 150-2; 158-160 (cap. 8), rispettivamente.

³² BARROS, *Panegirico*, cc. 55v-6 (ed. moderna, p. 64), da mettere a confronto con MACHIAVELLI, *Discorsi* cit., 1, pp. 468-72 (lib. 2, 24). Un esempio quasi coevo della discussione intorno alle fortezze, su cui era imperniato il sistema difensivo terrestre dell'*Estado da Índia*, è offerto dalla relazione redatta all'inizio del 1535 dal capitano di Cananor, Francisco de Sousa Tavares (GTT, 10, pp. 607-609; lettera cit. *supra* p. 78, n. 250).

³³ BARROS, *Panegirico*, cc. 121v-4 (ed. moderna, pp. 132-4), da mettere a confronto con MACHIAVELLI, *Il Principe* cit., pp. 195-6 (cap. 12); 203-7 (cap. 13).

³⁴ Impostato su un confronto tra cultura classica pagana e cultura cristiana, nel *Liber Antibarbarorum* (1520) Barros avrebbe potuto leggere frasi come la seguente: «ne malum et christianis interdictum, quicquid ab ethnicis profectum erit?» (*Opera omnia* cit., 1/1, p. 79).

«que aonde há prefeita justiça, também há prefeita paz e amor do próximo, nem pode aver prefeita paz sem prefeita religião». Dunque, non solo, religione dei gentili e cristianesimo erano posti in continuità, rivendicando al secondo la forza di perfezionare i meriti attribuiti da Machiavelli alla prima, ma Barros si spingeva a sostenere che lo zelo («cuidado») con cui i romani osservavano «sua falsa religião» lasciasse immaginare che «mais devotos foram da verdadeira, se della teverão conhecimento».³⁵

Il vincolo della religione, aveva scritto Machiavelli, assicurava fra i romani obbedienza alla legge e rispetto dei giuramenti, quest'ultimo più della prima, «come coloro che stimavano più la potenza di Dio che quella degli uomini».³⁶ L'adesione completa di Barros a quell'interpretazione traspare anche dal recupero letterale di un passo di Machiavelli su Scipione:

[...] depois da batalha de Canas, em que Anibal desbaratou os romãos, vindo à noticia de Çipião que depois foi chamado Affricano como alguns mancebos fidalgos romãos, dezesperando já da sua reepublica, se queriam passar a Ciçilia, Çipião os foi logo buscar e com hum punhal a cada hum nos peitos os fez iurar que não se partirião, nem leixarião em tal tempo a reepublica, e este juramento, ainda que fosse com medo e por força, com tudo foi por elles guardado inteiramente.

(Barros, *Panegirico*, c. 39rv)

[...] dopo la rotta che Annibale aveva dato ai Romani a Canne, molti cittadini si erano adunati insieme, e sbigottiti della patria si erano convenuti abbandonare la Italia e girsene in Sicilia; il che sentendo Scipione, gli andò a trovare, e col ferro ignudo in mano li costrinse a giurare di non abbandonare la patria. [...] E così quelli cittadini, i quali lo amore della patria le leggi non ritenevano in Italia, vi furono ritenuti da un giuramento che furono forzati a pigliare.

(Machiavelli, *Discorsi*, lib. I, cap. 11)

Barros commentava quindi l'episodio con parole che riassumevano gli argomenti di Machiavelli, da cui l'umanista portoghese derivò anche un rapido cenno a Solone e Licurgo, che sull'autorità divina avevano fondato la propria attività di legislatori.³⁷

Gli esempi proposti da Machiavelli erano comunque integrati con quelli offerti da altre figure della storia antica, non solo romana. L'elenco si chiudeva con Cesare Augusto, l'imperatore che aveva saputo ridurre il mondo sotto la pace romana. Per essere «perfeito principe» non gli era mancato altro «senão o conhecimento do verdadeiro Deus», affermava Barros. Il parallelo istituito con Giovanni III era evidente, sebbene restasse implicito. Sotto Augusto era stato «tam pacifico, tam justo, tam quieto

³⁵ BARROS, *Panegirico*, cc. 36v; 37v-38v (ed. moderna, pp. 43-6).

³⁶ Nella posizione di Machiavelli sul giuramento, «spogliato del rivestimento ecclesiastico», si è vista una tensione fra la nostalgia per un atto religioso collettivo e un'anticipazione intellettuale della "religione civica" (P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, pp. 234-7).

³⁷ *Ibid.*, c. 39v (ed. moderna, p. 47).

seu imperio» (un'aspirazione viva fra i portoghesi), «que em seus tempos quis vir ao mundo a tomar carne Nosso Salvador».³⁸

Barros inseriva quindi una *excusatio* che consentiva di chiarire con maggior precisione il rapporto esistente, a suo parere, fra il valore civile della religione degli antichi, in primo luogo i romani, e quello del cristianesimo. Era la rivendicazione del recupero e del superamento della lezione di Machiavelli, meditata a fondo dal funzionario della corona portoghese:

Se alguém me perguntasse a que fim ajuntei tantos exemplos de gentios, poderia responder que, pois os príncipes idolatras, cegos e envoltos na innoçência de seu engano, com tanto trabalho conservavão e procuravão as cousas de sua çeita (o que a elles era cauza de muitas vertudes e de seu louvor e acrescêntamento), que devem fazer os príncipes christãos a que o conhecimento e veneração do verdadeiro Deos pode ser cauza de tantos mores bens? Quanto maior galardão merece o bem que o mal, e a verdade que a falçidade? Veemos por experiencia quam boons príncipes forão e quanta ventajem fizeram aos gentios os reis christãos que nesta parte merecerão louvor.³⁹

L'elenco di sovrani e principi cristiani ricordati da Barros nelle pagine successive, a cominciare da Carlo Magno, terminava con il primo re di Portogallo, Alfonso Henriques (1139-85) - oggetto all'epoca di una trasformazione in mito fondativo della monarchia lusitana -, e con suo padre, il conte Enrico, «que se achou na conquista de Ultramar» (il riferimento è alle crociate), si aggiungeva, suggerendo così l'esistenza di un sotterraneo legame fra l'impero portoghese e le origini stesse del regno.⁴⁰ L'elogio di Giovanni III chiudeva la sezione in cui più marcato era il tentativo di applicare gli insegnamenti di Machiavelli allo specifico contesto politico del Portogallo imperiale. Ogni principe, secondo il modello di Numa Pompilio, doveva essere «servidor e amigo de Deus», da cui aveva ricevuto grandi doni («mando e poder, authoridade e sobretudo lume e conhecimento de sua verdadeira fé»). Quella virtù, osservava Barros, che «tam particular hé a Vossa Alteza nas obras, quão geral a muitos nas pallavras», garantiva al regno e all'impero lusitano la protezione divina.⁴¹

Considerato il punto di partenza, non stupisce che quell'orgogliosa difesa del cristianesimo come religione in grado di consolidare il potere, tanto nel governo civile, quanto nell'azione militare, benché pronunciata da un'umanista portoghese, non recuperasse i tradizionali toni della retorica della crociata, allora caratteristici della

³⁸ *Ibid.*, c. 42 (ed. moderna, p. 49).

³⁹ *Ibid.*, cc. 42v-3 (ed. moderna, p. 50).

⁴⁰ *Ibid.*, c. 45 (ed. moderna, p. 52). Sull'elaborazione del mito di Alfonso Henriques cfr. A.I. BUESCU, *A memória das origens: Ourique e a fundação do reino* [1991], in EAD., *Memória e Poder. Ensaio de História Cultural (séculos XV-XVIII)*, Lisboa 2000, pp. 11-28.

⁴¹ BARROS, *Panegirico*, c. 45rv (ed. moderna, p. 52-3).

cultura iberica. Così, a una relativa svalutazione dell'etica cavalleresca si accompagnava una rappresentazione positiva del Turco, del tutto originale nel Portogallo del tempo.⁴² Il principe cristiano di Barros, ferma restando la devozione religiosa, avrebbe dovuto sottoporre le scelte politiche a un freddo e oggettivo esame, con l'ausilio di un corpo di fidati consiglieri, secondo un modello esplicitamente ricondotto all'impero romano, dietro il quale si avverte ancora l'eco della lettura di Machiavelli. Poiché il «principal fundamento de todos os Estados está em boas leis e boas armas», si raccomandava che il «bom conselheiro» non si intendesse meno delle «cousas da guerra que da pax». Non solo doveva avere notizia «de muitos Estados, das Ordenações da pátria, do direito commum, finalmente dos verdadeiros offiços de toda vertude», ma saper assistere il sovrano, oltre che nell'amministrazione pubblica («conservar o que tem»), anche nell'altra cruciale azione di governo, la politica estera. Barros inseriva a tal proposito un passo prezioso per i teorici dell'impero portoghese:

os caminhos pera conquistar são estes: aos vencidos não dar muita opressão, mandar que os vassalos e naturais vão morar nas terras ganhadas, as quaes povoações os romãos chamavão colonias, dos despojos fazer tesouro, affadigar ao imigo com cavalgadas, entradas e batalhas campaes, e não conçertos, ter rico o pubrico e pobres os vençidos, dar aos capitaes inteiro poder como faziam os romãos, não rezervando pera sy mais que o mover nova guerra, e assi manter com muita diligencia os exerçitos e gente d'armas.⁴³

L'invito alla concretezza espresso da Barros in una riflessione tutta imperniata su consiglio politico, guerra e colonialismo, rompeva con una letteratura precettistica improntata a schemi astratti attraverso cui si tendeva a restringere l'agire politico entro norme morali. Il richiamo ai romani di Machiavelli restava centrale: «a nasção portugues hoje», concludeva Barros, «mais que nenhuma (se me não engano) conserva a gravidade e dezejo de honra, que antigamente sohia ter o povo romão».⁴⁴

Sulla ricezione del panegirico e sulla sua eventuale circolazione manoscritta i documenti osservano completo silenzio. A fronte di almeno una significativa ripresa, quel tentativo di conciliare religione dei gentili e cristianesimo non era destinato a trovare accoglienza nel Portogallo di teologi di corte e inquisitori.

⁴² Sulla figura del cavaliere cfr. *ibid.*, cc. 21^{rv}; 23 (ed. moderna, pp. 27; 29). In precedenza Barros aveva usato parole di elogio per il sistema di giustizia dell'impero ottomano, presentato come un'eredità dell'impero romano d'Oriente (*ibid.*, cc. 10^v-1^v; ed. moderna, pp. 16-7). Mette in luce la persistenza degli ideali cavallereschi nella letteratura imperiale portoghese D. RAMADA CURTO, *A literatura e o império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico*, in *História da Expansão* cit., 1, pp. 434-54. Sull'immagine del Turco nella cultura portoghese del Cinquecento manca invece uno studio d'insieme, ma cfr. almeno M.R. DE SAMPAIO TEMUDO BARATA DE AZEVEDO CRUZ, *Os diplomatas portugueses em Roma no século XVI e as informações acerca do Turco e da Índia*, «Portugaliae Historica», 2^a s., 1 (1991), pp. 103-38; S. ÖZBARAN, *Ottomans as 'Rumes' in Portuguese Sources in the Sixteenth Century*, «Portuguese Studies», 17 (2001), pp. 64-74.

⁴³ *Ibid.*, cc. 100-1^v (ed. moderna, pp. 112-4; la trascrizione presenta sostanziali errori di lettura).

⁴⁴ *Ibid.*, c. 107^{rv} (ed. moderna, p. 119). Un cenno al passo anche in COUTO, *Panegíricos* cit., p. 64.

Uno stretto legame univa allora la penisola iberica all'Italia. Ciò favorì l'avvio di un'immediata discussione sugli scritti di Machiavelli fra gli intellettuali iberici presenti nei primi anni trenta a Bologna, dove aveva sede il prestigioso collegio di S. Clemente degli Spagnoli (vi trovavano alloggio dal Trecento professori e studenti di origine ispanica). In quel contesto si delineò una differente risposta a Machiavelli, nella quale si sovrapposero fino a coincidere cristianesimo e un senso iberico dell'onore che si alimentava, anzitutto, delle vittorie nella secolare guerra contro i musulmani. Fu l'umanista Juan Ginés de Sepúlveda, collegiale di S. Clemente, a replicare per primo attraverso un'opera a stampa alle idee contenute nei *Discorsi*. Il *Democrates primus* fu pubblicato nel 1535 a Roma, presso la stessa tipografia dai cui torchi, quattro anni prima, era uscito il commento di Machiavelli a Tito Livio. In quell'opera in latino in forma di dialogo, di spiccata ispirazione aristotelica, Sepúlveda accolse la provocazione dei *Discorsi*, sforzandosi di dimostrare quanto fosse falso che la religione cristiana indeboliva la disciplina militare. Prese le mosse dall'avanzata del Turco in Europa orientale per poi volgersi prontamente al valore guerriero connaturato nell'*hispana nobilitas*. Era al ricco patrimonio delle imprese di quella classe di cavalieri che Sepúlveda attingeva i propri esempi. Non vi erano dubbi, scriveva, che fra le «multa bella» scatenate «iustissime et christianae religioni convenienter» rientrasse anche la *Reconquista*, di cui celebrava l'epico eroe, il Cid (Rodrigo Díaz, conte di Vivar), «cuius nescio gloria bellica, an sanctimonia magis sit nostrarum historiarum monumentis nobilitata, quibus traditum est his cum impiis saracenis depugnantibus multa etiam edita fuisse miracula, piam honestatem talium bellorum significantia».⁴⁵ Il *Democrates* è opera ben nota agli studiosi.⁴⁶ Mi limiterò pertanto a richiamare aspetti puntuali della polemica di Sepúlveda contro Machiavelli (mai nominato nell'edizione a stampa, a differenza che nella versione manoscritta).⁴⁷

Secondo lo stile delle controversie, favorito dalla struttura dialogica, Sepúlveda riportava gli argomenti esposti nel capitolo II del secondo libro dei *Discorsi*, per poi ribaltarli di segno. La ricerca della gloria mondana attraverso imprese militari non era contraria ai principi della fede cristiana, se con essa bisognava intendere «quae homines virtute praestantes nobilitat in hoc mundo et illustri nomine decorat». Alcuni la

⁴⁵ J.G. DE SEPÚLVEDA, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates*, Romae, apud Antonium Bladium, 1535, c. 25rv.

⁴⁶ La polemica di Sepúlveda contro Machiavelli è stata segnalata da PROSPERI, *La religione* cit., pp. 509-15.

⁴⁷ A. COROLEU, *Il «Democrates primus» di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli*, «Il pensiero politico», 25 (1992), pp. 263-8: 266.

chiamavano «bona fama», altri «honor», «propterea quod sit pars honoris potissima», si legge nel terzo e ultimo libro del *Democrates*, dove il confronto con Machiavelli si faceva aperto.⁴⁸ Era in questione il codice etico che per secoli aveva sostenuto l'ideale bellico di nobili e cavalieri iberici. Non si trattava di *gloria inanis* se inseguita «a viris prudentibus atque religiosis», chiariva Sepúlveda in una pagina di svolta che spostava la discussione dall'oggetto delle gesta militari alla retta intenzione di chi le compiva.⁴⁹ Coraggio e equità caratterizzavano il soldato cristiano, si obiettava a chi ne aveva condannato la fede persuaso «quod homines reddat ignavos et ad imperandum ineptos». Il modello di lucido opportunismo del principe machiavelliano era respinto in nome di un *iustum et legitimum imperium*, duraturo solo se fondato su virtù cristiane (amore per i sudditi, devozione religiosa, giustizia, umanità, grandezza d'animo). Governo politico, coesione sociale, guerra: se la centralità attribuita da Machiavelli alla religione come vincolo e stimolo del rapporto fra Stato, sovrano e sudditi rimase invariata in Sepúlveda, netta era la rivendicazione della preminenza dei valori cristiani. Seguiva una conclusione tutta incentrata sulle guerre iberiche contro i musulmani e sul carattere degli «hispanos», «gente non modo bellacem, sed etiam humanam et gravem».⁵⁰

La polemica pubblica inaugurata dal *Democrates* fu rilanciata da un colto studente portoghese di teologia, anch'egli presente a Bologna negli anni trenta. La biografia di Jerónimo Osório attende ancora un'attenta ricostruzione.⁵¹ Figlio di un alto magistrato, si era trasferito giovanissimo a Salamanca per studiare diritto, proseguendo poi gli studi a Parigi, dove aveva seguito corsi di filosofia, prima di giungere in Italia intorno ai trent'anni. Aveva intervallato la propria formazione all'estero con puntuali soggiorni in Portogallo, durante i quali poté forse venire a conoscenza del panegirico di Barros. Ma all'origine dell'attacco contro Machiavelli vi fu, in primo luogo, il dibattito che circondava allora i *Discorsi* e il *Principe* nell'ambiente del collegio di S. Clemente, dove anche Osório era stato ospite. Questi ripartì da una categoria su cui Sepúlveda aveva insistito con forza nel *Democrates*: la *nobilitas*. Ad essa dedicò un trattato in cinque libri, una cui prima stesura, almeno, fu completata a Bologna. L'opera di Osório, comunque, mostra una più accentuata connotazione iberica, tanto da presentarsi come una fiera apologia dei valori aristocratici distintivi delle élites castigliane e portoghesi.

⁴⁸ SEPÚLVEDA, *De convenientia* cit., c. 74v.

⁴⁹ *Ibid.*, c. 76v.

⁵⁰ *Ibid.*, c. 82.

⁵¹ Per uno studio d'insieme si deve ancora ricorrere ai lavori di A.F.G. BELL, *O Humanista Jerónimo Osório*, Coimbra 1934 [tr. di un saggio apparso in inglese in «Revue Hispanique», 73 (1928), pp. 525-56]; F.E. DE TEJADA, *Las doctrinas políticas de Jerónimo Osorio*, «Anuario de Historia del Derecho Español», 16 (1945), pp. 341-88.

Il *De nobilitate* apparve per la prima volta a Lisbona nel 1542. Dedicato all'infante Luigi, principe guerriero di cui Osório era divenuto segretario personale (1540) una volta fatto ritorno in patria, il trattato si presentava diviso in due parti. Nella prima si affrontavano i caratteri della nobiltà civile; ma era nella seconda parte, rivolta alla nobiltà cristiana, e in particolare nel terzo ed ultimo libro, che Osório affondava il colpo contro il «praeclarus scriptor, cum quo mihi res est».⁵² Nella polemica del teologo lusitano contro Machiavelli (stavolta chiamato per nome) gli studiosi sono stati unanimi nel riconoscere una delle più fiere difese della capacità della religione cristiana di promuovere le supreme virtù civili e militari.⁵³ Non ha tuttavia ricevuto attenzione la sua specifica collocazione nel contesto del Portogallo imperiale, che costituiva il concreto orizzonte in cui si inserì la proposta di Osório.

Alla dimostrazione dell'inferiorità della religione degli antichi egli riservò ampio spazio nel *De nobilitate*, soffermandosi anche su azioni riconosciute come degne di ammirazione, definite comunque «virtutis umbram» se poste a confronto con le gesta nobili e eroiche compiute dai cristiani grazie a un disprezzo per la vita terrena, che li rendeva coraggiosi esecutori della volontà divina.⁵⁴ Sidney Anglo ha messo in luce come la posizione di Machiavelli fu confutata da Osório attraverso attribuzioni improprie e argomenti tratti dall'opera stessa dello scrittore fiorentino.⁵⁵ Ebbe così avvio un percorso personale, destinato a culminare nella «coperta approvazione» dell'autore del *Principe* espressa da Osório nel *De regis institutione* (1571).⁵⁶ Nel *De nobilitate* attribuì a Machiavelli una spiegazione della caduta dell'impero romano imperniata sugli effetti nefasti dell'avvento del cristianesimo. Osório poté così agevolmente rispondere sulla base di un argomento già formulato da Agostino nel *De civitate Dei*: «Tibi autem quid venit in mentem illius imperii ruinam Christianis moribus assignare, cum tam caussa illius excidii, quam eventus ipse Christi regis ortu multis annis praecesserit?», domandò l'autore del *De nobilitate*, dopo essersi richiamato alla teoria della decadenza naturale degli imperi, agli inveterati conflitti civili che laceravano Roma, alla progressiva perdita di virtù e disciplina da parte del popolo

⁵² Per comodità cito dalla seguente ed.: J. OSÓRIO, *De nobilitate civili et christiana*, in ID., *Opera omnia*, Romae, ex Bibliotheca Georgij Ferrarij, 1592, 1, col. 93.

⁵³ BELL, *O Humanista* cit., pp. 24-9; TEJADA, *Las doctrinas*, cit., pp. 369-72; 378-80; PROSPERI, *La religione* cit., pp. 515-22; G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari 1995, pp. 86-9; ANGLO, *Machiavelli* cit., pp. 142-55. Fa eccezione l'analisi di ALBUQUERQUE, *A sombra de Maquiavel* cit., pp. 69-81.

⁵⁴ OSÓRIO, *De nobilitate* cit., col. 93.

⁵⁵ ANGLO, *Machiavelli* cit., pp. 149-53.

⁵⁶ Sulla posizione di Osório nel *De regis institutione* cfr. *ibid.*, pp. 156-63. Al contrario, insiste su una rigida lettura anti-machiavelliana dell'opera ALBUQUERQUE, *O poder político* cit., pp. 160-4, ripreso senza riserve da N.N. CASTRO SOARES, *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra 1994.

romano, proprio gli aspetti che Machiavelli aveva in realtà indicato come le vere cause della crisi imperiale.⁵⁷ Quella distorsione offrì a Osório l'agio di ingaggiare un impietoso confronto fra cerimonie dei romani e fede cristiana, denunciando la prima come una religione della paura («incredibili metu mentes suspensae illorum»); «vide in quanta erroris opinione atque amentia versatus sis», scriveva contro Machiavelli:

Qui vere Christiana religione imbuti sunt, non alitis involatu, non occinis cantu, non extis tristia minantibus permoventur. Non terrae motu, non fulmine, non prodigiis ullis, aut monstris conturbantur. Nihil est denique, quod animum hominis Christiani convellere, aut labefactare possit. Sic est enim institutus, ut, si orbem terrarum bellis ardere videat, si omnia sibi pericula intendi, si cuncta incendio conflagrare, atque paene consumi, ipse tamen optima spe plenus constantiam retineat, nec ullo umquam horrore perfundatur.⁵⁸

La religione cristiana incitava alla virtù, «ad animi magnitudinem et contemptionem mortis».⁵⁹ Essa soltanto poteva essere fondamento della nobiltà, stimolando imprese militari che permettevano di raggiungere la vera gloria (argomento che Osório avrebbe approfondito in un trattato specifico pubblicato pochi anni più tardi).⁶⁰ L'ideale della pace doveva essere sostenuto con le armi, proseguiva indicando nella forza bellica l'indispensabile presupposto di uno Stato solido.⁶¹ La conclusione del libro, e con esso dell'intera opera, era dunque dedicata al nodo della guerra cristiana.

Condotta sulla scorta di numerosi esempi ricavati dall'Antico Testamento, ma anche dalla storia dell'impero romano in età tardo-antica, la riflessione finale di Osório costituisce un completamento della confutazione di Machiavelli. Reintegrando la teologia nella sfera della politica, in quelle pagine la nobilitazione della società cristiana plasmata sugli ideali guerrieri delle élites iberiche culminava nel riconoscimento nella corona lusitana dei tratti di una monarchia sacra: un'interpretazione non generica dell'impero portoghese. L'ultima sezione del *De nobilitate* non ha mancato di attirare l'interesse degli studiosi, che hanno colto la dimensione intimamente religiosa di una visione politica che Aubrey Bell per primo definì in termini di «imperialismo».⁶² In seguito, nella proposta di Osório si è ravvisato ora un elevato carattere spirituale, ora,

⁵⁷ OSÓRIO, *De nobilitate* cit., coll. 94-5. Sulla crisi morale dell'antica Roma precedente alla venuta di Cristo cfr. AGOSTINO, *La Città di Dio*, ed. C. Carena, Torino 1992, pp. 74-5 (lib. 2, 19); l'idea ritorna poi più volte.

⁵⁸ OSÓRIO, *De nobilitate* cit., col. 102.

⁵⁹ *Ibid.* col. 105.

⁶⁰ Si tratta del *De Gloria*, uscito per la prima volta a Lisbona nel 1549. Ne esiste una pregevole edizione moderna con traduzione portoghese a fronte: J. OSÓRIO, *Tratado De Gloria*, ed. J. Nunes Torrão, introd. A. Moniz, Lisboa 2006.

⁶¹ «Cum vero reipublicae status stabiliri non possit, nisi armorum praesidio fulciatur; siquidem omnes artes pacis sunt in tutela militaris disciplinae; qui militum tollit, is rempublicam funditus evertit» (OSÓRIO, *De nobilitate* cit., col. 105). Richiama l'attenzione sulla questione anche ANGLO, *Machiavelli* cit., pp. 154-5.

⁶² BELL, *O Humanista* cit., p. 70.

con maggior precisione, l'influenza vetero-testamentaria del Dio degli eserciti.⁶³ Tuttavia, quello che Osório aveva in mente era un preciso modello di origine medievale. E proprio dal medioevo iberico della *Reconquista* prese le mosse per disegnare il percorso storico di un impero nato dalla guerra portata ai musulmani in nord Africa da principi, condottieri e soldati «firmissima spe immortalitatis et studio incensi» (parole che dovettero suonare amare in Portogallo all'indomani dell'abbandono delle piazze marocchine).⁶⁴ Era stato poi attraverso il mare che quell'impero aveva saputo estendere la propria sovranità nel mondo:

Postremo, quantum illud est, quod vastum et immensum mare longissima et maxime pertimescenda navigatione transmiserunt, omnesque ferme Solis obeuntis, et Orientis, Aquilonis, Austriue partes armis peragrarunt. Quid enim hic commemorem, Æthiopiam devictam, Arabiae et Persidos urbes munitissimas expugnatas, Indiam durissimo bello superatam, instructissimas classes et maximos exercitus profligatos, Turcarum potentiam in illis partibus nostrorum virtute repressam atque convulsam? Numquid haec omnia eiusmodi sunt, ut sine Dei immortalis ope praesentissima fieri potuisse suspicemur?⁶⁵

Il brano proseguiva con un elogio di Emanuele I. Nonostante il richiamo al favore divino che avrebbe accompagnato le gesta dei portoghesi, Osório non indulgeva ad alcuna ripresa della retorica millenaristica, né rievocava il mito dell'età dell'oro.⁶⁶ In discussione non era la prospettiva missionaria, ma la virtù bellica favorita dalla fede cristiana («sola tamen pietate atque sanctissima Christi religione»), grazie alla quale i sovrani lusitani avevano potuto «infinitam alienigenarum multitudinem eorum imperio parere». La «dignitas», la «maiestas» di quelle imprese corroborava un'aspirazione antica della monarchia lusitana, emersa già nel primo Quattrocento, come si ricorderà, e rilanciata ancora a metà degli anni venti del Cinquecento da António de Beja.⁶⁷ «Nos enim illius unctionis divinae participes effecit; nobis regnum atque sacerdotium largitus est», scriveva ispirato Osório. La consacrazione dell'impero era reclamata come un fatto: «nostris animi rerum caelestium notitiam inspiravit et ad omne virtutis genus mirabiliter atque divinitus instruxit». ⁶⁸ Quella proiezione derivava da un'idea elaborata nel basso medioevo in ambienti che avevano immaginato nelle guerre d'oltremare la via

⁶³ Di «imperialismo del espíritu» ha parlato TEJADA, *Las Doctrinas* cit., p. 379; accenna alla religione dell'Antico Testamento PROSPERI, *La religione* cit., p. 519. Sulla questione è tornato anche ANGLO, *Machiavelli* cit., pp. 153-5.

⁶⁴ OSÓRIO, *De nobilitate* cit., col. 109. Esemplare dell'orgoglio dei portoghesi di stanza in nord Africa è la lettera del capitano di Safi, Rodrigo de Castro, a Giovanni III, 8 luglio 1541 (GTT, 1, pp. 770-5), in cui al termine di una giornata di stragi indiscriminate, per vendicare le violenze subite dai portoghesi nell'aprile precedente, al tempo della perdita di Ksar el-Seghir, si commentava: «se bem podia chamar a guerra deste dia de fogo e sangue».

⁶⁵ OSÓRIO, *De nobilitate* cit., coll. 109-10.

⁶⁶ Sulla netta presa di distanza dall'ideale di un'età dell'oro dell'uomo primitivo e sulle sue implicazioni circa la riflessione di Osório sull'impero portoghese cfr. BELL, *O Humanista* cit., pp. 48-9.

⁶⁷ BEJA, *Breve Doutrina* cit., pp. 167-8.

⁶⁸ OSÓRIO, *De nobilitate* cit., coll. 110-1.

del riscatto per un'Europa cristiana circondata da un mondo ostile di eretici e infedeli. Testi come il *Directorium ad faciendum passagium transmarinum* (ca. 1330), opera di un anonimo domenicano, già missionario in Persia, e indirizzato a Filippo VI di Valois, sovrano di Francia (1328-1350), avevano vincolato alla teoria della diretta origine divina del potere monarchico dei re taumaturghi un sogno che correva in parallelo alla crociata, quello della conquista cattolica dell'impero bizantino, della Russia e delle terre del Levante, finalmente sottratte all'instabile e confuso dominio delle Chiese orientali e alla minaccia turca.⁶⁹ La fonte immediata di Osório, che a Parigi aveva vissuto in anni di appannamento della figura del sovrano (Francesco I era allora prigioniero di Carlo V), rimane difficile da individuare. Né si deve ritenere che egli avanzasse tale richiesta a sostegno di una dimenticata aspirazione della corona lusitana. Piuttosto, attraverso suggestive analogie con la recente storia imperiale portoghese, evocava un simbolico orizzonte politico, forse con l'auspicio di riscuotere il consenso dei teologi a corte.

La distanza che separa Osório da Barros risiede non tanto nella rappresentazione dell'impero lusitano, che entrambi descrissero come guerriero e cristiano, quanto nella diversa valutazione della religione dei romani. Divenne presto evidente come fosse sempre meno possibile conciliare la preoccupazione per l'ortodossia, ormai centrale in Portogallo, con un aperto giudizio positivo sul valore civile dei culti e delle cerimonie dei gentili, che comportava un rischio di ricadute sulle campagne di evangelizzazione nell'impero lusitano e ai suoi confini. Censori e uomini di Chiesa si sforzarono di recidere il filo di una riflessione sul rapporto fra romani e cristiani vista con crescente sospetto. Si trattava di intervenire contro una tendenza diffusa. In anni in cui l'eversiva spiegazione della caduta dell'impero romano attribuita da Osório a Machiavelli (il cristianesimo come causa del declino civile e politico dell'antica Roma) riecheggiava nelle accuse rivolte dall'Inquisizione al cronista regio Fernão de Pina (la saggezza mostrata dai romani nell'attendere a lungo prima di accogliere il cristianesimo), poteva accadere che persino fra le élites portoghesi in India si discutesse di guerra intrecciando teologia cristiana e storia romana: nella risposta affermativa a una richiesta di rinforzi

⁶⁹ *Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum*, ed. R. Beazley, «American Historical Review», 12 (1907), pp. 810-57; 13 (1908), pp. 6-115. Non è possibile riassumerne il densissimo contenuto. A titolo d'esempio, si consideri l'ultima ragione a sostegno dell'impresa proposta a Filippo VI, al quale, si scriveva, «ipse Deus» aveva preparato un «regimen tam excellens super omnia regna mundi»: «quia, Domine mi rex, prae particibus tuis tae domus nobilibus et prae consortibus tuis Christianorum Regibus Deus, Deus tuus oleo laetitiae te perunxit, quia iniquitatem odisti et justitiam dilexisti, accingere potentissime gladio tuo super femur» (*ibid.*, 12, p. 826; il passo è una ripresa quasi letterale di Sal 44, 8). La consacrazione dei re di Francia ebbe valore primario nello scontro tra Filippo VI di Valois e Edoardo III Plantageneto, re d'Inghilterra, sul quale si apre il classico studio di M. BLOCH, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, pref. C. Ginzburg e un *Ricordo di Marc Bloch* di L. Febvre, Torino 1973, pp. 3-4.

da parte del viceré João de Castro (1545-48) per una spedizione contro il sovrano di Bijapur, Adil Khan, i consiglieri del municipio di Chaul non soltanto definivano «justa» la guerra «como são estas nossas, quando os adversareos permanecem em seus obstinados propositos, pois que o fim dela não he outros, senão punir os delinquentes», ma, in modo eloquente, mettevano a confronto Castro con Scipione e Furio Camillo.⁷⁰

Il *De nobilitate* di Osório non bastò ad arginare il dibattito sulla religione dei romani. È probabile, piuttosto, che abbia contribuito ad accrescere l'interesse per le idee di Machiavelli, che a metà anni quaranta furono al centro di una sottile disputa fra due personaggi illustri, entrambi professori all'Università di Coimbra, il già citato Martín de Azpilcueta e il teologo galiziano Francisco de Monzón, in Portogallo dal 1535. Cappellano e predicatore regio, all'inizio degli anni quaranta il prestigio di Monzón, un religioso non indifferente alla lezione di Erasmo, conobbe un relativo declino (se ne ignora la causa). Nel 1541 fu costretto, suo malgrado, a scambiare la propria cattedra di Vespro con quella di Sacra Scrittura, tenuta fino ad allora dal domenicano Ledesma. Già dall'anno seguente pare che lasciasse l'insegnamento, anche se i suoi rapporti ufficiali con l'Università non si interruppero che nel 1544. Alla metà di quell'anno pubblicò un trattato, a cui affidò forse le speranze di un rilancio personale.⁷¹ Dedicato a Giovanni III, edito a soli tre mesi di distanza dalla riunione delle *cortes* durante le quali il piccolo infante Giovanni aveva giurato come erede al trono, nel *Libro primero del espejo del principe cristiano* Monzón fornì un modello di pedagogia in fondo ancorato alla tradizione, come sottolineò già Marcel Bataillon.⁷² Nelle sue pagine, tuttavia, si celavano allusioni e riferimenti a questioni di grande attualità. In due punti dell'opera, in particolare, Monzón riprese le posizioni di Machiavelli, in un tentativo di armonizzazione non dissimile da quello di Barros, sebbene assai meno esplicito.

In parte occultato dal fatto di essere racchiuso fra l'esempio del re persiano Ciro e quello dei re d'Israele dell'Antico Testamento, un primo passo si incontra in apertura di un capitolo dedicato all'istruzione religiosa del principe. Monzón vi sottolineava il valore politico della devozione di un sovrano, a prescindere dallo specifico contenuto di essa. Era dovere del «sabio y virtuoso maestro del principe» insegnare «como entre todas la gentes siempre fueron amados y favorecidos de Dios y prosperados en sus

⁷⁰ Lettera del 29 luglio 1547 (CSL, 3, pp. 281-3).

⁷¹ Per un recente profilo della sua figura cfr. M.L. CORREIA FERNANDES, *Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião*, «Lusitania Sacra», 2^a s., 3 (1991), pp. 39-70, e la bibliografia ivi citata.

⁷² M. BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne*, ed. Ch. Amiel, Genève 1991, 1, pp. 669-70; per una analisi generale del contenuto del *Libro Primero del Espejo del principe cristiano* cfr. BUESCU, *Imagens* cit., pp. 104-35.

estados todos los principes que se preciaron de ser devotos y de servirle». Questo era vero anche nel caso dei romani, proseguiva Monzón allegando «sant Augustin en sus libros dela Ciudad de Dios», nei quali avrebbe affermato «que avia en Roma prospero Dios alos Romanos, aun que eran gentiles, y quiso que señoreasen el mundo, y luego que dexaron las cerimonias y no curaron del culto divino, perdieron en breve tiempo el señorio que con mucho trabajo y en muchos años ganaron». ⁷³ Il giudizio sulla pietà dei romani, presentata come benedetta da Dio, non impediva a Monzón di impostare l'intero capitolo sullo zelo cristiano che attraverso un'adeguata catechesi il maestro avrebbe dovuto inculcare nel principe. L'obiettivo più importante veniva infatti indicato nell'insegnare a essere «enemigo y extirpador de vanos supersticiosos y de profanos yreligiosos». ⁷⁴ Non si trattava di una sommaria concessione alla politica religiosa delle autorità ufficiali lusitane. Per l'autore dell'*Espejo*, solo la fede cristiana poteva assicurare coesione e compattezza fra i sudditi portoghesi, proprio com'era avvenuto fra gli antichi grazie all'osservanza dei culti. Esisteva dunque una continuità, sembrava insinuare Monzón, fra la religione dei romani e l'ortodossia cattolica protetta dall'Inquisizione, sulla quale il capitolo si concludeva con una pagina che contiene, peraltro, una denuncia della negligenza mostrata dai prelati lusitani nel reprimere l'eresia prima della recente creazione del tribunale del Sant'Uffizio. ⁷⁵

Il teologo Monzón condivideva con il laico Barros una visione positiva dell'antica Roma. Non si trattava di una generica ammirazione di stampo umanista. Risentivano entrambi (Monzón forse attraverso la lettura di Osório) del modo in cui Machiavelli aveva insegnato a esprimere valutazioni politiche svincolate dal giudizio morale. Se ne coglie la spia in un altro passo dell'*Espejo*, dove si rifletteva sulle grandi imprese dei romani indotte dal desiderio di fama e di gloria. Grazie ad esso, scriveva Monzón, «en sus conquistas y señorios del mundo», i romani «no solo se contentavan con arriscar muchas vezes la vida, mas aun de volverla y ponerla a perder por el aumento o conservacion de su republica, para que despues de su muerte mereciessen de ser honrrados por hazer aquellas memorables hazañas a que se ponian». Gli esempi portati a sostegno di quell'affermazione erano numerosi, da Bruto ai Deci, dai Torquati a Marco Attilio Regolo. «Este es el fin que dize sant Augustin que tomaron como por

⁷³ F. DE MONZÓN, *Libro primero d'l espejo del principe christiano, que trata como se ha de criar un principe o nifio generoso desde su tierna niñez con todolos exercicios e virtudes que le convienen hasta ser varon perfecto*, [Lisboa, en casa de Luis Rodriguez], 1544, c. 34v (cap. 13).

⁷⁴ *Ibid.*, c. 39.

⁷⁵ *Ibid.*, c. 39v.

bienaventuraça los romanos generosos de alcançar fama», commentava Monzón, «y era el principal premio que esperavan de sus victorias». Era il «pensamiento que avian de ser honrrados por ellos» ad avere spinto i romani a compiere «muy señalados hechos», proseguiva l'autore dell'*Espejo*, consapevole di riferirsi a categorie comuni al codice di valori dei soldati iberici del tempo.⁷⁶ Monzón stava parafrasando un capitolo del quinto libro del *De civitate Dei*, nel quale però alla gloria dei romani si contrapponeva la superiore ricerca della vita eterna dei cristiani.⁷⁷

Il dibattito lusitano su Machiavelli si caratterizzò per l'uso di citare Agostino al fine di coprire e dissimulare il vero oggetto del discorso. Le dense riflessioni dedicate nel *De civitate Dei* all'impero romano furono, infatti, alla base non solo della polemica di Osório, ma anche del tentativo di conciliazione compiuto da Barros.⁷⁸ L'attacco contro Agostino, contenuto nei *Discorsi*, rendeva immediato un collegamento fra Machiavelli e l'autore del *De civitate Dei*.⁷⁹ Il caso di Monzón, tuttavia, era diverso, perché il suo recupero di Machiavelli, sebbene mascherato e sottotono, fu ormai avvertito come inaccettabile da parte dei teologi di corte la cui egemonia, negli anni passati, si era costruita proprio sulla riaffermazione dei vincoli di coscienza nella sfera politica. L'interpretazione di Monzón che, nel segno di una generale benevolenza divina, rilanciava un legame diretto fra religione dei romani e grandezza del loro impero fu dunque subito avvertita come una minaccia. Non è forse privo di significato che sia stato proprio un agostiniano a respingere in forma pubblica, già nel 1545, la posizione espressa da «un varon de crecida erudition y piedad, cathedratico que fue desta universidad renonbrado, y es gran señor mio, en aquel galan Espejo que hizo del principe Christiano»: così Azpilcueta alluse a Monzón, senza nominarlo apertamente, in una delle pagine finali di un trattato sulle orazioni dato alle stampe a Coimbra, dove occupava la più importante cattedra di diritto canonico.⁸⁰ Anche il nome di Machiavelli rimase taciuto, naturalmente. Ma il tono fermo con cui il dottor Navarro espresse la condanna dell'antico collega è indice di una tensione latente. Il suo intervento segnò il

⁷⁶ *Ibid.*, c. 82v (cap. 21).

⁷⁷ AGOSTINO, *La Città di Dio* cit., pp. 217-221 (lib. 5, 18).

⁷⁸ Barros subì l'influenza delle interpretazioni proposte *ibid.*, pp. 37-8 (lib. 1, 24).

⁷⁹ Sulla polemica di Machiavelli contro Agostino cfr. G. SASSO, *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma* [1978], in ID., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli 1986-88, 1, pp. 401-536: 490-9.

⁸⁰ M. DE AZPILCUETA, *Commento en romance a manera de repeticion latina y scholastica de Iuristas, sobre el capitulo Quando. de consecratione dist. prima*, Conimbricæ [João de Barreira] 1545, p. 578. Al contrario, Monzón aveva ricordato il dottor Navarro e come, grazie ai meriti accademici, percepisse a Coimbra «el mayor salario que se dio enla christiandad» (MONZÓN, *Libro primero* cit., c. 64 - cap. 22).

tramonto di un'intensa discussione sull'antica Roma che, per le eversive implicazioni sul decisivo nesso fra religione e impero, le autorità lusitane non intendevano tollerare.

L'attacco a Monzón si trova in un paragrafo dedicato alla preghiera male inclinata. Nessun frutto di giustizia poteva discendere da un'«oracion mortifera o mala». Tuttavia, concesse Azpilcueta, se «muchas vezes es oyda de Dios para mal de quien la haze», può esserlo «aun para bien suyo, por la mezcla que tiene de bondad». A partire da tale premessa, ricordò come, «segun S. Augustin», i romani dovevano il loro impero alla «justicia que hazian por vana gloria, aun que ella era mala, pues se hazia por mal fin». «Lo qual empero no creo», obiettava, «por que no me parece convenir ala justicia divina dar gualardon a nadie por las obras que merecen castigo». Rifiutando quell'inversione dell'ordine morale, il Navarro richiamava le parole di Tommaso d'Aquino, che aveva mostrato come anche gli infedeli potessero essere stimolati a compiere azioni «virtuosas y razonables».⁸¹ Era grazie a queste ultime, dunque, che i romani avevano meritato il loro impero, nonostante il fine della loro «mala o vana gloria» (e non in virtù di esso). Se questa confutazione poteva già suonare come una risposta a Monzón, la polemica saliva di tono e si faceva diretta quando si prendeva in esame il nodo della religione. «Y mucho menos, a mi parecer», incalzava Azpilcueta, i romani dovevano il loro impero a «su relligion abominable y culto sacrilego, con que alos demonios davan honrra a Dios devida», come «incidentalmente» aveva scritto Monzón. Il Navarro non temette di svelare l'operazione del collega teologo che aveva affermato che Dio, «por haver dexado aquel culto, les quito el imperio, segun S. Augustin, que en mi libro no dize lo uno, ni lo otro» (a dirlo, infatti, era stato Machiavelli). L'impietosa denuncia non si limitò a rilevare l'erronea lettura di Monzón, ma costituì un monito a non pensare di continuare a ricorrere al *De civitate Dei* come a un paravento per diffondere le idee dell'autore dei *Discorsi*. Di fronte a una materia che iniziava ad apparire d'improvviso sempre più incerta, in relazione alla quale persino i padri della Chiesa potevano essere impiegati per sostenere una concezione di fatto strumentale della religione in rapporto al potere politico, l'intervento di Azpilcueta ebbe l'effetto di ricondurre l'argomento del valore militare dei non cristiani e dei meriti prodotti dalla brama di gloria nell'ambito più affidabile della teologia scolastica. Il canonista puntualizzò come Agostino avesse in realtà affermato «que no obstante esta idolatria, por otras virtudes, que obravan por

⁸¹ Il riferimento è alla q. 10, *De infidelitate in communi*, art. 4: «per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica ad emendatiores editiones impressa et accuratissime recognita*, Romae 1886-87, 3, p. 96).

vana gloria, les hizo Dios aquellas mercedes temporales, y para esto lo allego Adriano». ⁸² Del resto, non era possibile che avesse voluto intendere che «pera gualardon de aquellas mismas obras, hechas por mala o vana gloria, les hazia Dios aquellas mercedes». Le sue parole, infatti, si riferivano alla «remuneration delas que a mezcla destas por buen fin actual o virtual obravan». ⁸³

Dopo le altisonanti, ma ambigue pagine di Osório, la riproposizione di un modello politico improntato ai valori dell'etica cristiana da parte di Azpilcueta, una figura inserita appieno nelle gerarchie ecclesiastiche e culturali del regno, ebbe il sapore di un ultimo avvertimento nei confronti di quanti si erano pronunciati, senza le dovute cautele, su argomenti come guerra, religione e impero. Alla censura delle opere sulla fede degli etiopi seguì pertanto il silenzio imposto alla discussione sul valore politico della religione dei romani che animava parte dei dibattiti lusitani sull'impero, in virtù, peraltro, di un'analogia fra i termini impiegati per indicare sia gli antichi romani, sia i moderni infedeli nelle colonie ("gentili", "pagani") - con l'eccezione dei musulmani; anche in Portogallo, Machiavelli si avviò a entrare nel novero degli autori condannati che ne avrebbe caratterizzato la lunga, ma perlopiù sotterranea circolazione europea. ⁸⁴

2. *Monopoli e guerra fra commercio e teologia politica*

Nell'anno in cui il dottor Navarro levava la propria voce contro un uso sospetto della storia antica, a Goa fu discussa una proposta di riforma del commercio delle spezie avanzata da Giovanni III. In almeno due occasioni, durante il novembre 1545, le idee di Lisbona furono esaminate dal viceré Castro, affiancato da consiglieri, per la maggior parte funzionari statali. ⁸⁵ In particolare, il re mirava a intervenire su aspetti specifici dei traffici regionali lungo le rotte dell'oceano Indiano sotto controllo lusitano: si trattava, anzitutto, di limitare la facoltà dei mercanti portoghesi di trasportare e cedere

⁸² «Aug. v. de civi. dei. c. xij. et xv. videtur voluisse quod ea iustitia meruerunt Romani imperium a deo quam faciebant propter humanam laudem et gloriam quod constat utique turpe esse et mortaliter vituperabile» (A. FLORISZ, *Quotlibeticæ quaestiones lucubratione exactissima & lincaeo visu nuper recognitæ*, in alma Parisiorum academia, apud Nicolaum Savatier calcographum, 1527, c. 50).

⁸³ AZPILCUETA, *Comento en romance* cit., pp. 577-9.

⁸⁴ Dopo l'inclusione nell'Indice romano di Paolo IV, pubblicato in Portogallo già all'inizio del 1559 (*Index*, pp. 54-5), Machiavelli fu inserito nell'Indice portoghese del 1561 fra gli «auctores quorum libri & scripta omnia prohibentur» (*ibid.*, p. 627). Nell'Indice del 1581 furono oggetto di una condanna specifica i «Discursos de Machavello, em qualquer lingua» (*ibid.*, p. 476). I suoi scritti, però, avevano continuato a riscuotere attenzione. Oltre alle riprese di Osório, in particolare nel *De regis institutione*, un esplicito passaggio sul giudizio di Machiavelli circa la fortezza di Milano fatta ricostruire dal duca Francesco Sforza in BARREIROS, *Chorographia* cit., p. 242.

⁸⁵ Sull'episodio, la cui importanza è già sottolineata in SUBRAHMANYAM, *The Portuguese Empire in Asia* cit., pp. 97-100, cfr. L.F.F.R. THOMAZ, *A questão da pimenta em meados do século XVI. Um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisboa 1998, la cui ricostruzione segue nelle prossime pagine.

liberamente le spezie indiane a Hurmuz, per timore che potessero raggiungere Alessandria via terra e quindi Venezia (un timore aggravato dall'espansionismo ottomano); in secondo luogo, si raccomandava che il pepe del Malabar in avanzo rispetto alla capacità di carico dei bastimenti diretti in Europa fosse comunque acquistato (evitando così che prendesse la via del mar Rosso o di Bassora) e poi rivenduto da mercanti privati nei porti dei regni del Bengala e di Pegu (una proposta in linea con la recente decisione di Giovanni III di concedere licenze a portoghesi perché realizzassero viaggi di esplorazione e insediamento sulle coste della Cina).⁸⁶

Il dibattito fu percorso da un contrasto, che risaliva al regno di Emanuele I, fra l'aspirazione della corona a esercitare un controllo diretto e totale (come previsto dalle *Ordenações da Índia*, 1520) non solo sull'importazione delle spezie in Europa, ma anche sugli scambi locali, e la resistenza di mercanti e funzionari statali di servizio in Asia, disposti a violare le norme regie per accumulare fortune private.⁸⁷ Dagli anni trenta Giovanni III cercava soluzioni di compromesso. In particolare, aveva tentato di soddisfare le esigenze di mercanti, portoghesi e non, attivi nella delicata area dell'oceano Indiano sud-orientale (nel 1539, per esempio, aveva abolito il monopolio sulla compravendita di chiodi di garofano e noce moscata nelle Molucche), evitando al tempo stesso, attraverso misure fiscali, i rischi di una gestione autonoma di commerci i cui proventi erano di vitale importanza per la tenuta dell'impero.

Sin dalla penetrazione di metà Quattrocento lungo le coste dell'Africa occidentale, i monopoli imposti dalla corona avevano provocato reazioni negative fra i ceti mercantili lusitani. Le tensioni si erano poi accentuate con l'arrivo in India, in seguito alla formazione di gruppi di potere con base nelle diverse località conquistate o, comunque, interne all'orbita portoghese. L'incremento dell'attività di imbarcazioni private nei traffici asiatici (riservando alla corona i viaggi intercontinentali), in associazione con accordi strategici con mercanti hindu attivi sulla costa malabarica, avrebbe provocato il declino del commercio gestito dai musulmani nell'oceano Indiano: lo sostenne un fratello di Vasco da Gama, Aires, capitano di Cananor, in una lunga lettera scritta nel 1519 a Emanuele I. Si tratta di una delle più precoci testimonianze dell'elaborazione di un'ipotesi di impero in Asia incentrato su un numero ridotto di fortezze, sul fermo controllo delle rotte marittime e sulla creazione di alleanze strategiche con agenti locali

⁸⁶ Sulle licenze per le spedizioni verso la Cina cfr. *ibid.*, pp. 76; un'utile sintesi dei movimenti lusitani sulle coste dell'Asia sud-orientale in ID., *Os portugueses nos mares da Insulíndia* [1979], in ID., *De Ceuta* cit., pp. 567-90.

⁸⁷ Per un inquadramento del fenomeno cfr. la recente sintesi di S. SCHWARTZ, *The Economy of the Portuguese Empire*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 19-48; in part. pp. 26-30 (sull'Asia).

in grado di offrire concreti vantaggi per gli interessi commerciali lusitani.⁸⁸ Di fatto, nella fase iniziale del regno di Giovanni III, si assistette all'esplosione di gravi scontri in India tra fazioni composte da ufficiali della corona, mercanti e uomini di affari. L'opposizione al centralismo regio e le voci di corruzione divennero un tratto costitutivo dell'impero portoghese in Asia. Si diffusero, inoltre, sottrazioni illecite di merci e attività economiche non autorizzate, grazie al fiorire di insediamenti lusitani non ufficiali oltre i confini dell'*Estado da Índia*.⁸⁹ Dai documenti dell'epoca, relativi al golfo del Bengala in particolare, emerge l'immagine di un universo parallelo di uomini che seguivano tattiche, comportamenti e abitudini indipendenti dalle istruzioni della corona (il contrabbando, anzitutto), per descrivere il quale George D. Winius ha coniato l'espressione di «impero ombra».⁹⁰ Alla necessità di porre riparo ai rischi di simili evoluzioni si fece spesso appello, insistendo sull'individuazione di una figura di funzionario statale di media agiatezza in grado di resistere all'indebita tentazione di arricchirsi. Nel 1538 il capitano di Malacca, Estêvão da Gama, figlio di Vasco, nonché futuro governatore dell'India, fra gli altri rimedi raccomandò al re di non inviare in Asia uomini troppo indigenti, più inclini all'avidità («cobiça»), e consigliò di ordinare il ritorno nel regno di «todos os homens ricos que cá na Índia houver, que de dous mil cruzados pera cima teverem, assi casados como solteiros», «porque estes fazem todos os outros cobiçarem dinheiro e buscarem-no com fogirem das armada e fortalezas, e fazem não se contentar ninguém com muito mais do que nunca cuidou ter».⁹¹

Il sistema economico vigente nell'impero portoghese non fu affrontato nel suo complesso a Goa nel 1545. Il dibattito sollevato dalla proposta di Giovanni III seguiva a un graduale aumento del numero delle agenzie commerciali portoghesi in Asia. Nel 1543 erano in tutto cinque (Goa, Malacca, Hurmuz, Diu e Bassein). I consiglieri del viceré si limitarono a esprimere valutazioni concrete e puntuali su utilità e svantaggi dei cambiamenti ipotizzati dal sovrano, che finirono per essere respinti. Si ribadì infatti la

⁸⁸ Lettera del 2 gennaio 1519 (GTT, 4, pp. 213-21). Il documento è ampiamente discusso in SUBRAHMANYAM, *Making India Gama* cit. (per la parte che qui interessa cfr. pp. 47-50).

⁸⁹ Il controllo sulle merci era complesso anche all'interno dell'*Estado da Índia*. A Cochin fu creato un sistema di vigilanza per evitare i ripetuti furti di spezie, come illustra la relazione del fattore Gaspar Luís da Veiga, 5 settembre 1546 (CSL, 2, pp. 308-10).

⁹⁰ G.D. WINIUS, *The "Shadow-empire" of Goa in the Bay of Bengal* [1983], ora (con tit. lievemente modificato) in ID., *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot 2001; cfr. anche ID., *Private trading in Portuguese Asia: a substantial will-o'-the-wisp* [1999], ora *ibid.*; riflette sulla nozione di «impero ombra» S. SUBRAHMANYAM, *Improvising Empire. Portuguese Trade and Settlement in the Bay of Bengal, 1500-1700*, Delhi-New York 1990 (per comodità cito dalla trad. portoghese: *Comércio e conflito. A presença portuguesa no Golfo de Bengala, 1500-1700*, Lisboa 1994, pp. 13-9). Un quadro degli insediamenti portoghese in M.N. PEARSON, *Markets and Merchant Communities in the Indian Ocean: Locating the Portuguese*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 88-108.

⁹¹ Lettera del 20 novembre 1538 (cit. in THOMAZ, *A questão* cit., pp. 75-6).

necessità di trafficare liberamente le spezie con Hurmuz e di inviare il pepe del Malabar solo in Europa, ma «de nenhuma maneira pera qualquer outra parte ou porto da Ásia».⁹² Fu confermata l'esclusività del monopolio regio sulla rotta del Capo di Buona Speranza, né mancò chi sostenne che occorresse riservare alla corona anche il trasporto delle spezie dall'India verso oriente (Cina inclusa).⁹³ La visione pragmatica di cui si fecero portavoce i consiglieri di Castro prova comunque l'esistenza di distinte correnti di opinione locale nell'India portoghese, da cui talora affiorano posizioni più dense. Lo scrivano Cosme Anes fu uno dei pochi fautori dell'idea di mettere in vendita nei porti del sud-est le ingenti rimanenze di pepe del Malabar. Tra i fondatori della confraternita per la Conversione alla fede (*Confraria da Conversão a Fé*) di Goa (1541) - dettaglio non secondario -, Anes interpretò quel commercio, che auspicava regolato dalla corona, come uno strumento per consolidare la potenza imperiale lusitana, senza dover ricorrere alla violenza delle armi. Bisognava impiantare nuove agenzie, insistendo su una miglior organizzazione dei traffici in regime di monopolio. Così, non soltanto «as terras onde tivermos este comércio e trato ser-nos-ão mais fieis e usaremos mais pacificamente dos proveitos delas», ma la presenza di ufficiali e funzionari statali portoghesi avrebbe garantito un ordine sociale in grado di favorire tra le popolazioni indigene l'«enxalçamento da nossa fé»: «se irão convertendo muitos e irão religiosos pera isso». Quel risultato si poteva raggiungere «com pouca gente e sem despesa», osservava Anes concludendo la propria originale lettura del legame fra monopoli e evangelizzazione.⁹⁴

Quell'associazione era stata al centro, negli anni precedenti, delle ragioni avanzate dagli autori portoghesi intervenuti nella polemica contro i monopoli, intensa in Europa a partire dagli anni venti. Da un'altra prospettiva, tuttavia. Non solo perché la questione del commercio locale nell'oceano Indiano rimase, in sostanza, estranea a quelle discussioni; ma soprattutto per lo stringente nesso individuato fra dimensione militare dell'impero e forme della sua amministrazione economica. La corrispondenza degli anni trenta fra Giovanni III e il conte di Castanheira, suo fidato sovrintendente alle finanze, rivela con quanta attenzione il sovrano seguisse la fase della rivendita in Europa delle spezie raccolte nei depositi della *Casa da Índia* a Lisbona.⁹⁵ La stipula dei contratti con i grandi mercanti (spesso stranieri), cui sarebbe spettata l'esclusiva sulla cessione della

⁹² Atti della riunione del consiglio convocato dal viceré Castro, 18 novembre 1545 (*ibid.*, doc. 3).

⁹³ Così il portoghese di origini genovesi Cristóvão Doria nel parere datato 19 novembre 1545 (*ibid.*, doc. 7).

⁹⁴ Parere del 23 novembre 1545 (*ibid.*, doc. 15).

⁹⁵ Cfr. ad es. la lettera del 19 marzo 1533, in cui si ricordava al conte «que nom aveis de comçertar sem mo primeiro fazer saber» (*Letters of John III*, doc. 97).

merce ad Anversa e sulle altre principali piazze europee, si collegava spesso alla necessità di risorse per l'allestimento della flotta annuale diretta in India. Ne è esempio l'urgenza con cui nel 1537 il sovrano raccomandò al conte di «tomarse concrusam na vemdã das drogas e de qualquer soma de pimenta pera Castella ou pera outras partes, pera se aver dinheiro pera soprimto das necesydades e despesas d'esas armadas».⁹⁶ Alle accuse sollevate dai detrattori dei monopoli portoghesi, che, in linea con la tradizione romana accolta dal diritto canonico, denunciavano l'impatto nefasto di un controllo dei prezzi ritenuto illegale per l'implicita costrizione (*coactio*), si rispose, generalmente, invocando il grave onere delle spese indispensabili alla difesa di un impero costruito per la dilatazione della fede cristiana.⁹⁷

Fra le prime aperte contestazioni della gestione dei monopoli lusitani vi era stato il breve papale del 1524, ma negli anni seguenti quella critica, che esortava a un maggiore rispetto per l'equilibrio dei mercati europei, era stata ribaltata dalla corte portoghese: in nome dei costi dell'impero essa aveva aumentato la pressione sulla Sede Apostolica per ottenere accesso diretto ai beni ecclesiastici nel regno. Quello scontro aveva agevolato l'ascesa dei teologi di corte. Nella seconda metà degli anni trenta essi fornirono gli argomenti ai diplomatici lusitani impegnati nelle dispute in materia con i delegati delle principali potenze europee. Della loro influenza si coglie traccia, per esempio, nelle istruzioni redatte dal segretario di Stato, Pêro de Alcáçova Carneiro, per il conte di Castanheira, nominato ambasciatore presso Carlo V nel settembre 1537. Scopo della missione era consolidare l'appoggio dell'imperatore alla politica internazionale lusitana, allora rivolta soprattutto al nord Africa e all'Asia, a discapito dell'Europa e del Mediterraneo orientale. Al conte si raccomandò di ricordare a Carlo V la limitata capacità portoghese di far fronte a un così esteso sforzo bellico. L'orizzonte della guerra per la fede era evocato per ribadire la priorità degli obblighi di Giovanni III verso il suo impero; in conseguenza di ciò, alla condotta della curia Castanheira doveva riservare parole di sdegno. I sudditi del re di Portogallo, occorre che ricordasse a Carlo V, erano «continuadamente postos em guerra de mouros, onde tantos são mortos e morrem cada dia, com tam grandes despesas minhas e sentimento dos que niso perquo e obrigaçam de lhe satisfazer seus serviços». Perciò, si proseguiva, «he pera espantar de ver agora como são ajudado do papa». Al centro della disputa si trovavano, in

⁹⁶ Lettera dell'8 marzo 1537 (*ibid.*, doc. 295).

⁹⁷ Sulla permanenza della condanna dei monopoli nella teologia scolastica medievale cfr. O. LANGHOLM, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of choice and power*, Cambridge 1998, pp. 94-9.

particolare, due punti: il nuovo tentativo di Roma di imporre la riscossione delle decime in Portogallo e gli ostacoli che si continuavano a porre all'attività dell'Inquisizione contro i nuovi cristiani, favorendo la fuga dal regno di «tam grande numero de vasalos e muy riquos e tanto dinheiro como eles tem».⁹⁸ In entrambi i casi, e soprattutto nel primo, Giovanni III si mostrava consapevole della sua scomoda posizione nel quadro della crisi religiosa europea («se as cousas da cristandade não estiveram como estão»). Continuando ad agire da solo avrebbe finito per cedere almeno in parte, perché non si dicesse «que não obedeco aos mandados do papa». Perciò, il re lusitano mirava a coinvolgere il potente cognato in un'azione presso Paolo III, che difficilmente avrebbe saputo opporsi a una loro richiesta congiunta.⁹⁹

Era ancora la guerra, dunque, e non una concreta prospettiva di pace, a sorreggere la rappresentazione europea dell'impero portoghese, nonostante la diffusione, anche all'interno del Consiglio del Re, di una tendenza a conservare, e non a estendere, le conquiste. Qualche tempo prima ne aveva dato prova una figura distante dai teologi di corte, il canonista Manuel de Sousa. Interpellato sulla questione dell'abbandono delle piazzeforti in nord Africa, aveva risposto con un lungo parere; di fatto, una riflessione sulla complessiva struttura dell'impero portoghese. Sul problema decisivo dei debiti causati dalla «tam continuoa guerra como sistem em tantas partes contra os imfieis asy em Asya, como em Affryca», Sousa mosse dall'obbligo di coscienza («grande carga») di Giovanni III di difendere i possedimenti ricevuti in eredità. Emanuele I aveva assoggettato molte terre al proprio «senhoryo», «tamto que se pode bem dizer que descobryo outro novo mundo» e «parecyta que em pouco tempo se ffizera senhor da maior parte do mundo». Quell'orgogliosa riaffermazione del carattere imperiale del dominio lusitano si accompagnava, tuttavia, a una presa d'atto delle ingenti difficoltà sorte durante il regno di Giovanni III (peste, carestie e terremoto che avevano colpito il Portogallo, gravi perdite in mare, controversie internazionali): esse non esentavano il monarca dal dovere morale di conservare l'impero costruito da Emanuele I, ma inducevano a un sensibile mutamento, fondato sull'applicazione in nord Africa del modello orientale delle fortezze, in sostituzione delle onerose occupazioni territoriali.

⁹⁸ Nei mesi precedenti era stata revocata la facoltà di autorizzare i nuovi cristiani a imbarcarsi sulle navi dirette in India (*Letters of John III*, doc. 278), concessa nel 1533 da Giovanni III al conte di Castanheira (*ibid.*, doc. 51), nonostante la legge sulla restrizione della loro mobilità (1532). L'esistenza dei poteri accordati al conte di Castanheira è sfuggita sia a M.L. TUCCI CARNEIRO, *Preconceito racial em Portugal e no Brasil Colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza do sangue*, São Paulo 2005, pp. 74-88, dove si ricostruisce la storia delle norme che regolarono l'uscita dal regno dei nuovi cristiani, sia a CUNHA, *A Inquisição* cit., p. 20.

⁹⁹ Istruzioni del 22 settembre 1537 (*Letters of John III*, doc. 321).

Sousa invocava inoltre il massimo contributo di quanti fino ad allora avevano tratto i maggiori vantaggi dall'impero: non solo i grandi mercanti arricchitisi nei decenni precedenti, ma anche nobili e cavalieri, soprattutto se appartenenti agli Ordini militari, «pois guozão dos privylegios e trazem aquelle synall vermelho que senyffica o samge que são hobrygados a derramar na guerra dos mouros». Incitando a un impegno collettivo a fianco della monarchia, propose anche di vincolare la promozione sociale ai servizi resi nei possedimenti d'oltremare, una questione determinante su cui anni più tardi sarebbe tornato a riflettere anche il conte di Castanheira.¹⁰⁰

Sousa non trattò dei monopoli regi. Ma un'analogia insistenza su un'interpretazione globale dell'impero caratterizzò la figura di Damião de Góis. La presenza armata dei portoghesi nell'oceano Indiano aveva avviato mutamenti profondi nelle relazioni mondiali, aprendo il cammino a una secolare storia di sfruttamento coloniale da parte degli europei, agevolati dalla collaborazione non episodica di membri delle élites autoctone. Nasceva l'«economia-mondo», ma in tutta Europa serpeggiava la protesta contro i monopoli portoghesi. Più dei singoli gruppi di investitori, furono alcune piazze commerciali a soffrire maggiormente la crisi provocata dalla parziale esclusione dal traffico delle spezie (una bene assimilato allora alla moneta). La questione non tardò a divenire un problema di interesse pubblico, un affare di Stato, una materia al centro di discussioni nei luoghi e nei corpi della politica. Aggredire il diritto di monopolio non significava però soltanto minare i fondamenti materiali dell'impero portoghese, ma anche dubitare delle ragioni stesse della sua esistenza. Era un problema di legittimità. Era giusto che la monarchia lusitana esercitasse una politica economica che colpiva il commercio europeo? Qual era il vero fine dell'impero? Supportare quella che si presentava come la più grande missione di evangelizzazione mai tentata fino ad allora, oppure arricchire una cerchia ristretta di investitori portoghesi e europei a danno dei più? Stretto fra Cristo e le spezie, l'impero portoghese era sotto accusa.

Già nei trattati di teologia morale quattrocenteschi l'attenzione verso una corretta pratica del commercio, e in particolare verso il giusto prezzo, ritornava con insistenza,

¹⁰⁰ Parere del 1 gennaio 1535 (GTT, 1, pp. 845-54). Sul coinvolgimento degli Ordini militari nelle guerre imperiali portoghesi cfr. F. OLIVAL, *Norte de África ou Índia? Ordens Militares e serviços (século XVI)*, in *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares*, Lisboa 2005, pp. 769-95. Il conte di Castanheira si espresse sui meccanismi di ascesa sociale in un memoriale di grande valore storico, consegnato a Giovanni III nel 1553 (ed. in CRUZ, *A Governação de D. João III* cit., doc. 44). La sua critica «das merçes de el Rey que Deus tem e de Vosa Alteza, as quaes não soyão a ser tão geraes a todos, nem tão façeis de aver», mostra l'opportunità di verificare anche per il Cinquecento le conclusioni di F. OLIVAL, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa 2001. Un'approfondita sintesi sulla mobilità sociale nel Portogallo della prima età moderna in J. CORDEIRO PEREIRA, *A estrutura social e o seu devir* [1998], in ID., *Portugal na Era de Quinhentos*, Cascais 2003, pp. 297-369.

contribuendo a rendere un patrimonio comune dell'Europa cristiana la condanna dei monopoli (mai quelli di Stato, però), compresi sotto la categoria di *turpe lucrum*.¹⁰¹ Non fu un caso se una delle più severe denunce contro il monopolio portoghese fu sollevata da Lutero, che nel *Bücher vom Kaufhandel und Wucher* (1524) ne biasimò gli effetti alla luce delle teorie mercantiliste allora dominanti. Il duro giudizio del «più antico economista tedesco» sarebbe stato ricordato ancora da Karl Marx in una pagina dedicata alle conseguenze monetarie dello squilibrio nella bilancia commerciale fra Europa e Asia. Il commercio «si può certo usare cristianamente», scrisse Lutero, definendo «doni di Dio» quei prodotti «che soddisfano il bisogno e l'onore». Non era però tale il caso delle merci di lusso importate dai portoghesi in un regime di monopolio che finiva per intaccare le riserve di denaro dei singoli Stati europei: «il commercio che compera all'estero, che da Calicut, dalle Indie e posti simili importa merci che come le preziose sete, i lavori in oro e le spezie servono solo allo sfoggio e non hanno utilità alcuna, che succhia il denaro al paese e alla gente, non dovrebbe essere permesso». Contro tale sistema, tuttavia, i tedeschi si sarebbero ribellati soltanto quando costretti dall'indigenza materiale, dall'esaurimento di quell'«oro e argento» che, trasferiti continuamente «in paesi stranieri», avrebbero finito per «arricchire tutto il mondo», lasciando «noi stessi mendicanti». Di quei metalli preziosi «il re di Portogallo ne dovrebbe aver meno» «se gli lasciassimo le sue spezie», concludeva Lutero, dopo avere però osservato con amarezza che «gli scritti e gli insegnamenti non sortiranno alcun risultato».¹⁰²

Entrambi gli argomenti di Lutero - l'immoralità delle merci importate dai portoghesi e gli effetti economici della loro rivendita - contenevano una potenziale connotazione eversiva per l'impero lusitano. Fu tuttavia sul secondo punto che si concentrarono sia i nuovi attacchi ai monopoli, anzitutto quello delle spezie, sia le risposte ad essi.¹⁰³ Già l'anno seguente Paolo Giovio, legato da oltre un decennio alla curia, dette alle stampe il *Libellus de legatione Basilii magni Principis Moschoviae ad Clementem VII* (1525), una descrizione della recente visita al papa di Dimitrj Gerasimov, ambasciatore del principe di Mosca Vasilij III (1505-33). La possibilità di scrivere su un paese lontano e poco

¹⁰¹ La prima ferma condanna dei monopoli risaliva alla fortunata *Summa Confessorum*, composta a fine Duecento dal teologo domenicano Johann von Freiburg (O. LANGHOLM, *The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leiden-Boston 2003, pp. 57-8). All'alba della Riforma, Godschalck Rosemond, professore di teologia a Lovanio e corrispondente di Erasmo, nel proprio *Confessionale* (1518) giunse ad ammettere la possibilità di monopoli, ma ribadì il principio che «liberum debet esse forum rerum» (*ibid.*, p. 99).

¹⁰² K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, ed. G. Backhaus, Torino 1976, 2, pp. 1080-1. Su un altro controverso passo dedicato da Marx all'impero portoghese in Asia cfr. CH.R. BOXER, *Karl Marx and the Last Days of Portuguese Malacca, 1640-41* [1982], ora in ID., *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia, 1500-1750*, London 1985.

¹⁰³ Ne traccia una rapida sintesi DIAS, *A política cit.*, p. 157.

noto offrì a Giovio l'occasione di discutere le conoscenze geografiche e etnografiche classiche sulla Russia, ma soprattutto di riflettere sul commercio europeo in una prospettiva allargata. Difficile, del resto, leggere il suo affondo contro il monopolio portoghese come separato dalla condanna pronunciata nel breve emesso l'anno prima dal pontefice (il *Libellus* uscì a Roma per i tipi di Francesco Minizio Calvo).¹⁰⁴

Il viaggio di Gerasimov seguiva alla spedizione del genovese Paolo Centurione, che sotto il pontificato di Leone X si era recato a Mosca «per mercanzie», incontrandovi anche l'ambasciatore dell'imperatore Massimiliano di Asburgo, Sigmund von Herberstein.¹⁰⁵ Durante il soggiorno russo, Centurione aveva trattato con l'*entourage* di Vasilij III l'opportunità di una riunificazione tra la Chiesa romana e la Chiesa russa ortodossa, un obiettivo a cui l'esplosione della Riforma aveva conferito una speciale valenza (era questa la ragione ufficiale della venuta a Roma di Gerasimov). Ma in realtà, a quanto informava Giovio, Centurione, mercante attivo a livello internazionale, era andato in Russia per studiare «una nuova e incredibile via da condur le specerie dall'India». ¹⁰⁶ In breve, vagheggiando un grandioso progetto senza precedenti, sognava di infrangere il monopolio portoghese attraverso una nuova via di terra lungo cui trasportare le merci in Europa passando dalla Russia. Quella proposta nasceva da impellenti difficoltà economiche, che, dietro rielaborazione di informazioni indirette e non provate, sollecitavano le scarse conoscenze geografiche di un mondo che si apriva oltre i confini europei. Il mercante genovese morì nello stesso anno in cui uscì l'opera di Giovio, mentre si trovava alla corte di Enrico VIII d'Inghilterra, al quale aveva presentato il proprio ardito progetto. Sarebbe passato un quarto di secolo prima che la *Company of Muscovy* avviasse scambi con la Russia attraverso il mar Bianco. Nel frattempo si sarebbe tornati a guardare a quella via anche da Venezia, nello sforzo di riconquistare l'antica supremazia nell'importazione delle spezie indiane in Europa.

Quelle ricordate furono solo alcune fra le reazioni alla sfida lanciata dai portoghesi con l'arrivo di Vasco da Gama in India a fine Quattrocento. L'operazione di Giovio apparteneva alla sfera della propaganda. Dopo aver descritto in dettaglio il tragitto che

¹⁰⁴ Il *Libellus* fu più volte ripubblicato. Qui seguo la traduzione apparsa a Venezia nel 1545, poi compresa nella prima ed. del vol. 2 delle *Navigazioni et Viaggi* (1559).

¹⁰⁵ M. MODIGLIANI, *Note intorno al viaggiatore Paolo Centurione*, Roma 1932. Di Herberstein, presente a Mosca fra 1517 e 1523, furono editi nel 1549 i *Rerum moscovitarum commentarii*, tradotti già nel 1550 con il titolo di *Comentari della Moscovia et parimente della Russia, & delle altre cose belle & notabili* (poi inseriti, nel 1574, nella seconda ed. del vol. 2 delle *Navigazioni et Viaggi*). Sull'attenzione italiana per la Russia nel Cinquecento cfr. W. LEITSCH, *Berichte über den Moskauer Staat in italienischer Sprache aus dem 16. Jahrhundert: eine quellenkritische Studie mit besonderer Berücksichtigung der italienscher Übersetzung der Moscovia Herbersteins*, Köln 1993.

¹⁰⁶ *Lettera di Paolo Iovio sulla Moscovia*, in RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 3, p. 672.

le spezie avrebbero dovuto compiere, procedette a un'analisi delle cause che avevano determinato la proposta di Centurione. Ne scaturì un violento attacco al monopolio portoghese, destinato ad ampia fama. La costruzione di un sistema di dominio che aveva «in gran parte soggiogata l'India e presi tutti i luoghi dove si facevano mercanzie» aveva favorito una gestione del commercio delle spezie bollata come ingiuriosa: i portoghesi importavano spezie acquistate a basso costo per poi rivenderle sui mercati europei «a prezzo molto maggiore che prima non si soleva e con grandissimo guadagno». Da tale giudizio era esclusa qualsiasi considerazione sul complesso fenomeno inflattivo, a cui gli storici dell'economia hanno dato il nome di “rivoluzione dei prezzi”. Il peggioramento delle condizioni d'acquisto delle spezie in Europa appariva il risultato di un nuovo ordine imposto con le armi dai portoghesi, che avevano provocato l'abbandono quasi completo della rotta tradizionale («per la via del golfo della Persia e su per l'Eufrate e per lo stretto del mare Arabico e finalmente giù per il fiume Nilo per il nostro mare»). Non solo. Giovio accusava i portoghesi di un'ulteriore scorrettezza. Avrebbero tenuto alto in modo artificioso il prezzo delle spezie, sebbene nel lungo viaggio in mare «per difetto della sentina delle navi» la merce si guastasse, incalzava ricorrendo a un argomento ripreso talora anche da storici moderni,¹⁰⁷ a non contare come «possanza, sapore e odore» finissero per «dispersersi e dileguarsi» «per lo star lungamente nelli magazzini di Lisbona». Era opinione corrente che i portoghesi mettessero in vendita spezie «vecchie e guaste per la molta muffa», scegliendo invece di «conservar le più fresche nei magazzini». Purtroppo, proseguiva Giovio, il tentativo di Centurione aveva ottenuto solo di «mettere in grandissimo odio li Portoghesi» alla corte di Vasilij III, che per il resto aveva opposto una politica di segretezza, contrario a «mostrar quei paesi i quali dessero la strada d'andare nel mar Caspio e nei regni de' Persiani» «a un forestiero e non conosciuto».¹⁰⁸

Le dure parole di Giovio non caddero nel silenzio. Il *Libellus*, infatti, fu incluso fra gli scritti raccolti da Huttich nel *Novus Orbis* (1532), una scelta editoriale che dovette suonare come un severo monito al Portogallo imperiale da parte degli umanisti più attenti alle nuove scoperte geografiche. Proprio uno di essi, di origine lusitana, reagì per primo agli attacchi contro il monopolio portoghese. Góis scrisse su una questione che conosceva a fondo, prendendo una volta di più le distanze da Erasmo (di cui si ricordi la

¹⁰⁷ Ad esempio J.H. Parry, ripreso in I.M. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna 1978-95, I, p. 306, n. 244 [ed. or. New York-San Diego (Ca), 1974-89]: «Vi era forse anche una differenza nella qualità delle spezie; quelle portoghesi tendevano “ad alterare e perdere il proprio aroma durante il lungo viaggio per mare”».

¹⁰⁸ *Lettera di Paolo Iovio* cit., pp. 673-4.

netta condanna del monopolio espressa nel 1527). Come scrivano presso l'agenzia di Anversa aveva avuto modo di osservare dall'interno il funzionamento del sistema commerciale elaborato dalla corona lusitana; si può inoltre immaginare che avesse anche ascoltato spesso le recriminazioni di chi ne subiva i danni. Giunto in Veneto, Góis vi trovò eco delle lagnanze che circolavano nel nord Europa. Fra patrizi e mercanti della Repubblica di Venezia giudizi come quelli espressi da Giovio non potevano che trovare piena accoglienza. Góis ne era consapevole quando, in appendice ai *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis* (1539), dedicati al cardinal Bembo, decise di aggiungere una secca replica che, dalla seconda edizione (1544), assunse l'eloquente titolo di *De rebus et imperio Lusitanorum ad Paulum Iovium disceptatiuncula*. Alle ragioni di natura economica esposte da Giovio l'umanista portoghese rispose con un'esaltazione del carattere eroico dell'impero portoghese, identificato con il continuo sacrificio di vite umane richiesto per l'espansione della fede.

Il nesso fra guerra e religione restava decisivo. A giustificare il monopolio erano i costi dell'impero, con un esercito permanente composto da ventimila soldati e una flotta di trecento navi, schierati all'interno di uno spazio esteso su tre continenti. Se Giovio fosse stato a conoscenza delle gesta compiute quotidianamente dai portoghesi «pro sacrosancta fide catholica» non avrebbe dato alle stampe un attacco, che conteneva solo impostura, obiettava Góis, comprese le voci sulla mancata freschezza delle spezie. Ogni anno tutto il carico proveniente dall'India era venduto dai mercanti che avevano stipulato un contratto con il re. Di fatto, argomentava, non giungevano mai a Lisbona quantità tali da non essere cedute in meno di un anno, ad eccezione, talora, del pepe, che poteva però essere conservato per molto tempo senza rovinarsi.¹⁰⁹ Le parole di Giovio non nascevano dunque da attenzione al bene pubblico («ob publicum bonum»), bensì da interessi particolari, proprio come avveniva nei principali Stati europei che condannavano i traffici portoghesi, sensibili soltanto alle ragioni del proprio guadagno. Da quel contrasto Góis ricavò una visione d'insieme e un repertorio di argomenti destinati a divenire armi di punta nell'arsenale retorico degli apologeti dell'impero.

Fuse insieme temi, immagini e percezioni che circolavano fra le élites portoghesi del tempo. La tendenza a concepire in modo unitario l'obiettivo finale della conversione universale, il grande sforzo comune a cui erano chiamati i sudditi di Giovanni III e i

¹⁰⁹ Il pepe conservato troppo a lungo nei depositi di Lisbona era comunque considerato un problema dalla corona lusitana, perché rischiava di causare svalutazioni con conseguenze non gradite sui contratti degli anni successivi: cfr. lettera di Giovanni III al conte di Castanheira, 5 febbraio 1533 (*Letters of John III*, doc. 51).

costi umani e economici di uno stato di guerra permanente offrirono una legittimazione del monopolio come strumento capace di garantire alla corona entrate definite indispensabili. Agiva inoltre una spinta a considerare, in qualche modo, sacre le merci che permettevano di conservare e accrescere l'impero lusitano. Un simile atteggiamento non deve stupire in un autore portoghese laico del tempo; tanto meno in Góis, umanista educato al calore degli ideali politici e religiosi della corte di Emanuele I. La metafora del commercio per trattare di materie spirituali, del resto, era già stata adottata da João de Barros in un'operetta di apologetica morale in forma di dialogo, pubblicata a Lisbona nel 1532.¹¹⁰ Per altri versi, l'orientamento a riassumere nella teologia le tensioni che attraversavano la sfera della politica economica sarebbe emersa anche nel dibattito sul commercio delle spezie che ebbe luogo a Goa nel 1545. La completa assenza di religiosi fra gli interpellati dal viceré Castro - un'assenza che sorprende - fu compensata dall'attenzione rivolta alla «conciência» da figure come il provveditore fiscale Bastião Luís, anch'egli tra i fondatori della confraternita per la Conversione alla Fede. In apertura del parere osservò che «em caso de tanta importância, como é a saída e trato da pimenta separado da via do Regno, tão sagrado havia de ser que té o falar se poderia haver por defeso».¹¹¹ Pur condividendo, nella sostanza, quel giudizio sul commercio del pepe, e più in generale delle spezie, Góis non ritenne affatto che fosse una questione su cui si dovesse tacere; al contrario. Così, respinte le accuse di Giovio, il tono si innalzava. Che male c'era nel voler trarre profitto da una politica imperiale i cui costi a stento l'intera Europa avrebbe potuto sopportare? Meritava piuttosto elogio l'intrepida scelta dei portoghesi di solcare gli oceani alla ricerca di spezie non come indifesi mercanti, alla stregua di quanto avevano fatto in passato e continuavano a fare italiani, spagnoli e francesi, bensì con l'ausilio di flotte armate che provocavano il terrore dei nemici. Quell'impresa quotidiana era compiuta per allargare i confini non dell'impero portoghese («pomeria nostrae ditionis»), ma della fede cristiana, la cui estensione oltre Europa veniva in larga parte a sovrapporsi, se si eccettua l'America, alle conquiste lusitane in Africa e Asia, di fatto legittimate. Sbagliavano, infatti, quanti ritenevano che i portoghesi ricavassero vantaggi da ogni loro navigazione; al contrario, nella maggior parte dei casi si trattava di combattere guerre per la fede («pro religione dimicando»),

¹¹⁰ J. DE BARROS, *Ropica Pnema*, ed. I.-S. Révah, Lisboa 1952-55. Per una sintesi delle diverse interpretazioni dell'opera cfr. BOXER, *João de Barros* cit., pp. 47-64. Sulla metafora del commercio nel discorso cristiano sulla salvezza insiste sin dall'apertura della propria opera LANGHOLM, *The Merchant in Confessional* cit., p. 4.

¹¹¹ Parere del 19 novembre 1545 (THOMAZ, *A questão* cit., doc. 5); analoga sensibilità mostrò Gaspar de Pina nel suo parere del 28 novembre 1545: «a pimenta da Índia deve ser cousa sagrada, pois por ela vieram os portugueses à Índia e a pavoaram» (*ibid.*, doc. 22).

con ingenti perdite di soldati e denaro. Così era avvenuto in Mauritania e lungo le coste atlantiche dell’Africa, continuava Góis, ripercorrendo i gloriosi eventi della storia del Portogallo imperiale, in quella che, seppur breve, fu la prima narrazione delle conquiste lusitane d’oltremare a conoscere un’edizione a stampa.¹¹² In Asia i portoghesi esercitavano l’«imperium» su possedimenti presentati come «legitima patrimonia», ma avevano anche saputo realizzare modelli di sovranità mista («multi se servos Regis nostri vocant, alii tributarios et confoederatos, alij amicos»), che consentivano loro di dominare «ab Herculeis columnis usque ad Chinam et Lequios per omnes provincias maritimas». All’interno di quello spazio, si affermava con orgoglio, «fides Christi celebratur, ita tamen ut alibi publicis concionibus, nonnullis in locis phana quoque et templa religioni Christianae dedicentur». La difesa del monopolio culminava nella profezia sulla conversione universale, cara a Góis: «Nunc certe in omnem terram exivit sonus et in fines orbis terrae verba eorum, et spes est longius sensim ad mediterranea fidem Christi propagatum iri, et Christo fautore, et nostrorum praedicatione».¹¹³

Il *De rebus et imperio Lusitanorum* si chiudeva sul prezzo delle spezie. Se i costi di un impero benedetto da Dio richiedevano il *magnum lucrum* che si ricavava dal monopolio, gli altri cristiani non dovevano contestarlo, «sed potius augere», acquistando «aromata nostra» a cifre ancor maggiori. I prezzi praticati dagli investitori che avevano concluso contratti con il re di Portogallo non erano poi così elevati (e comunque sempre inferiori a quelli imposti un tempo dagli altri mercanti europei). E tornando alle calunnie di Giovio sui «corrupta aromata», Góis terminava con un ricordo personale che rinvitava ai trionfi del primo Cinquecento: «cum edicto Regis placitisque totius regni mucida adulterinaque semper crementur, id quod, dum puer ab intimis cubiculis prudentissimi Regis Emanuelis essem, saepius vidi Ulyssipone fieri».¹¹⁴

Gli argomenti di Góis non impressionarono. Né corrispondevano alla lettera a quelli impiegati allora dalla corona lusitana, coinvolta in una accesa controversia circa le pretese francesi di commerciare liberamente sulle coste di Africa occidentale e Brasile. Fu ai diritti della propria persona che Giovanni III si appellò nelle istruzioni inviate nel 1540 a Francisco de Noronha, in partenza come ambasciatore per Parigi dopo l’apertura

¹¹² Oltre ad Africa e Asia si ricordava anche l’America, sebbene si offrisse un’immagine edulcorata della situazione vigente «in latissima Australi Brasilliae plaga, ubi multas colonias nunc habemus» (Góis, *Commentarii* cit., c. E iii). Su Góis storico cfr. J.V. SERRÃO, *Damião de Góis - o Historiador*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras», 17 (1976), pp. 207-85; J. BORGES DE MACEDO, *Damião de Góis et l’historiographie portugaise*, in *Damião de Góis humaniste européen* cit., pp. 55-243.

¹¹³ *Ibid.*, cc. E iijv-E iv.

¹¹⁴ *Ibid.*, c. E ivv. L’intervento di Góis non ha riscosso grande attenzione da parte degli studiosi. Poco approfondita la parte che gli dedica FEIST HIRSCH, *Damião de Góis* cit., pp. 16-7.

di una nuova crisi diplomatica. A Francesco I occorre ricordare che i divieti previsti dal monopolio valevano anzitutto per i sudditi portoghesi. Altrimenti, ammoniva il re lusitano, sulla costa della Malagueta, né «eu nem os franceses achariamos um quintal» della spezia che le dava il nome. Poteva farlo, spiegava, «por ser coisa propria minha». Chiariva le ragioni di natura economica che lo inducevano a quella strategia:

tomarem-me o meu é grande perda minha e do Brasil outro tanto, que em toda aquela costa tenho defeso a meus vassallos que não tragam nenhum pau sem minha licença, de que me pagam direitos aqueles a quem a dou para trazerem, e se isto não fora, ele não valeria nada em França, nem em Portugal». ¹¹⁵

Mai completo, negli anni seguenti il monopolio lusitano delle spezie divenne ancor meno solido, anche a causa del graduale disimpegno della corona (nel 1549 l'agenzia di Anversa chiuse). La percezione di tale mutamento da parte dei concorrenti del Portogallo fu tuttavia in costante ritardo, come mostra il *Discorso* sul traffico delle spezie, «preziosissime mercanzie», composto da Ramusio nel 1547. Vi si riflettevano l'ampiezza di orizzonti e la vastità di conoscenze geografiche di un autore che vantava anche diretta partecipazione a una società commerciale nel Nuovo Mondo (a Santo Domingo). ¹¹⁶ Ramusio ritornò sul monopolio lusitano presentando percorsi alternativi ritenuti più vantaggiosi. Nel non breve passaggio riservato alla via di Russia, ricordò anche il tentativo di Centurione, mosso da «sdegno e odio grande contro portoghesi». ¹¹⁷ Ma l'operazione compiuta nel *Discorso* era meno scoperta rispetto a Giovio. Ramusio, infatti, riconosceva alla corona lusitana il merito di aver «speso infiniti tesori non già in guerra alcuna contra cristiani, ma in discoprir nuovi paesi che già tanti secoli erano stati nascosti e far in quelli esaltare la fede di nostro Signor Giesù Cristo», rinviando il lettore proprio ai *Commentarii* di Góis. ¹¹⁸ Non ne ricavava però alcuna giustificazione della posizione di privilegio occupata dai portoghesi nelle reti commerciali mondiali.

Nelle pagine precedenti Ramusio offriva una rappresentazione dell'impero lusitano in Asia rovesciata rispetto a quella proposta da Góis. Istitiva un parallelo fra il tempo in cui «fioriva l'imperio romano», quando «in tutte l'Indie orientali per mare sicuramente si poteva navigare», e la recente riapertura del «viaggio» verso quelle regioni «per la navigazion dei Portoghesi» (cui si negava così ogni valore di “scoperta”). ¹¹⁹ Nel corso

¹¹⁵ *Relações*, p. 38.

¹¹⁶ M. DONATTINI, *Giovanni Battista Ramusio e le sue Navigazioni. Appunti per una biografia*, «Critica storica», 17 (1980), pp. 55-100.

¹¹⁷ *Discorso de Ramusio sul commercio delle spezie*, in RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 2, p. 984.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 979-80.

¹¹⁹ Tutte le cit. *ibid.*, p. 967.

dei cinquant'anni precedenti i portoghesi «con le armate sue si sono insignoriti di tutti i mari orientali e hanno fatti castelli alle marine di molti luoghi della India, i quali chiamano fattorie», «sì che alcuno non può navigar senza lor licenza». Si trattava di un equilibrio costruito per intero sulla violenza: «sono stati sforzati tutti li re e signori vicini al mare, per aver vettovaglie e spacciare le lor mercanzie, di farsi tributari e han fatte convenzioni e patti con detti signori portoghesi di dar a loro tutti i pepi e genegevi che ivi nascono per tanti ducati il cantaro». Descriveva infine i rischi del trasporto delle spezie fino a Lisbona, ma accennava anche alla messa in vendita dei prodotti in eccesso nei circuiti del commercio regionale asiatico (accennando alla partecipazione di mercanti locali), una questione allora di grande attualità. L'attento e aggiornato esame di quei traffici proseguiva fino ad accennare agli affari condotti «alcune fiata» dai «capitani di sua Maestà» «insino a' paesi della detta China» (lungo le cui coste, in effetti, durante gli anni quaranta i portoghesi installarono basi provvisorie a Liampo, l'odierna Ningpo, e a Chincheu, prima di giungere all'insediamento stabile di Macao nel 1557). Da quei commerci «n'hanno guadagnato come se l'avessero condotte in Portogallo».¹²⁰ Le parole di Ramusio smascheravano l'intima natura commerciale dell'impero lusitano, denunciando il carattere retorico di apologie come quella di Góis, che insistevano sulla distruzione dei musulmani, mentre la realtà era che ai progressi della religione cristiana i portoghesi anteponevano i lauti guadagni ottenuti dai continui negozi con gli infedeli.

La delicatezza della questione del monopolio per l'impero portoghese emerge anche dall'assenza di organiche risposte da parte lusitana agli attacchi che i maggiori teologi della prima metà del Cinquecento rivolsero a quella forma di commercio. Per tradizione, i portoghesi facevano risalire i propri diritti alle concessioni delle bolle papali quattrocentesche. Tuttavia, nel tempo l'appello all'autorità ponteficia perse di attrattiva (l'umanista Góis neppure vi accennò). Mentre fra Roma e il Portogallo imperiale si consumava un duro conflitto diplomatico sorretto dagli argomenti dei teologi di corte, all'Università di Salamanca il domenicano Francisco de Vitoria (come anche il confratello Domingo de Soto) erodeva la potestà papale, educando nuove leve di teologi a una maggiore sensibilità per le popolazioni raggiunte dall'espansionismo europeo. Vitoria riconobbe loro pieno possesso del *dominium*, ossia della sovranità sulle terre che abitavano. Di fatto, però, finì per giustificare le conquiste iberiche, servendosi

¹²⁰ *Ibid.*, p. 978.

tuttavia di argomenti generali, validi per cristiani e non cristiani. Estese così il diritto delle genti della teologia scolastica fino a coincidere con il diritto naturale.¹²¹ La rottura con le pretese universalistiche della Chiesa cattolica fu ancor più netta nel caso di monarchie concorrenti degli imperi iberici, come Francia e Inghilterra. Ebbe allora inizio la lunga vicenda che avrebbe proiettato nel mondo coloniale la crisi religiosa che divideva l'Europa, non senza conseguenze sul piano delle elaborazioni teoriche. Nel Cinquecento i portoghesi non giunsero mai a mettere in aperta discussione le bolle quattrocentesche. Ciò fu vero, almeno in parte, anche nel caso dei monopoli.

Fuori dal Portogallo, invece, l'argomento fu affrontato a più riprese dai teologi, soprattutto domenicani. I principali esponenti della Seconda Scolastica condannarono con severità una pratica che limitava il diritto al commercio e costituiva per ciò un grave peccato mortale. Fra le accuse di rapina e di violenza, sollevate da autori come Tommaso de Vio e Domingo de Soto, si collocò, in ogni caso, l'apertura di Vitoria, che nella *Relectio de Indis* (1539) non soltanto ammise fra i titoli legittimi per muovere una guerra giusta la negazione del naturale diritto alla libera circolazione e al commercio (*jus peregrinandi et negotiandi*), ma confermò che il papa aveva facoltà di concedere a un solo sovrano l'incarico di diffondere la religione, attraverso la predicazione, in una terra di infedeli. Era di conseguenza lecito «ut ea peregrinatio aliis interdicatur», riservandosi la fruizione dei beni presenti nelle regioni aggredite.¹²² A lato della riflessione di Vitoria, la polemica contro i monopoli continuò a distinguere le dottrine economiche di matrice tardo-scolastica. In un fortunato trattato sulla materia della proprietà, delle compravendite e dei contratti, dato alle stampe nel 1546, il teologo Juan de Medina, professore a Alcalá de Henares, classificò i monopoli come una «illicita negotiatio ex modo», affermando che fossero non solo «iniqua», ma anche «reipublicae perniciosas». La conclusione fu estesa anche al caso di quei mercanti che «publicam habent auctoritatem, vel a republica, vel a principe». Medina contemplava possibili

¹²¹ La questione della potestà pontificia, già affrontata nella *Relectio de potestate papae et concilii* (1534), fu poi ripresa nella celebre *Relectio de Indis*: F. DE VITORIA, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indios*, ed. L. Pereña - J.M. Pérez Prendes, Madrid 1967, pp. 43-54 (2, 4-9). Della vastissima bibliografia esistente sul teologo domenicano mi limito a ricordare qui R. TUCK, *Natural rights and theories* cit., pp. 46-50; PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale* cit., pp. 77-128; R.A. WILLIAMS, *The American Indian in the Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, New York 1990, pp. 96-108; PAGDEN, *Signori del Mondo* cit., *passim*; M. BARBIER, *La notion de dominium chez Vitoria*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 68 (2006), pp. 241-51.

¹²² Le posizioni di De Vio e di Soto in LANGHOLM, *The Legacy of Scholasticism* cit., pp. 96-8; più in generale, sulla tradizione domenicana italiana in materia di commercio cfr. ID., *The Merchant in Confessional* cit., pp. 214-30; un'introduzione alle teorie dei maggiori rappresentanti della seconda scolastica iberica in J. BARRIENTOS GARCÍA, *El pensamiento económico en la perspectiva filosófico-teológica*, in *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, ed. F. GÓMEZ CAMACHO-R. ROBLEDO HERNÁNDEZ, Salamanca 1998, pp. 93-122. I passi a cui faccio riferimento nel testo in VITORIA, *Relectio de Indis* cit., pp. 80-9 (3, 2-9).

eccezioni, ma non accennò mai in modo esplicito al caso portoghese.¹²³ La sua pagina traeva comunque ispirazione dal crescente intervento statale nell'organizzazione del commercio. Che Medina pensasse anche al ruolo della corona lusitana in quella transizione epocale per la storia del capitalismo moderno, era confermato, poco oltre, dal parallelo istituito fra quanti speculavano sulla vendita del grano provocando carestie e chi acquistava l'esclusiva sulla rivendita delle spezie a costo inferiore rispetto al prezzo a cui le avrebbe poste sul mercato (denunciò, in particolare, il rischio di speculazioni sui naufragi delle navi che le trasportavano).¹²⁴

Medina prese posizione anche contro un altro fenomeno caratteristico dell'impero portoghese, il commercio con gli infedeli, con riferimento specifico ai «sarraceni». La sua fu un'interpretazione estesa dei tradizionali divieti ecclesiastici di vendere armi, legname, metalli e altre materie prime ai musulmani con le quali si presumeva potessero arrecare danno ai cristiani. Medina sostenne non solo che occorresse proibire «quaecumque mercimonia», ma sottolineò come fosse sufficiente il sospetto di una minaccia anche generica («satis est quod vendentes sciant talia posse Sarracenis deservire ad christianos impugnandum»). Il problema era allora intensamente discusso in Portogallo. Fu uno dei primi, come si è visto, sui quali era intervenuta la *Mesa da Consciência* (a proposito della vendita di rame in India). Il tribunale si sarebbe poi espresso più volte sulla liceità dei commerci portoghesi, spesso sollecitato da dubbi provenienti dai territori dell'impero. Si pronunciò sempre, tuttavia, su questioni circoscritte, mai sul diritto di monopolio in sé. La questione della vendita di armi e altri prodotti agli infedeli, in particolare musulmani, fu oggetto inoltre di un'apposita trattazione del dottor Navarro. Nella seconda metà degli anni quaranta le consacrò una lezione solenne (*relectio*) tenuta a Coimbra a commento della decretale *Ita quorundam*. Ne ricavò quindi un testo, anzitutto ad uso dei confessori, dato alle stampe nel 1550.

Azpilcueta scrisse che quel trattato, dedicato al provinciale gesuita Simão Rodrigues, rispondeva a «quaestiones illae grandes» che gli erano state poste personalmente dai missionari della Compagnia attivi nelle aree di confine dell'impero portoghese.¹²⁵ In particolare, il Navarro aveva intrattenuto nel 1548 scambi epistolari con i padri Luís Gonçalves de Noronha e João Nunes, di stanza a Tetuan, in terra d'infedeli, dove, in

¹²³ Cito dalla seconda ed.: J. DE MEDINA, *De restitutione & contractibus tractatus*, Salamanticae, excudebat Andreas Portonariis, 1550, c. 93^{rv} (q. 33, *De rebus per mercationem acquisitis*).

¹²⁴ *Ibid.*, c. 106^v (q. 36, *De eo, qui vendit triticum carius, quam sit per pragmaticam ordinatum*).

¹²⁵ Epistola dedicataria a Simão Rodrigues, s.d., in M. DE AZPILCUETA, *Relectio cap. Ita quorundam. de Iudaeis, in qua de rebus ad Sarracenos deferri prohibitis & censuris ob id latis non segniter disputatur*, Conimbricae, Ioannes Barrerius et Ioannes Alvarus excudebant, 1550, pp. non num.

forza di ampi poteri di assoluzione nel foro penitenziale, operavano per recuperare le anime dei prigionieri cristiani che rinnegavano la propria fede per abbracciare l'Islam.¹²⁶ Azpilcueta ricordò anche le lettere ricevute l'anno prima dal suo antico allievo Manuel de Nóbrega e dal nipote Juan de Azpilcueta, giunti proprio allora in Brasile alla guida della prima missione dei gesuiti nel Nuovo Mondo.¹²⁷ Ma sulla vendita di armi e altri prodotti ai musulmani, cui riservò la prima, lunga sezione del trattato, Azpilcueta prese le mosse da un caso concreto (il commercio di cavalli) che vedeva coinvolti portoghesi residenti a Goa e in altre città indiane dell'impero lusitano.¹²⁸ Nonostante le tradizionali deroghe concesse dalla Sede Apostolica ai re di Portogallo, netta fu la condanna di mercanti e soldati cristiani che vendevano cose proibite ai musulmani.¹²⁹ Il Navarro li bollò senza esitazioni come scomunicati, allo stesso modo di quei cristiani che prestavano servizio come piloti nelle flotte di sovrani musulmani. La posizione difesa dal Navarro rifletteva la vigorosa tendenza della religione a pervadere la vita politica del regno e dell'impero. Due anni più tardi il commercio con gli infedeli di armi e altri materiali che potevano essere usati in guerra fu rubricato tra i reati di competenza del Sant'Uffizio portoghese.¹³⁰ All'origine di quel provvedimento vi furono i traffici che uno dei maggiori mercanti di Lisbona intratteneva con la località di Taroudant (Marocco), dove smerciava «panos de cor e de linho, roupa da Índia, lacre, barrete, dinheiro amoedado, prata e ouro, e outras muitas cousas, tendo pera isso feitor nas ditas partes». Così recita il capo d'imputazione che nel 1553 l'Inquisizione rivolse contro il fiorentino Luca Girdali, ricco banchiere e prestatore di Giovanni III. Il processo si concluse nel 1555 senza giungere a sentenza, né l'imputato fu mai posto agli arresti. In ogni caso, fu dato un chiaro monito.¹³¹

Il nodo della questione risiedeva nel pericolo di guerra contro i cristiani. Non di ogni guerra, però, affermò Azpilcueta. Se era opinione generale che «Sarracenorum adversus

¹²⁶ Sui poteri dei missionari gesuiti in nord Africa rinvio al mio *I custodi dell'ortodossia* cit., p. 102 e n.

¹²⁷ Alla dedica a Rodrigues seguiva una breve lettera di un altro nipote del Navarro, Martín Salvador de Azpilcueta, a Juan de Azpilcueta, in cui lo elogiava per le qualità mostrate «in ista Brasilia, tanto terrae marisque tractu a nobis semota, in colenda vinea Domini hactenus neglecta» (AZPILCUETA, *Relectio cap. Ita quorundam* cit., p. non num.)

¹²⁸ La *relectio* del Navarro fu originata con molta probabilità da un memoriale sulla questione (s.d.) inviato da Pêro Fernandes Sardinha, vicario di Goa dal 1545 al 1548 (GTT, 10, pp. 703-4).

¹²⁹ Cfr. le costituzioni segnalate in DE WITTE (*Les lettres papales* cit., 41, pp. 273-4), discusse nel quadro dei provvedimenti pontifici cinquecenteschi su guerra e commercio relativi al Portogallo imperiale (*ibid.*, pp. 271-85).

¹³⁰ Ordinanza di Giovanni III, 1 febbraio 1552 (*Collectorio* 1596, c. 113v). La misura, fondata sulla legislazione regia (OM, 5, 81), fu motivata dall'arresto da parte dell'Inquisizione di Lisbona del mercante nuovo cristiano Pedro Martínez e dei marinai João Salvado e Francisco Vaz, accusati di vendere aste di lancia in terra di musulmani. Operavano tutti per conto del grande mercante Luca Girdali.

¹³¹ Il libello d'accusa, consegnato in tribunale il 23 gennaio 1553, è edito in I. DA ROSA PEREIRA, *Lucas Girdali, mercador florentino na Inquisição de Lisboa*, «Anais da Academia de História Portuguesa», 2^a s., 28 (1982), pp. 287-314: 303. L'episodio non è ricordato nella voce curata da S. TABACCHI, in DBI, 56, pp. 455-7.

nos bellum, quod saltem in Aphrica, Syria et tota Europa geritur, iniustum est», la conclusione non era valida per ogni conflitto fra cristiani e musulmani.¹³² Il ragionamento del Navarro si faceva così più sfumato. Risentiva, per un verso, della strategia diplomatica e militare perseguita dai portoghesi in nord Africa e in Asia, dove «alijs sarracenis contra alios sarracenos favere auditur» (peraltro, aveva da subito ammesso la possibilità di speciali permessi di vendita accordati da sovrani o condottieri militari, in virtù di una non meglio precisata «causa» «quae sufficeret ad efficiendum actum licitum, attento iure naturali»).¹³³ Ma si avverte soprattutto una perplessità, sempre più diffusa fra i teologi lusitani, verso l'automatica giustificazione di ogni atto di conquista tentato dai portoghesi, come era fino ad allora avvenuto nell'oratoria umanistica.¹³⁴ Formulate dal principale professore di diritto canonico del regno, si trattò di distinzioni di rilievo che possono essere lette come una delle prime tracce dell'avvio di un dibattito sulla legittimità della guerra di conquista destinato a conoscere una certa intensità nel Portogallo degli anni cinquanta. Sotto il nome di *sarraceni*, a cui si riferiva la decretale, il Navarro spiegò che non era compreso ogni tipo di musulmano, ma soltanto coloro verso i quali esistevano fondate ragioni per sospettare che intendessero muovere guerra ai cristiani. In generale, si trattava di «omnes et solos qui Christianae ecclesiae res occupant, vel impugnant actu, vel habitu, et fautores eorum». Fra di essi si contavano quindi i turchi, ma anche i musulmani che combattevano contro i cristiani per motivi di religione («ob Christianismum»), pur non occupando antichi possedimenti della Chiesa, né avendo intenzione di farlo, «quales videntur aliquot in Indijs et in insulis Indici et Persici maris»; né facevano eccezione i cristiani rinnegati che vivevano in terra musulmana al servizio delle autorità locali.¹³⁵ Ma l'interesse dell'elenco proposto da Azpilcueta riguarda soprattutto gli esclusi, da cui emerge una geografia umana che limitava i diritti di conquista rivendicati dalle monarchie cattoliche europee.

Nel Portogallo del tempo, per esempio, non era consueta l'idea che ai musulmani fosse lecito fare guerra ai cristiani, né tantomeno che si potessero definire giuste alcune forme di resistenza opposte all'impero lusitano in India. Il Navarro lo sostenne in rapporto a quanti «neque occupant, neque occupare curant res ecclesiae Christianae, neque pugnant odio religionis, sed ob aliam causam», fra cui rientravano, forse, «aliquot

¹³² AZPILCUETA, *Relectio in cap. Ita quorundam* cit., p. 15.

¹³³ *Ibid.*, pp. 33; 18-9 (rispettivamente).

¹³⁴ Sembra invece proseguire quella tradizione il singolare esercizio proposto da M.C. JUNQUEIRO, *Afonso de Albuquerque à luz dos requisitos fundamentais da guerra justa*, in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa. Actas*, ed. L. DE ALBUQUERQUE-I. GUERREIRO, Lisboa 1985, pp. 187-99.

¹³⁵ AZPILCUETA, *Relectio cap. Ita quorundam* cit., pp. 34-40 (mio il corsivo).

nunc apud Indos, qui pugnant adversos Christianos, non ob religione, sed ob terras, quas ipsi putant male a nostris occupatas». Erano parole pesanti, il cui significato fu illustrato sulla base della lettera del capitolo *Ita quorundam*, che prescriveva di «enervare potentiam Sarracenorum *iniuste* contra nos pugnantium». La lista proseguiva con i musulmani in rapporti pacifici con i cristiani e non lasciavano temere futuri scontri, «quales sunt multi, ut audio, nunc circum terras Indiae Lusitano imperio parentes, inter quos et Christianos nunquam ob religionem, neque ob aliam causam fuit bellum».¹³⁶

L'attenzione si volgeva poi all'Asia dei commerci regionali cui prendevano parte i portoghesi. Per definire i potenziali sospetti si ricorreva però a un criterio ambiguo (l'*habitus* dei musulmani, «ut primo quoque tempore, data eis ad id potentia et opportunitate, suis sedibus expellant Christianos, eo praesertim quod Christiani sint»), che rischiava di minare ogni tentativo di offrire una lettura dei rapporti fra cristiani e musulmani non improntata solo a una radicale contrapposizione.¹³⁷ In definitiva, e nonostante le non ovvie eccezioni contemplate, Azpilcueta confermò le norme vigenti in Portogallo, esprimendo parere negativo circa il caso concreto su cui era stato interrogato, ovvero se fosse lecito ai portoghesi in India acquistare cavalli non domati, infermi o deperiti dalle regioni musulmane, per poi rivenderli ad altri musulmani dopo averli educati e irrobustiti.¹³⁸ Se si trattava di acquirenti su cui non gravava sospetto, quel commercio avrebbe potuto anche essere ammesso, riconobbe il Navarro; non a suo giudizio, tuttavia, poiché era pur sempre questione di guadagni immorali e, soprattutto, non si poteva ammettere che una «res prohibita», una volta transitata in terra cristiana, tornasse di nuovo in mano musulmana.

Nella sezione finale dedicata al commercio di armi con i *sarraceni*, Azpilcueta tornò sulla questione dell'*habitus*, dell'inclinazione degli infedeli alla guerra contro i cristiani («an ille, aut ille Sarracenorum, aut Paganorum rex, qui nulla ecclesiae Christianae bona occupat, neque actu impugnat, dicendus sit tamen impugnare habitu»)¹³⁹ Per giudicare la disposizione d'animo di un re musulmano, sebbene non avesse mai combattuto

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 40-3 (mio il corsivo).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹³⁸ La questione fu più complessa. Nel 1552 con il breve *Exponi nobis* Giulio III autorizzò la vendita di cavalli e metalli agli infedeli, ma il documento fu contestato in Portogallo (memoriale (s.d), in ANTT, CSV, liv. 3, cc. 402-7v). Nel 1556 un intervento della Penitenzieria Apostolica accordò il permesso *in perpetuum* (DE WITTE, *Les lettres papales* cit., 41, pp. 275-7). Nel 1560, poi, intervenne la *Mesa da Consciência*: in risposta a un dubbio del vicario di Arguin, vietò di vendere armi ai musulmani nella regione; stabilì che chi esportava ferro da Portogallo o Sierra Leone per venderlo sul fiume S. Francisco (Brasile) non incorreva in scomunica, ma violava le Ordinazioni regie; infine, concluse che «à terra de mouros e indios naom se pode levar ferro, nem armas nem enxofar, naom obstante a bulla, que elRey tem, mas se da venda dos cavalos a infieis se nam segue damno, se pode pedir facultade ao papa pera se venderem a infieis»: L. LEITÃO DE ARANHA, *Meza das tres Ordens Militares* [1731], t. 3 (BNL, cod. 10.890), c. 21v.

¹³⁹ AZPILCUETA, *Relectio cap. Ita quorundam* cit., p. 53.

contro cristiani, bastavano meno indizi che per un re pagano, «cum quo nunquam fuit bellum, quales multos esse, audio, apud Brasilenses». Con l'apertura sul Nuovo Mondo, di cui scriveva sulla base di descrizioni ricevute da prelati e missionari, il Navarro impostava un esame comparato dei diversi contesti in cui operavano i portoghesi, confermando, come a metà Cinquecento, si stesse imponendo nel regno una percezione unitaria dell'impero d'oltremare. Mentre «bona pars» dei musulmani era impegnata in scontri continui con i cristiani, lasciando supporre che altri loro correligionari avrebbero fatto lo stesso, i pagani apparivano più inclini (*aptiores*) «ad amicitiam Christianorum». Non ne discendeva, tuttavia, un ammorbidimento della posizione del Navarro, che più avanti nel trattato propose di comprendere anche i *barbari* fra coloro a cui i cristiani non dovevano essere autorizzati a vendere armi.¹⁴⁰ Ai sovrani cristiani (a Giovanni III, in particolare), Azpilcueta raccomandò di impedire quell'insidioso commercio in qualsiasi caso, come confessò che avrebbe suggerito «si a consilijs regum Christianorum essem»; perché, illustrava, «omnes timeri possunt, ne adepta in id potentia et opportunitate eis impugnent Christianos volentes eos pedetentim fidei Christianae, imo et suo»¹⁴¹. Si trattava di un argomento centrale per le conseguenze morali della politica imperiale portoghese, un nodo su cui il Navarro avrebbe riassunto le sue posizioni nel manuale per confessori e penitenti, dato alle stampe, per la prima volta, in lingua portoghese a Coimbra nel 1552. Oltre a una forte sfiducia verso gli infedeli, nel brano appena citato si noti il riferimento ai consigli regi, che riflette l'importanza assunta dai vincoli di coscienza all'interno degli organi supremi della monarchia lusitana; in particolare, per materie come guerra e commercio. Un'atteggiamento condiviso. Azpilcueta si pronunciò anche contro ogni monopolio e ammonì i principi a considerare il peso che gravava sul loro animo a causa delle guerre di conquista.¹⁴² Quell'insistenza sui consigli sembrava fare eco alle parole con cui, negli stessi anni, un professore domenicano di teologia, Bartolomeu dos Mártires, ammoniva i propri alunni: «qui non admittuntur ad consilia non tenentur discutere iustitiam causae movendi bellum».¹⁴³

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 183-4.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴² Il Navarro raccomandò di regolare il prezzo delle merci in base alle condizioni «em que se pode vender naquelle lugar, tempo e maneira de vender comumente, a quem conhece a mercadaria», «cessando monopodios [*sic*] e outros fraudes ou enganos» (ID., *Manual* cit., p. 556). Sui peccati che legavano la coscienza del principe ricordò fra i primi «se desejou ganhar, ou ganhou reynos e senhorios contra direito divino, ou humano; ou não restituyo os mal ganhados, sem ter causa justa, que disse ho escusasse; ou se governou notavelmente mal os bens possuidos». Quindi specificava: «se fez guerra injusta ou por falta de autoridade, ou de justa causa, com obrigação de restituyr. E se fez guerra de seu justa, porem com animo injusto, sem obrigação de restituyr, segundo S. Thomas e seu comentador» (*ibid.*, pp. 606; 610).

¹⁴³ B. DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta*, ed. R. de Almeida Rolo, Braga, 1973-77, 3, p. 335 (*In II^{am}-II^{ae}*, q. 40, *De bello*).

Di formazione tutta portoghese (aveva studiato nel collegio di S. Tomás a Lisbona), dalla fine degli anni trenta dos Mártires insegnava a Batalha, dove aveva sede l'unico *studium* domenicano allora presente in Portogallo. Figura senz'altro atipica nel panorama lusitano, la carriera ecclesiastica di dos Mártires avrebbe conosciuto una svolta inattesa con l'elezione, nonostante le umili origini sociali, alla principale arcidiocesi del regno, la sede primaziale di Braga, al cui governo sarebbe rimasto per oltre vent'anni (1559-82), dando prova di autonomia sia dalla corona (nonostante il suo reclutamento fra i consiglieri del re), sia dagli altri poteri ecclesiastici (fra cui l'Inquisizione).¹⁴⁴ Giovane teologo, commentò la *Secunda Secundae* di Tommaso d'Aquino fra 1548 e 1551, anno in cui fu insignito del titolo di maestro a Salamanca dal capitolo generale dell'Ordine, alla presenza di Bartolomé de las Casas e Domingo de Soto, di ritorno dalla giunta di Valladolid, dove il primo aveva sostenuto la celebre disputa con Juan Ginés de Sepulveda sulla natura e i diritti degli indios d'America.¹⁴⁵

Nelle sue lezioni (ne rimangono i manoscritti), dos Mártires si misurò con temi di scottante attualità relativi all'impero portoghese e, più in generale, al colonialismo delle due monarchie iberiche. In linea con la tendenza dominante nel regno, evitò di discutere le conclusioni di Vitoria (di cui aveva conoscenza attraverso gli appunti di alunni) e in materia di guerra e commercio con gli infedeli si attenne, in prevalenza, alla dottrina di De Vio.¹⁴⁶ Anzitutto, dos Mártires invitò a considerare le concrete difficoltà poste dall'evangelizzazione.¹⁴⁷ Pur negando recisamente qualsiasi possibilità di salvezza fuori dalla fede, fermo rimase il rifiuto della violenza nell'opera di conversione (in polemica con Scoto, non mancò di condannare i battesimi forzati).¹⁴⁸ Aderì, inoltre, alla tesi classica secondo cui gli infedeli che in nessun modo «inferunt iniuriam Christo, vel christianis, sed pacifice perseverant in suis ritibus, in terris nunquam a christianis possessis, non possunt a christiani debellari, vel depredari, ea scilicet ratione sola quia infideles sunt». Si trattava di una chiara allusione a nuovi tentativi di conquista, specialmente in Brasile. Contro chi spronava a spedizioni e campagne militari, considerando gli infedeli privi di *dominium* a causa dell'"idolatria", dos Mártires esortò

¹⁴⁴ Per un profilo della sua figura di prelato rinvio al mio saggio *Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 15 (2003), pp. 81-150.

¹⁴⁵ Per un inquadramento generale della posizione teologica di dos Mártires cfr. l'introduzione a DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 1, pp. 1-357; sul commento alla *Secunda Secundae* cfr. *ibid.*, 3, pp. xiii-xlvi.

¹⁴⁶ Poco utile A.A. COXITO, *O problema da 'Guerra Justa' segundo Frei Bartolomeu dos Mártires*, in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Porto 1989, 2, pp. 181-6.

¹⁴⁷ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, pp. 58-9 (q. 10, *De infidelitate in communi*).

¹⁴⁸ La posizione rifletteva il giudizio sul battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (cfr. il mio «... per capillos adductos ad pillam» cit., pp. 385-9).

a inviare presso quelle popolazioni soltanto «viri apostolici inermes tanquam oves inter lupos». La posizione veniva però subito corretta, almeno in parte, sostenendo che, in caso di cannibalismo, fosse lecito muovere guerra agli infedeli, «quia fit ad proximi defensionem, gravissimam iniuriam patientis in propriae vitae ablatione impune» (così anche Vitoria, che aggiungeva pure i sacrifici umani).¹⁴⁹ I rischi insiti in quella concessione erano evidenti, perciò dos Mártires si sentiva in dovere di specificare che nessun altro crimine contro natura commesso da infedeli che vivevano secondo il loro culto consentiva di muovere un «commune bellum».¹⁵⁰ Se il teologo domenicano restrinse le possibilità di legittima conquista delle terre di infedeli, lasciò in ogni caso aperta la via del commercio.¹⁵¹

Nel Portogallo dei teologi di corte anche la tradizionale questione della guerra giusta contro gli infedeli acquisì un rinnovato interesse politico.¹⁵² Dos Mártires aderì alle forti cautele di De Vio e di Vitoria, accolte, in vario modo, dai principali domenicani attivi nel regno lusitano. Ribadì l'obbligo di diserzione per i soldati di fronte a una guerra ingiusta, sottolineando però come in caso di dubbio essi fossero tenuti a obbedire al principe (un'opinione confermata dal Navarro).¹⁵³ Sostenne che, secondo il diritto delle genti, gli infedeli sconfitti in guerra giusta, «omnes manent servi victorum». Ammise la facoltà del principe cristiano di chiamare in aiuto eserciti infedeli contro altri infedeli. Dos Mártires riassunse la sua posizione complessiva nel rifiuto che «solius religionis causa» fosse lecito muovere guerra, ma riconobbe che si potessero distruggere idoli e templi degli infedeli (un'allusione alla politica seguita a Goa dai portoghesi nei primi anni quaranta?) e usare la paura per distoglierli dai loro culti (la distanza da Vitoria, stavolta, era palese).¹⁵⁴ Si trattava di restrizioni che, come da tradizione, non applicava ai musulmani, le cui province e terre «invadere ac occupare christianissimum est».¹⁵⁵

Dos Mártires non mise in dubbio la legittimità delle conquiste portoghesi. Ne fissò, tuttavia, i limiti attraverso critiche decisive: negò la potestà diretta del papa sulla sfera

¹⁴⁹ VITORIA, *Relectio de Indis* cit., pp. 93-4 (3, 14).

¹⁵⁰ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, p. 68. Commentando la q. 66 (*De furto et rapina*), tornò sul nodo degli infedeli e chiari: «Nos autem christiani non sumus legitimi eorum iudices ac suorum criminum vindices, quia nullo iure nobis convenit» (*ibid.*, p. 709).

¹⁵¹ Lo faceva sulla scorta della posizione di De Vio, definita «satis rationabilis» (*ibid.*, p. 72).

¹⁵² Un'efficace sintesi del pensiero tomista sulla guerra agli infedeli fra basso medioevo e prima età moderna è offerta da TUCK, *The Rights of War and Peace* cit., pp. 68-75. Sulle reazioni lusitane alla ripresa della questione da parte dei maestri di Salamanca non esistono studi, a differenza che per il caso italiano, su cui cfr. C. FORTI, *La guerra giusta nel Nuovo Mondo: ricezione italiana del dibattito spagnolo*, in *Il Nuovo Mondo nella coscienza* cit., pp. 257-85.

¹⁵³ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, p. 334 (q. 40); «sendo mandado por seu senhor, pode ir licitamente aa guerra, sem olhar se he justa ou não, com tanto que não sayba que he injusta» (AZPILCUETA, *Manual* cit., p. 179).

¹⁵⁴ VITORIA, *Relectio de Indis* cit., pp. 65-7 (2, 20).

¹⁵⁵ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, pp. 339-40.

temporale («solum subordinatam»), difese il giusto titolo degli infedeli al *dominium*, respinse senza esitazioni l'argomento della schiavitù naturale («solo titulo huius naturalis dominii non possunt christiani armis infestare paganos»)¹⁵⁶. Contro la teoria che riconosceva ai pontefici la piena autorità di ordinare l'aggressione e la spoliazione degli infedeli aveva preso posizione anche il Navarro in un altro commento su una decretale, pubblicato con il titolo di *Relectio c. Novit. non minus sublimis, quam celebris, de Iudicijs* (1548). Azpilcueta discusse la dottrina della *potestas directa*, generalmente ricondotta alla lezione del cardinale Ostiense, in rapporto all'imperialismo delle monarchie iberiche. Per rendere più chiaro il proprio bersaglio polemico scelse di concentrarsi sullo *Status et Planctus Ecclesiae*, composto dal francescano portoghese Álvaro Pais nel primo Trecento, all'epoca oggetto di almeno due edizioni a stampa (Ulm, 1474; Lione, 1517). Pais avrebbe sostenuto «idolatrias et paganos nullam unquam habuisse iurisdictionem et ideo regna illorum pertinere ad ecclesiam christianam et per consequentiam ad papam, qui praefectus est illi». Ma si trattava di un «error» che aveva permesso «ut multi in nostra aetate in orbe novo suis dominijs spoliati sunt». Il Navarro ne respinse i fondamenti, sia su base giuridica («nullo iure probatur»), sia teologica (perché il peccato mortale, come insegnato anche da Vitoria, non comportava la perdita di *dominium*)¹⁵⁷. Ma non si può escludere che almeno dos Mártires (e forse anche Azpilcueta) pensasse anche a autori più recenti. Era stato proprio un portoghese, infatti, a dare alle stampe pochi anni prima a Napoli un trattato consacrato per intero alla guerra giusta. Afonso Álvares Guerreiro, dottore in diritto civile e canonico, risiedeva da tempo nella città partenopea, dove occupava la prestigiosa carica di presidente della camera fiscale. Oggetto principale del suo *Tractatus de bello iusto et iniusto* era, in realtà, la guerra che opponeva l'imperatore al re di Francia. Ma Álvares Guerreiro non si esentò dal riservare un incisivo passaggio al nodo delle conquiste ultramarine. Una conferma della conoscenza dell'opera da parte di dos Mártires sembra provenire da un

¹⁵⁶ Cfr. q. 66, che tuttavia subì interventi successivi sotto l'influenza del *De justitia et jure* (1553-54) di Soto (*ibid.*, pp. 686-93). Sulla schiavitù naturale dos Mártires commentò che «qui sola hac ratione dominus est, non potest hoc titulo uti ipsis rudioribus ut mancipiis, scilicet in bonum proprium, neque ipsi tenentur hoc modo servire; sed dumtaxat potest illis uti in bonum ipsorum, scilicet docendo eos, dirigendo ac moribus instituendo» (*ibid.*, p. 690). Si avverte l'eco della riflessione di Vitoria sull'*hebetudo* dei barbari (cfr. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale* cit., pp. 122-5), senza però le oscillazioni del maestro di Salamanca, che lasciava aperta la questione della liceità di una conquista temporanea «propter utilitatem eorum».

¹⁵⁷ M. DE AZPILCUETA, *Relectio c. Novit. non minus sublimis, quam celebris, de Iudicijs*, Conimbricæ, Ioannes Barrerius et Ioannes Alvarus regii typographi excudebant, 1548, pp. 98-9. Cfr. anche VITORIA, *Relectio de Indis* cit., pp. 14-26 (1, 2-11). La dottrina di Vitoria fu importante anche nelle discussioni sulla confisca dei beni degli eretici (altro tema su cui molto scrisse il Navarro), come sottolinea LAVENIA, *L'infamia e il perdono* cit., pp. 156-60. All'attacco di Azpilcueta contro la dottrina della *potestas directa* accenna DIAS, *Os Descobrimentos* cit., pp. 249-50.

suo inatteso commento sul conflitto tra Carlo V e Francesco I.¹⁵⁸ Ad attirarne l'attenzione, però, dovette essere soprattutto la parte sulla guerra contro gli infedeli.

Secondo Álvares Guerreiro, esisteva un terzo tipo di *bellum iustum*, «quod sit pro gloria et imperio, non animo defendendi vel offendendi principaliter, sed animo subiugandi». Contro quell'aggressiva ipotesi si era già espresso Vitoria, che nella seconda lezione sugli indios pronunciata a Salamanca nel 1539 (la *Relectio de iure belli*) aveva rifiutato validità all'argomento dell'*amplificatio imperii*.¹⁵⁹ Che fosse una guerra «de iure naturali», Álvares Guerreiro lo ammetteva; ma se condotta contro gli infedeli si poteva considerarla lecita «de iure divino», per il tasso di carità che recava in sé. Consentiva infatti di ridurre alla fede uomini che, «non est dubium», se ne avessero avuto l'occasione, non avrebbero esitato a combattere e perseguire i cristiani e la Chiesa, come dimostrava l'esempio dei musulmani («nam ipsi pugnant contra omnes et omnes pugnant contra eos, et ideo nunquam sunt in pace, ideo non est eis indulgendum»). Il pontefice aveva facoltà di imporre agli infedeli di ricevere predicatori, ordinandone il castigo in caso di resistenza (come previsto dalla dottrina della *potestas indirecta*, quale fissata da autori come Innocenzo IV e Niccolò de' Tedeschi, detto il Panormitano). Ma quella posizione era poi superata dal recupero del giurista Oldrado da Ponte, secondo cui «hodie non est iurisdictio, nec dominium, nec honor, nec potestas penes infideles». L'avvento di Cristo aveva trasferito ai cristiani l'autorità su chi non aveva accolto la fede (quand'anche non ne avesse avuto notizia), proprio come un regno poteva passare «de gente in gentem propter iniustitias suas».¹⁶⁰

Poco discusso nella fase più dinamica dell'espansionismo, quando l'intreccio fra idea di crociata e teoria della potestà indiretta era apparso sufficiente per gettare le basi dell'impero, il problema della guerra giusta assunse allora un'importanza inedita in Portogallo, riflesso dell'entrata in crisi delle precedenti teorie della conquista, fondate sull'autorità pontificia. Come si è visto, anche fra i teologi lusitani, sebbene non senza contrasti, era diffusa la conoscenza delle lezioni di Vitoria (edite a stampa solo nel 1557).¹⁶¹ Le evidenti oscillazioni nella ricezione di quest'ultimo nascevano dai timori

¹⁵⁸ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, pp. 334 (q. 40). La conclusione del domenicano era che, dal punto di vista teologico, «forte uterque deficit in diligenti investigatione veritatis».

¹⁵⁹ F. DE VITORIA, *Relectio de Iure Belli, o Paz Dinámica. Escuela española de la Paz. Primera generación, 1526-1560*, ed. L. Pereña-V. Abril-C. Baciero-A. García-F. Maseda, Madrid 1981, p. 124 (3, 2).

¹⁶⁰ A. ÁLVARES GUERREIRO, *Incipit Aureus et singularis tractatus de bello iusto et iniusto*, in Castro Novo Neapolitanorum, Ambrosius de Mançaneda excudebat, 1543, cc. 7v-8. Sulla sua opera cfr. V.-L. SIMÓ SANTONJA, *Un autor português pre-vitoriano: Alfonso Alvarez Guerreiro*, «Revista Española de Derecho Internacional», 9 (1956), pp. 659-75; informazioni biografiche anche in BL, 1, pp. 28-9.

¹⁶¹ Edulcorata la ricostruzione di L. PEREÑA VICENTE, *Francisco de Vitoria en Portugal*, «Arbor», 175-6 (1960), pp. 326-41. Fornisce una prova eloquente dei sospetti che circondavano Vitoria il caso dell'agostiniano Francisco de

per dottrine che rischiavano di minare la legittimità dell'impero di una corona stretta fra il desiderio di maggiore autonomia dal papa e la necessità di conservare in vigore le bolle quattrocentesche. Vitoria aveva negato che esse costituissero un giusto titolo di conquista, ma aveva riconosciuto al vicario di Cristo la facoltà di concedere privilegi ai principi impegnati in un'opera di proselitismo religioso presso gli infedeli. Il nodo era fondamentale soprattutto per la disputa sul monopolio e sui divieti di navigazione imposti alle corone europee che pretendevano di ridiscutere la spartizione iberica del mondo. Così, in Portogallo, la *Mesa da Consciência* si era arrogata un potere di verifica e di veto sulle costituzioni apostoliche che riguardavano regno e impero.¹⁶² Nel dibattito sulla guerra di conquista, divenuto intenso negli anni cinquanta, un ruolo di spicco fu ricoperto dai domenicani. Tale protagonismo fu favorito dalla preminenza di teologi dell'Ordine non solo all'Università di Coimbra, dove la cattedra di Vespro (riservata al commento di Tommaso d'Aquino) era occupata allora da un allievo di Vitoria, Martín de Ledesma, ma anche nella stessa *Mesa da Consciência*, segnata dalla non breve presidenza di Bernardo da Cruz.¹⁶³ In quel contesto, i domenicani si rivelarono determinanti per contenere le possibili implicazioni eversive di un'ingerenza sempre più ingombrante della teologia nella sfera politica.

In quegli anni si intensificò la comunicazione fra i religiosi impegnati nelle terre dell'impero e quanti occupavano nel regno una posizione dalla quale fornire risposte autorevoli, se non ufficiali (era il caso del Navarro), in materia di dubbi di coscienza. Si gettavano le basi di una casuistica missionaria destinata ad assistere sacerdoti e loro collaboratori in contesti difficili da decifrare e spesso ostili, che costrinsero a un profondo aggiornamento le soluzioni offerte dalla teologia morale tradizionale. Dalla metà del Cinquecento sarebbero stati anzitutto i gesuiti a introdurre appositi corsi e insegnamenti nei collegi fondati nelle principali città dell'impero lusitano.¹⁶⁴ In quella storia ebbero grande importanza le lezioni di casi di coscienza che Francisco Rodrigues

Cristo, che ebbe brevi esperienze come docente di teologia a Coimbra (MPUC, p. 19). A metà anni settanta nei suoi commenti manoscritti aderì pienamente alle dottrine di Vitoria e Soto sugli infedeli (*Annotationes in materiam infidelitatis. Circa 2^{am} 2^{ae} D. Thomae*, q. 10, art. 8, in BUGC, ms. 1.927, cc. 234-41); ma nei *Commentariorum in tertium librum Sententiarum libri duo* (editi postumi) si dedicò, invece, a una loro aperta confutazione in base al principio per cui «post Evangelium sufficienter promulgatum, cuiusmodi est hoc tempore et hac aetate, nemo potest iustificari sine fide explicita Christi» (*Pars posterior, quae de virtutibus Theologicis est*, Conimbricæ, Typis Antonij a Mariz 1585, c. 169; la critica ai due teologi castigliani alle cc. 170-1v).

¹⁶² Il primo regolamento noto (1558) riconobbe al tribunale competenza sulle bolle concesse al re «pera se verem logo que vierem e se dar ordem ao effeito dellas e vereis as que me ja me forem concedidas e fareis treslada-las todas em hum livro para nelle se verem quando cumprirem» (DE WITTE, *Le «regimento»* cit., p. 10). Si trattava in realtà di una facoltà a cui il tribunale ricorreva già da tempo. Cfr. anche i poteri previsti dal regolamento ai §§ 6-7.

¹⁶³ Cruz guidò il tribunale dal 1544 al 1551 (BNL, cod. 10.887, p. 20).

¹⁶⁴ Non è chiaro con quali teologi il governatore dell'India Francisco Barreto si consultò sui dubbi di coscienza posti dall'affitto a privati di commerci a Malacca, secondo quanto riferì nel 1557 a Giovanni III (GTT, 4, pp. 224-37).

iniziò a tenere a Goa sul finire degli anni cinquanta. Un codice conserva parte delle spiegazioni impartite in aula su argomenti vari, dall'Inquisizione alla guerra, ma soprattutto su problemi etici posti dai commerci praticati dai portoghesi.¹⁶⁵ Il suo rifiuto dei monopoli trovò eco nella condanna espressa dal primo concilio provinciale di Goa (1567), indice di una compatta adesione della Chiesa missionaria all'insofferenza dei mercanti locali per le limitazioni subite.¹⁶⁶ Rodrigues figurò anche tra i primi deputati del tribunale distaccato della *Mesa da Consciência*, costituito nella capitale dell'*Estado da Índia* nel 1570. La completa assenza di studi sulla *Mesa* di Goa non consente di comprendere in che rapporto essa fosse con l'analogo tribunale che operava a corte.¹⁶⁷ Fino ad allora, comunque, fu quest'ultimo a farsi supremo garante della coscienza dell'impero, spesso sollecitato da oltremare per sciogliere i nodi morali che condizionavano l'azione di funzionari statali e soldati, mercanti e missionari.

Il 31 dicembre 1551 il domenicano Diego de Bermudez inviò al confratello Bernardo da Cruz una lunga relazione sullo stato dell'impero portoghese in Asia, nella quale riferì dei problemi incontrati dall'Ordine arrivato solo di recente in India (1548), attaccò la linea tenuta dal precedente governatore Jorge Cabral (1549-50) e rifletté, con dovizia di esempi, sulla radicale differenza fra le «cosas de alla y de aca». In particolare, si rivolgeva al presidente della *Mesa da Consciência* (in realtà Cruz non lo era più, ma Bermudez non poteva saperlo) perché rimediassse alla minaccia di corruzione endemica connessa alla venalità delle cariche pubbliche: «Digo esto a V.S. porque tiene cargo de la conçiencia delRey, que olle por esta tierra y mande a ella personas que estan ya pagas, o las page por otra via, porque aviendo de ser pagas con este cargo no tienen cuentas mas de con esto pagarse en tres años del arrendamiento por no pirder».¹⁶⁸ La perdita di documenti impedisce di sapere se la richiesta di Bermudez ebbe alcun seguito. Certo è che in quegli anni la *Mesa* accompagnò da vicino le scelte di Giovanni III circa l'impero. Il regolamento del 1558 confermò fra i compiti del tribunale l'esame

¹⁶⁵ F. RODRIGUES, *Comentarios... sobre os casos versados na Índia e suas partes, com muitas outras resoluções mui importantes e necessarias aos confesores*, in ANTT, Manuscritos da Livraria, cod. 805 (ripr. fot. in ARSI, Opp. NN., 396, I-II), su cui cfr. J. WICKI, *Problemas morais no Oriente português do século XVI*, in *O Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e as Comemorações Henriquinas*, Lisboa 1961, pp. 257-63. Rivolto anzitutto a commercio e sacramenti segnalò anche le cc. 30-3 (Inquisizione); 171v (guerra). Sull'autore cfr. DE BACKER, 6, col. 1941.

¹⁶⁶ RODRIGUES, *Comentarios* cit., cc. 62v-3v (§ 31). Per il concilio di Goa cfr. APO, IV, doc. 1 (acc. 4, 27). Si realizzava così, almeno all'apparenza, un conflitto normativo. Infatti, sebbene ai decreti conciliari fosse riconosciuto valore di legge statale nello sconfinato territorio dell'arcidiocesi, ancora nelle istruzioni ufficiali per il nuovo viceré António de Ataíde (1568) si ribadiva la vigenza del monopolio delle spezie (APO, 3, doc. 1).

¹⁶⁷ C. MADEIRA SANTOS, "Goa é a chave de toda a Índia". *Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa 1999, pp. 188-91. Non vi si accenna, invece, nel classico studio di C.R. GONÇALVES PEREIRA, *História da Administração da Justiça no Estado da Índia. Século XVI*, Lisboa 1964-65.

¹⁶⁸ DHMPPPO, 5, doc. 12.

delle «cousas spirituais» su cui «os prelados das ilhas e partes da India e do Brasil» chiedevano consiglio, «assi no que tocar à conversão dos infieis, como à ampliação do culto divino e bem de sues cargos», e raccomandava di informare il re prima di emettere sentenza.¹⁶⁹ È arduo stabilire un collegamento diretto fra il lavoro quotidiano della *Mesa* e le discussioni teologiche che animavano ambienti intellettuali e religiosi delle maggiori città del regno (nel 1559 anche a Évora fu aperta una Università, affidata interamente ai gesuiti per volontà del cardinale infante Enrico). La riflessione sui limiti della guerra di conquista rappresenta una via privilegiata per accostarsi alla questione.

Al corrente delle grandi dispute che occupavano i suoi colleghi in Castiglia, si può immaginare che in aula a Coimbra Martín de Ledesma si sia mostrato meno reticente rispetto a quanto si legge nel secondo volume dei commenti teologici pubblicati nel 1560, tre anni dopo avere raggiunto la cattedra di Prima.¹⁷⁰ A fare problema in materia di guerra agli infedeli era, senza dubbio, la pesante eredità del maestro Vitoria. L'opera a stampa di Ledesma subì, inoltre, la profonda influenza del *De justitia et jure* di Soto, anch'esso, come le *Relectiones* di Vitoria, edito nel corso degli anni cinquanta. Sebbene ne avesse da tempo notizia grazie a versioni manoscritte, Ledesma evitò di citare apertamente i testi di quest'ultimo.¹⁷¹ Secondo la consuetudine, affrontò il tema della conquista in un lungo capitolo dedicato alla restituzione. Muovendo da una definizione di *dominium* come distinto dalla nozione di *ius*, interpretò la «divisio et appropriatio rerum» nel quadro del diritto delle genti.¹⁷² La posizione sulla condizione degli infedeli si ricava per via indiretta. Sostenitore della *potestas indirecta*, Ledesma ammise che il pontefice potesse ricorrere «omnibus temporalibus necessarijs ad salutem animarum».¹⁷³ Fra i mezzi a disposizione non contemplò, tuttavia, la sottrazione del *dominium* agli infedeli. Espresse la sua opinione partendo dalla controversia sulla schiavitù naturale (vi tornerò nel prossimo capitolo). Alcuni popoli («nationes»),

¹⁶⁹ Si tratta del § 25 del regolamento (DE WITTE, *Le «regimento»* cit., p. 11). Alla *Mesa* si riconosceva competenza anche sulle «cousas dos cativos» (§ 5), e in generale su «qualquer cousa que vos pareça que toque a minha consciencia e em que eu, por descargo, deva entender e prover» (§ 8).

¹⁷⁰ M. DE LEDESMA, *Secunda Quartae*, Conimbricae, apud Ioannem Alvarum, 1560. A dispetto del titolo, il trattato seguiva piuttosto l'ordine della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Di Ledesma rimangono anche due codici (BNL, cod. 3.635; BUCG, ms. 1.200), dove però si commentano questioni distinte da quelle prese qui in esame.

¹⁷¹ Ciò nulla toglie all'interesse storico dei testi di Ledesma, nonostante l'accusa di «verdadero plagiatario» rivoltagli da V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma*, O.P. [1934], in *Miscelanea Beltrán de Heredia* cit., 2, pp. 113-36.

¹⁷² LEDESMA, *Secunda Quartae* cit., c. 222 (q. 18, art. 1, *Utrum restitutio sit pars satisfactionis*). Sulla questione del *dominium* e del diritto soggettivo negli autori della Seconda Scolastica fondamentale il rinvio a BRETT, *Liberty, Right and Nature* cit., pp. 123-64 (dove comunque non si accenna mai a Ledesma).

¹⁷³ LEDESMA, *Secunda Quartae* cit., c. 235v; cfr. anche cc. 300-18v (q. 20, *De effectu clavium*, art. 4), dove si attinge in abbondanza alle *Relectiones de potestate Ecclesiae* e alla *Relectio de potestate civili* di Vitoria (BELTRÁN DE HEREDIA, *Las relecciones* cit., p. 120). La posizione di Ledesma è discussa in modo confuso in DIAS, *Os Descobrimentos* cit., pp. 251-3.

scriveva sulla scorta di Soto, sono «rudes et hebetes», ma ciò non consentiva *ipso facto* di muovere loro guerra, né di occuparne le terre, nonostante quanto affermato da Aristotele nella *Politica*. Il filosofo greco, infatti, intendeva riferirsi solo a quegli uomini che si escludevano dal consorzio sociale vivendo come bruti animali, e potevano perciò essere assoggettati con la forza, concludeva Ledesma con minore ambiguità di Vitoria (da cui si discostava, però, per la rinuncia ad adottare la categoria di *barbari homines*).¹⁷⁴ Altri argomenti, come l'idolatria e i crimini contro natura, erano invece lasciati cadere. In nessun modo, si sottolineava, era lecito giustificare la violenza contro gli infedeli con la prospettiva della conversione.¹⁷⁵

L'autorevole commento di Ledesma fu teso a disinnescare una polemica divenuta incandescente anche in Portogallo dopo l'attacco pubblico contro la natura immorale dell'imperialismo lusitano sferrato da un altro religioso di formazione domenicana, già incontrato nel capitolo precedente, Fernando Oliveira. Sotto l'influsso dell'esperienza spagnola in America al centro della riflessione dei teologi castigliani, fino a metà Cinquecento i dibattiti portoghesi su guerra e impero avevano ruotato intorno a un modello di conquista di tipo territoriale. La dimensione del mare, pur fondamentale, ne era rimasta di fatto esclusa, anche in ragione della scarsa attenzione al suo ordinamento mostrata dalla tradizione giuridica e teologica. Come si vedrà più avanti, fra anni quaranta e cinquanta giunse a maturazione una piena consapevolezza del carattere marittimo dell'impero portoghese. Fu così possibile a Oliveira porre il mare al centro di un trattato nel quale adattò al caso lusitano il genere degli scritti sull'arte militare, tornati a godere di un relativo successo nell'Europa del Rinascimento. L'*Arte da guerra do mar* (1555) offrì una disamina generale del tipo di guerra con cui «tem ganhado os nossos portugueses muytas riquezas e prosperidade, e senhorio he terras e reynos»: erano parole indirizzate al capitano delle galere del regno, Nuno da Cunha, dedicatario dell'opera. Grazie a quelle conquiste era stato possibile «multiplicarse a fee de Deos e salvação dos homens, que o diabo tinha como escondido aos pregadores e nuncios dellas», si leggeva in un prologo cui non faceva difetto l'insistenza sul legame fra guerra e religione. E proprio a quel nesso Oliveira ricondusse il proprio trattato: «por ser eu sacerdote não pareça a materea incompetente a minha pessoa, porque as sacerdotes convem ir à guerra quanto mays falar della». Andare alla guerra, certo non per

¹⁷⁴ LEDESMA, *Secunda Quartae.*, c. 225v. Sulla questione, invece, VITÓRIA (*Relectio de Indis* cit., pp. 97-8 - 3, 17) si era schermato: «nihil affirmare audeo, sed nec omnino condemnare».

¹⁷⁵ LEDESMA, *Secunda Quartae* cit., c. 225. Ciò non impedì che in un altro passo del trattato finisse per approvare i battesimi forzati (cfr. il mio «... per capillos adductos ad pillam» cit., pp. 389-91).

combattere con le armi, ma per assistere nello spirito i soldati («pera ministrar os sacramentos e obras de misericordia aos feridos, confessandoos e commungandoos, curando delles e consolandoos, e enterrando os mortos, e rogando a Deos por suas almas», «e não soamente pera isto, mas tambem pera amoestar e animar os que pelejão»). Il richiamo alla sacralità della guerra era dunque incarnato dai cappellani militari (la cui selezione spettava alla *Mesa da Consciência*).¹⁷⁶ La loro figura era allora prossima a divenire oggetto di una letteratura specifica, destinata a lunga fortuna (in Portogallo, però, circolarono soprattutto manuali castigliani).¹⁷⁷ I protagonisti dell'Antico Testamento (Mosè, Giosuè) venivano così proposti a modello per i moderni sacerdoti cristiani, «os quaes diante da gente nas guerras levam as cruces e imagens, com que dam esforço aos homens», una realtà confermata dalla corrispondenza dei missionari gesuiti del tempo.¹⁷⁸ Ma la superficie del trattato non deve trarre in inganno, come avvenne forse agli inquisitori che ne permisero la stampa. Nulla di preciso si conosce sulla vicenda editoriale dell'*Arte da guerra do mar*, tuttavia il contenuto riflette la personalità atipica del suo autore nel contesto lusitano. Denunciato dal domenicano André de Resende, nel 1547 Oliveira fu arrestato dall'Inquisizione di Lisbona. L'accusa ruotava intorno alla colpa di aver aderito all'eresia anglicana durante il breve periodo in cui aveva servito presso la corte d'Inghilterra. Dismesso l'abito di religioso, aveva infatti combattuto a bordo di galere francesi prima di essere catturato dagli inglesi al termine di uno scontro avvenuto nella Manica (1546). Il processo appare legato alla campagna del Sant'Uffizio di metà secolo contro umanisti e intellettuali le cui eversive aperture rischiavano di minacciare i fondamenti dell'impero. Oliveira sosteneva, per esempio, che «nas terras dos infieys se salvão os que bem vivem na ley da natureza».¹⁷⁹

A sette anni dall'abiura pronunciata nella cappella dell'Ospedale di Lisbona, durante i quali, una volta uscito di prigione (1551), si era di nuovo imbarcato, stavolta per il

¹⁷⁶ Così stabiliva il § 27 del regolamento del 1558 (DE WITTE, *Le «regimento»* cit., p. 283).

¹⁷⁷ V. LAVENIA, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, ed. G.P. BRIZZI-G. OLMI, Bologna 2007, pp. 37-54.

¹⁷⁸ *Prologo com exordio e escusa do autor*, 28 ottobre 1554, in F. OLIVEIRA, *Arte da guerra do mar*, em Coimbra, per Iohão Alvarez, 1555, cc. Aij-Aiv. Su missionari gesuiti e guerra è esemplare la lettera di Pedro Fernández a Diego Miró, provinciale di Portogallo, 23 novembre 1564 (DI, 6, doc. 43), che descrive il ruolo dei religiosi nello scontro in aperto Atlantico fra la flotta che trasportava in India il viceré Antão de Noronha (1564-68) e alcune navi inglesi.

¹⁷⁹ Il processo è pubblicato in H. LOPES DE MENDONÇA, *O padre Fernando Oliveira e a sua obra nautica*, Lisboa 1898, pp. 99-128. Il passo cit. (*ibid.*, p. 121), tratto da un memoriale autografo consegnato agli inquisitori il 23 dicembre 1547, è sfuggito a S. SCHWARTZ, *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven-London 2008, che pure ha il merito di dedicare un intero capitolo a episodi portoghesi (pp. 93-118). Fra gli studi più recenti su Oliveira cfr. L. DE ALBUQUERQUE, *Fernando Oliveira, um português genial aventureiro e insubmisso*, in ID., *Navegadores, viajantes e aventureiros portugueses. Séculos XV e XVI*, Lisboa 1982, 2, pp. 128-42; i saggi raccolti in *Fernando Oliveira e o seu tempo. Humanismo e Arte de Navegar no Renascimento Europeu (1450-1650)*, Actas, ed. I. GUERREIRO-F. CONTENTE DOMINGUES, Cascais 1999.

nord Africa, Oliveira dette alle stampe il trattato sulla guerra di mare. La struttura segue una precisa gerarchia, che procede dal nodo della liceità morale della guerra di mare fino alla discussione minuziosa di aspetti tecnici e pratici. Alle armi della teologia Oliveira affidò una denuncia inaudita per radicalità nel Portogallo imperiale. Se nessuna pace poteva essere difesa senza l'ausilio delle milizie, non per questo tutte le guerre erano legittime, come ammoniva la tradizionale dottrina della guerra giusta, a cui i cristiani erano obbligati. «Dizem e ñã fazem», bollava icastico gli apologeti delle conquiste lusitane. Se infatti fra le possibili cause che autorizzavano alla guerra si annoveravano le offese a Dio («contra aquelles que delle blasfemão»), gli impedimenti posti alla predicazione della religione cristiana e la persecuzione di coloro che si convertivano, «nam a todos infieys, nem sempre, podemos justamente fazer guerra»: in particolare, sottolineava, «aos infieys que nunca forão Christãos, como sam mouros e judeus e gentios, que conosco querem ter paz e nam tomaram nossas terras, nem per alguma via perjudicam à christandade». Impadronirsi delle loro terre, imporvi un nuovo ordine, catturarne gli abitanti «que nam blasfemão de Jesu Christo, nem resistem à pregação de sua fé, quando com modestia lha pregão», tutto questo era «manifesta tyrannia». Oliveira non si limitò a accuse generiche, sebbene mai espresse in lingua portoghese. A una lunga polemica contro la tratta degli schiavi corrispondeva il duro giudizio sulle «guerras que se fazem», che anziché «castigo de maos» spesso si rivelavano «avexação de bons». In tal caso, l'invito rivolto ai soldati era a disertare.¹⁸⁰

Oliveira pagò la sua audacia con un nuovo arresto, anche se quasi nulla si conosce del secondo processo, a cui ad ogni modo sopravvisse.¹⁸¹ Nel Portogallo di metà Cinquecento, dunque, i fondamenti delle conquiste ultramarine si trovarono al centro di una disputa cui neppure i custodi della coscienza dell'impero si sottrassero. In quel clima, infatti, vide la luce un consulto oggi di notevole interesse, teso a suggerire una linea di azione a Mem de Sá, nominato governatore del Brasile nel 1556.¹⁸² All'epoca la colonia americana, dove la corona aveva riorganizzato il sistema amministrativo affiancando ai capitani un governo generale, costituito nel 1549 (il primo a ricoprire la carica era stato Tomé de Sousa), soffriva la duplice pressione delle incursioni dei

¹⁸⁰ OLIVEIRA, *Arte da guerra* cit., cc. xijv-xviiij (pt. 1, 4-5).

¹⁸¹ Gli atti del secondo processo sembrano perduti. Da altre fonti si apprende che Oliveira si trovava già in prigione il 26 ottobre 1555, a meno di quattro mesi dall'uscita del trattato, finito di stampare il 4 luglio. Era ancora in mano ai giudici all'inizio del 1557 (MENDONÇA, *O padre Fernando Oliveira* cit., pp. 74-5). In seguito, conobbe una parziale riabilitazione. Continuò a scrivere, come attesta la sua opera storica, rimasta allora manoscritta (ed. in J.E. FRANCO, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua função política*, Lisboa 2005).

¹⁸² Nomina del 23 luglio 1556 (*Documentos relativos a Mem de Sá, Governador geral do Brasil*, Rio de Janeiro 1906, pp. 91-3).

francesi, che avevano creato insediamenti lungo la costa, e dell'aggressiva resistenza degli indios, in particolare dei tupinamba riuniti nella confederazione tamoio. Sá, che aveva servito a lungo come giudice della corona, nonché come sostituto dell'inquisitore maggiore per l'arcidiocesi di Lisbona (nei primi anni quaranta), e si fregiava del titolo di consigliere del re, sembrava offrire garanzie per un rilancio alla colonizzazione del Brasile.¹⁸³ Oltre all'espulsione dei francesi (conseguita nel 1567), tale obiettivo richiedeva la pacificazione degli indigeni, mediante la conversione e la conseguente riduzione in villaggi (*aldeias*), da affidare all'amministrazione dei missionari gesuiti.

Fu in parte quella la via indicata dal breve documento intitolato *Tratado sobre a guerra que será justa*, di cui sopravvive la minuta, anonima e senza data.¹⁸⁴ Su questa preziosa fonte la posizione degli storici non è unanime. La cronologia proposta oscilla fra un'epoca alta (intorno al 1530) e la seconda metà degli anni quaranta.¹⁸⁵ Benché la seconda ipotesi appaia più persuasiva per la maggior coerenza rispetto al contenuto, occorre con molta probabilità situare la stesura del *Tratado* ancora più avanti, alla seconda metà degli anni cinquanta, come suggerisce una nota d'archivio che ne fissa l'anno di composizione al 1556. Anche sull'identità dell'autore sono state avanzate diverse congetture.¹⁸⁶ Per risolvere in modo soddisfacente il problema dell'attribuzione bisogna anzitutto considerare un secondo elemento. Sul retro dell'ultimo foglio di quello che si presenta come un consulto indirizzato a Giovanni III sui limiti della colonizzazione armata in Brasile si legge una lacunosa iscrizione di mano cinquecentesca che recita, oltre ogni dubbio, «Bispo de Miranda». La diocesi di Miranda do Douro, creata nel 1545, ebbe come primi titolari due canonisti, il castigliano Toribio López (1545-53), strettamente legato alla regina Caterina, e l'ex inquisitore Rui Lopes de Carvalho (1555-59), uomo di fiducia del cardinale infante Enrico.¹⁸⁷ Se si assume come probante l'indicazione della dignità di vescovo di Miranda, rafforzando così l'ipotesi di

¹⁸³ La tappe della carriera di Sá possono essere seguite attraverso i documenti editi *ibid.* È sfuggito però agli storici il decreto con cui il 12 giugno 1541 l'infante Enrico incaricò Sá del «despacho dos ditos negoçios da Santa Inquisiçam em quanto foremos absente dessa çidade de Lyxboa» (BdA, 54-X-17, n. 7). FARINHA, *Ministros* cit., p. 105, si limita a segnalare la sua firma fra quelle in calce agli atti di un processo del 1541.

¹⁸⁴ ANTT, Gav 11, 8, 3. Manca un'ed. critica del doc.; la più affidabile in GTT, 2, 676-85.

¹⁸⁵ Difende una datazione anteriore alle *Relecciones de Indis* il primo editore del *Tratado*: I. COSTA BROCHADO, *O problema da guerra justa em Portugal*, «Rumo», 1 (1946), pp. 41-59: 57-8; ID., *A lição do Brasil*, Lisboa 1949, pp. 35-89: 41-4 (omessa la questione in ID., *A Espiritualidade dos Descobrimentos e Conquistas dos Portugueses*, «Portugal em África», 2^a s., 3 (1946), pp. 232-40). Benché DIAS (*Os Descobrimentos* cit., pp. 236-49) abbia provato l'influenza di Vitoria sul *Tratado*, situandone la composizione al 1547-48 (*ibid.*, p. 237; ripreso da BEBIANO, *A Pena de Marte* cit., pp. 143-4), continua a seguire Costa Brochado TUCK, *The Rights of War and Peace* cit., p. 72 e n. 61.

¹⁸⁶ Il problema dell'attribuzione è affrontato soltanto da DIAS (*Os Descobrimentos* cit., pp. 236-7), che ha difeso l'idea che il *Tratado* sia opera di un domenicano, avanzando i nomi di Bernardo da Cruz e Martín de Ledesma.

¹⁸⁷ Su López cfr. DIAS, *A política* cit., pp. 344-5; PAIVA, *Os bispos* cit., pp. 312-3; su Lopes de Carvalho occorre invece rifarsi ancora a F. DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Lisboa-Porto 1968-71², 2, pp. 641-2.

una datazione bassa del consulto, nessuno dei due personaggi sopra menzionati, tanto meno Lopes de Carvalho (che occupava la sede episcopale all'epoca della probabile stesura del documento), sembra possedere le caratteristiche politiche e culturali per essere un candidato verosimile alla redazione del *Tratado*. Soprattutto, né l'uno, né l'altro, ebbero mai un posto nella *Mesa da Consciência*, l'istituzione da cui emanò quasi con certezza il parere (non sopravvivono, per quest'epoca, interventi simili da parte dell'Università di Coimbra).¹⁸⁸ L'iscrizione, pertanto, dovrebbe essere stata aggiunta in seguito. Le considerazioni fatte per i primi due vescovi possono essere estese anche al loro successore Julián de Alba (1560-64), altro castigliano dell'*entourage* della regina Caterina, cui dovette la nomina episcopale e della quale fu intimo consigliere politico negli anni della reggenza.¹⁸⁹ Il nome più appropriato a riempire il vuoto lasciato da un'etichetta generica come «Bispo de Miranda» diventa allora quello di un personaggio ormai familiare, António Pinheiro, che guidò la diocesi dal 1564 al 1579.¹⁹⁰

L'ipotesi avanzata poggia almeno su tre fattori. Anzitutto, Pinheiro era un teologo, com'è presumibile che fosse l'autore del consulto. In secondo luogo, fu deputato della *Mesa* (non si conosce, però, la data di nomina), presso la quale prestò servizio fino al periodo turbolento dei primi anni sessanta. Dalle poche notizie relative alla sua attività, tutte, salvo due, concentrate nel triennio 1559-61, risulta che operò costantemente a fianco del teologo Diogo de Gouveia il Giovane, del canonista Paulo Afonso e di Cristóvão Teixeira, assistiti in alcune occasioni da António Gaspar. A giudicare dal fatto che risulta sempre il primo firmatario delle sentenze del tribunale, allora Pinheiro non era solo il deputato più anziano in servizio, ma ricopriva, almeno in via informale, anche la carica di presidente (rivestita dall'agostiniano Gaspar de Casal fino al 1558).¹⁹¹ La poca conoscenza del funzionamento istituzionale della *Mesa* non consente di chiarire l'esatta natura del *Tratado*. Non si tratta di una sentenza, cosa che ne giustifica il carattere non collegiale, anche se non si può escludere che costituisse materiale preparatorio per una delibera. Si può pensare anche a un autonomo intervento sul nodo

¹⁸⁸ Dello stesso avviso già BROCHADO, *A lição* cit., p. 42, ripreso da CRUZ, *A Mesa da Consciência* cit., pp. 643-4.

¹⁸⁹ Per un profilo biografico cfr. J. DA SILVA TERRA, *Espagnols au Portugal au temps de la Reine D. Catarina. I - D. Julião de Alva (c. 1500-1570)*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 9 (1975), pp. 417-506.

¹⁹⁰ Non lo esclude neppure DIAS, *Os Descobrimentos* cit., p. 236. Sulla promozione di Pinheiro a vescovo gli storici discordano. A quanti vi hanno letto un segno della protezione della regina Caterina (J.M. DE QUEIRÓS VELOSO, *D. Sebastião. 1545-1578*, Lisboa 1945³, p. 45; CRUZ, *As regências* cit., 1, p. 96; BUESCU, *Catarina* cit., p. 338), si oppone PAIVA (*Os bispos* cit., pp. 337-8), che interpreta l'elezione come prova del favore del cardinale infante.

¹⁹¹ Fra 1556 e 1557 la *Mesa* si pronunciò sulla pubblicazione di una bolla di indulgenza e la sentenza, su ordine del re, fu firmata da Pinheiro (cfr. memoriale, s.d., in ANTT, CSV, liv. 9, c. 166); al 3 marzo 1557 risale invece un'altra sentenza «sobre o dinheiro dos orfãos das partes da Índia», sottoscritta anche da Pinheiro (l'originale *ibid.*, c. 273) Altre fonti in BNL, cod. 10.887, p. 30; cod. 10.888, cc. 24; 334v-5; cod. 10.890, cc. 21-2; 143.

della guerra di conquista, richiesto dalla corona a un deputato di massima fiducia in un momento delicato come quello della nomina di Sá (in tal caso resta da chiedersi perché gli archivi regi conservino la minuta in luogo dell'originale).¹⁹² Proprio nello speciale rapporto con Giovanni III (e con la regina Caterina) risiede il terzo elemento che mi induce a propendere per l'attribuzione a Pinheiro. A metà anni cinquanta, infatti, si occupava personalmente di redigere le istruzioni per la stesura delle lettere ufficiali del re, un privilegio riservato per tradizione all'*escrivão da puridade*.¹⁹³ Del resto, che il *Tratado* sia stato scritto per il ristretto ambiente di corte e non per avere una circolazione pubblica appare la sola ipotesi plausibile.

Se si accetta la ricostruzione proposta, il consulto conferma una volta di più la distanza che separava la *Mesa* da un semplice organo di sanzione morale delle scelte politiche della corona. L'impostazione classica cela in realtà un contenuto composito, dal momento che il *Tratado* affronta numerosi aspetti della storia dell'espansionismo lusitano. Esso si pone, di fatto, come una riflessione globale. L'autore risentì in tutta evidenza di sollecitazioni provenienti dai dibattiti castigliani, ma il suo teologo di riferimento restava De Vio, in accordo con la tendenza dominante nel regno. Egli indicò così nella predicazione pacifica l'unica via lecita alla conversione degli infedeli, poiché lasciava loro «liberdade pera a naom aceptor se quiserem, ajnda que lhes dizem a necessidade que ha de os serem se se querem salvar»; una cautela, però, che non si applicava ai musulmani del nord Africa e al Turco, come aveva chiarito poco prima.¹⁹⁴ Al contrario, con i popoli che non avevano mai avuto notizia di Cristo si doveva ricorrere alla violenza solo come soluzione estrema di fronte a un palese e prolungato maltrattamento dei predicatori. In tal caso muovere loro guerra, assoggettandoli e occupandone le terre, sarebbe stato un atto di giustizia.¹⁹⁵ L'allusione era, naturalmente, agli indios del Brasile. Alla vigilia dell'invio del governatore Sá, Pinheiro sconsigliava di far accompagnare l'azione dei religiosi da soldati pronti a intervenire con le armi non appena i primi avessero incontrato qualche resistenza. Una simile strategia sarebbe apparsa ipocrita agli infedeli, «a que pode parecer que por força d'armas os queremos subietar a nossa ley, ou tomar esta cor pera lhes ocupar o seu injustamente». Conveniva

¹⁹² Già DIAS (*Os Descobrimentos* cit., pp. 237-9) ha sostenuto che il *Tratado* possa essere un consulto preliminare in vista della stesura di istruzioni per un governatore del Brasile, che tuttavia individuava in Tomé de Sousa.

¹⁹³ Cfr. le istruzioni per la corrispondenza da inviare in nord Africa, 31 marzo 1556 (ANTT, CSV, liv. 9, c. 12r^v); per una lettera al vescovo di S. Tomé, 12 ottobre 1556 (*ibid.*, c. 62r^v); e per una missiva al re del Congo, 12 ottobre 1556 (*ibid.*, c. 63). Tale funzione va inquadrata nella centralità assunta dalla regina Caterina e dal segretario di Stato, Alcáçova Carneiro, sui quali dal 1555 ricadde la responsabilità di governo (BUESCU, *Catarina* cit., p. 335).

¹⁹⁴ ANTT, Gav 11, 8, 3, cc. 2-5 (ed. moderna, p. 677-80).

¹⁹⁵ *Ibid.*, c. 5r^v (ed. moderna, p. 680).

che accanto ai missionari operassero piuttosto «homeens de bem», coloni interessati a valutare se una regione offriva condizioni per un «honesto comercio», presenti comunque in numero sufficiente per «acudir ao perigo dos pregadores e livrallos das maos dos que os quisessem mal tratar».¹⁹⁶ Nel consulto si avverte la suggestione di un modello di impero commerciale a cui il sistema di dominio ultramarino portoghese sempre più tendeva ad assomigliare. E proprio gli ostacoli posti al libero commercio dei portoghesi in India erano invocati per giustificare le continue guerre (ma non l'avvio della conquista) sostenute in Asia dagli eserciti di Emanuele I e Giovanni III. L'attenta valutazione dei differenti rapporti di potere instaurati dai portoghesi nelle località che si affacciavano sull'oceano Indiano (conquiste, alleanze, tributi volontari o imposti), sulla scorta di quanto riferito nei «nostros annales» (probabilmente le cronache di Barros e Castanheda), portava all'assoluzione di un impero costruito «com boã consciência».¹⁹⁷

Perché ciò fosse vero anche in Brasile, occorreva anzitutto risolvere la controversa questione se gli infedeli possedessero il *dominium*. Rispetto alle opinioni di teologi come dos Mártires e Ledesma (naturalmente mai citati), Pinheiro sostenne una linea più critica e respinse i classici argomenti con cui si pretendeva di privare gli infedeli di terra e libertà, negando qualsiasi eccezione. Alla difesa di tale posizione riservò la parte centrale del *Tratado*. Nessuno degli «abominaveis pecados contra a natureza» commessi dagli infedeli, neppure il cannibalismo (sul quale invece dos Mártires aveva concesso una deroga), ne rendeva lecita la conquista. E a chi, come Ledesma, continuava a lasciare spazio ad argomenti quali le bestiali condizioni di vita («feridades»), Pinheiro, che pure non esitava a chiamare quegli uomini «barbaros», rispose che, in tal caso, molto più grave era il peccato di «jdlatria». Entrambe quelle concessioni erano state incluse da Vitoria fra i giusti titoli di conquista. Nonostante ciò, fu proprio alle ragioni di quest'ultimo che si ricorse per dimostrare che i peccati mortali (fra cui l'idolatria), in quanto infrazioni del diritto divino, non causavano la perdita di un diritto positivo, come il *dominium*.¹⁹⁸ Né avevano valore le interpretazioni della potestà papale sulla sfera temporale proposte da Innocenzo IV o, peggio ancora, dal cardinale Ostiense. Pur non negando, infatti, la cura pastorale universale del vicario di Cristo, essa permetteva ai

¹⁹⁶ *Ibid.*, c. 5v (ed. moderna, p. 680). Qualche anno più tardi, il domenicano António de São Domingos, successore di Ledesma sulla cattedra di Prima, se da un lato continuava a insegnare che con gli infedeli «arma nihil prosunt», dall'altro riteneva che «licitum fuit Papae mittere praedicatores ad insulanos et mittere simul exercitum ad protegendos eos» (A. DE SÃO DOMINGOS, *In Secundam Secundae S. Thomae*, q. 40, art. 1, in BUCG, ms. 1.857, cc. 300v-40: 310; 311v rispettivamente). Per un breve inquadramento del teologo cfr. MPUC, pp. 46-7.

¹⁹⁷ ANTT, Gav 11, 8, 3, cc. 5v-6 (ed. moderna, pp. 680-1). Né si può escludere un riferimento a cronache manoscritte, che rafforzerebbe l'attribuzione a Pinheiro, nominato cronista nel 1550 (cfr. *supra* p. 147, n. 201).

¹⁹⁸ *Ibid.*, cc. 6-8 (ed. moderna, pp. 680-2).

pontefici solo di esortare i principi secolari a inviare predicatori tra gli infedeli, nel pieno rispetto dei loro diritti e di una libera adesione alla fede cristiana. Era una lettura in contrasto con il contenuto delle bolle di Niccolò V su cui si fondava la legittimità dell'impero portoghese (che in nome della prospettiva della conversione avevano autorizzato *ex post* a guerre di conquista e riduzioni in schiavitù). L'orgoglio guerriero, che aveva distinto il modello di espansionismo religioso del Quattrocento e del primo Cinquecento, cedeva a un ideale di pace e commercio, da cui la tradizione di integrazione rapida e coatta dei non cristiani che caratterizzava la corona portoghese rimaneva esclusa. Pinheiro non mancava, infatti, di riservare un affondo anche alla linea scotista, che sosteneva la liceità dei battesimi forzati (ad essa si erano richiamati, pare, i consultori di Emanuele I al tempo della conversione generale imposta agli ebrei nel 1497). «A cousa naom esta na quantidade, mas na qualidade», obiettava, sulla base della posizione alternativa, che si rifaceva a Tommaso d'Aquino. Neppure con il passare delle generazioni coloro che, in nome della trasmissione della fede, avevano occupato terre in seguito pacificate, le avrebbero possedute «com boam fé».¹⁹⁹

Il *Tratado* proseguiva affrontando, sebbene con minore ampiezza, la dimensione economica dell'impero portoghese e finiva di fatto per dare una legittimazione teologica ai monopoli. La retta intenzione dei sovrani lusitani risultava dai costi umani e materiali cui erano stati costretti per recuperare le terre ingiustamente occupate dai musulmani in nord Africa e per intraprendere una «tam duvidosa e tam custosa conquista como foy a da India», «em taom variado e inçerto descobrimento». In quelle imprese la corona considerava «os proveitos que se lhe apresentavam como acessorios». Pinheiro ne approfittava quindi per inserire un elogio della «santa tençaom» di Giovanni III, che non aveva desistito di fronte alle difficili sfide emerse durante il suo regno.²⁰⁰ Dall'analisi non restavano fuori neppure traffici e scambi che i portoghesi praticavano in Asia con infedeli che risiedevano in località di fatto non soggette al potere lusitano (indicate comunque come «descubrimientos»). In tal caso, «pera ter a consciência quieta» era sufficiente valutare «a qualidade e condiçoens dos contractos e das cousas que se daom e se recebem», prestando attenzione all'«equidade natural e a rezaom», «assi pera os naturaes, como pera os estrangeiros», di eventuali commerci gestiti in

¹⁹⁹ *Ibid.*, cc. 8-10 (ed. moderna, p. 682-4). Nei decenni seguenti divenne consueto in Portogallo aprire i commenti teologici in materia di infedeli con un netto rifiuto della dottrina di Scoto. Così faceva già nel 1562-63 nelle lezioni tenute nel convento di Lisbona A. DE SÃO DOMINGOS, *Notata in 2^{am} 2^{ae}*, q. 10, art. 8 (BUGC, ms. 1.914, cc. 55-7).

²⁰⁰ ANTT, Gav 11, 8, 3, c. 11 (ed. moderna, p. 684).

regime di monopolio («as reseruações dos dictos tratos»)²⁰¹ Era per la necessità di giustificare tale regime che, nelle righe finali del consulto, Pinheiro discusse anche del valore delle bolle papali. Se infatti negò che dessero «mays autoridade, nem poder, pera mover guerra, que a que sem ellas se pode fazer» (una posizione che la monarchia lusitana non difese mai in modo ufficiale), continuò a fare appello ad esse come base legale del sistema economico costruito a sostegno dell'impero portoghese. Solo in virtù delle bolle, concludeva, era lecito alla corona istituire monopoli, riscuotere decime nelle terre conquistate, comprare e vendere «cousas prohibidas pellos sanctos canones».²⁰²

Si ignora se vi furono reazioni al *Tratado*, così come se ebbe qualche effetto immediato sulla composizione della spedizione di Sá e sulla politica che caratterizzò il suo lungo governatorato (1557-72): verso gli indios egli finì per adottare una strategia di tutela dei convertiti, alternata a una più violenta repressione degli episodi di rivolta e di resistenza.²⁰³ In ogni caso, analoghi procedimenti della *Mesa da Consciência*, volti a accertare le forme legittime di una guerra di conquista, accompagnarono nei decenni centrali del Cinquecento le principali iniziative militari lusitane. L'intreccio fra politica e religione raggiunse livelli senza precedenti durante la reggenza del cardinale infante Enrico.²⁰⁴ Si assistette anche a un parziale ricambio dei teologi di corte, sotto l'accorta direzione della corrente maggioritaria nella Compagnia di Gesù, quella intransigente guidata da Luís Gonçalves da Câmara. Nel 1564, lo stesso anno in cui Pinheiro ottenne la diocesi di Miranda (una promozione che comportò un parziale allontanamento dal cuore della vita politica), la guida della *Mesa* fu assunta da Martim Gonçalves da Câmara, fratello del potente gesuita. Sotto la sua autorità, cresciuta nel tempo grazie a un'ascesa politica culminata nella carica di *escrivão da puridade* (1569), il tribunale si pronunciò su nuove campagne militari ordinate dal giovane re Sebastiano, nonostante la grave crisi di bilancio causata dal progressivo declino dell'impero in Asia.²⁰⁵

²⁰¹ *Ibid.*, cc. 11v-12 (ed. moderna, p. 685). Al possibile scioglimento del colonialismo iberico in un sistema di libero commercio con gli infedeli, sull'esempio dei portoghesi («lusitani magna commercia habent cum similibus gentibus, quas non subiecerunt, et cum magno commodo»), accenna VITORIA, *Relectio de Indis* cit., p. 99 (3, 17).

²⁰² ANTT, Gav 11, 8, 3, c. 12 (ed. moderna, p. 685).

²⁰³ H.E. WETZEL, *Mem de Sá, terceiro Governador geral (1557-1572)*, Rio de Janeiro 1972. Ma v. *infra* cap. 4, § 3.

²⁰⁴ Significativa, in tal senso, l'opposizione espressa dall'alta nobiltà nei confronti dell'eccessiva influenza dei consiglieri ecclesiastici a corte (A. POLÓNIA, *D. Henrique. O Cardeal-Rei*, Lisboa 2005, p. 153).

²⁰⁵ All'ascesa di Gonçalves da Câmara, poi amaramente biasimata dalla regina Caterina (BUESCU, *Catarina* cit., pp. 373-9), corrispose la caduta del segretario di Stato, Pêro de Alcáçova Carneiro, dopo oltre trentacinque anni di servizio. Già in una lettera scritta il 18 dicembre 1567 a Cristóvão de Moura, ne attribuiva la responsabilità al cardinale infante Enrico (*Relações*, p. xxii). Ricorda l'avvicendamento senza accennare al ruolo del principe inquisitore POLÓNIA, *D. Henrique* cit., pp. 181-2. Sulle difficoltà finanziarie del tempo cfr. L.F.F.R. THOMAZ, *A crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia*, «Mare Liberum», 9 (1995), pp. 481-519.

Trascorsi pochi mesi dall'assunzione del governo da parte di Sebastiano, per riparare alle spese che affliggevano le casse della corona, maturò a corte la proposta di avviare una nuova stagione di conquiste, cominciando dall'antico impero del Munumutapa, una confederazione bantu nell'Africa sud-orientale, non distante da Sofala dove i portoghesi mantenevano una fortezza. Le notizie sull'«abundancia de suas riquezas» (le miniere d'oro, in primo luogo) indussero il sovrano a organizzare una spedizione al comando del governatore Francisco Barreto. La penetrazione dei portoghesi nella regione risaliva indietro nel tempo. Gli episodi più cruenti ad essa relativi costituirono la ragione su cui si appoggiò la *Mesa*, quando fu interpellata sulla liceità di una guerra di conquista. Discusse la causa a Almeirim, dove risiedeva allora la corte, come si ricava da una copia superstite della sentenza, emessa a inizio 1569.²⁰⁶ Il documento fornisce preziose informazioni, a partire dalle procedure seguite dai deputati (si allude, per esempio, all'ascolto di testimoni). Attesta anche il ricambio di giudici: l'unico deputato del tempo di Pinheiro ancora in piene funzioni era Paulo Afonso (oltre forse al giurista Simão Gonçalves Preto); per il resto, il presidente Gonçalves da Câmara poté contare su uomini fidati, come il canonista Gonçalo Dias de Carvalho e tre consultori, fra cui i gesuiti Leão Henriques e Miguel de Torres.²⁰⁷ I maltrattamenti subiti da ambasciatori e mercanti portoghesi che avevano frequentato il Munumutapa, e soprattutto il martirio inflitto nel 1561 al gesuita Gonçalo da Silveira, ucciso sebbene presentatosi in veste di pacifico missionario ottenendo anche la conversione dei sovrani e di notabili locali, configuravano l'intervento come atto di riparazione per l'offesa subita (*iniuria accepta*).²⁰⁸

Appare ormai consolidata, nella sentenza della *Mesa*, un'interpretazione delle bolle quattrocentesche come fonte per la demarcazione della parte di mondo in cui i portoghesi potevano reclamare diritti esclusivi di evangelizzazione, ma anche di commercio, «defendendo-se sob graves censuras a todos e cada hum dos outros principes christãos». Le costituzioni apostoliche sembravano però aver perso del tutto, per i teologi portoghesi, la capacità di legittimare una guerra di conquista. Entro lo

²⁰⁶ In appendice alla relazione del gesuita Francisco Monclaro sulla spedizione di Barreto, scritta forse a Goa intorno al 1574 (DI, 8, doc. 100; in part. pp. 675-9); un estratto della sentenza anche in BNL, cod. 10.890, c. 22v.

²⁰⁷ Simão Gonçalves Preto serviva già almeno dal 1562 (BNL, cod. 10.887, p. 31); la nomina di Gonçalo Dias de Carvalho risale invece al 25 gennaio 1568 (*ibid.*, p. 32). Il terzo consultore era Duarte Carneiro Rangel (su cui cfr. *ibid.*, p. 74; BNL, cod. 10.890, c. 21v). Non era inconsueto che i due gesuiti partecipassero alle sedute del tribunale (BNL, cod. 10.888, cc. 335-6; BNL, cod. 10.890, c. 22rv)

²⁰⁸ Una viva descrizione della morte di Silveira nella lettera di Martín de Egusquiza ai gesuiti del collegio romano, 2 agosto 1564 (DI, 6, doc. 38; in part. pp. 240-3). Per la coeva diffusione della nozione vitoriana di *iniuria accepta* fra i teologi gesuiti che insegnavano all'Università di Évora cfr. P. SIMÕES, *Annotationes in materiam de bello* [1575] (BNL, cod. 3.858, cc. 301-20), c. 303. Sulla sua figura cfr. STEGMÜLLER, pp. 91-2; BL, 3, 618-9.

spazio da esse definito, comunque, si sosteneva che i re di Portogallo avessero facoltà, anche in regioni non ancora assoggettate, di «tolher leys tirannicas e ritos nefarios e contra natureza» (come quelli imposti dagli imperatori del Munumutapa a sudditi innocenti) fino a muovere una guerra giusta.²⁰⁹ Lo scarto fra la sentenza del 1569 e il consulto di Pinheiro risiede soprattutto nella riaffermazione del valore delle armi accanto alla predicazione. Infatti, la concreta eloquenza della possibilità di «fazer fortalezas e mandar gente armada» in parallelo all'opera pacifica dei missionari era solo in minima parte compensata dalla raccomandazione che «a comversão e salvação das almas seja a primeira causa que se pretenda», «e não amplificação do imperio, nem honra propria, ou proveito do principe». Un ultimo aspetto, infine, sembra convalidare l'intuizione secondo cui, nel terzo quarto del Cinquecento, il modello di conquista spagnolo esercitò un progressivo fascino in Portogallo.²¹⁰ Ma non si trattò solo di colonizzazione territoriale; anche gli strumenti giuridici elaborati dai castigliani non lasciarono insensibili i portoghesi. Lo si desume da un inatteso suggerimento di ricorrere al *requerimiento* (un'ingiunzione legale, ideata per gli indios del Nuovo Mondo dal giurista Juan López de Palacios Rubios nel 1512), le cui condizioni i conquistatori avrebbero dovuto prima rendere note per poter, in caso di diniego (o semplice incomprendimento), muovere una guerra legittima.²¹¹ I deputati della *Mesa* formularono due dichiarazioni distinte: la prima consisteva nel richiedere l'espulsione dal Munumutapa di tutti i musulmani cui l'imperatore aveva dato asilo (molti di loro avevano recato offesa a portoghesi) e della consegna dei colpevoli della morte di Silveira e altri misfatti. Nella seconda, invece, si domandava soddisfazione per i danni materiali subiti, da calcolare in «tanta quantidade d'ouro e tal tributo, ou tantas legoas de terra, que a juizo de bons varoens seja igual recompensa de todas as ditas injurias e lesões e das despesas da armada e das que se fiserem em tudo o discurso da guerra».

²⁰⁹ Attraverso la nozione di tirannide VITORIA (*Relectio de Indis* cit., p. 94 - 3, 15) ammetteva che «possunt hispani prohibere barbaros ab omni nefaria consuetudine et ritu» (ripreso in SIMÕES, *Annotaciones* cit., c. 305v).

²¹⁰ SUBRAHMANYAM, *The Portuguese Empire in Asia* cit., p. 112. In qualche modo l'idea era già presente in BOXER (*The Portuguese Seaborne Empire* cit., *passim*), che tuttavia ha mancato di darle una forma esplicita.

²¹¹ Il *requerimiento* è descritto in numerosi studi sulla conquista dell'America. Mi limito a ricordare, accanto al classico saggio di L.U. HANKE, *The «requerimiento» and its interpreters*, «Revista de historia de América», 1 (1938), pp. 25-34, J. MULDOON, *John Wyclif and the Rights of the Infidels: the Requerimiento re-examined* [1980], in ID., *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, Aldershot-Brookfield (Vt) 1998; S. BENSO, *La conquista di un testo. Il requerimiento*, Roma 1989; SEED, *Cerimonies of Possession* cit., pp. 69-100. Nella sentenza della *Mesa* l'espressione «antes de se fazer guerra ao dito rey de Monomatapa se lhe requiera em nome d'elRey nosso senhor que...» ha dunque significato tecnico. Accenna a casi precedenti di ricorso a tale istituto da parte dei portoghesi SALDANHA, *Iustum Imperium* cit., pp. 526-35.

Della spedizione nel Munumutapa (1569-73) offre un'attenta descrizione il gesuita Francisco Monclaro, che guidò il corpo di missionari al seguito di Barreto.²¹² Dopo un'iniziale resistenza, anche la regina Caterina fu persuasa dalle ragioni presentate dalla *Mesa*. Al momento della partenza, consegnò ai padri della Compagnia doni da offrire all'imperatore, se avesse fatto ritorno al cristianesimo; in particolare, un manufatto «de estranho feitio e materia», che riflette l'apertura mondiale della cultura religiosa iberica del secondo Cinquecento, quando si poteva immaginare di inviare a un remoto sovrano africano un piccolo *Ecce Homo* fatto di piume colorate, proveniente dalla Nuova Spagna, regalato in precedenza da Filippo II al re Sebastiano.²¹³ L'impresa del Munumutapa, cui molti aderirono «pelas esperanças de ouro e de riquezas», si risolse in un parziale fallimento. Come numerosi soldati, Barreto morì per malattia. La corte dell'imperatore non fu mai raggiunta (vi furono solo contatti fra ambasciatori). Ma qui importa rilevare la funzione di orientamento etico svolta dalla *Mesa*, le cui conclusioni rappresentarono «os tres pontos essenciais» delle istruzioni ufficiali (*regimento*). I conquistatori portoghesi dovevano rispettarli per non legare la propria coscienza, come ricordavano loro in confessione i missionari che li accompagnavano. Lo stretto rapporto fra il tribunale regio e l'individuazione di condotte lecite nelle guerre di conquista è confermato anche dalla patente con cui, nel 1571, Sebastiano nominò Paulo Dias de Novais, nipote dell'esploratore Bartolomeu Dias, donatario con pieni poteri (secondo il modello brasiliano) di una porzione di costa in Angola, dove, nel contesto della riconversione atlantica dell'impero, la corona lusitana avrebbe fondato una colonia per disporre di nuove riserve di schiavi da destinare al Nuovo Mondo.²¹⁴

3. Navigazioni e scoperte: giurisdizioni contese

Dibattiti e teorie sulle guerre imperiali nel Portogallo di metà Cinquecento corsero in larga parte paralleli alle prime riflessioni sul ruolo speciale del mare negli equilibri di

²¹² DI, 8, doc. 100; in part. pp. 683-739. Per un inquadramento di lungo periodo cfr. M. NEWITT, *Les relations des Portugais avec l'«Empire» de Monomotapa (1506-1695)*, in *L'Empire portugais face aux autres empires XVI^e-XIX^e siècle*, ed. F. BETHENCOURT-L.F. DE ALENCASTRO, Paris 2008, pp. 249-72.

²¹³ Sulla passione della regina per il collezionismo di opere d'arte e rarità cfr. BUESCU, *Catarina* cit., pp. 363-5. GRUZINSKI (*Les quatre parties du monde* cit., p. 65) ricorda come negli anni settanta possedesse anche due libri impressi in cinese di contenuto storico.

²¹⁴ «Ouve por bem, com parecer e delyberação dos do meu conselho e dos deputados da Mesa da Conçiença e dous letrados theologos e canonistas, de mandar entender na conquista do dito Reyno»: patente regia, 19 settembre 1571 (MMA, 3 doc. 4). Su premesse e esiti dell'incarico affidato a Dias de Novais cfr. I. DO AMARAL, *O consulado de Paulo Dias de Novais. Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII*, Lisboa 2000. Sull'analogia fra il modello di colonizzazione del Brasile e dell'Angola riflette ancora A.J.R. RUSSELL-WOOD, *Patterns of Settlement in the Portuguese Empire, 1400-1800*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 161-96: 169-71.

un composito sistema di dominio costruito oltre i confini dell'Europa. In continuità con il carattere encomiastico di tanta letteratura in versi e in prosa del Cinquecento lusitano, la moderna storiografia si è concentrata, salvo rare eccezioni, sugli aspetti all'apparenza più innocui del rapporto che i portoghesi della prima età moderna instaurarono con mari e oceani del mondo. Chi sfogli una delle rare bibliografie specifiche dedicate alla storia dell'espansionismo lusitano noterà subito come il maggior risalto dato al fenomeno della scoperta, a discapito della conquista, abbia favorito una tradizione di studi che ha individuato in cartografia, scienza nautica, marineria e racconti dei viaggi di esplorazione, fino alla rappresentazione letteraria delle sofferenze di navigazione e naufragi, i tratti costitutivi del vincolo che dal primo Quattrocento unì il destino storico del Portogallo alla speciale dimensione dell'alto mare.²¹⁵ Tale insistenza ha tuttavia avuto l'effetto di neutralizzare il significato politico dell'immagine dell'impero portoghese come impero marittimo che si è imposta in modo definitivo dopo l'uscita dell'ormai classica monografia di Boxer (1969).²¹⁶

La perizia nella navigazione, tradizionale fondamento dell'espansionismo lusitano, si accompagnò dagli esordi delle esplorazioni alla pretesa della corona di esercitare sulle acque dell'Atlantico un potere che solo in seguito le bolle papali avrebbero confermato, sotto forma di concessione di una sovranità diretta (*dominium*). Il testo della *Romanus Pontifex* (1455) non lascia dubbi. Poco meno di un secolo dopo, però, quando la contestazione portata avanti dalle potenze europee rivali degli imperi iberici aveva ormai trasformato la questione della giurisdizione sui mari in un'accesa controversia internazionale, Vitoria avrebbe ridotto la portata degli interventi pontifici dell'età delle scoperte geografiche, interpretando il dominio sui mari solo come un diritto esclusivo di transito, giustificato dal progetto missionario sostenuto dalla monarchia portoghese nelle terre della propria conquista.²¹⁷ In quel periodo, però, in Portogallo apparvero i primi testi a stampa in cui si esprimeva orgoglio per la supremazia lusitana sugli oceani

²¹⁵ A. PINHEIRO MARQUES, *Guia de História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa. Estudos*, pref. V. Magalhães Godinho, Lisboa 1988. Sono rappresentativi degli studi a cui faccio riferimento A. CORTESÃO (con la collaborazione di L. DE ALBUQUERQUE), *História da Cartografia Portuguesa*, Lisboa 1969-70; L. DE ALBUQUERQUE, *Introdução à história dos Descobrimentos portugueses*, Mem Martins 1989⁴; ID., *Dúvidas e certezas na história dos Descobrimentos portugueses*, Lisboa 1991; ID., *Estudos de história de ciência nautica*, ed. M.E. Madeira Santos, Lisboa 1994; CH.R. BOXER, *The Tragic History of the Sea, 1589-1622*, Cambridge 1959; A.M. DE ANDRADE MONIZ, *A história trágico-marítima: identidade e condição humana*, Lisboa 2001 (dell'opera omonima, pubblicata per la prima volta nel 1735-36, esiste una pregevole ed. italiana: B. GOMES DE BRITO, *Storia tragico-marittima*, ed. R. D'Intino, con un saggio introduttivo di A. Tabucchi, Torino 1992).

²¹⁶ Che sin dal prologo, tuttavia, metteva in guardia circa la complessità, nella storia imperiale portoghese, del rapporto fra la terra e il mare (BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire* cit., p. 14).

²¹⁷ Così spiegava a proposito del secondo giusto titolo di conquista, lo *jus praedicandi et annuntiandi in regione barbarorum causa religionis propagandae* (VITORIA, *Relectio de Indis* cit., pp. 88-90 - 3, 9)

Atlantico e Indiano. «Hoc est vere imperare freto, hoc Asiam connectere et conglutinare Europe», si leggeva nell'orazione pubblicata da António Luís nel 1539.²¹⁸

Quello scritto vide la luce nel corso di una crisi diplomatica seguita al fallimento del tribunale di Bayonne (1537-39), organo bilaterale attraverso cui Francia e Portogallo avevano cercato una soluzione giudiziaria per i continui atti di pirateria, incursione armata e rappresaglia che dal decennio precedente caratterizzavano i rapporti fra le due corone sulle rotte atlantiche verso Africa occidentale e Brasile.²¹⁹ Non fu un caso se proprio allora uscirono dai torchi lusitani i primi trattati che si occupavano di geografia astronomica e scienza nautica, a cominciare dalle opere del matematico e cosmografo regio Pedro Nunes. La raccolta di suoi scritti apparsa a Lisbona nel 1537 conteneva anche un *Tratado em defensão da carta de marear*, dedicato alle mappe usate dai piloti portoghesi. Nella dedica all'infante Luigi si celebravano le navigazioni lusitane come «as mayores, mais maravilhosas, de mais altas e mais discretas conjeyturas, que as de nenhuma outra parte do mundo». Il primato nella difficile arte di viaggiare per mare era indicato come il fattore che aveva consentito le grandi scoperte su cui poggiava la rappresentazione di un impero dell'ignoto dagli evidenti echi apocalittici: «Os portugueses ousaram cometer o grande mar Oceano. Entraram por elle sem nenhum receo. Descobriram novas ilhas, novas terras, novos mares, novos povos e, o que mays he, novo ceo e novas estrellas». Il superamento dell'ancestrale paura di vaste distese d'acqua aveva dissolto le tenebre del passato e offerto una nuova immagine del mondo e dei suoi abitanti. Nunes poteva così dichiarare chiusa la stagione delle scoperte e con essa, di conseguenza, delle conquiste legittime:

Tiraram nos muitas ignorancias e amostraram nos ser a terra mor que o mar e haver hi Antipodas, que até os Sanctos duvidaram e que nam ha regiam que nem per quente, nem per fria se deixe de abitar. E que em hum mesmo clima e igual distancia da equinocial ha homens brancos e pretos e de muy diferentes calidades. E fezeram o mar tam chão que nam ha quem oje ouse dizer que achasse novamente alguma ylha, alguns baxos, ou sequer algum penedo que per nossas navegações nam seja descoberto.²²⁰

Il significato politico della sfida intellettuale di astronomi e geografi, piloti e marinai, rimase a lungo taciuto negli scritti teorici sull'impero portoghese. Fu l'esito, almeno in parte, del disagio che afflisse chi ricercava il fondamento di una sovranità estesa alla vastità inedita degli oceani. Lo scarto rispetto allo spazio terrestre, cui rinviava

²¹⁸ Luís, *Panagyrica Oratio* cit., p. 766.

²¹⁹ Il tribunale fu creato in base al trattato di Lione (1536). Cfr. FERREIRA, *Problemas Marítimos* cit., pp. 321-40.

²²⁰ Epistola dedicatoria all'infante Luigi, in P. NUNES, *Tratado em defensam da Carta de Marear*, in ID., *Obras*, Lisboa 1940-60, 1, pp. 175-6.

l'esperienza storica codificata dalla legislazione romana e dal pluralismo medievale, era profondo.²²¹ In anni d'affermazione nella coscienza europea di una percezione unitaria e integrata del mondo, il diritto di conquista dovette superare l'arduo compito di applicare categorie tradizionali all'inedita occupazione dell'alto mare. Appropriazione fisica e culturale progredirono insieme, anche se la prima precedette la seconda.

È consueto fra gli studiosi l'impiego della nozione di *mare clausum* per descrivere l'ordinamento giuridico difeso dai portoghesi negli oceani Atlantico e Indiano.²²² Rimane in ogni caso difficile individuare, nella prima metà del Cinquecento, una compiuta elaborazione di una dottrina a sostegno della rivendicazione portoghese di un dominio assoluto sulle acque interne ai confini stabiliti dai trattati di Tordesillas e di Saragozza. Soltanto la pressione delle monarchie europee concorrenti, in primo luogo la Francia che non riconosceva validità alle concessioni delle bolle papali, stimolò le prime formulazioni di un concetto di impero di mare nell'ambiente dei consiglieri e diplomatici della corte di Giovanni III. Indizi di un discorso non ancora maturo e poco sistematico emergono dalla corrispondenza ufficiale con le autorità francesi e dalle istruzioni inviate agli ambasciatori lusitani a Parigi. La severità con cui si guardò da subito alle incursioni dei francesi, soprattutto bretoni e normanni, sulle coste di terre ritenute sotto giurisdizione portoghese traspare dal sarcasmo che Giovanni III riservò a Francesco I, quando questi, caduto prigioniero di Carlo V nella battaglia di Pavia, chiese al monarca lusitano un prestito per accelerare la propria liberazione. Il re francese si vide rispondere che lo scalasse pure dai debiti contratti a causa delle predazioni dei corsari suoi sudditi.²²³ Dalla fine degli anni venti, inoltre, il Portogallo si dotò di uno stabile rappresentante ufficiale alla corte di Francia. Il primo fu João da Silveira. Era il segnale della gravità della situazione, considerato che fino ad allora la corona si era limitata a mantenere legati permanenti solo a Roma e in Castiglia.²²⁴

Nel 1530 il rischio di un aperto conflitto con la Francia era denunciato dall'ambasciatore castigliano in Portogallo, Lope Hurtado de Mendoza: «segun lo que todos dizen», scriveva all'imperatrice Eleonora, «sy el Rey no toma otro termino con los franceses, como le an hecho perder el Brasil y agora comienza por la Malagueta,

²²¹ Lo sottolineava già per il precoce caso lusitano M.P. MERÊA, *Os jurisconsultos portugueses e a doutrina do mare clausum*, «Revista de História», 13 (1924), pp. 5-23: 5.

²²² Così FERREIRA, *Problemas Marítimos* cit., pp. 109-54; A.M. HESPANHA-M.C. SANTOS, *Os Poderes num Império Oceânico*, in *História de Portugal* cit., 4, pp. 395-413; A. VASCONCELOS DE SALDANHA, s.v. «*Mare clausum*», in *DHDP*, 2, pp. 685-6.

²²³ L'episodio è riferito in M.E. GOMES DE CARVALHO, *D. João III e os franceses*, Lisboa 1909, pp. 22-3.

²²⁴ Sull'evoluzione del corpo diplomatico lusitano cfr. P. CARDIM, *A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 627-60.

yan tras la espeçieria y tras la Myna». Parole non prive di esagerazione. In ogni caso, la Francia sembrava attentare alla fragile struttura dell'impero portoghese, ancora gravata dalla recente trattativa per il controllo delle Molucche. Hurtado de Mendoza riassunse così gli argomenti usati dai francesi contro Giovanni III: «que no lo tiene con ningun titulo y que las mares es de todos y cada uno puede aprovechar se en ellas de lo que pudiere».²²⁵ Quel giudizio sull'oceano come *res omnium* rinvia a opinioni diffuse fra i giuristi medievali. Sulla scorta di Accursio, alcuni avevano accolti gli orientamenti del diritto romano che estendeva all'alto mare la potestà dell'imperatore (né era mancato fra i canonisti chi l'avesse riservata al papa). La posizione non era avvertita in contrasto con la dottrina del mare come "bene comune". La scarsa frequentazione del mare aperto, e ancor più dell'Atlantico, rafforzava infatti la sensazione di una natura diversa della sovranità territoriale rispetto a quella sui mari. Inoltre, se è vero, come ha scritto Carl Schmitt, che «gli ordinamenti preglobali erano essenzialmente *terranei*, anche se comprendevano domini marittimi e talassocrazie», quell'impostazione induceva a considerare il mare non come spazio autonomo di conquista, bensì come una via di transito, un canale verso nuove terre da occupare e amministrare.²²⁶ Non era comunque assente dal medioevo europeo un'idea di giurisdizione sui mari, sebbene di norma interpretata in modo restrittivo come solo diritto di imporre prelievi sulle navigazioni, tassare e regolare la pesca, proibire la guerra di corsa e prevenire atti criminali. Si trattava, in sostanza, di un'autorità che aveva vigore sulle persone che operavano in mare. Ma nella sua essenza quest'ultimo continuava a sfuggire alla possibilità di un vero *dominium*, ad eccezione delle acque costiere (su questo punto il consenso era quasi unanime). Con riferimento a città italiane come Genova o Venezia, si riconoscevano così a regni o repubbliche diritti sovrani sui mari che bagnavano i loro territori.²²⁷

Le scoperte geografiche modificarono per sempre il rapporto fra terra e mare, che iniziarono ad essere compresi nel quadro di un nuovo equilibrio, di una coesistenza scaturita dalla piena consapevolezza della vera forma e delle reali distanze del mondo. A quasi un quarto di secolo dall'impresa di Colombo, un domenicano italiano, che guardava alla scoperta dell'America in una prospettiva millenaristica, continuava a rivendicare all'impero militante della Chiesa «totus orbis terrarum et quaecumque maris

²²⁵ Lettera del 7 aprile 1530 (CACP, doc. 60).

²²⁶ SCHMITT, *Il nomos della terra* cit., p. 28.

²²⁷ TUCK, *The Rights of War and Peace* cit., pp. 63-5.

insulae». ²²⁸ Simili affermazioni lasciavano intendere l'esistenza di una qualche sovranità su mari e oceani, ma furono frasi come quella in cui Pedro Nunes dichiarava finita l'età delle scoperte a costituire le premesse di un passaggio epocale, che avrebbe condotto alla nascita del moderno diritto internazionale. Acqua e navigazioni crebbero d'importanza, ma l'atto di occupazione del suolo e la definizione di un dominio territoriale rimasero il punto di partenza, come dimostra il caso dell'impero portoghese. La disputa con la Francia prese corpo in un contesto giuridico in cui circolavano ancora principi come quello espresso dall'illustre giurista Andrea Alciati, professore all'Università di Bourges fra 1523 e 1533, secondo il quale «pirata minus delinquit, quia in mari delinquit, quod nulla subicitur legi». ²²⁹ Giovanni III optò, di conseguenza, per fare subito ricorso alla minaccia delle armi. Nell'aprile 1531, all'indomani della stesura delle istruzioni per António de Ataíde, nuovo ambasciatore inviato in Francia per ottenere il ritiro delle condanne pubbliche emesse contro le rappresaglie dei portoghesi a danno di sudditi francesi (per esempio, il celebre corsaro Jean Ango), Hurtado de Mendoza avvisò Carlo V della decisione del re di Portogallo di rafforzare il controllo militare sulle rotte atlantiche, consolidando un sistema di vigilanza che negli anni seguenti avrebbe coinvolto decine di navi e migliaia di uomini: «El Rey harma para salir a guardar su costa y otra armada para yr a las yslas de los Açores a guardar las naos que an de venir de la India, otras caravelas para guardar el Estrecho». ²³⁰ Le contromisure, però, non tardarono, se già in agosto Giovanni III avvisava Ataíde di aver avuto notizia che i francesi inviavano una flotta di dieci navi armate nelle acque delle Azzorre: era cosa «fora de toda razam», protestava il sovrano. ²³¹

I diplomatici lusitani alla corte di Francia sostennero da allora un difficile confronto, facendo appello a tre argomenti su tutti: il diritto di scoperta, la validità dei trattati stipulati fra le corone iberiche (a tal proposito, nel 1533 fu spedito a Ataíde un parere di Francisco de Melo circa la «demarcação do mar»), le bolle papali. ²³² A queste ultime si richiamavano ancora le istruzioni per il successore di Ataíde, Rui Fernandes de Almada, ambasciatore dal 1534. «Eu tenho justo titulo concedido pelos papas, conforme a justiça, e estou de posse pacífica», scrisse Giovanni III, interrogandosi sulla condotta di

²²⁸ I. ISOLANI, *In hoc volumine hec continentur. De imperio Militantis Ecclesiae libri quattuor*, Mediolani, s.t., 1516, c. b iiv (lib. 1, 6). L'autore si schierava comunque per la dottrina della *potestas indirecta*. Sulla sua figura cfr. PROSPERI, *America e Apocalisse* cit., pp. 21-4. Non vi accenna WECKMANN, *Las Bulas Alejandrinas* cit.

²²⁹ La frase, ripresa poi da Alberico Gentili, è riportata in SCHMITT, *Il nomos della terra* cit., p. 212.

²³⁰ Lettera del 25 aprile 1531 (CACP, doc. 85). I precisi contorni dell'iniziativa di Giovanni III sfuggono a FERREIRA, *Problemas Marítimos* cit., pp. 218-25; sugli sviluppi del sistema di vigilanza cfr. comunque *ibid.*, pp. 308-12.

²³¹ Lettera del 5 agosto 1531 (*Letters of John III*, doc. 21).

²³² Al parere di Melo si allude nella lettera di Giovanni III a Ataíde del 27 gennaio 1533 (*ibid.*, doc. 42).

Francesco I e sulla «conciência com que permite aos seus que façam estas navegações, pois é certo que pode ser que vão ao alheio, de onde se segue que sobre esta duvida se não faz lá boa consciência». Il principale capo d'accusa mosso al re di Francia era di essere diretto responsabile dei viaggi dei suoi sudditi; al contrario, nelle corrispondenze scambiate con le autorità portoghesi questi insisteva nel parlare di pirati e corsari che operavano fuori da ogni controllo. Quel che conta è che sotto i colpi di quelle incursioni iniziò presto a infrangersi il sogno di una duratura spartizione del mondo fra Portogallo e Spagna. La difesa di quell'ordine ancora recente era l'oggetto delle istruzioni per Fernandes, in cui si ripresero e chiarirono nodi centrali già discussi nelle lettere inviate ai precedenti ambasciatori lusitani.²³³ In quei dispacci non si negava affatto che, in linea di principio, i mari fossero comuni. La norma generale era però venuta a cadere con le scoperte, che avevano permesso di raggiungere mari prima d'allora ignoti, sui quali i portoghesi esercitavano un legittimo monopolio della navigazione. Nelle parole di Giovanni III, i francesi «não devem de querer entrar naqueles mares que não eram sabidos, mas se avia por terra e não por mar, segundo os autores antigos», aggiungendo che, secondo giustizia, «devo ter livres e seguros os mares que descobrir, do que tudo junto tive posse». La rivendicazione di un dominio allargato tanto alla terra, quanto al mare («tudo junto»), si fondava sulle «bulas e decretos dos Santos Padres, desde o papa Nicolau para cá», che non soltanto confermavano «a possessão do que os reis, meus antepassados, e eu temos achado e começado a achar, mas lhe dão e concedem os senhorios de tudo». Nelle righe seguenti, in ogni caso, la distinzione fra terra e mare restava palese. Si ammetteva infatti che la sovranità sulle acque riconosciuta dai pontefici ai re di Portogallo fosse limitata alla facoltà di imporre divieti di navigazione, pesca e commercio. Se non sul piano formale, nella sostanza però tali poteri si identificavano con un dominio di fatto, valido non soltanto in rapporto alle rotte verso «as terras descobertas, mas ainda para as que ao diante se poderão por aquelas partes descobrir». La ferma difesa della tradizionale nozione iberica di conquista si completò con un riepilogo delle principali svolte che avevano portato dalle bolle papali, intervenute a sanzionare e sostenere le prime scoperte (fino all'arrivo in India), all'estensione illimitata delle concessioni in esse contenute, fissata dalle costituzioni apostoliche del primo Cinquecento («em geral e tudo o mais que descobrirem, ainda que agora não fosse cuidado»), passando attraverso gli accordi fra le corone di Castiglia e di

²³³ Si veda come esempio la lettera di Giovanni III a João da Silveira, 16 gennaio 1530 (GTT, 2, pp. 720-8).

Portogallo, che «por declaração dos descobrimentos que faziam» avevano tracciato «uma certa linha». Ad esse soltanto era lecito avere «diferença» sulle giurisdizioni.²³⁴

All'indomani dello scioglimento del tribunale di Bayonne e di nuove licenze per navigare verso Africa occidentale e Brasile emesse da Francesco I, il clima tornò rovente. Giovanni III decise di inviare un nuovo ambasciatore, Francisco de Noronha. Nelle istruzioni che questi ricevette calò il silenzio sull'autorità pontificia, in linea con una tendenza comune in quegli anni di forte ascesa dei teologi di corte, i quali nelle elaborazioni teoriche di una sovranità lusitana sugli oceani ebbero un ruolo minore, a causa delle implicazioni soltanto indirette della questione sul piano della teologia morale. Si avverte inoltre uno scarto maggiore fra il mare e la terra, la quale continuò a occupare una posizione centrale nelle elaborazioni degli estensori delle istruzioni (ignoti i loro nomi). Il mare, invece, era ridotto a semplice via di comunicazione, senza particolare rilievo nella fisionomia dell'impero portoghese. Così, mentre si ribadiva, stancamente, il principio per cui i mari «que nunca foram sabidos» «se não entenderem como os outros», le conquiste territoriali erano esaltate dalla totale equiparazione alle regioni del regno metropolitano. Se in nome della dottrina dei mari comuni i francesi pretendevano di continuare a esplorare e commerciare in aree che rientravano nella conquista lusitana, sarebbe stato come se Giovanni III avesse detto che gli apparteneva Parigi, o viceversa, se Francesco I si fosse proclamato signore di Lisbona. La condanna delle aggressioni dei «corsarios franceses» e la proibizione di libere navigazioni si fondava sul primato della «posse», del dominio su terre, abitanti e prodotti. L'argomento risentiva anche della progressiva importanza assunta dalla polemica contro il monopolio delle spezie: «se se entendesse que os mares eram comuns, se naquilo que a um rei se descobre os outros podem comerciar, logo em se as coisas descobrindo, todos lá mandariam».²³⁵ La sfera del diritto confermava, dunque, come lo spazio aperto degli oceani favorisse una più disinvolta affermazione del discusso istituto.²³⁶

La disputa sui mari con la Francia ebbe carattere ufficiale, ma rimase in un primo tempo circoscritta all'ambiente ristretto di consiglieri e ambasciatori della corona. Il mancato sviluppo di una compiuta teoria a giustificazione del dominio portoghese sull'Atlantico non dipese dunque solo dalla difficoltà di affrontare la materia sulla base del diritto civile. Sia in Portogallo, sia nel resto d'Europa, nessun dibattito pubblico

²³⁴ Istruzioni, 2 maggio 1534 (*Relações*, pp. 142-52).

²³⁵ Istruzioni s.d [ma 1540] (*ibid.*, pp. 34-47).

²³⁶ L'osservazione sulla genesi dei monopoli è di THOMAZ, *A questão* cit., p. 58.

investì il regime delle navigazioni oceaniche, una questione lasciata alla sola eloquenza dei rapporti di forza e ai compromessi dell'arte diplomatica. Quasi completa fu l'assenza di trattati, o anche solo sezioni di opere, editi a stampa o rimasti manoscritti, in cui emergesse un confronto internazionale fra giuristi, teologi e uomini di cultura. Né le pretese lusitane furono investite da una contestazione analoga a quella dei monopoli.

Poterono così rivendicare la novità della loro opzione quegli autori portoghesi che a metà secolo iniziarono a pubblicare scritti in cui si prendeva in esame lo stretto rapporto fra l'impero lusitano e il mare. Con la parziale eccezione di João de Barros, essi continuarono però a evitare lo spinoso nodo della legittimità dei limiti imposti alla circolazione sugli oceani. I loro testi apparvero in un'epoca in cui la controversia tra Portogallo e Francia si complicava per le posizioni assunte dall'Inghilterra e, in modo più sfumato, dalla Spagna. Scoperte e navigazioni rimasero argomenti intrecciati, come dimostrava il fatto che le aspirazioni spagnole a penetrare in forma stabile nelle rotte commerciali in estremo Oriente non erano affatto tramontate. Gli accordi presi potevano essere revocati in virtù della persistente incertezza geografica sulla Molucche. Lo aveva ricordato nel 1535 il cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, in polemica con «los portugueses» che «interpretan que les queda todo lo del Oriente». In realtà, «se enganan», aveva sottolineato a soli sei anni dal trattato di Saragozza, perché «conforme a la bula o donación apostólica hecha a Castilla e a los reyes della, se comprehenden todas las islas de la Especiería e de Maluco e Bruney (donde se coge la canela), con toda la especiería e lo demás del mundo».²³⁷ Nonostante quanto scritto due anni dopo da Nunes, la contesa sulle scoperte non era affatto chiusa. Ciò non impedì, comunque, che quando, negli anni successivi, l'interesse spagnolo per l'Asia sembrò almeno in parte affievolito, un autore come Pedro de Medina celebrasse Lisbona come maestosa capitale dei viaggi via mare in una pagina che, per più aspetti, anticipa le parole con cui Damião de Góis avrebbe aperto la propria *Urbis Olisiponis Descriptio* (1554) indicando in Lisbona e Siviglia le due città, «quas iure oceani dominas ac tanquam reginas appellare possimus». Sorge in un «sitio muy aparejado para los tratos de la mar», scrisse Medina nel suo trattato sulle grandezze di Spagna (di cui considerava parte il Portogallo), dato alle stampe proprio a Siviglia nel 1548. A Lisbona «se hacen las grandes naos y otros navíos que van a la India oriental. Aquí es el trato de toda la especiería y otras riquezas que de allá vienen. De aquí salen las armadas que van con mercadería y

²³⁷ G. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, ed. J. Pérez de Tudela y Bueso, Madrid 1959, I, p. 33.

contrataciones a muchos reinos y grandes provincias», proseguiva, inserendo un dettagliato elenco delle località a cui si estendeva un impero commerciale «de más de seis mil leguas contadas por la costa». La descrizione di Medina si chiudeva con un ritratto cosmopolita del porto di Lisbona, dove «hay contino gran número de naos y otros navíos de todas suertes y gentes de todas naciones, porque éste es principal puerto de España, donde más navíos concurren; y aun uno de los principales del mundo».²³⁸

In quel contesto la scelta di Giovanni III di concedere il privilegio reale a un trattato sulla scienza nautica pubblicato da un autore portoghese a Parigi non appare innocente. Nel *De Navigatione* (1549) Diogo de Sá ingaggiò una serrata polemica contro Nunes, nominato cosmografo maggiore del regno appena due anni prima. In nome del rifiuto delle astrazioni della matematica, Sá difese il valore dell'esperienza, di cui era suprema garante la filosofia in quanto disciplina capace di accogliere il contributo della tecnica (nel secondo libro mise in scena un dialogo tra Filosofia e Matematica), mentre attaccò il principio di autorità e la sapienza degli antichi.²³⁹ Così, mare e scoperte diventavano la base per una riflessione generale sulla conoscenza, che si allargava fino a comprendere anche una difesa di stampo erasmiano della teologia come «scientia Sacrarum Scripturarum».²⁴⁰ Sá fuse la sua estesa formazione superiore (come molti dotti portoghesi del tempo, aveva studiato teologia, diritto e matematica) con un'esperienza marittima, maturata nel corso di più viaggi e soggiorni in India fra anni venti e quaranta («in navigantium albo connumerari possum»).²⁴¹ L'epistola a Giovanni III, che precedeva il trattato, dovette apparire ai lettori francesi come un richiamo alle ragioni su cui i portoghesi fondavano le loro pretese di supremazia sui mari:

Quisnam eorum quae plerisque hominibus dubia aut ignota erant, cognitionem fecit? Quis navibus celocibusque replevit mare? Quis omnes zonas habitabiles ostendit? easque non modo accessibiles, verumetiam pedibus ab hominibus terendas, explicuit et declaravit? Quis tandem ea quae Plinius atque alij scriptores tam de animalibus brutis, quam de hominibus et regnorum moribus et urbium scripsere, falsa esse manifestavit? Profecto nemo, nisi Lusitana gens tibi subiecta.

²³⁸ P. DE MEDINA, *Libro de Grandezas y Cosas Memorables de España*, in *Obras de Pedro de Medina*, ed. Á. González Palencia, Madrid 1944, 1, pp. 95; 97 (cap. 61). Cfr. inoltre D. DE GÓIS, *Urbis Olisiponis Descriptio... in qua obiter tractantur nonnulla de Indica navigatione per Graecos et Poenos et Lusitanos diversis temporibus inculcata*, Eborae, apud Andream Burgensem, 1554, c. a iij.

²³⁹ Viziato da un pregiudizio negativo verso Sá, lo studio migliore della controversia fra questi e Nunes (che rispose poi con una *Defensão do Tratado de Rumação do Globo*, rimasta manoscritta) è L. DE ALBUQUERQUE, *Pedro Nunes e Diogo de Sá*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Ciências», 21 (1976-77), pp. 339-57. Non un cenno, invece, in F. CONTENTE DOMINGUES, *Science and Technology in Portuguese Navigation: the Idea of Experience in the Sixteenth Century*, in *Portuguese Oceanic Expansion cit.*, pp. 460-79.

²⁴⁰ D. DE SÁ, *De Navigatione libri tres, quibus Mathematicae disciplina explicantur*, Parisiis, ex officina Reginaldi Calderij & Claudij eius filij, 1549, c. 25.

²⁴¹ La biografia di Sá continua a presentare aspetti oscuri e attende ancora uno studio adeguato. Una recente messa a punto in A.C. DA COSTA GOMES, *Diogo de Sá. Os Horizontes de um Humanista*, pref. L.F. Barreto, Lisboa 2004.

Quell'elogio culminava in un proclama divenuto ormai consueto: «Nihil enim adeo charum, adeoque occultum et remotum usquam est, quod tibi a tuis non sit investigatum et notum».²⁴² Ma l'uscita del *De Navigatione* rappresentò uno spartiacque nella letteratura portoghese del Cinquecento. Il trattato, infatti, inaugurò una stagione segnata da opere in cui si riconosceva la centralità della dimensione marittima dell'impero lusitano. Nel complesso, delinearono un panorama in cui l'argomento delle navigazioni si collegava finalmente in modo esplicito alla natura militare e commerciale dell'espansionismo lusitano e al dibattito sulle scoperte, che si riaprì con tutte le possibili conseguenze sui confini delle conquiste delle due corone iberiche.

Nel primo volume della sua cronaca Barros commentò i titoli della corona portoghese e offrì una prima dottrina, di sapore ufficiale, della sovranità lusitana sui mari. Dal tempo di Emanuele I, infatti, il re di Portogallo si nominava anche «Signore della Navigazione» di Etiopia, Arabia, Persia e India. Anche per l'oggetto specifico dell'opera, Barros preferì concentrare la spiegazione sull'area dell'oceano Indiano, consapevole peraltro di quanto fosse allora eccezionale che un'imbarcazione europea non portoghese varcasse il capo di Buona Speranza. Evitò invece di occuparsi, se non in modo velato, del contrasto che opponeva il Portogallo alle corone di Francia e Inghilterra nell'Atlantico. L'oceano cessava, pertanto, di essere un semplice specchio d'acqua solcato dalle navi che procedevano lungo le principali rotte commerciali asiatiche per trasformarsi in parte costitutiva della struttura imperiale lusitana. L'integrazione fra mare e terra, che consentiva di mantenere collegati possedimenti lontani fra loro, era stata colta dai gesuiti sin dal loro arrivo a Goa (1542). I missionari si sarebbero rivelati straordinari osservatori dell'organizzazione politica dell'impero. Il loro sguardo era reso acuto dalla preoccupazione per le condizioni ambientali in cui si trovavano a operare. «Acá los portugueses son señores del mar y los imfieles de la tierra», aveva scritto Francesco Saverio a Ignazio di Loyola. E aveva continuato: «avés de saber que los portugueses en estas partes de la India som señores del mar y de muchos lugares que estam pegados con el mar, em los quales el Rei de Portugal tiene fortalezas», «y la distantia de unos ha otros es mui grande».²⁴³

Barros condivise il senso di quella descrizione. E sottolineò come la sovranità dei portoghesi si reggesse sulla «tam grande potência de nossas armadas naquelas partes orientais», che aveva rotto i tradizionali equilibri locali (prima dell'arrivo dei

²⁴² SÁ, *De Navigatione* cit., c. 4rv.

²⁴³ Lettera del 20 settembre 1542 (Epp Xav, 1, doc. 17).

conquistatori non esistevano restrizioni poste alla navigazione d'alto bordo).²⁴⁴ Sui mari asiatici era così entrata in vigore una doppia legislazione. Nel caso di un infedele, senza distinzioni («ora seja gentio, ora mouro»), era lecito imporre un salvacondotto, il già ricordato *cartaz*, che autorizzava («com justo titulo») qualsiasi capitano portoghese a catturare chiunque navigasse sprovvisto di esso.²⁴⁵ Il nuovo ordine imposto con la violenza si fondava sull'idea di limitazione del diritto comune (e di conseguenza della dottrina del mare come *res omnium*) alla sola Europa cristiana, secondo il principio che ciascun suo abitante «como por fé e bautismo está metido no gremio da Igreja romana, assi no governo de sua policia se rege pelo direito romano». Quella restrittiva interpretazione in chiave confessionale negava la possibilità di estendere allo spazio marittimo asiatico il nascente diritto delle genti, allora in fase di elaborazione da parte di teologi come Vitoria e altri maestri domenicani della Seconda Scolastica. Si tentò piuttosto di estendere alle «partes orientais» la teoria dei mari ignoti (ormai autonoma dalle concessioni papali) su cui i portoghesi avevano insistito nelle controversie per la sovranità sull'Atlantico. Del resto, il ragionamento di Barros sull'oceano Indiano ha le sembianze di un esercizio retorico, che alludeva in realtà alle continue infrazioni dei diritti portoghesi in Brasile e Africa occidentale da parte delle potenze europee rivali. Fra i cristiani, scriveva infatti il cronista lusitano (significativamente, senza contemplare il caso delle Chiese orientali), «antes da nossa entrada na India, com a qual tomamos posse dela, não havia algum que lá tivesse propriedade herdada ou conquistada, e onde não há aução precedente, não há servidão presente ou futura».²⁴⁶ Il diritto di passaggio veniva così a cadere. In tal modo si definiva, forse, uno stato di «semi-occupazione del mare di natura funzionale» tesa a «eliminare l'anarchia in alto mare», come ha scritto Charles H. Alexandrowicz a proposito della presenza portoghese in Asia; in ogni caso, quella esposta da Barros rappresentò il primo abbozzo di una dottrina del dominio dei mari giunta a maturazione nei decenni successivi, prima di subire, a inizio Seicento, l'attacco mortale di Hugo Grotius.²⁴⁷

Il primo volume della cronaca di Barros fu pubblicato nello stesso anno in cui Spagna e Portogallo misero a punto un sistema di difesa integrato delle proprie coste e

²⁴⁴ ALEXANDROWICZ, *Le Droit des Nations aux Indes Orientales aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle*, «Annales ESC», 19 (1964), pp. 869-84; 1066-88; 1073.

²⁴⁵ I capitani delle fortezze portoghesi applicavano una speciale imposta anche sulle navigazioni dei sudditi della corona. Nel 1547 gli abitanti di Chaul si rivolsero al viceré Castro affermando in tono polemico: «he milhor tomarmos cartazes pera toda a monçam, como fazem os mouros». Invocavano inoltre un passo della *Summa contra Gentiles* (lib. 3, 146, 4) di Tommaso d'Aquino per negare la liceità di quel prelievo (CSL, 3, pp. 265-70)

²⁴⁶ BARROS, *Ásia* cit., p. 229 (déc. 1, 4, 1).

²⁴⁷ La cit. è tratta da ALEXANDROWICZ, *Le Droit des Nations* cit., p. 1074.

dei principali snodi delle rotte atlantiche verso Indie occidentali e orientali (1552). La principale rivale delle monarchie iberiche rimaneva la Francia, ma anche la concorrenza inglese iniziava ad apparire un'insidia consistente. Fu l'età di un conflitto diffuso che oppose le flotte regie spagnole e portoghesi a vassalli francesi e inglesi, cui spesso non mancò il sostegno dei rispettivi sovrani; il tempo di un confronto diretto fra le quattro corone sui mari del mondo era ancora lontano. Ma in quegli anni la storia delle loro turbolente relazioni oltre i confini dell'Europa fu costellata da episodi di rapine, catture e requisizioni, da brutali incursioni e saccheggi, da gravi tensioni diplomatiche e richieste di castighi. Nel 1555, per esempio, Giovanni III avvisò il proprio ambasciatore presso Carlo V che a inizio anno una piccola squadra di pirati inglesi aveva violato la giurisdizione portoghese non distante da S. Jorge da Mina. Avevano riscattato oro e marmo, infrangendo il monopolio lusitano sui traffici con i principi del luogo che «foram sempre e sam amiguos e servidores meus». Il re di Portogallo non nascose i timori per una rottura della relativa armonia che aveva consentito fino ad allora agli ufficiali lusitani di concludere affari nella regione («poseram em odio contra mim aqueles»). Molti membri dell'equipaggio inglese furono poi individuati. Da parte portoghese si domandò a lungo, ma invano, una pena esemplare.²⁴⁸

L'orizzonte di consiglieri e diplomatici lusitani rimaneva comunque dominato dallo scontro con la Francia, complicato allora dalle sempre maggiori ricadute delle guerre fra Enrico II e Carlo V sulla disputa intorno alle navigazioni atlantiche. In via ufficiale, il Portogallo mantenne una posizione di neutralità, anche se nel 1552 siglò l'accordo con la Spagna per la vigilanza sui mari. Alle navi lusitane spettava il controllo permanente delle coste del regno, mentre le flotte spagnole dovevano impedire possibili azioni concordate fra il Turco e la Francia. I viaggi da e verso Africa occidentale, isole atlantiche e Brasile furono limitati a tre soli periodi dell'anno (nei contingenti era ammessa la presenza di navi dirette nell'America spagnola), nella convinzione che il movimento in grandi blocchi rendesse meno probabili attacchi di corsari. Pattuglie delle due corone avrebbero inoltre sorvegliato le rotte che incrociavano l'arcipelago delle Azzorre e i traffici verso il nord Europa.²⁴⁹ Il pericolo di un'attiva collaborazione tra il regno francese e l'impero ottomano, per quanto remoto, era invocato negli stessi mesi

²⁴⁸ Minuta della lettera a Manuel de Melo, s.d. [ma 1555] (ANTT, CSV, liv. 5, cc. 44-7v). Inquadra simili tensioni nella lunga storia delle relazioni fra Portogallo e Inghilterra il classico studio di E. PRESTAGE, *The Anglo-Portuguese Alliance*, «Transactions of the Royal Historical Society», 4^a s., 17 (1934), pp. 69-100.

²⁴⁹ Il testo dell'accordo del 1552 si può leggere in *European Treaties bearing on the History of the United States and its dependencies*, ed. F.G. Davenport, Gloucester (Mass) 1967, 1, pp. 21-3.

dal duca Teodósio de Bragança. Consultato da Giovanni III sulla strategia da tenere verso i sudditi di Enrico II che infestavano l'Atlantico, il duca invitò il sovrano a considerare soprattutto la minaccia posta all'impero portoghese in Asia dalla «muita amizade e comunicação que el rei de França tem com o turco». Infatti, Enrico II «muy levemente e com muyto pouquo escrupulo poderia tratar de ambos conquistarem a India para pasar o comercio da especiaria a França». Ma in definitiva l'intervento di Teodósio de Bragança si risolse nell'appello alla ricerca di un'ennesima soluzione diplomatica.²⁵⁰

Solo la superiorità bellica navale poteva consentire di conservare una posizione di dominio nell'Atlantico, e a maggior ragione in Asia, dove lo stato di guerra permanente favoriva un aperto confronto militare. Prima ancora che in incerte dottrine giuridiche, la visione pragmatica di un ordine marittimo globale sorretto dalle armi emerse, a metà anni cinquanta, nella già citata *Arte da guerra do mar*. Il principale oggetto del trattato, evidente sin dal titolo, ha goduto di scarso interesse da parte degli studiosi, di solito più attratti dalle esortazioni a un imperialismo etico espresse da Oliveira. Tuttavia, la cifra più originale dell'opera risiede, forse, proprio nella capacità di definire con precisione caratteri e peculiarità della guerra di mare quale sfera autonoma e distinta da quella di terra. La dimensione marittima dell'impero ne uscì celebrata al punto di individuare nella sicurezza militarizzata degli oceani il vero cardine del vasto e frammentato sistema di dominio portoghese («se o não conservarem co esta guerra, com que seus contrayros lho podem tirar»). Nel prologo Oliveira dichiarava con orgoglio che «nenhum autor, que eu sayba, escreveo antes dagora arte, nem documento» sulla guerra di mare. Anch'egli, come Diogo de Sá, apparteneva a quella categoria di lusitani colti che avevano provato sulla propria pelle l'asprezza e le sofferenze della vita in alto mare. Inoltre, vantava una diretta partecipazione a operazioni belliche; in ragione di ciò affermava di aver scritto l'*Arte* a vantaggio soprattutto dei soldati che combattevano a bordo di navi portoghesi (giustificando così l'impiego del volgare). Il suo sguardo concreto non occultava, del resto, il legame che univa un'impero dalla vocazione marittima sempre più delineata alle condizioni reali del Portogallo profondo, che rimaneva una terra rurale, dove i sudditi della corona conducevano un'esistenza di stenti e di lavoro sui campi, spesso in località remote e isolate. A quell'umanità che i gesuiti impegnati nelle missioni interne descrivevano allora come una *otra India*, per le stringenti analogie tra le forme di ignoranza e irreligiosità diffuse nelle comunità

²⁵⁰ Lettera del 15 febbraio 1552 (GTT, 9, pp. 72-4).

montane del regno e le resistenze alla conversione degli infedeli d'oltremare, Oliveira guardò come a un limite per un impero di cui era nota la debolezza demografica. Riservò così parole severe contro l'inerzia di quei portoghesi che trascorrevano la vita come «hum velho de Aranda do Douro, que passando eu per aquella terra me perguntou como era feyto o mar. E seria o bom velho que me isto perguntou», proseguiva, «de sessenta annos e mays de idade, a qual toda tinha lograda em tanto repouso, que nem sabia a que parte estava Portugal, onde lhe eu disse que nacera, nem como era feyto o mar, o qual lhe disse ser nosso vizinho».²⁵¹

L'Arte era percorsa da un continuo confronto fra gli universi della terra e del mare. Quest'ultimo veniva presentato come uno spazio fisico dotato di uno statuto speciale. Per la guerra in mare, dunque, era necessaria una preparazione adeguata, più impegnativa di quella richiesta ai soldati di terra. Nel caso del Portogallo, essa svolgeva una decisiva funzione di protezione del regno e di affermazione dell'impero. Oliveira dava perciò grande attenzione ai pirati, paragonati a ladri di città (un'immagine eloquente sul modo in cui i portoghesi guardavano alla propria sovranità sui mari), così come alle difficoltà di porre un freno ai loro assalti (insisteva, in particolare, sulla nuova minaccia turca), «quanto mays no mar que he muy devasso, que aly andão francos e não temem nem a Deos». Sottolineava l'importanza del sistema difensivo navale costruito dalla corona, replicando così seccamente ai «murmuradores», espressione con cui etichettava quanti non sapevano se non lamentarsi «delRey e de seus capitães, dizendo que os não defendem». L'allusione resta oscura, ma deve essere ricondotta con molta probabilità agli avversari del capitano Nuno da Cunha, destinatario dell'opera.²⁵²

Neppure Oliveira discusse il nodo della legittimità della giurisdizione pretesa dai portoghesi sugli oceani. Si concentrò piuttosto sulle possibili strategie di azione, attraverso cui conservare una supremazia sia nel mondo atlantico, sia in Asia. «Ante os olhos humanos» la guerra di mare era «terribel cousa», perché univa insieme due elementi che da tempo memorabile incutevano timore agli uomini: «as carnes se arrepiam, os sentidos arreceam, o entendimento se confunde e os espiritos do homem se affrigem, vendo que nam soamente ha de pelejar com seus imigos, mas tambem lhe cumpre resguardar o mar e vento, elementos caducos e de pouca constancia, mal dinos

²⁵¹ OLIVEIRA, *Arte da guerra* cit., c. A ijr. Cfr. A. PROSPERI, "Otras Indias". *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi* [1982], in ID., *America e Apocalisse* cit., pp. 64-87. L'abbandono religioso in cui versava il Portogallo interiore era tale che, nel 1545, due gesuiti in missione nella Beira si videro costretti ad amministrare battesimi persino a uomini di cinquant'anni (cit. in RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus* cit., 1/1, p. 653).

²⁵² OLIVEIRA, *Arte da guerra* cit., cc. xij (pt. 1, 3).

pera nelles confiar». Era un timore che, nel Portogallo imperiale, aveva riflessi anche sulla pietà religiosa, tanto da lasciare traccia nelle norme ecclesiastiche che, a quanti si accingevano a viaggiare durante il tempo di Quaresima, imponevano di salpare solo dopo aver assolto all'obbligo della confessione e della comunione annuale nella propria parrocchia.²⁵³ Ne danno prova anche le lettere dei missionari dall'impero. Si trattava di provvedimenti in cui il tentativo di estendere al mare le nuove forme di controllo della Chiesa territoriale si sommava all'angoscia per il rischio di perdita dell'anima che incombeva sui naviganti.²⁵⁴ Proprio la riverenza verso la vastità di mari e oceani guidava Oliveira in uno dei capitoli conclusivi, nel quale sottolineava che «os bos capitães fazem a guerra per manha mays que per força, fazendo saltos ocultos, ou dando combates particulares, nos quaes afadigam, cansam e desfazem os contrayros». Quell'elogio dell'inganno, la cui liceità morale era sostenuta sulla scorta della tradizione tomista, trovava conferma nel ricordo di episodi di primo piano della recente storia portoghese, come la presa di Safi al tempo di Emanuele I e la stessa «entrada na India», che avrebbe avuto inizio fingendo di voler commerciare e occultando parte dei soldati all'interno delle navi. La lezione che Oliveira ne ricavava era un monito per l'impero lusitano afflitto da un'endemica carenza di uomini per combattere. La forza da sola non bastava, «e onde faltam as forças, he necessario que supra o saber, o qual vemos cada dia fazer milhores cousas com pouca gente, do que fz muyta mayor força sem elle». Simili all'Ulisse di Omero, «per saber e astucia senhorearão os nossos poucos muytas terras e reynos de nações barbaras na India, Guinee e Brasil».²⁵⁵

Figure come Oliveira, e prima di lui, Nunes, Sá e Barros (tutti laici, ad eccezione del primo, uomo dalla biografia tormentata, tuttavia) contribuirono all'elaborazione di una più bilanciata rappresentazione dell'impero. Tracce sparse di consapevolezza del suo carattere marittimo si incontravano già in opere di inizio Cinquecento, rimaste all'epoca manoscritte (così il *Livro do Oriente* di Duarte Barbosa).²⁵⁶ Fra gli autori portoghesi di metà Cinquecento che dedicarono una significativa attenzione a mare e navigazioni vi furono anche António Galvão e Gaspar Barreiros, che da prospettive differenti

²⁵³ *Concilium Provinciale Braccaren IIII*, Braccarae, apud Antonium a Mariz, 1567, c. 108 (act. 5, 30, *De adhibenda speciali circa navigantium confessiones diligentia*). Si stabiliva che i contravventori «post reversionem tandiu ecclesiastico coetu excludantur, donec re ipsa ecclesiae praecepto pareant, et iniunctam ab Ordinario poenitentiam ob huius decreti transgressionem impleant».

²⁵⁴ Nel 1542 Saverio aveva riferito da Goa a Ignazio di Loyola che per rimediare al fatto che durante la Quaresima «la gente toda anda d'armada por mar», il governatore dell'India, Martim Afonso de Sousa, stava cercando di ottenere l'indulgenza plenaria per chi accedeva ai due sacramenti nel giorno di san Tommaso apostolo (21 dicembre) e nelle ottave successive. «Será esta conexão», commentava, «como otra Quaresma» (doc. cit. *supra* n. 243).

²⁵⁵ OLIVEIRA, *Arte da guerra* cit., cc. 69-70v (pt. 2, 10).

²⁵⁶ D. BARBOSA, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, ed. A. Reis Machado, Lisboa 1946, *passim*.

intervennero in un dibattito sulle scoperte dalle evidenti implicazioni politiche. I loro scritti nascevano dalla crescente preoccupazione nel Portogallo del tempo per i tentativi sotterranei di violare la fragile giurisdizione lusitana nei territori d'oltremare da parte di esploratori e conquistatori spagnoli, come di fatto avveniva nonostante i segnali di collaborazione fra le due corone nella vigilanza dell'Atlantico e delle rispettive acque costiere. Un significativo esempio proviene dalla reazione di Giovanni III di fronte alla notizia della fondazione di una colonia oltre frontiera da parte di spagnoli entrati in Brasile dal Perù (1553). Loro intenzione, denunciava il re, era «emtrar pela terra dentro a conquistar e descobrir por alguma ymformaçã que them de aver ouro na dicta terra».²⁵⁷ Era in atto una generale tendenza alla ripresa di un confronto internazionale ormai antico fra le due monarchie, di cui si incontrano non poche tracce nelle fonti dell'epoca.²⁵⁸ Timori suscitavano anche le incursioni di sudditi spagnoli lungo le coste dell'Africa occidentale allo scopo di procurarsi schiavi da destinare alla tratta atlantica, allora in decisa espansione. I magistrati civili delle Canarie tolleravano l'illecito commercio praticato, con l'ausilio di piloti e marinai portoghesi, da abitanti dell'arcipelago che ritornavano dalla Guinea «as ditas jlhas carregados d'escravos e doutras mercadorias resgatadas». Né produsse risultati la scelta di Giovanni III di rivolgersi al Consiglio delle Indie per ottenere «castiguo aos já culpados e defesa grande e sob graves penas a todos os que neste comerçio mais emtemdesem».²⁵⁹

I portoghesi guardavano con maggior allarme al versante orientale del loro impero in Asia. In quegli anni, infatti, l'attrattiva delle spezie avrebbe spinto una corona in costanti difficoltà di bilancio come quella spagnola (prossima alla bancarotta già nella fase finale del regno di Carlo V) a moltiplicare gli sforzi per rafforzare la propria posizione nella regione fino al coronamento della spedizione di Miguel López de Legazpi con l'avvio della conquista delle Filippine (1565). Accanto a proteste diplomatiche lusitane e piccoli scontri locali, anche la cultura lusitana reagì a quei tentativi di stabilire un collegamento attraverso il Pacifico fra l'America spagnola e gli arcipelaghi dell'Asia sud-orientale da cui provenivano le spezie.²⁶⁰ Se ne coglie un

²⁵⁷ Lettera a João Rodrigues Correia, dicembre 1553 (ANTT, CSV, liv. 3, c. 49).

²⁵⁸ Poche settimane prima Giovanni III aveva scritto a Correia per impedire che salpasse da Siviglia una flotta spagnola diretta al Río de la Plata, che «caye debaixo de minha demarcaçam» (*ibid.*, c. 93rv).

²⁵⁹ Minuta della lettera all'ambasciatore portoghese in Castiglia, Duarte de Almeida, s.d [ma 1555] (*ivi*, liv. 5, cc. 309-11). Nella missiva il re si raccomandava di discutere il problema con la principessa Juana. La collaborazione di piloti portoghesi residenti alle Canarie con i contrabbandieri spagnoli è attestata dalla lettera del successivo ambasciatore, Martim Correia da Silva, al re Sebastiano, 22 gennaio 1559 (GTT, 5, pp. 191-3).

²⁶⁰ Un caso di conflitto armato fra portoghesi e spagnoli nel 1568 è documentato in N.P. CUSHNER, *Spain in the Philippines. From Conquest to Revolution*, Manila 1971, pp. 63-4.

passaggio significativo accostando le due epistole dedicatorie che aprirono un'opera a torto trascurata dagli storici. Nel *Commentarius de Ophyra regione* (1561) confluì la vasta erudizione e un interesse verso le possibili corrispondenze fra la Bibbia e la nuova geografia emersa dall'età delle scoperte di cui si ricorderà come l'autore, il teologo e umanista Gaspar Barreiros, avesse già dato segno al tempo in cui serviva come notaio dell'Inquisizione di Évora, con la disputa intrattenuta sotto il patibolo con Pêro Álvares. Di ritorno da un lungo soggiorno a Roma (1546-49), dove si era recato per conto del suo protettore, il cardinale infante Enrico, Barreiros si volse a comporre un singolare trattato in cui cercò di ottenere una sorta di sanzione divina dei confini dell'impero portoghese attraverso le armi della critica storica e della filologia.

Una prima stesura del *Commentarius* era conclusa nel 1550, quando Barreiros indirizzò la prima epistola a Giovanni III dove chiariva di aver scritto per dimostrare come la regione di Ofir, da cui, secondo il racconto biblico, le navi del re Salomone facevano ritorno cariche di oro, gemme e altre merci preziose, fosse ubicata «in illis oris, quae in India ultra Gangem sub tuo imperio et ditone sunt». I viaggi di Colombo e di Vasco da Gama avevano restituito attualità a un'antica questione di geografia sacra. L'Antico Testamento, infatti, taceva sull'esatta collocazione di Ofir. In un primo momento la rinnovata attenzione per quella regione, palpabile sia in alcuni scritti del primo Cinquecento, sia nelle coeve edizioni di commenti biblici, si collegò agli entusiasmi per un progresso della fede cristiana nel mondo in cui molti leggevano i segni della conversione universale. Non fu perciò un caso se l'austero Margalho si affrettò a negare l'esistenza stessa di Ofir.²⁶¹ In seguito, però, il favore divino manifesto nell'aver ritrovato una località rimasta per secoli un mito fu oggetto di una contesa fra i due imperi iberici in grado di trascorrere, senza soluzione di continuità, da concrete dispute di natura giurisdizionale al piano della geografia simbolica. L'immagine delle navi di Salomone, del resto, sembrava rivivere nelle flotte che rientravano cariche nei porti iberici da viaggi in terre remote, a lungo separate dall'Europa. Rivendicare ai propri esploratori il merito di aver riaperto la rotta verso Ofir non contribuiva soltanto a fugare l'ombra dell'etica cristiana che gravava sui commerci d'oltremare, ma significava anche ribadire il carattere sacro dell'impero entro le cui frontiere quella regione era situata. Nella prima dedica Barreiros era così giunto a proporre un suggestivo parallelo fra Giovanni III e Salomone, come già fatto, peraltro, da Barros e

²⁶¹ MARGALHO, *Phisices Compendium* cit., c. iiijv.

Monzón.²⁶² Il secondo aveva indicato Ofir nella moderna Sofala. L'ipotesi fu però respinta nel *Commentarius* (dove se ne ricondusse la paternità a Raffaele Maffei).²⁶³ Da subito, infatti, Barreiros celebrava il sovrano portoghese per il fatto di «oram illam Gangeticam tuo nutu et ditione gubernare ad eamque singulis annis classes tuas navigare solitas, uti Salomonis auspicijs factitatum olim fuisse proditum est». E ribadiva: «multa tibi cum sapientissimo illo rege communia esse comperiebam».²⁶⁴

Rimasto inedito per oltre un decennio, durante il quale le teorie su Ofir continuarono a circolare anche fra i cronisti spagnoli, nella seconda epistola dedicatoria, indirizzata al giovane re Sebastiano (1560), la questione di attribuzione affrontata nel *Commentarius* emergeva in tutto il valore politico nel frattempo assunto. La versione definitiva dell'opera fu data alle stampe l'anno seguente a Coimbra in una raccolta di scritti di Barreiros curata dal fratello. Al termine di una puntuale discussione di autori antichi, come Tolomeo, Plinio il Vecchio e Flavio Giuseppe, e di moderni esegeti delle Scritture, da Nicola di Lira al domenicano portoghese Jerónimo de Azambuja, si concludeva che Ofir dovesse essere identificata con la regione compresa fra la parte orientale del golfo del Bengala e l'arcipelago dell'Indonesia («illam oram, quae Pegusijs, Malaca et Somatra continetur»). Ma il vero obiettivo polemico di Barreiros erano umanisti come François Vatable, che nel suo commento biblico (edito dal discepolo Robert Estienne nel 1537) aveva accreditato l'associazione tra Ofir e Hispaniola, risalente già a Colombo e riproposta da Pietro Martire d'Anghiera. A differenza dell'atteggiamento tenuto negli stessi anni dal portoghese António Galvão, autore del primo trattato storico dedicato alle scoperte geografiche compiute via mare, dove si mise in discussione il primato spagnolo nella scoperta dell'America (assegnandolo a navigatori lusitani che avrebbero completato la traversata atlantica già nel 1449), Barreiros non risparmiò elogi all'impresa dell'esploratore genovese. Tuttavia proprio perché Colombo, al servizio della corona di Castiglia, aveva raggiunto «terrae novae» (si evitava il nome più evocativo di *novus orbis*), l'Ofir della Bibbia non poteva essere un'isola sconosciuta «non modo aetate Salomonis regis a nullis Asiae, Africae atque Europae gentibus, sed nec infinitis prope posterioribus seculis».²⁶⁵

²⁶² BARROS, *Panegirico*, cc. 112v-3 (ed. moderna, pp. 123-4); MONZÓN, *Espejo* cit., cc. 180v-4 (cap. 67).

²⁶³ MAFFEI, *Commentariorum* cit., c. 168v.

²⁶⁴ G. BARREIROS, *Commentarius de Ophyra regione apud divinam scripturam commemorata, unde Salomoni Iudaeorum regi inclyto, ingens, auri, argenti, gemmarum, eboris, aliarumque rerum copia apportabatur, Conimbricae*, per Ioannem Alvarum Typographum, 1561, cc. H ij-H iijv.

²⁶⁵ Le cit. *ibid.*, cc. I iv; H viij (rispettivamente). Il passo sul viaggio del 1449 si trova in A. GALVÃO, *Tratado dos Descobrimentos*, ed. Visconde de Lagoa, Lisboa 1944³, p. 79-80. L'opera uscì postuma nel 1563 per la cura di un personaggio già più volte incontrato, Francisco de Sousa Tavares. Per un inquadramento di Galvão nella disputa sulle

Era l'esito di una tendenza sempre più marcata al confronto fra America e Asia, in cui si ricomponeva la frattura fra Indie orientali e occidentali. Il *Commentarius* fu edito lo stesso anno in cui Guillaume Postel pubblicò il *Cosmographicae disciplinae compendium* (1561), dove per primo propose di individuare Ofir nel Perù degli spagnoli. Secondo la lezione di Annio da Viterbo, la ragione storica di quell'ipotesi andava ricercata in una migrazione che rinvitava a sua volta alla remota genealogia di Ofir, uno dei figli di Sem, che avrebbe poi dato nome alla regione americana. L'opinione di Postel, poi ripresa da Benito Arias Montano nel commento alla sua Bibbia poliglotta (1572), agiva a supporto della teoria di un'origine ebraica delle popolazioni amerindie.²⁶⁶ Autore poco sensibile all'etnografia, Barreiros era invece pervaso da un acceso anti-ebraismo, sebbene si rivelasse poi cauto nel distinguere fra le generazioni precedenti e quelle successive alla venuta di Cristo, in linea con le élites colte lusitane del tempo. Così, accanto alla geografia biblica nell'opera trovò spazio un'insistenza sui miti dell'antichità al cui interno assunse rilievo particolare il paragone fra i moderni portoghesi e gli eroi di avventure per mare come Ulisse e gli argonauti. Grazie all'«audax in Indiam navigatio», i primi avevano ormai dimostrato la propria superiorità sui secondi, gettando così le basi materiali dell'impero lusitano.²⁶⁷

Barreiros fu il primo portoghese a impiegare la nozione di «maris imperium», che rendeva espliciti i riflessi politici del più ampio dibattito su diritti e limiti delle scoperte. L'oro di Salomone apparteneva al repertorio di leggende su tesori e ricchezze nascosti che aveva alimentato l'immaginario dei conquistatori iberici. Il *Commentarius*, come altre opere di metà Cinquecento, contribuì a una prima riflessione intorno a giurisdizioni e sovranità sui mari che nei decenni successivi vide coinvolti in Portogallo anche i teologi, anzitutto gesuiti. Più accorta e matura, la loro difesa delle rivendicazioni lusitane non fu rivolta solo contro le pretese di Francia e Inghilterra, ma si nutrì del confronto con gli argomenti elaborati in ambiente spagnolo negli anni di gestazione della conquista delle Filippine. Come ha sottolineato Richard Tuck, fu il giurista Fernando Vázquez de Menchaca il primo a sferrare un attacco frontale ai fondamenti di un impero monopolistico di mare, con argomenti ripresi in seguito da Grotius. Nelle

scoperte cfr. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit., pp. 21-4. Un recente profilo dell'autore portoghese in R.M. LOUREIRO, *António Galvão e os seus tratados históricos-geográficos*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 85-102.

²⁶⁶ GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit., pp. 147-53. Accenna anche al recupero di Barreiros nella discussione J. ROMM, *Biblical History and the Americas: The Legend of Solomon's Ophir, 1492-1591*, in *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, ed. P. BERNARDINI-N. FIERING, New York-Oxford 2001, pp. 27-46.

²⁶⁷ Riprendo la cit. da un indice aggiunto in una successiva ed. del *Commentarius* di Barreiros (in *De Locis S. Scripturae Hebraicis Angeli Caninii Commentarius et Antonii Nebrissensis Quinquagena*, Antuerpiae, sumptibus viduae et haeredum Io. Belleri, 1600, c. O 7).

Controversiae (1563) radicalizzò la dottrina del diritto delle genti di Vitoria, applicandone le conclusioni allo spazio dell'oceano. Menchaca negò così ogni possibilità di *dominium* sul mare, «quod ab origine mundi ad hodiernum usque diem est fuitque semper in communi, nulla ex parte immutatum, ut notum est, et quanvis ex Lusitanis magnam turbam saepe audiverim». Bollò queste ultime come «insanae opiniones»: ammise l'esistenza di un diritto sulle acque costiere (inteso come legislazione di tutela contro uno sfruttamento incontrollato di risorse quali la pesca), ma a suo giudizio l'alto mare rimaneva «il regno di una completa libertà morale».²⁶⁸ Quelle pagine furono scritte per sostenere la liceità di violare il monopolio dei portoghesi in estremo Oriente. Esso fu comunque indebolito dalla svolta in senso liberale della politica economica lusitana. Costretta a affrontare una profonda crisi finanziaria, a più riprese denunciata dagli agenti di commercio a Lisbona, la corona finì per adottare provvedimenti culminati nel primo contratto che allocava l'importazione di spezie e altri merci dall'Asia in Europa a privati (1570), da allora stranieri in molti casi.²⁶⁹

Di fatto, dagli anni settanta in avanti, negli scritti dei teologi di area portoghese si coglie una decisa associazione fra monopolio commerciale e diritto esclusivo alla navigazione, a discapito del tradizionale argomento dei costi di difesa dell'impero. Si tratta di un passaggio evidente nell'insegnamento del gesuita Pedro Simões, per breve tempo docente all'Università di Évora. Per compierlo scese sul terreno di Menchaca (mai citato), interpretando le norme del diritto romano alla luce di mutate esigenze (di parte lusitana, nel suo caso). Simões mosse da una versione attenuata della dottrina della *potestas indirecta* e si avviò lungo un percorso teorico in seguito ripreso da illustri giuristi come Pedro Barbosa e Manuel Soares, entrambi professori a Coimbra.²⁷⁰ Se Menchaca si era dedicato alla questione dei mari in veste di giurista aperto all'influenza della Seconda Scolastica, Simões intervenne da teologo pronto a servirsi delle armi del diritto. Affrontò il problema in un commento sulla guerra, imperniato anch'esso sulla

²⁶⁸ TUCK, *The Rights of War and Peace* cit., pp. 76-7. Cito da F. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Venetiis, apud Gasparem Bindonum, 1564, c. 114 (lib. 2, 89).

²⁶⁹ In una lettera scritta da Lisbona il 25 agosto 1568, per esempio, l'agente António Gomes espresse tutto il suo sollievo per l'arrivo di nuovi carichi di spezie dall'Asia, non senza celare però i propri timori al corrispondente a Medina del Campo, Simón Ruiz: «esta tierra [...] me parece adelante sera muy estrecha de creditos y de dinero» (*Marchandises et Finance. Lettres de Lisbonne, 1563-1578*, ed. J. Gentil da Silva, Paris 1959, 2, doc. 23).

²⁷⁰ In aperta polemica con Menchaca, nel consulto intitolato *Qua ratione Lusitani et Hispani dicunt praescripsisse maria provintiarum a se repertarum* (in J. DE LA PEÑA, *De bello contra Insulanos. Intervención de España en América. Escuela Española de la Paz. Segunda generación. 1560-1585*, ed. L. Pereña-V. Abril-C. Baciero-A. García-P. Borges-J. Barrientos-F. Maseda, Madrid 1982, 2, pp. 370-2) P. BARBOSA avrebbe affermato che «satis est aliquas occupare et habere potentiam subiugandi alias, ut alius rex se intromittere non possit»; sulla posizione pesavano anche ragioni di tipo confessionale, evidenti nella preoccupazione per gli «homines aliarum nationum illas terras invasuros, vel etiam animos populorum infecturos» (p. 372). Più moderato M. SOARES, *Utrum Hispaniae reges possint navigantes ad Indias prohibere* (*ibid.*, pp. 373-6).

Relectio de Indis, in base al principio che se erano sette i giusti titoli «quibus jndi occidentales potuerunt venire in potestatem hispanorum», «idem debet intelligi de orientalibus in eam lusitanorum». Le ragioni esposte da Vitoria, in particolare la facoltà del pontefice di riservare a una sola corona l'evangelizzazione in una regione, venivano richiamate poi per sostenere «quod angli et galli non possunt repugnantibus Lusitanis habere commercia cum brasilibus et aetyopibus». Quell'operazione non era affatto scontata, se si pensa che pochi anni prima il gesuita Rodrigues a Goa insegnava che i capitani portoghesi non avevano facoltà di vietare le navigazioni non autorizzate, salvo casi eccezionali certificati da «declarações que ali se verão».²⁷¹ Simões concludeva infine con una difesa del diritto di rappresaglia contro gli atti di pirateria: «si galli multa damna inferrent lusitanis (ut de facto inferunt)», premetteva, «et ipsis nolentibus restituere nec eorum rege eos cogente concederet rex Portugaliae facultatem suis subditis occupandi et retinendi naves et bona gallorum, quae in partibus lusitaniae invenirentur, talis retentio bonorum esset repraesalia», definita un istituto lecito «servatis debitis conditionibus».²⁷²

Simões toccava un nervo allora scoperto. Le questioni discusse dal gesuita, che fondeva insieme diritto alla conquista in Asia, legittimazione del monopolio e divieto della libertà di navigare, non erano certo confinate al mondo delle teorie e delle discussioni dotte. Nella realtà dei fatti esistevano però differenti livelli d'importanza. Se opporsi alla penetrazione spagnola in estremo Oriente era avvertito come una necessità, la minaccia posta da Francia e Inghilterra si collocava su un altro piano. Così, se il vero oro dei portoghesi erano le spezie (come in fondo sembrava dire Barreiros con il suo trattato), il metallo prezioso fu comunque all'origine di un clamoroso episodio di violazione della giurisdizione lusitana, di cui si resero protagonisti corsari francesi in associazione con l'esperto capitano di vascello Gaspar Caldeira, morto sul patibolo a Lisbona nel 1568 insieme ad altri due portoghesi, rei di alto tradimento dell'impero.

Nelle linee generali la vicenda è nota.²⁷³ Caduto vittima dei rigori della legislazione che proibiva l'importazione di oro dalle coste africane, reintrodotta dal cardinale infante

²⁷¹ RODRIGUES, *Comentarios* cit., c. 62v (§ 30).

²⁷² SIMÕES, *Annotationes* cit., cc. 304, 305, 312v. Analoga lettura fu quindi proposta da L. DE MOLINA, *Utrum infideles sint compellendi ad fidem*, in PEÑA, *De bello* cit., 2, pp. 350-69: 360-1. Su una linea simile anche il domenicano SÃO DOMINGOS, *In Secundam Secundae* cit., c. 322v. Sulla questione offre spunti utili anche R. DE ALBUQUERQUE, *O direito de regresso em matéria de represálias. Estudo de história do direito, sécs. XV-XVI*, «Revista Portuguesa de História», 15 (1975), pp. 172-234.

²⁷³ Per la cronologia degli eventi resta fondamentale L. BOURDON, *Deux aventuriers portugais. Gaspar Caldeira et António Luís (1564-1568)*, «Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal», n.s., 18 (1954), pp. 5-56; più attenta ai riflessi della vicenda sulla vita politica interna CRUZ, *As regências* cit., 1, pp. 164-74.

in qualità di reggente (1563), Caldeira decise di espatriare insieme a Antão Luís, forse anch'egli vittima delle stesse misure.²⁷⁴ Consapevoli della pressione spagnola sui confini dell'impero portoghese, tentarono invano di offrire le proprie competenze a Filippo II.²⁷⁵ Alla metà del 1565 i due esuli si trasferirono in Francia. Separatosi da Luís (passato in Inghilterra), nell'ottobre dell'anno seguente Caldeira partecipò all'attacco contro Madera condotto dalla flotta del corsaro francese Peyrot de Montluc. Per due settimane i suoi uomini misero a ferro e fuoco Funchal, lasciando un desolante paesaggio di morte e saccheggi.²⁷⁶ La gravità dell'accaduto fu subito compresa nelle principali corti europee. L'arcipelago era uno dei principali snodi delle navigazioni dei portoghesi, che reagirono con toni di inaudita durezza e non tardarono a incolpare Caldeira come traditore per aver guidato i francesi con la sua conoscenza di rotte e correnti. Il Portogallo era allora in preda a un clima d'allarme per la diffusione della Riforma, che aveva portato alla comparsa negli *autos da fé* dei primi portoghesi condannati come luterani (nel 1561 era morto sul rogo l'agostiniano Valentim da Luz).²⁷⁷ Così, la presa d'atto che Caldeira aveva collaborato con francesi che non erano solo corsari, ma anche protestanti (figlio d'arte, Montluc era originario di Bordeaux), finì per favorire la sovrapposizione dell'accusa di eresia a quella di lesa maestà.

Rientrato in Francia, Caldeira mantenne contatti con altri esuli portoghesi nuovi cristiani (un gruppo sociale la cui discriminazione si sarebbe tradotta proprio nel 1567 nel divieto di libera circolazione nei territori dell'impero). Mentre la corona lusitana era impegnata nel dargli la caccia, trasformando l'azione giudiziaria in un affare diplomatico internazionale, Caldeira fuggì in Inghilterra in cerca della protezione della regina Elisabetta I. Si riunì con Luís (anch'egli nuovo cristiano: a Londra si faceva chiamare Pedro Vasques Franco), e dopo un tentativo abortito di collaborare a una spedizione allestita dal corsaro John Hawkins a Plymouth e diretta verso l'Africa occidentale, i due fecero ritorno in Francia. Da tempo ormai Carlo IX resisteva alle pressanti richieste lusitane di ottenere l'arresto di Caldeira, ma anche il duro castigo di Montluc (morto a Madera, in realtà) e del padre, come documenta la fitta

²⁷⁴ Per un inquadramento generale del problema cfr. J. CORDEIRO PEREIRA, *Resgate do ouro na Costa da Mina nos reinados de D. João III e D. Sebastião* [1990], in ID., *Portugal na Era de Quinhentos* cit., pp. 263-96.

²⁷⁵ I timori lusitani erano ben noti a Madrid, come mostra la lettera di Filippo II al *licenciado* Esquivel, giudice alle Canarie, 15 maggio 1563 (GTT, 4, pp. 458-61). Su richiesta dell'ambasciatore portoghese Francisco Pereira, il re raccomandava di vigilare sulle infrazioni commesse in Guinea dai suoi sudditi e di perseguire gli eventuali colpevoli.

²⁷⁶ Il 16 novembre 1567 l'agente Manuel de Araújo informò da Parigi il cardinale infante Enrico di aver detto alla regina Caterina de' Medici «que entre infieis nam se fazia tam feo casso como tinha feyto ho cappitam Monluc, quanto mays entre principes cristãos» (cit. in CRUZ, *As regências* cit., 2, p. 165). Una descrizione quasi coeva dell'assalto in G. FRUTUOSO, *Saudades da Terra*, Ponta Delgada 1998, 2, pp. 125-47.

²⁷⁷ J.S. DA SILVA DIAS, *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de fr. Valentim da Luz*, Coimbra 1975.

corrispondenza fra la corte di Portogallo e l'ambasciatore in Castiglia, Francisco Pereira.²⁷⁸ Perciò, nonostante gli antichi contatti fra Caldeira e Filippo II, l'appoggio della Spagna era indispensabile. Dalla peculiare prospettiva delle lettere di Pereira si possono seguire in dettaglio i mesi finali del 1567. Gli agenti di Filippo II dettero allora un contributo risolutivo al successo della trappola tesa a Caldeira e Luís, attirati nel porto di Fuenterrabia, in Biscaglia, e qui imprigionati. Nelle stesse settimane furono presi altri esuli portoghesi. Ma la cattura di Caldeira e Luís (si riteneva, a torto, che anch'egli avesse partecipato all'assalto di Madera) aveva un significato speciale. Nella loro figura il criminale politico si confondeva con l'eretico, delineando l'ideale profilo del nemico di un impero che aveva il proprio fondamento nella fede. A pochi giorni dall'arresto, Pereira riferì che Caldeira si sarebbe addirittura sposato «em Bordeos com huma irmã ou parenta de Monluc», dettaglio che parve confermare le voci che il pilota portoghese fosse un «luttero». «Aqui», proseguiva l'ambasciatore da Madrid, «se me ofereçeo hum homem ao matar, mas eu naõ quero ser autor desta cousa».²⁷⁹

Caldeira e Luís avevano commesso un reato sacrilego, il tradimento dell'impero. Occorreva un atto di giustizia riparatore, che avesse per scenario Lisbona, i cui abitanti conservavano viva la memoria del senso di smarrimento provocato dall'attacco contro Madera dell'anno prima. A cavallo fra 1567 e 1568 Pereira gestì con trepidazione le trattative per la consegna dei prigionieri dalle autorità spagnole a quelle portoghesi.²⁸⁰ Si preparava l'ascesa ufficiale al trono di Sebastiano (20 gennaio 1568). Il vincolo fra il nuovo sovrano e i suoi sudditi sarebbe uscito rafforzato da una condanna emessa da magistrati lusitani. In patria, dove fecero ingresso verso inizio febbraio, si preparava per i due esuli un processo politico, come mostra la rapidità con cui il foro civile di Lisbona (*Relação*) celebrò la causa.²⁸¹ Sbarcati in città il 16 febbraio, Caldeira e Luís furono accolti da una folla pronta al linciaggio. Solo grazie al cordone protettivo delle guardie fu possibile scortarli al tribunale. Subito ascoltati dai giudici, attesero poi la sentenza nel carcere del Limoeiro, insieme a un altro esule, Belchior Carneiro.

²⁷⁸ Nel corso di un diverbio con l'ambasciatore francese Pereira invocò per Montluc e suo padre «hum castigo em suas pessoas tão exemplar que todo o mundo entendese claro»: lettera al re Sebastiano, 28 novembre 1566 (ANTT, CGSO, liv. 210, c. 21v). Due mesi dopo Pereira non nascondeva alla corte il proprio sospetto che con Montluc e il suo equipaggio Carlo IX avrebbe dato prova della sua «pouca parte contra os lutteranos» (*ibid.*, c. 35).

²⁷⁹ Lettera del 27 novembre 1567 (ANTT, CC, pt. 1, 108, 90; copia in ANTT, CGSO, liv. 210, cc. 121v-4).

²⁸⁰ Ancora il 7 gennaio 1568 Pereira si mostrava preoccupato del pericolo di fuga, «porque me dizem que o Guaspar Caldera he homem jntelligentissimo e Antão Luis deve ser outro tal» (*ibid.*, c. 134v). Si deve forse ricondurre a tale episodio l'avvio di trattative per un nuovo accordo fra le corone di Castiglia e di Portogallo sulla remissione dei prigionieri rei di lesa maestà (cfr. istruzioni a Francisco Pereira, 1 settembre 1568, in GTT, 1, pp. 870-2). Un'analoga discussione si sviluppò di lì a poco tempo anche sui colpevoli di eresia, per i quali si giunse a un'intesa nel 1572 (si veda il mio *I custodi dell'ortodossia* cit., p. 106).

²⁸¹ Su vicende giudiziarie di tale natura cfr. *Les procès politiques (XIV^e-XVII^e siècle)*, ed. Y.-M. BERCÉ, Roma 2007.

La mattina del 18 febbraio, circa alle sette, i tre uomini lasciarono la prigione diretti al rito dell'esecuzione in piazza che avrebbe posto fine alla loro vita. Le forme della loro inevitabile condanna a morte lasciano intravedere la sapiente costruzione simbolica di una cerimonia il cui obiettivo ultimo fu quello di ricomporre la frattura provocata dall'assalto a Madera attraverso lo splendore di una punizione che atterrisse. Nel primo grande atto pubblico di Sebastiano nei suoi pieni poteri di re, faticò a trovare spazio persino la pietà cristiana. Con grande difficoltà, gli sbirri riuscirono a far avanzare il corteo dei condannati fra la calca di gente lungo le vie di Lisbona fino allo spiazzo della Ribeira, dove all'altezza della colonna di pietra, chiamata *pelourinho*, a Caldeira furono mozzate entrambe le mani. Erano le due del pomeriggio. I tre uomini vennero quindi scortati fino al molo di pietra sul fiume Tago. Qui furono prima impiccati e poi squartati. Morirono invocando Dio e implorando perdono. Ma il clima di tensione e violenza che si respirava quel giorno e la memoria dei loro crimini escludeva ogni possibilità di un provvedimento di grazia. La lettura delle fonti lascia persino nel dubbio se Caldeira, Luís e Carneiro abbiano ricevuto il conforto religioso (all'epoca se ne incaricavano, di norma, i gesuiti). Quel rito di morte sembra non aver inteso stabilire alcun contatto tra la comunità ferita e i giustiziati trasformando i criminali in santi nel segno della misericordia cristiana. Avevano commesso reati gravissimi, che meritavano soltanto l'esecrazione e lo sdegno del popolo, come le membra dilaniate dei loro corpi che rimasero appese alle principali porte d'ingresso della città per tre giorni, finché la confraternità della Misericordia non si curò di recuperarne i resti e di dare loro sepoltura. Ma l'infamia accompagnò quegli uomini anche da defunti. Alla lugubre cerimonia non presero parte i confratelli, ma soltanto servi al soldo della Misericordia.²⁸² La precoce attestazione di una pratica che si sarebbe diffusa, non senza polemiche, solo nel secolo successivo, conferma il carattere eccezionale del delitto di Caldeira e la distanza assoluta che doveva separare il corpo sano della società lusitana dai traditori che violavano i segreti del mare attendendo alla sicurezza dell'impero.²⁸³

²⁸² Benché tarda, la migliore fonte sul processo e l'esecuzione di Caldeira, Luís e Carneiro rimane M. DE MENESES, *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe D. Sebastião decimosxto Rey de Portugal... Primeira parte*, Lisboa Occidental, na Officina Ferreyriana, 1730, pp. 364-6 (cap. 124). Una descrizione più breve in C.A. DE MORAIS, *Pedatura Lusitana (Nobiliário de famílias de Portugal)*, ed. A.A. Pereira de Miranda Vasconcelos-A.A. Ferreira da Cruz-E.E.A. da Cunha e Freitas, Porto, 1943-48, 5/1, p. 326.

²⁸³ Un tentativo di ricostruzione delle pratiche di assistenza spirituale dei condannati a morte nel mondo lusitano della prima età moderna nel mio *La salvezza dei condannati a morte* cit.; sull'impiego di servi cfr. pp. 251-2.

CAPITOLO 4

Conversioni imperiali

Tempi dell'impero e tempi della fede non avanzarono di pari passo. Basti osservare come la retorica della conversione che accompagnava l'espansionismo lusitano si tradusse in azione missionaria organizzata solo quando la pressione militare sulle conquiste portoghesi, dal nord Africa alle Indie orientali, iniziò ad apparire quasi insostenibile. Di fatto, un concreto programma di evangelizzazione, collegato al disegno di consolidare l'autorità della corona portoghese, non decollò che fra anni trenta e quaranta, acquistando slancio grazie ai gesuiti, che nell'impero lusitano trovarono prima che altrove la vigna da cui raccogliere i frutti del proprio zelo. Rileggere fasi e strategie del proselitismo in una prospettiva imperiale consente di recuperare, accanto al valore culturale, anche il significato politico dell'ingresso nella fede cristiana dei nuovi sudditi del re di Portogallo.¹ Alle conseguenze delle campagne di conversione sull'ordinamento civile di Goa, la capitale dell'impero in Asia, ha dedicato un ampio studio in anni recenti Délio de Mendonça.² Nelle pagine seguenti le discussioni che circondarono l'amministrazione del battesimo in India saranno esaminate non solo attraverso la lente della comparazione con altri contesti geografici del colonialismo iberico, ma anche in rapporto alle direttive emanate dalle istituzioni centrali della monarchia e alle proposte allora espresse in testi scritti sia in Portogallo, sia nei suoi domini d'oltremare.

Rito di passaggio in grado di mutare la posizione giuridica e sociale dei convertiti, il battesimo in terra di missione, come fatto collettivo prima ancora che individuale, fu al centro di numerose dispute, anzitutto fra i protagonisti dell'opera di apostolato. Nei territori portoghesi, l'impulso alla conversione si intrecciò a una parziale diffusione del principio di purezza di sangue (*limpeza de sangue*). Gli sforzi spesso oscillanti di autorità civili e ecclesiastiche produssero una speciale miscela ai tropici. Il generico sentimento di superiorità razziale degli europei si fuse con l'eredità del modello sociale elaborato contro ebrei e musulmani nella penisola iberica della prima età moderna (a Goa gli indiani convertiti subirono una precoce esclusione dalle cariche pubbliche).³

¹ In questa direzione si muove, almeno in parte, l'importante ricerca di Â. BARRETO XAVIER, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa 2008.

² D. DE MENDONÇA, *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal, 1510-1610*, New Dehli 2002.

³ Decreto regio del 18 febbraio 1519 (APO, 2, doc. 18).

Nell'impero, in ogni caso, quel processo non seguì un'evoluzione lineare. Già prima del definitivo avvento di una gerarchia fondata sulla discriminazione (a base religiosa, ma anche etnica), con forme di segregazione tra cristiani e infedeli, protette da strumenti di coercizione (come il tribunale del Sant'Uffizio, aperto a Goa nel 1560), il battesimo ebbe un impatto dirompente sugli equilibri della nuova società. Nel 1547 l'italiano Niccolò Lancillotti raccontò a Ignazio di Loyola come in India il sacramento fosse ricercato dagli infedeli attratti dai vantaggi che potevano ricavarne («per puro interesse temporal»). Fra quanti il gesuita bollava come uomini che «quasi no usan de razón» si contavano gli schiavi di padroni musulmani e hindu («para alcançar libertad») e i condannati a morte («por no seren ahorcados»).⁴ Si trattava di due categorie specifiche, che permettono, tuttavia, di osservare da vicino, in ambienti ad elevata complessità sociale, gli effetti di teorie, norme e procedure dalle indubbie implicazioni imperiali.

I missionari si muovevano in territori di guerra e di frontiera, com'era scontato nel caso di un impero marittimo. Da metà Cinquecento, la spinta evangelizzatrice assunse con gran rapidità i tratti aggressivi e intransigenti che caratterizzarono il cattolicesimo della Controriforma in Portogallo. Proprio la schiavitù, fra tradizionali convenzioni sui prigionieri di guerra e incerti limiti morali posti al traffico di esseri umani, fu questione controversa, che causò profondi dubbi di coscienza, soprattutto fra i religiosi. Intorno alla liceità di quel commercio si coagularono le prime, aperte contestazioni degli esiti del colonialismo europeo. Come si è visto sin dal primo capitolo, la legittimazione di un dominio assoluto su uomini privati della libertà in nome della conversione costituiva il più antico fondamento giuridico dell'impero portoghese, da cui discendeva lo stesso giuspatronato regio. Un esame comparato delle riflessioni che teologi e uomini di Chiesa dedicarono al delicato argomento offre pertanto l'opportunità di recuperare il filo che univa le distanti e frammentate colonie lusitane attraverso un fenomeno integrato a livello mondiale come la schiavitù. Dagli insediamenti e dalle fortezze in India ai capitanati in Brasile, passando per la tratta atlantica dei neri africani, la schiavitù emerge come uno specchio dell'impero in cui si riflettono i tratti marcanti di un'etnografia di matrice iberica fondata sui rapporti di forza; ma anche, e soprattutto, le intime connessioni esistenti fra Chiesa militante e relazioni razziali nel mondo lusitano.⁵

⁴ Lettera a Ignazio di Loyola, 10 ottobre 1547 (DI, 1, doc. 24).

⁵ Il riferimento è alle due classiche sintesi di CH.R. BOXER (*Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Oxford 1963; *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore 1978), che sebbene poste in discussione in anni recenti (soprattutto la prima: J.S. CUMMINS-L. DE SOUSA REBELO, *The Controversy over Charles Boxer's Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, «Portuguese Studies», 17 (2001), pp. 233-46), hanno rappresentato un punto di partenza imprescindibile del presente capitolo.

1. *Esercizi missionari: la forza di una fede*

A dieci anni dall'arrivo dei gesuiti in India, una relazione inviata in Portogallo dal collegio di Goa trasmetteva un'immagine ricca e composita di Francesco Saverio, allora guida indiscussa dei padri e fratelli della Compagnia presenti nei territori dell'impero portoghese in Asia. Nella sua figura si rifletteva un'alternanza fra spiritualità e opera missionaria che condensava un ideale religioso maturato tempo addietro in Europa nel ristretto circolo di Ignazio di Loyola e dei primi gesuiti.⁶ Aveva per la prima volta assunto tratti concreti grazie alla decisione della corona lusitana di affidare al nuovo istituto il compito di rilanciare le conversioni sulle coste dell'oceano Indiano soggette al patronato regio portoghese. Di ritorno a Goa da un viaggio che lo aveva condotto fino al Giappone (1549-51), nei mesi iniziali del 1552 Saverio aveva assolto a una duplice funzione di padre spirituale, attraverso «muitos exercicios espirituaes que tinha na cidade», e di coordinatore dell'attività dei missionari «que andão separados por estas partes», mediante istruzioni trasmesse per lettera.⁷ Già in aprile, però, era ripartito. L'obiettivo di Saverio era raggiungere la Cina. Avrebbe trovato la morte sull'isola di Shangchuan il 3 dicembre 1552 (recuperato e trasferito, già nel 1553, prima a Malacca, poi a Goa, il suo corpo incorrotto fu oggetto di immediata venerazione).⁸

Il rapporto fra pratica degli *Esercizi spirituali* e missioni extra-europee è materia che attende ancora uno studio approfondito. Eppure, un profondo legame unì la rapida affermazione dei gesuiti come corpo di specialisti dell'evangelizzazione al complesso percorso di devozione intorno a cui, non senza ostacoli, il successo della Compagnia si andò consolidando. Non è questa la sede per ripercorrere la discussa e non facile questione della genesi degli *Esercizi*.⁹ Una delle principali ragioni della loro fortuna, in ogni caso, va individuata nella soluzione che seppero opporre alla corrosiva critica del valore delle opere, divenuta intensa nei due contesti che più incisero sulla formazione dei futuri gesuiti. Le tracce dell'assidua frequentazione, nella Castiglia degli anni venti, della spiritualità affettiva degli *alumbrados* (imperiata sulla nozione di «amor de Dios»), e nella Parigi del decennio seguente, di un mondo studentesco dove sempre più

⁶ J. O'MALLEY, *I Primi Gesuiti*, Milano 1999 [ed. or. Cambridge (Mass) 1994], pp. 29-58.

⁷ Lettera ai gesuiti di Portogallo, 1 dicembre 1552 (DHMPPO, 5, doc. 49).

⁸ Sulla figura di Saverio rimane insuperata la biografia di G. SCHURHAMMER, *Francis Xavier. His Life, His Times*, tr. M.J. Costello, Roma 1973-82 [ed. or. Freiburg 1955-73]. Sul culto delle reliquie di Saverio cfr. ora I.G. ZUPANOV, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor 2005, pp. 35-86.

⁹ Resta in superficie il volume *Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional*, ed. J. PLAZAOLA, Bilbao 1998.

spazio incontravano le idee della Riforma, rischiavano infatti di rendere sospetta alle autorità cattoliche la proposta di vita religiosa e le forme di pietà di Ignazio e dei suoi giovani compagni (fra i quali anche Saverio). La storia della tormentata genesi e delle riscritture degli *Esercizi* (un testo fatto non per essere letto) riflette l'ansiosa ricerca di una patente di ortodossia che avrebbe conferito carattere stabile e ufficiale all'esperienza della Compagnia. Quella scommessa fu vinta nel segno di un'esortazione alla virtù della carità capace di farsi azione concreta, come risulta dall'avvertenza che apre uno dei passaggi più alti del processo di elezione e rigenerazione che attendeva chi portava a termine le quattro settimane degli *Esercizi*. La potenziale carica eversiva della "Contemplación para alcançar amor" venne infatti stemperata da una raccomandazione dal valore universale: «el amor se deve poner más en las obras que en las palabras».¹⁰

Fu a quella lezione che si richiamò Saverio in una celebre lettera indirizzata da Cochin ai gesuiti di Roma nel 1544. Si trattava di un vibrante appello ai giovani studenti delle università europee perché abbandonassero tutto per farsi «operarios» e unirsi ai missionari in Asia. «Muchas vezes», scrisse Saverio, «me mueve pensamientos de ir a los estudios dessas partes, dando bozes, como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la Universidad de París, diciendo en Sorbona a los que tienen más letras que voluntad, para disponerse a fructificar en ellas». Simbolo di una fede chiamata a farsi opera, il grido ispirato che immaginava di levare contro la «negligencia» di quanti lasciavano precipitare all'inferno le anime degli infedeli (Saverio apriva con un'amara considerazione sull'impervio cammino delle conversioni in India) ebbe vasta risonanza (anche grazie a un'edizione a stampa della missiva in francese, che vide la luce a Parigi già nel 1545). Nelle prosieguo della lettera, l'aderenza al lessico degli *Esercizi spirituali* si faceva scoperto richiamo. L'invito di Saverio era a svolgere «exercicios spirituales para conoscer y sentir dentro en sus ánimas la voluntad divina, conformándose más con ella que con sus propias affectiones diciendo: *Domine, ecce, adsum, quid vis me facere? Mitte me quo vis; et si expedit, etiam ad Indos*».¹¹ Si coglie in queste parole uno dei motivi per cui, mentre a Goa la pratica degli *Esercizi* diveniva sempre più frequente, nella corrispondenza dalle Indie orientali i gesuiti fossero soliti indicare con il vocabolo *ejercicios* i ministeri a cui si dedicavano.¹²

¹⁰ I. DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia*, ed. J. Clavero-C. de Dalmases, Roma 1969, p. 306. Sulla questione tornarono autorevoli padri della Compagnia, come Jeroni Nadal, che nelle *Exhortationes Complutenses* (1561) ribadiva: «el amor mueve a la acción» (J. NADAL, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, ed. M. Nicolau, Roma 1962, p. 347).

¹¹ Lettera del 15 gennaio 1544 (Epp Xav, 1, doc. 20).

¹² Così si esprimeva, per esempio, António Dias in una lettera scritta da Goa l'8 dicembre 1560 al gesuita Diogo Vieira: «O mais continuo exercitio que agora se tem neste collegio he de fazer christãos» (DHMPPO, 8, doc. 33).

Allo stesso modo, per descrivere le proprie attività, impiegavano immagini su cui erano stati portati a concentrarsi durante la pratica degli *Esercizi*. Fu il caso delle due bandiere, «la una de Christo, summo capitán nuestro, la otra de Luzifer, mortal enemigo de nuestr humana natura». Momento precoce nel viaggio interiore delle quattro settimane, la metafora militare che sostanzialmente la meditazione del quarto giorno della prima settimana doveva concludersi considerando «cómo el Señor de todo el mundo escoje tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los embía por todo el mundo, esparziendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas».¹³ La sezione degli *Esercizi* in cui più esplicito appare il collegamento con l'ufficio missionario poteva trovare eco nelle parole con cui un gesuita tratteggiava la sfida quotidiana affrontata in India dai membri della Compagnia, «que andão seguindo as bandeiras de Christo estendidas pollos campos deste Egipto, em continua batalha contra o rey Farao e o seu exercito».¹⁴

Guerra, resistenze locali, spesso armi alla mano, e altri episodi di violenza, rappresentarono lo sfondo costante delle strategie di conversione adottate da gesuiti e religiosi degli altri Ordini che si trovarono ad agire all'ombra dell'esteso, ma fragile impero portoghese. Qui non ripercorrerò, se non per cenni generali, le vicende della storia delle missioni orientali nel Cinquecento. Piuttosto, partendo dalla constatazione che, come in America, anch'esse furono contrassegnate da «un problema di poteri», intendo indagare la dimensione politica assunta dal sacramento del battesimo nell'ambito della costituzione di una società imperiale.¹⁵ La questione, infatti, si pose a più livelli e risentì delle evoluzioni e dei contrasti negli equilibri fra le autorità lusitane, in primo luogo religiose, ma anche civili, sia nel regno, sia nell'impero.

Quando nel 1542 Saverio e i primi gesuiti sbarcarono in India, si ritrovarono in un ambiente che dovette risultare loro confuso e complesso, sebbene già segnato, di fatto, da una politica di evangelizzazione che aveva mostrato il duro volto della distruzione dei templi hindu dell'isola di Tiswadi, dove aveva sede la vera e propria città di Goa (1540). Qualche anno dopo il vescovo francescano Juan Alfonso de Albuquerque salutò con entusiasmo il battesimo del ricco e potente bramino Loku, esponente di spicco del fronte di opposizione al colonialismo spirituale dei portoghesi (era «mui larguo e

Sugli esordi degli *Esercizi* a Goa fornisce elementi I. IPARRAGUIRRE, *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Roma 1946-73, 1, pp. 22-3; 72-3; 279.

¹³ LOYOLA, *Exercitia* cit., pp. 242-6.

¹⁴ Lettera di Kaspar Berzé a Leão Henriques, 27 dicembre 1552 (DHMPPO, 5, doc. 56).

¹⁵ La cit. è tratta da A. PROSPERI, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione* [1992], in ID., *America e Apocalisse* cit., pp. 89-112: 94.

gastador com os jenmtios, damdo-lhe esmolos e fazemdo-lhes merces por que não se tornasem christãos»). Il sovvertimento degli equilibri locali, soprattutto se associato a un inasprimento della legislazione contro gli infedeli mediante l'esclusione dagli incarichi pubblici, era interpretato come il segnale del completamento ormai prossimo («em hum ano ou, a mais tardar, em dous») della conversione generale di Goa. Albuquerque concluse la propria lettera a Giovanni III confessando di non chiedere ormai altro alla vita «senão ver amtes que morra esta ilha toda christãã». Il rito del battesimo di Loku (insieme ad altri familiari) fu celebrato nel collegio della Compagnia e vide la partecipazione dei padri gesuiti, fra cui il rettore António Gomes che pronunciò un sermone in favore dei “cristiani della terra” (*crístãos da terra*), espressione allora in uso per indicare gli indiani convertiti. La dimensione politica della cerimonia fu confermata dalla scelta del governatore Garcia de Sá (1548-49) come padrino di Loku, che in suo onore assunse il nome cristiano di Lucas de Sá (secondo una consuetudine che risaliva al tempo del battesimo forzato degli ebrei nel regno).¹⁶ Nelle parole di Albuquerque (che pure, solo un anno prima, aveva lamentato «que tanto se convertem dos mouros como dos gentios e todos muito devagar e com trabalho») risuonavano gli accenti di una fervida speranza nell'imminenza della conversione universale, che sembra invece assente nei primi missionari gesuiti in India.¹⁷ L'alleanza che la parte maggioritaria della Compagnia strinse con l'Ordine che l'aveva preceduta, i francescani osservanti della famiglia portoghese dei *capuchos* (a cui apparteneva anche Albuquerque e, fino al 1538, Diogo Borba, tra i fondatori del collegio di Santa Fé, divenuto poi il primo dei gesuiti), non si realizzò infatti sul piano delle credenze millenaristiche. Alla loro scarsa diffusione fra i missionari in Asia dovette contribuire, oltre alla disillusione per la difficile penetrazione fra le popolazioni locali, anche il marcato sospetto che nel regno circondava ormai cristiani d'Oriente e convertiti di qualsiasi origine etnica e religiosa.¹⁸ Fu piuttosto nel segno di una cultura dell'inclusione rapida e di massa, erede della tradizione della conversione generale degli ebrei in Portogallo, che gesuiti e francescani operarono d'intesa per accelerare nelle

¹⁶ Lettera del 28 novembre 1548 (DHMPPO, 4, doc. 28). La figura di António Gomes è oggetto di uno speciale approfondimento in ZUPANOV, *Missionary Tropics* cit., pp. 113-46 (un cenno al battesimo di Loku alle pp. 131-2).

¹⁷ Riprendo il passo da una lettera inviata da Cochin il 20 novembre 1547 al governatore João de Castro (CSL, 2, pp. 385-90). Sulla cultura dei gesuiti in India apre nuove prospettive I.G. ZUPANOV, *The Prophetic and the Miraculous in Portuguese Asia: A Hagiographical View of Colonial Culture*, in *Sinners and Saints* cit., pp. 135-61.

¹⁸ In tal senso va letta anche la contraddittoria presenza di elementi soprannaturali (il ritrovamento di un antico crocifisso in metallo) nella descrizione della conquista di Goa fornita da Barros, su cui riflette anche D. RAMADA CURTO, *Portuguese Imperial and Colonial Culture*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 314-57: 321-3.

terre dell'impero la costituzione di società uniformi sotto il profilo religioso, sull'esempio della madrepatria.

Nell'affrontare la questione Ângela Barreto Xavier, in polemica con l'abusato ricorso alla categoria di «crisi» (già nelle fonti dell'epoca), ha insistito sull'idea che fra anni trenta e quaranta la capitale dell'impero portoghese in Asia sia stata oggetto di una «riforma» politica e religiosa tesa a superare il pluralismo giuridico che datava al tempo di Emanuele I e del governatore Afonso de Albuquerque. Allora, infatti, ragioni eminentemente pratiche e di radicamento sul territorio della nascente autorità imperiale avevano spinto a istituire un rapporto di relativa integrazione sociale fra i nuovi dominatori e le popolazioni locali (nonostante il rischio, presto denunciato, di “indianizzazione” dei portoghesi), fondato sul riconoscimento delle specificità legali, soprattutto in materia di diritto privato, e su una gerarchia sociale leggera, imperniata sui matrimoni misti.¹⁹ A quell'esperienza, secondo Barreto Xavier, si sarebbe posto fine attraverso la ripresa di suggestioni dal sistema coloniale romano: in particolare, con un riadattamento del suo diritto civile alle nuove esigenze imperiali lusitane, di cui sarebbe stato simbolo l'equiparazione giuridica di tutti gli abitanti cristiani di Goa, a prescindere dall'origine etnica (1542).²⁰ Se la studiosa portoghese ha il merito di sottolineare l'importanza dei decenni centrali del regno di Giovanni III per il rinnovamento delle strategie di evangelizzazione in India, l'ipotesi di ricondurne la spinta al modello romano, o addirittura alla lezione di Erasmo (come pure talora appare tentata di fare), mi pare fuorviante.²¹ Anzitutto, il decreto di equiparazione non modificò, almeno in un primo momento, le reali possibilità dei convertiti, tantomeno nell'ambito delle cariche pubbliche (si ricordi la lettera del vescovo di Goa sul battesimo di Loku). Infatti, il provvedimento, non privo di analogie con una legge emessa da Emanuele I nel 1497 in favore dei nuovi cristiani, costituì appena un tentativo di aggirare un'ostacolo che dissuadeva molti dalla conversione. In secondo luogo, per quanto un interesse per l'antica Roma fosse diffuso nel Portogallo imperiale del Rinascimento, le autorità

¹⁹ Generalizza l'immagine della prima fase della società imperiale portoghese a Goa L.F.F.R. THOMAZ, *Goa: uma sociedade luso-indiana* [1983], in ID., *De Ceuta* cit., pp. 245-89. Una ricostruzione delle relazioni giuridiche instaurate dai portoghesi in Asia in SALDANHA, *Iustum Imperium* cit., pp. 571-654. Il fatto che «todos portugueses mudam nesta terra a calidade e naçam e se fazem conformes a terra no modo de viver, que nam querem senam seguir a sensualidade», fu sottolineato con preoccupazione già dal domenicano Duarte Nunes, vescovo di Dume, in una lettera inviata da Cochim a Giovanni III, 12 gennaio 1522 (DHMPPO, 1, doc. 201).

²⁰ Quell'anno un decreto regio, poi esteso a tutta l'India nel 1571, dichiarò uguali davanti alla legge tutti i cristiani residenti a Goa, «asy portugueses, como de qualquer outra nação, geração e calidade» (APO, 2, doc. 30). Ne ridimensiona la portata BOXER, *Race Relations* cit. (per comodità cito dalla trad. port.: *Relações raciais no Império colonial português, 1415-1825*, Porto 1988, pp. 70-2).

²¹ XAVIER, *A Invenção de Goa* cit., pp. 37-80 (ma per un esempio della presunta influenza di Erasmo cfr. p. 103). Di avvio di una fase di «militant conversion» verso il 1540 parla anche MENDONÇA, *Conversions* cit., pp. 255-66.

religiose del regno, come ho mostrato nel precedente capitolo a proposito della ricezione lusitana di Machiavelli, reagirono ad esso con una netta chiusura. Rimase spazio solo per riprese superficiali.²² Difficile davvero immaginare che, tranne rare eccezioni, quell'ideale umanistico ispirasse alti ufficiali civili e sacerdoti, la cui presenza in Asia era il risultato di una selezione avvenuta sotto l'egemonia dei teologi di corte (si ricordi che la Compagnia di Gesù dovette il suo precoce ingresso nel mondo lusitano all'intuizione di Diogo de Gouveia il Vecchio).

Per capire che cosa avessero in mente i missionari quando si riferivano alla regione di Goa come a un «outro Portugal», occorre tenere conto dei reali equilibri che dominavano il Portogallo nell'età che registrò l'avvento di Inquisizione e censura, la dura repressione dei nuovi cristiani e l'epurazione di intellettuali non allineati.²³ Si comprende così come la «riforma» delle strategie di proselitismo in atto a Goa fosse l'esito della progressiva influenza politica dei religiosi a corte. Con teologi e inquisitori del regno, infatti, francescani e parte considerevole dei gesuiti in India condividevano un modello di conversione, d'origine scotista, applicato quattro decenni prima agli ebrei (e, per certi aspetti, da più tempo ancora, e con minor scrupolo, a wolof e altri neri africani ridotti in schiavitù). A inizio Trecento, il francescano Giovanni Duns Scoto aveva difeso la facoltà dei principi cristiani di ordinare battesimi forzati, anche di adulti. La violenza di un brusco e involontario mutamento d'appartenenza religiosa, senza aver ricevuto alcuna catechesi, era giustificato dalla prospettiva che i discendenti dei convertiti avrebbero nutrito una fede sincera. Malgrado il sostanziale fallimento della linea seguita con i nuovi cristiani, manifesto nelle continue condanne inquisitoriali, la posizione di Scoto continuò a godere, in Portogallo, di una lunga, ma non incontrastata fortuna. Dalla cattedra di Coimbra, per esempio, Ledesma divulgò la riabilitazione del teologo francescano compiuta da Vitoria nel commento alla *Secunda Secundae* di Tommaso d'Aquino (1534-37), al fine di convalidare i battesimi imposti ai *mudejares* di Valencia nei primi anni venti del Cinquecento. La tendenza a considerare legittimo il sacramento, nonostante irregolarità formali nel rito, distinse da subito i francescani, sia in India (dove dettennero un monopolio di fatto fino all'arrivo della Compagnia), sia in

²² Non intendo negare la vivacità dei riferimenti classici nella rielaborazione delle immagini dell'impero portoghese nella prima età moderna, di cui offre un ricco repertorio il catalogo *Do mundo antigo aos novos mundos. Humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Évora (1516-1624)*, ed. M. SOARES DA CUNHA, Lisboa 1998.

²³ Ancora alla fine del 1558 in una lettera inviata ai gesuiti di Portogallo su commissione di Gonçalo da Silveira, António da Costa parlava di «outro Portugal» per descrivere la pur composita società di Goa (DI, 4, doc. 26).

Messico (vi giunsero nel 1524), e fu associata, negli imperi iberici, alla riproposizione del principio di distinzione che colpiva *conversos* e *moriscos* in Portogallo e Spagna.²⁴

In India non mancarono rappresentazioni delle popolazioni locali simili a quelle a lungo attribuite agli indios americani, come mostrano le parole con cui all'inizio degli anni venti un domenicano si riferiva agli abitanti di Tiswadi: «elles não crem, nem adoram nada, e são doces de mover».²⁵ La sorte che attendeva i cristiani della terra, però, fu diversa. Essa venne in qualche modo anticipata dalla sostanziale bollatura come eretici che già alla fine di quel decennio un sacerdote secolare, Álvaro Penteado, a lungo missionario nel Kerala, riservò ai cosiddetti cristiani di San Tommaso (di rito siro-malabarico), cui era solito amministrare un secondo battesimo, di rito cattolico.²⁶ Quella condanna presentava sensibili analogie con le severe parole espresse qualche anno prima da Margalho sulla fede degli etiopi. Nel regno, come nell'impero, l'incontro con popoli cristiani a lungo evocati fu presto guardato con una diffidenza (anche etnica) che finì per imporsi fra le autorità religiose portoghesi, liquidando anzitutto le convinzioni millenaristiche, che per molto tempo continuarono invece a nutrire i missionari, soprattutto francescani, nell'America spagnola.²⁷ Nel mondo lusitano andò così maturando una visione sempre più rigida dell'ortodossia, che alimentò l'esportazione nell'impero, a partire dall'India, di forme di violenza e discriminazione che contrassegnarono la vita religiosa del Portogallo nel delicato passaggio fra Rinascimento e Controriforma. La forza di una fede che si pretendeva monolitica, priva di dubbi e incertezze, sebbene spesso ricevuta senza catechesi, si affermò come l'ideale dominante degli esercizi missionari.

Come nell'originale, anche nell'«outro Portugal» non poteva esserci alcuno spazio per le differenze religiose, ma l'inversione dei rapporti demografici avrebbe reso, almeno in Asia, l'impresa della conversione superiore a tutti gli sforzi profusi. Anche

²⁴ Sulle riprese della posizione di Vitoria da parte dei missionari in Messico cfr. O.F. PARDO, *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor 2004, pp. 39-43. Per il Portogallo rinvio al mio «... per capillos adductos ad pillam» cit., pp. 383-5; 406-7. Sulla duratura diffusione dell'insegnamento di Scoto nel regno lusitano cfr. F.F. LOPES, *O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra* [1966], in ID., *Colectânea de estudos de história e literatura*, Lisboa 1997, 2, pp. 473-534.

²⁵ Riprendo la cit. da una lettera del vescovo di Dume a Giovanni III (in XAVIER, *A Invenção de Goa* cit., p. 96).

²⁶ Lettera al cardinale infante Alfonso, s.d. [ca. 1529-30] (DHMPPO, 2, doc. 108), in cui si associavano i cristiani di S. Tommaso ai nestoriani («danando mais que Nestor, cuja seita e erro seguem»). Ne smorza i toni L.F.F.R. THOMAZ, *Were Saint Thomas Christians looked upon as Heretics?* in *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, ed. K.S. MATHEW-T.R. DE SOUZA-P. MALEKANDATHIL, Tellicherry 2001, pp. 27-91: 35.

²⁷ Sull'argomento esiste una vastissima bibliografia. Mi limito qui a ricordare gli studi di R. RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 a 1572*, Paris 1933; M. BATAILLON, *Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde*, in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle. Actes du Colloque*, Paris 1959, pp. 25-36; G. BAUDOT, *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana, 1520-1569*, Milano 1991 [ed. or. Toulouse 1977]; PROSPERI, *America e Apocalisse* cit.; ID., *L'Europa cristiana e il mondo* cit.

nelle località soggette a un effettivo controllo da parte dei portoghesi, gli autoctoni rimasero sempre una soverchiante maggioranza. Ciò non impedì che, in obbedienza alle istruzioni del regno, autorità civili e ecclesiastiche, a partire da viceré, governatori, capitani, vescovi e missionari, si impegnassero in India in una campagna di conquista delle anime, divenuta più urgente per la convinzione che costituisse l'unica via al consolidamento del potere politico (vi fu anche un effettivo reclutamento militare dei convertiti). Dopo la distruzione dei templi di Tiswadi, l'avvio nella seconda metà degli anni quaranta di una legislazione volta, in apparenza, a favorire e tutelare i convertiti, vietando a Goa e dintorni la pratica pubblica di cerimonie e culti locali dall'altro, teneva dietro alle prime elaborazioni teoriche, in Portogallo, di un modello unitario di riduzione al cristianesimo, valido per qualsiasi tipo di infedele.²⁸ A quell'obiettivo guardarono opere come il *Libro dela verdad dela fe*, dato alle stampe a Lisbona nel gennaio 1543 e rivolto, come si evince sin dal frontespizio, contro ogni «herege, gentio, judio, moro». Il suo autore era uno dei teologi di corte più influenti, l'agostiniano João Soares, che ricopriva allora la carica di confessore del re, oltre a sedere (non si sa con quale regolarità) sia nella *Mesa da Consciência*, sia nel Consiglio Generale del Sant'Uffizio. Membro di un Ordine che stentava ancora a emergere sugli scenari dell'evangelizzazione extra-europea (a Goa sarebbe giunto nel 1575), Soares compose un volume di istruzione religiosa che continuava a proporsi di combattere «la muchedumbre de errores que cada dia por nuestros peccados se levantan contra la infalible verdad dela sancta fe catholica» attraverso le armi dell'apologetica anti-ebraica.²⁹ Agli autori che si rivolgevano allora a quella tradizione per criticare i metodi dell'Inquisizione (fu il caso del cistercense Machado e di João de Barros, come accennato nel secondo capitolo), Soares rispose proiettando su scala universale la via all'uniformità religiosa intrapresa dal regno lusitano. Se il carattere ufficiale dell'opera risulta evidente, oltre che dalle caratteristiche dell'autore, anche dal privilegio della corona, dall'approvazione del Sant'Uffizio e dall'edizione per i tipi dello stampatore regio Rodrigues, l'aspirazione a diffondere, nel segno di un'aperta intransigenza, uno schema generale valido per ogni futura campagna di conversione, traspare dalla scelta di

²⁸ Istruzioni di Giovanni III al governatore Castro, 6 marzo 1546 (DHMPPO, 3, doc. 62; APO, 5, doc. 111); decreti dei governatori Castro, 28 ottobre 1547 (*ibid.*, doc. 89); e Jorge Cabral, 2 agosto 1549 (*ibid.*, doc. 105).

²⁹ *Prohemio*, in J. SOARES, *Libro dela verdad d'la fe. Sin el qual no deve estar ningun xpiano*, Lisboa, por Luis Rodriguez, 1543, c. non num. Sul valore paradigmatico della polemica anti-ebraica (e anti-*conversos*) nella definizione del rapporto fra cattolicesimo portoghese e altre religioni cfr. B. FEITLER, *O catolicismo como ideal. Produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna*, «Novos Estudos», 77 (2005), pp. 137-58. Delle difficoltà poste all'imbarco per l'India di missionari agostiniani sono esempio le istruzioni di Giovanni III al conte di Castanheira del 9 marzo 1535 (*Letters of John III*, doc. 187).

usare come lingua il castigliano «porque possa correr mais terras». Così si giustificò Soares nella dedica, scritta in portoghese, a Giovanni III (in tal senso va intesa anche la ristampa in Castiglia del *Libro dela verdad de la fe* due anni più tardi).³⁰ In una lettera che appena si discostava dal manifesto di un aggressivo programma di intenti, il teologo agostiniano illustrò al re la vastità di orizzonti nel quale collocava il suo scritto:

Pareceome que era razão pidir a Vossa Alteza que ho recebesse debaixo de sua proteiçam e favor, assi polla qualidade do que nelle se trata, como pollo fervente zelo com que Vossa Alteza prosegue todas as cousas da nossa sancta fe catholica e ho bem da christandade e da republica: como se mostra polla Sancta Inquisiçam do Sancto Padre pera todos seus reynos e senhorios, ha paz perpetua que em seu tempo guardou com os reys christãos, ha guerra continua que tem contra mouros e turcos na India (onde pouco ha forão doze mil turcos vencidos, vindo por capitam o Çulimam Baxá que tomou Rodes, e pouco antes foy morto el rey de Cambaya, grande ajudador do Turco), a conquista que sempre tem em Africa com os mouros [...].

La piena aderenza alle posizioni allora difese dalla autorità ufficiali del regno era confermata anche da un'allusione (indiretta) al giudizio di Agostino sulla religione dei romani - di cui si è ormai in grado di cogliere la pregnanza nel Portogallo del tempo (il dibattito fra Monzón e Azpilcueta risale al 1544-45) -, che pare confutare, una volta di più, l'ipotesi che la «riforma» allora in atto a Goa fosse orientata a riprodurre una versione cristianizzata del sistema imperiale dell'antica Roma. Dopo aver concluso l'elogio delle virtù di Giovanni III (fra cui l'impulso dato agli studi nel regno), artefice di «grande prosperidade», Soares commentava: «Bem confirma isto nosso padre Sancto Agostinho nos livros da cidade de Deos, onde da por causa da prosperidade dos Romanos as virtudes moraes de que usavam e da destruyção ho carecimento delas» (le stesse parole che avrebbe usato il Navarro).³¹

Nel proemio si insisteva sulla necessità di un intervento forte e capillare per prevenire la «zizania de heresias» che «nasce tan occultamente entre el trigo dela sancta fe catolica, que no se conosce sino ya despues de crecida». L'associazione fra infedeltà e eresia che così si insinuava, anche attraverso l'impiego del termine «sectas» per indicare le religioni «delos judios, moros, ydolatras» («contra razón son todas»), preludeva all'allargamento alla sfera dell'impero di un approccio duro al proselitismo, poco sensibile alle differenze in nome della «infalible verdad dela sancta fe en cada uno de sus articulos». ³² Da quelle pagine spirava la rigida intolleranza che caratterizzava i

³⁰ J. SOARES, *Libro Dela verdad delafe*, Alcalá de Henares, en casa de Juan de Brocar, 1545. L'edizione fu inclusa nell'Indice dei libri proibiti spagnolo del 1559 (*Index de l'Inquisition Espagnole. 1551, 1554, 1559*), ed. J.M. de Bujanda (avec l'assistance de R. Davignon-E. Stanek), Sherbrooke-Genève 1985, p. 504).

³¹ SOARES, *Libro dela verdad* cit., c. non num.

³² *Ibid.*, c. non num.

giudici della fede che sedevano nel tribunale del Sant'Uffizio portoghese, destinato nel volgere di pochi anni a estendersi alle principali regioni dell'impero, rivelando una singolare capacità di adattamento istituzionale ai contesti più diversi.³³ All'interno della Chiesa lusitana, però, alcuni teologi continuarono a opporsi ai tentativi di convertire attraverso strategie accomunate dal ricorso a una coercizione indiscriminata, che minacciava la fragilità dei convertiti, sia nel regno, sia nelle colonie. Il carattere preliminare dell'educazione religiosa, per esempio, fu ribadito pochi anni dopo dal domenicano Bartolomeu dos Mártires. Nel convento di Batalha insegnava che «quando de novo conversus ad fidem minusque in ea eruditus circumvenitur ab haeretico, quem ignorat esse haeticum ac deceptorem», «si ille invincibiliter ac inculpabiliter ignorat illum esse deceptorem, excusatur si ab illo in aliquo decipiatur».³⁴ Il recupero della nozione tomista di *error invincibilis* sembrava teso a indebolire l'intransigenza montante, sia nei confronti dei nuovi cristiani in Portogallo, sia dei cristiani della terra in India, sostenuta da scoperte di antichi usi, formule, riti domestici e alimentari, talora mantenuti senza consapevolezza della loro intrinseca gravità per le autorità cattoliche. Ma la linea di dos Mártires si rivelò minoritaria e perdente.

I rapporti di forza emersi dai dibattiti sulla conversione degli infedeli nel Portogallo degli anni quaranta ebbero un impatto sulle strategie missionarie in India, in un'età caratterizzata da un incremento della presenza ecclesiastica anche grazie a nuove strutture organizzative (con scarso reclutamento, però, di clero indigeno), nonché dai primi appelli, spesso di padri gesuiti, all'apertura di un ufficio dell'Inquisizione in Asia per colpire i sempre più numerosi nuovi cristiani giudaizzanti che risiedevano nelle località sotto giurisdizione lusitana (da subito, però si prese a discutere di quale trattamento riservare ai convertiti indiani). La Chiesa militante iniziava a assumere il volto che per secoli avrebbe contraddistinto il mondo portoghese.³⁵ I francescani, superate difficoltà anche gravi nella fase anteriore (nel 1534, per esempio, un frate Luís era stato arrestato e rispedito nel regno per aver condotto vita da laico), rilanciarono i

³³ Sulla questione sto preparando un contributo dal titolo *La fede di un impero: l'Inquisizione nel mondo portoghese del Cinquecento*, di prossima pubblicazione negli atti del convegno "A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione" (Roma, 21-23 febbraio 2008).

³⁴ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, p. 268 (q. 33).

³⁵ Sullo sviluppo della Chiesa nell'impero cfr. F. BETHENCOURT, *A Igreja*, in *História da Expansão* cit., 1, pp. 369-86. Insoddisfacente, invece, I. DOS GUIMARÃES SÁ, *Ecclesiastical Structures and Religious Actions*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 255-82. Sul clero indigeno resta valido BOXER, *The Portuguese Seaborne Empire* cit., pp. 65-83; ID., *The Church Militant* cit., pp. 2-14; 23-30. Invocava l'Inquisizione contro i nuovi cristiani già il vicario di Goa, Miguel Vaz Coutinho, nella lettera a Giovanni III del 6 gennaio 1543 (DHMPPO, 2, doc. 103). In seguito si succedettero gli interventi di gesuiti. Già nella missiva del 7 aprile 1545 a Francisco Mansillas, Saverio scriveva di voler chiedere «ao infante Dom Henrique, que por via de Inquizição, castigue aos que pereguem aos que se convertem a nossa santa ley e fê» (Epp Xav, 1, doc. 50).

propri sforzi nella politica di proselitismo, grazie a una stretta collaborazione con i gesuiti nell'amministrazione dei battesimi.³⁶ I metodi adottati furono, almeno in linea generale, concordati con la *Mesa da Consciência* (fra anni trenta e quaranta redasse un «regimento para os cathecumenos» dell'India, oggi perduto) e con giunte di religiosi riunite nella madrepatria.³⁷ Un robusto filo univa il regno all'impero. Ciò non evitò che da metà anni quaranta prendesse corpo una vigorosa polemica contro liturgie ritenute illecite, sotto alcuni aspetti simile a quella che in quei decenni opponeva in Messico i francescani a domenicani e agostiniani.³⁸

A Goa furono gesuiti italiani come Antonio Criminali e Niccolò Lancillotti a contrastare per primi le incerte e sbrigative forme dell'integrazione religiosa della popolazione locale, alla quale venivano impartiti battesimi collettivi «senza insignarle cosa alcuna». Quei padri levarono la loro voce non solo contro i francescani, che rappresentavano l'anima del clero episcopale e regolare attivo nella regione, ma anche contro quei membri stessi della Compagnia, in maggioranza portoghesi, che tramutavano in risultati concreti la propria affinità con le direttive dei teologi di corte e delle principali autorità del regno. Ne derivò un confronto dalle ripercussioni più generali, che dimostrò come Goa, allora, non fosse soltanto il cuore politico del dominio portoghese (la «chave de toda a Índia», per riprendere l'immagine usata da Catarina Madeira Santos), ma anche un decisivo terreno di esperienze, una scuola per l'impero missionario. In quella che fu solo la prima delle dispute intorno al battesimo degli infedeli in India, la questione centrale fu rivestita dall'educazione religiosa del convertito e dalle motivazioni che lo inducevano a compiere il passo verso la fede cristiana. Anche lo scarso rispetto della liturgia creava «scrupoli», ma senza provocare i livelli di scontro che si verificavano in Messico. La controversia sui battesimi solenni di massa avrebbe raggiunto a Goa toni paragonabili solo all'inizio degli anni sessanta.³⁹

³⁶ Sul caso di frate Luís cfr. le lettere di Giovanni III al conte di Castanheira, 1 marzo 1535 (*Letters of John III*, doc. 179); a Juan Alfonso de Albuquerque, allora commissario in Portogallo, 27 dicembre 1535 (*ibid.*, doc. 215); e ancora al conte di Castanheira, 28 dicembre 1535 (*ibid.*, doc. 216). Anche negli anni quaranta si verificarono episodi di difficile gestione, come la fuga dei frate Peregrino e Diogo, tornati in Portogallo «pollos espantarem as cousas desta terra», a quanto scrisse António da Porto a Giovanni III nell'ottobre 1548 (DHMPPO, 4, doc. 16).

³⁷ La notizia del regolamento, di cui si consigliava di realizzare un'edizione a stampa «pera se mandar soma delles à India», si ricava da un parere sulle missioni in India del novembre 1545 (*ivi*, 3, doc. 53). Nel documento, prodotto da una giunta composta da João Soares, divenuto vescovo di Coimbra, dai domenicani Bernardo da Cruz e Cristóbal de Valbuena, allora provinciale dell'Ordine, da Toribio López, vescovo di Miranda, Juan de Olmedo e Manuel Falcão, si proponeva, fra l'altro, una riforma complessiva della struttura ecclesiastica in India, che affidasse maggiori responsabilità ai tre Ordini francescano, domenicano e agostiniano e sulla Compagnia di Gesù.

³⁸ Rinvio alla recente analisi di PARDO, *The Origins of Mexican Catholicism* cit., pp. 20-48.

³⁹ Una sintesi generale delle politiche di proselitismo a Goa in MENDONÇA, *Coversions* cit., pp. 122-60; il nodo delle dispute su battesimi è più volte affrontato, non sempre con rigore, in XAVIER, *A Invenção de Goa* cit., pp. 145-269.

Nel 1545, in una lunga lettera scritta a Ignazio di Loyola, Criminali si scagliò contro il clero locale, che impartiva il sacramento dell'iniziazione cristiana a infedeli spesso indigenti che, spinti da ragioni di opportunità sociale e materiale, partecipavano senza comprenderne il significato a un rito di dubbia validità, celebrato «sempre con interprete». A giudizio del gesuita, quelle cerimonie violavano la tradizione fissata dalla teologia morale, che da Tommaso d'Aquino a Antonino Pierozzi, fino a Silvestro Mazzolini da Prierio (tutti domenicani), aveva ribadito l'obbligatorietà di una prolungata catechizzazione preventiva. Criminali raccontò anche di avere ammonito Borba che quei battesimi comportavano «cargos de consentia». Ma questi avrebbe risposto con decisione: «Di questo modo non baptizerete niuno», aggiungendo che, proprio grazie a quei riti, «grande parte della India era christiana»; ne motivava la particolare «necessità» con l'argomento che «li patri e madre e parenti li tiravano quello bono proposito». Oltre alla mancata catechesi degli infedeli, il gesuita reclamò anche contro il fatto che, nonostante la presenza di un vescovo (francescano) in città, in tutte le chiese, ad esclusione della cattedrale, si battezzasse «senza cresma e olio de cathecumini». Così avveniva anche nel collegio della Compagnia, puntava il dito contro i suoi confratelli. Se quella consuetudine fosse continuata, l'unica soluzione era ottenere una «licentia del Summo Pontifice».⁴⁰ Un simile tentativo di fare appello all'autorità universale della Sede Apostolica era però destinato a incontrare un fermo rifiuto in Portogallo, come fra i gesuiti lusitani più vicini alle gerarchie politiche e religiose del regno, gelose dell'autonomia giurisdizionale prevista dal patronato. Non è un caso, del resto, se a un anno di distanza fu ancora l'italiano Lancillotti a invocare l'invio di un plenipotenziario da Roma che sciogliesse i gravi nodi morali che affliggevano i missionari più prudenti a Goa (stavolta era sott'accusa la gestione delle quotidiane infrazioni dei casi riservati, a partire dal divieto di vendita delle armi agli infedeli).⁴¹

In quegli anni preoccupazioni non molto diverse vennero manifestate anche da parte del clero episcopale, come attesta una relazione di un uomo comunque intransigente e vicino ai gesuiti, il vicario generale di Goa (1545-48) e futuro primo vescovo di Bahia (1551), Pêro Fernandes Sardinha. Vi caldeggiò l'istituzione di case di catecumeni a Goa, Cranganor e Bassein, e nuove norme che mantenessero separati i convertiti dai loro parenti («nom conversem mais, nem rirão com os parentes gentios, por que os não

⁴⁰ Le cit. sono tratte dalla lettera del 7 ottobre 1545 (DI, 1, doc. 4). Criminali descriveva così il fulcro del rito: «finita la predica, quando si predica, subito li baptizano. Quando li baptizano, li dicono quatre parole per terza persona declarandoli da credere; e baptizandoli de parte in parte le declarano quelli misterii e ceremonie del baptesmo».

⁴¹ Lettera a Ignazio di Loyola, 5 novembre 1546 (*ibid.*, doc. 15).

tornem ao que herão»⁴²). Ma la sincera conversione dei battezzati, preceduta da adeguate cautele e tempo sufficiente per l'istruzione, rimase allora un obiettivo circoscritto a un nucleo ristretto di religiosi. L'episodio che vide per protagonista Lancillotti a inizio anni cinquanta, quando avvicinato da un anziano hindu nei pressi di Kollam gli aveva negato il battesimo poiché informato che «estos hombres no se movian a recibir nuestra santa fe mas que por ser favorecidos de los portugueses», non riflette la norma.⁴³ Quell'atteggiamento controllato, fondato su una reciproca comprensione e sulla persuasione dell'infedele, fu come un corrispettivo dell'approccio di altri padri gesuiti portoghesi, ma non a caso nuovi cristiani (per esempio, Henrique Henriques fra i tamil della costa malabarica prima, e il mulatto Francisco Dionísio fra i cristiani di S. Tommaso del Kerala poi). Le loro esperienze sono ritenute alle origini della strategia dell'adattamento, la raffinata tecnica per superare le barriere culturali di cui si servirono, in seguito, Valignano in Giappone, Ricci in Cina, Nobili a Madras.⁴⁴

Poteri e istituzioni dell'*Estado da Índia* continuarono, in ogni caso, a sostenere un clima di ansia e premura intorno al battesimo. Mentre si iniziava a impiantare una struttura giudiziaria civile permanente (nel 1544 fu creato il tribunale della *Relação* di Goa), che avrebbe riservato, in genere, un trattamento iniquo ai sudditi locali della corona lusitana, convertiti e non, i missionari potevano rendere più efficaci le proprie azioni grazie all'ampiezza delle facoltà di cui godevano.⁴⁵ Ai problemi delle grandi distanze da coprire e delle dimensioni ridotte delle regioni costiere realmente occupate dall'impero portoghese, aggravati dalla diffusione lenta di una rete episcopale (solo nel 1557 si istituirono le diocesi di Cochin e di Malacca, soggette all'autorità della sede di Goa, elevata a arcidiocesi), si tentò di riparare, fra l'altro, con la concessione di una giurisdizione straordinaria ai gesuiti che operavano in regioni di frontiera, come la costa del Malabar e la costa dei paravas (chiamata *Pescaria* dai portoghesi, per la raccolta delle perle praticata dai suoi abitanti). Là erano «juyzes e padres», scriveva un gesuita da Periyá Talai nel 1547, spiegando come in accordo con le istruzioni ricevute da Saverio, confermate l'anno seguente da una delega del vescovo di Goa, esercitassero

⁴² Relazione (s.d.) inviata a Giovanni (DHMPPO, 4, doc. 101).

⁴³ Lettera di Niccolò Lancillotti, 9 dicembre 1553 (*ivi*, 5, doc. 65). Nel resto della missiva il gesuita raccontava un altro caso simile, stavolta coronato dal battesimo, che descrisse nei termini di una lotta eroica.

⁴⁴ I.G. ZUPANOV, "One Civility, but Multiple Religion". *Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th centuries)*, «Journal of Early Modern History», 9 (2005), pp. 284-325.

⁴⁵ Sulla prima fase della storia della *Relação* di Goa nel contesto dell'amministrazione della giustizia nell'*Estado da Índia*, cfr. PEREIRA, *História da Administração* cit., 1, pp. 79-118; SANTOS, "Goa cit.", pp. 176-86.

vasti poteri di castigo e di assoluzione (limitati non soltanto al foro ecclesiastico).⁴⁶ A differenza del Messico, dove la pretesa dei francescani di detenere il monopolio nell'amministrazione della giustizia sugli indios provocò un duraturo conflitto con autorità civili e episcopali, come ha mostrato Osvaldo Pardo in un affascinante studio sull'applicazione della pena infamante della rasatura pubblica dei capelli, nei territori imperiali portoghesi l'iniziale tendenza dei gesuiti fu piuttosto ad agire in stretta collaborazione con magistrati della corona e giudici ecclesiastici.⁴⁷ Così, quando missionari spinti da un'urgente preoccupazione per il numero delle anime convertite incrociavano quelle terre di confine dove godevano di mandati estesi, i loro sforzi avevano più facilmente successo anche grazie al prestigio e alla forza che derivavano dalla loro duplice veste. Con molta probabilità fu il caso di Baltasar Nunes, che alla metà del secolo operava nell'area di Capo Comorin (Kanyakumari) raccontando nelle proprie lettere di battesimi amministrati a migliaia sulla costa. L'attenzione al valore di un sacramento indispensabile alla salvezza si rifletteva nello speciale interesse per i bambini, di fatto sottratti a decine all'educazione religiosa delle famiglie di origine (anticipando una tendenza a cui avrebbe dato carattere formale la futura legislazione sugli orfani della regione di Goa).⁴⁸ La spiegazione che fornì rinviava a un costume descritto attraverso il filtro delle categorie europee di superstizione e stregoneria:

Acustumbran aqui los gentiles, quando les nasce algum niño, ir a los hechizeros y perguntarles que tal hade ser, o si nascio en buena hora, y quando los hechizeros le dizen que ande ser malos, porque nascieron en mala hora, danlos a criar a los christianos y destos baptizé muchos y los christianos los crian con tanto amor, como se fuessen sus hijos legitimos.⁴⁹

L'interpretazione diabolica delle pratiche hindu, generalmente classificate come "idolatria", avrebbe determinato, soprattutto dopo l'avvento dell'Inquisizione a Goa (vi si celebrarono processi per aborto e infanticidio), un graduale incremento del ricorso ai pervasivi strumenti della giustizia religiosa per ottenere la conversione dei bambini

⁴⁶ Lettera di Manuel de Morais a Simão Rodrigues, provinciale di Portogallo, 11 dicembre 1547 (DI, 1, doc. 35]). Sulla commissione del vescovo Albuquerque cfr. la sua lettera a Giovanni III del 5 novembre 1548 (*ibid.*, doc. 46). Offrono ulteriori elementi per chiarire la natura delle facoltà dei gesuiti un'istruzione di Saverio per i gesuiti attivi nell'area della *Pescaria* e di Travancore del febbraio 1548 (Epp Xav, 1, doc. 64) e la lettera di Henrique Henriques al generale Diego Laínez, 19-20 dicembre 1558 (DI, 4, doc. 22).

⁴⁷ O.F. PARDO, *How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico*, «Comparative Studies in Society and History», 48 (2006), pp. 79-109.

⁴⁸ Cfr. la legge regia sugli orfani minorenni, 23 marzo 1559 (APO, 5, doc. 287).

⁴⁹ Lettera scritta nel gennaio 1551 (DHMPPO, 5, doc. 2). Una descrizione più dettagliata è fornita in un'altra lettera ai gesuiti di Portogallo, scritta sempre nel 1551 (*ibid.*, doc. 8).

indiani al cristianesimo.⁵⁰ Allo stesso modo, l'accusa di scarsa attenzione all'infanzia (e all'eventualità della morte senza battesimo), rivolta ai genitori infedeli dai gesuiti, favorì episodi che sembrano aver riproposto, ai tropici, schemi tratti da miracoli rituali tipici della tradizione europea. È quanto accade con il fenomeno della "doppia morte", che nel Vecchio Mondo prendeva forma in speciali santuari dove si portavano i piccoli cadaveri dei fanciulli che non avevano fatto in tempo a ricevere il sacramento dell'iniziazione cristiana, e pertanto erano dannati in ragione del peccato originale. Fatti tornare in vita per brevi istanti, veniva loro impartito il battesimo prima che spirassero per sempre. Di nuovo, le testimonianze indiane provengono da Capo Comorin. Nel luglio 1560 un fratello gesuita descrisse al padre provinciale come, nonostante la condotta degli hindu del luogo, che «não sehem, nem conhecem quanto vay em morrer huma criança sem bautismo», la provvidenza gli avesse permesso di salvare due piccole creature. Convinta di aver partorito un maschio e una femmina nati morti, la madre si era sbarazzata dei corpicini ancora avvolti nella placenta, nascondendoli in un angolo della casa. Un missionario era però stato avvisato del caso e si era recato presso l'abitazione della partoriente. Con tenacia era riuscito a vincere le resistenze dei familiari. Quando finalmente poté vedere i due cadaveri, deposti in una bacinella da cui pendeva il cordone ombelicale, si verificò un fatto solo all'apparenza insperato. Al suo cospetto, le creature ripresero a muoversi (ma non si parla apertamente di resurrezione). Il gesuita mandò a chiamare «muyto a pressa» i suoi compagni. In lotta contro il tempo, giunse a corsa Francisco Durão, autore della lettera che riporta l'episodio. La triste vicenda si concluse con il lieto fine: «fuy e bautizey-as, e acabando-as de bautizar dahi a pouco derão as almas a Deus Nosso Senhor».⁵¹

Occupava allora la carica di viceré Constantino de Bragança (1558-61), sotto il cui governo fu impressa una svolta decisiva alla campagna di evangelizzazione.⁵² Il sogno di introdurre un regime mono-confessionale a Goa e nella principali località circostanti,

⁵⁰ Manca uno studio sulla nozione di "idolatria" applicata dagli europei del tempo all'induismo (a sua volta una categoria occidentale di elaborazione successiva). Una base di partenza per uno studio comparato in C. BERNAND-S. GRUZINSKI, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino 1995 [ed. or. Paris 1988]. Fra i processi dell'Inquisizione di Goa segnalò quelli di due convertite indiane, una, Violante (1565), per stregoneria e infanticidio, l'altra, Isabel (1574), per patto diabolico e procurato aborto (BNL, cod. 203, cc. 638v; 389v, rispettivamente).

⁵¹ Lettera a António de Quadros, 23 luglio 1560 (DHMPPO, 8, doc. 15). Che non si accenni a un carattere soprannaturale dell'evento si spiega con la consapevolezza dei gesuiti dei sospetti che circondavano simili fenomeni (cfr. S. CAVAZZA, *La doppia morte. Resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, «Quaderni storici», 50 (1982), pp. 551-82). Sul complesso nodo legato all'origine della vita e al battesimo degli infanti in età moderna cfr. A. PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005.

⁵² Al biennio 1559-60 data un'inasprimento generale della legislazione contro gli infedeli tesa a favorirne la conversione (v. i provvedimenti in APO, 5, docc. 286-92; 334; 344; 353). Per un inquadramento cfr. MENDONÇA, *Conversions cit.*, pp. 161-220.

come Bardez e Salsete, ebbe il proprio simbolo nella stagione dei grandi battesimi solenni, che produssero migliaia di conversioni fra anni cinquanta e sessanta. Nel 1564 il teologo portoghese Diogo de Paiva de Andrade, nel dare alle stampe la prima sintesi della storia della Compagnia di Gesù, in apertura di un trattato diretto contro il luterano Martin Chemnitz, celebrò il trionfo dei «charitatis officia» (come definiva le azioni dei missionari) negli innumerevoli battesimi delle popolazioni asiatiche, «ut ex eorum ducum, qui in India regis locum ac vicem tenent, literis nuper ad Lusitaniae regem potentissimum dominum meum missis constat».⁵³ Che si trattasse di un sacramento piegato all'uso politico di creare una società uniforme sotto il profilo religioso ormai nessuno più ne dubitava, né in India, né in Portogallo, da dove si incentivò con convinzione quel genere di proselitismo (nel 1555 era andato a vuoto un primo tentativo di stabilire un tribunale dell'Inquisizione a Goa).⁵⁴

A metà anni cinquanta, il drammatico caso del sultano delle Maldive, Hassan IX, aveva segnato un momento importante. La strategia portoghese di ottenere la conquista di un territorio attraverso la conversione del sovrano rispondeva a un modello di colonialismo dall'alto risalente alla penetrazione sulle coste dell'Africa occidentale, nel secondo Quattrocento. Trasferitosi a Cochin, dove era stato battezzato e istruito da Saverio, il sultano fu per ciò deposto dai familiari. Versava ormai in stato di abbandono «morrendo a fame», dopo che il governatore Francisco Barreto gli aveva detto con freddezza «que não era eu pera guovernar as ylhas, nem pera guovernar huma aldeia». Così raccontò in una supplica inviata nel 1556 ai «senhores da Comscençia», un titolo eloquente per i giudici della *Mesa*, la cui risposta non pare sopravvissuta.⁵⁵ Di fatto, due anni dopo Emanuele (questo il nome cristiano del sultano) fu reinsediato alla guida dell'arcipelago, dando così inizio alla dominazione lusitana sulle Maldive.

Altro rimaneva il caso di Goa. L'esempio dell'America spagnola rimaneva lontano, perché lo stato di minoranza etnica, unita alla prossimità della frontiera con terre di infedeli, costrinse i portoghesi a operare con attenzione e a livello diffuso, dosando la promessa di privilegi per i convertiti e una persecuzione violenta dell'apostasia. In ogni caso, il clima di intolleranza, che sembrò prendere il sopravvento durante gli anni sessanta, in un'epoca segnata da forti pressioni militari dall'esterno, ridisegnò il

⁵³ D. DE PAIVA DE ANDRADE, *Orthodoxarum explicationum libri decem*, Venetiis, ex officina Iordani Zileti, 1564, c. 22.

⁵⁴ Nomina di Sebastião Pinheiro a commissario inquisitoriale «nas partes e senhorios da India», 2 marzo 1554 (in CUNHA, *A Inquisição* cit. pp. 288-9).

⁵⁵ Il documento, datato 23 gennaio 1556 e tradotto in lingua portoghese, si trova edito in DHMPPO, 4, doc. 15.

panorama religioso locale (espulsioni di bramini, distruzioni di templi, perquisizioni domestiche, confische di terre). La scelta di dare massima visibilità ai battesimi attraverso funzioni spettacolari sarebbe da attribuire all'arrivo in città, nel 1557, del gesuita Francisco Rodrigues. La sua autorità morale avrebbe persuaso il governatore Barreto a dare inizio alle prime cerimonie che coinvolgevano decine, talora centinaia, di indiani, fra cui bramini e *guankar* (membri delle assemblee di villaggio).⁵⁶ Dall'anno seguente, con il deciso appoggio del viceré Bragança (oltre a un'apposita licenza valida per tutto l'impero portoghese, concessa ai gesuiti dalla Penitenziaria), l'amministrazione del sacramento assunse regolarmente la forma di un rito di massa.⁵⁷ Se in un primo momento l'entusiasmo parve mettere a tacere ogni dubbio sulla liturgia e sulla preparazione religiosa dei convertiti, nel 1561 alcuni eventi concomitanti, all'ombra dell'apertura del Sant'Uffizio di Goa - vinte le ultime resistenze che esistevano anche nella madrepatria -, segnarono una battuta d'arresto.⁵⁸ Mentre il viceré lasciava la carica al successore Francisco Coutinho, conte di Redondo (1561-64), l'arrivo in città del primo arcivescovo, Gaspar de Leão Pereira, riaprì la questione della legittimità dei battesimi impartiti agli infedeli. Esponente di spicco del clero lusitano, imbevuto di un'intensa spiritualità coltivata nei vivaci circoli di pietà di Évora, sebbene francescano *capucho*, Leão arrivò allo scontro pubblico sui metodi da adottare con i neofiti locali, rivendicando le sue prerogative di guida della composita comunità cristiana di Goa.

Se davanti a cifre senza precedenti (circa 12.700 battesimi nel solo collegio della Compagnia nel 1560), l'insofferenza per quell'accelerazione frutto di conversioni «por força» circolava già, almeno fra la popolazione, la polemica ingaggiata dall'arcivescovo costrinse i gesuiti a limitarsi alla sola attività di catechesi degli infedeli, «dando-lhes agora mais clara e particular noticia da doutrina christã e das cousas que toquão a sua salvação» - ammise Luís Fróis, giustificando la passata consuetudine «polla muita gente que se baptizava e a brevidade do tempo não ter dado lugar a se proceder com elles com mais largos cathecismos».⁵⁹ Nonostante le intenzioni, lo scontro proseguì, tanto che,

⁵⁶ Lettera di Luís Fróis ai gesuiti d'Europa, 30 novembre 1557 (*ibid.*, doc. 42).

⁵⁷ L'immediata associazione dei battesimi solenni alle politiche di cancellazione violenta dei culti locali a Goa emerge con evidenza da una lettera di Pedro de Almeida ai gesuiti di Portogallo, 26 dicembre 1558 (DI, 4, doc. 27). La facoltà di celebrarli è compresa negli elenchi, stilati l'11 febbraio 1558 da Laínez, contenenti i privilegi decennali per i gesuiti in Brasile, Etiopia e India, emessi dal penitenziere maggiore Ranuccio Farnese (*ibid.*, doc. 8-9).

⁵⁸ «A informação que alguns dão em Portugal, que nestas partes não pode aver Sancta Inquisição, porque se irão muytos para os mouros», scriveva Belchior Nunes Carneiro a Laínez il 15 gennaio 1559, «não he de nenhum momento» (DHMPPO, 7, doc. 53). Sulle opposizioni al tribunale cfr. CUNHA, *A Inquisição* cit., pp. 125-49.

⁵⁹ Lettera del provinciale Quadros al re Sebastiano, 14 gennaio 1561 (DHMPPO, 8, doc. 48); ma cfr. anche la lettera di Fróis ai gesuiti di Portogallo, 8 dicembre 1560 (DI, 4, doc. 104). Le cit. sulle conseguenze dell'arrivo di Leão sono tratte da un'altra lettera di Fróis ai gesuiti di Portogallo, 4 dicembre 1561 (DHMPPO, 8, doc. 65). Sulla sua notevole

denunciavano i gesuiti, «se esfrió grandemente el negocio dela christianidad».⁶⁰ Le ripetute accuse contro Leão e l'accesa disputa da questi ingaggiata con Francisco Rodrigues indussero sia Roma, sia Lisbona, a rivolgersi all'arcivescovo raccomandando di moderare i toni e trovare un accordo con i padri (1563).⁶¹ Quell'esito segnò una più convinta ripresa della politica delle conversioni (allo stesso anno datano le prime condanne a morte inflitte a giudaizzanti dall'Inquisizione di Goa), favorita dalla coeva ascesa al trono di Portogallo, in qualità di reggente, del principe inquisitore Enrico.⁶²

La breve ma energica battaglia sui battesimi solenni che Leão sostenne con i missionari non si comprende senza considerare il personale impegno nella predicazione non solo verso i cristiani della terra, ma anche verso ebrei e nuovi cristiani da un lato, hindu e musulmani dall'altro, destinatari di opere a stampa in cui l'arcivescovo francescano tentò invano di propagare un diverso cammino di cristianizzazione, più graduale, ma sincera.⁶³ Sotto alcuni aspetti, quella sconfitta riprodusse nell'impero la sconfitta a cui andavano allora incontro, nel regno, quei prelati che si opponevano all'assenza di catechesi per i nuovi cristiani e alle cruento persecuzioni del Sant'Uffizio. Quando lo stato del clero (rappresentativo solo di parte dei vescovi) sollevò la propria rispettosa, ma determinata protesta durante le *cortes* (1562-63) che sancirono il passaggio della reggenza da Caterina a Enrico, non mancò di esprimere disappunto anche per la compiacenza della *Mesa da Cosciência* alla volontà della corona, per il potere raggiunto dai gesuiti (anche in India) e, soprattutto, per gli esiti dell'evangelizzazione degli infedeli nei territori dell'impero. L'impetosa descrizione offerta dai vescovi portoghesi della «conversação dos gentios na India, Guine e mais señorios de Vossa Alteza» era in linea con la sensibilità espressa da Leão, con la quale

figura cfr. G. SCHURHAMMER, *P. Luis Frois SI, ein Missionshistoriker des 16. Jahrhunderts in Indien und Japan*, in *Id.*, *Orientalia*, ed. L. Szilas, Roma-Lisboa 1963, pp. 581-604.

⁶⁰ Lettera di Barreto a Lainez, 15 gennaio 1562 (DI, 5, doc. 69), dove si domandava: «donde los milagros y exemplos de sanctidad faltan, ¿ qué resta sino moverlos con dones y alagos, con castigos, con fabores, con disfábore, con todo aquello que, no como cosa final, mas como ympulsiva los pueda mover a querer ser cathesizados para que después de doctrinados, con la fee y contrición y entiención necessaria, accepten el santo baptismo y sean recibidos dentro de las puertass de santa Iglesia cathólica?».

⁶¹ Sulla disputa fra Leão e Rodrigues cfr. lettera di Juan Alfonso de Polanco a Juan Baptista de Ribera, 12 novembre 1562 (*ibid.*, doc. 81). Il 1 dicembre 1562 Pio IV inviò all'arcivescovo di Goa il breve *Intelligimus in istis* (*ibid.*, doc. 85), cui fece seguito la lettera di Sebastiano al viceré Coutinho, 6 marzo 1563 (*ivi*, 6, doc. 4A).

⁶² Alla fine del 1563 lo scontro sulla «converção dos infieis» si era esaurito, a quanto si legge nella lettera di Lourenço Peres ai gesuiti di Portogallo, 17 dicembre 1563 (*ibid.*, doc. 24). Al modello politico della reggenza di Enrico fu dovuta, con ogni probabilità, l'inclusione di Leão in un triumvirato chiamato a governare l'*Estado da Índia* in caso di morte del viceré Antão de Noronha e di assenza del sostituto designato, Fernão Martins Freire (lettera ai capitani dell'India, 8-12 marzo 1564, in *Dokumente und Briefe aus der Zeit des indischen Vizekönigs D. Antão de Noronha (1563-1568)*, ed. J. Wicki, «Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte», 1 (1960), pp. 225-315: doc. 2).

⁶³ R. VENTURA, *Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa. Reconstituição histórica de uma controvérsia*, in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica do sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, Porto 2005, pp. 505-17.

condiveva anche la cura nel distinguere fra i diversi contesti religiosi, ricercando tecniche appropriate per la catechizzazione. I prelati denunciarono il «grande abuso e disprezzo da fé» rappresentato da conversioni superficiali fatte per interesse, dai battesimi forzati, dalle ingiuste catture che si risolvevano in passaggi alla fede cristiana «sem alguma consideração» (specie per i neri africani, cui fu riservata una specifica riflessione sulla quale tornerò). In particolare, si raccomandò di desistere dalla promesse di qualsivoglia «premio por pequeno que seia, que possa azeitarse como preço de conversão». Gli infedeli non dovevano essere ammessi con facilità al sacramento, se non dopo un adeguato periodo di catecumenato. Qui l'allusione all'«abominação» del caso di Goa diveniva esplicita:

não basta prover ao diante polla impressam que está recebida do que nisto está feito; compre a descarrego de Vossa Alteza e serviço de Nosso Señor que mande que se faça no passado alguma grande mostra de satisfação, que he necessária no que está feito em Goa e nas partes que parecer, por que se remitta o grande escandalo que, de ser feito como se fez, tem recebido a gentilidade e os proprio christãos.⁶⁴

Nulla di quanto i vescovi domandarono trovò compimento nella capitale dell'*Estado da Índia*. Sconfitto, Leão affidò la sua visione della conversione a due opere pubblicate a Goa, dove la tipografia muoveva allora i primi passi.⁶⁵ Nel regno, gli spazi per l'apologetica, sebbene incentrata ancora sull'anti-ebraismo e su una visione unitaria delle religioni nemiche, si facevano sempre più stretti, come dimostra la proibizione che colpì un trattato di Diogo de Sá scritto in nome della «força da verdade» (*Inquisiçam e Segredos da Fee contra a obstinada perfidia dos Iudeus & contra Gentios & Hereges*, ca. 1563-64), ma responsabile, con molta probabilità, di un uso troppo disinvolto delle Scritture (dalle quali aveva invece preso le distanze, a suo tempo, João Soares).⁶⁶ Nel 1567, invece, vide finalmente la luce in Portogallo l'*Espelho dos christãos novos* di Machado, che editò una versione emendata e in latino del suo scritto vietato un quarto di secolo prima. La modifica subita dal titolo - ora *Veritatis Repertorium editum in*

⁶⁴ *Apontamentos dos Prelados deste Reino nas Cortes que se fizeram em Dezembro de 1562 na menoridade del Rey D. Sebastiam* [1562-63] (BUCG, ms. 3.187), cc. 51v-2. Una presentazione generale del doc. in CRUZ, *As regências* cit., 1, pp. 348-65. Sulla protesta dei vescovi cfr. anche il mio *I custodi dell'ortodossia* cit., pp. 165-70.

⁶⁵ CH.R. BOXER, *A Tentative Check-List of Indo-Portuguese Imprints*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 9 (1975), pp. 567-99.

⁶⁶ SOARES (*Libro dela verdad* cit., c. non num.) aveva scritto per «los que no son instituydos en las letras sagradas», mentre D. DE SÁ (*Inquisiçam e Segredos da Fee contra a obstinada perfidia dos Iudeus & contra Gentios & Hereges*, in ANTT, CGSO, liv. 175, cc. 2; 10) sostenne di voler compiere un passo più deciso verso la teologia, «pois em menor hidade me dei sempre muito mais ao estudo da Sagrada Escripura que de todas as outras sciências», e invocava «spiritu de interpretação de palavras no portugues, interpretadas de todos os generos de lingoas necessárias» (la cit. nel testo è invece tratta da c. 53v). Per una descrizione del manoscritto (inedito) cfr. GOMES, *Diogo de Sá* cit., pp. 85-98. Resta in superficie il pur interessante tentativo di J. DA SILVA HORTA, *A categoria de Gentio em Diogo de Sá: funções e níveis de significação*, «Clio», n.s., 10 (2004), pp. 135-56.

Hebraeos, quos vulgus novus vocitat Christianos - confermò la netta chiusura della cultura ufficiale del regno lusitano verso concilianti tentativi di accomodamento per agevolare l'ingresso dei convertiti nella Chiesa. Mossa dall'allarme per l'impennata di processi per messianismo contro nuovi cristiani a Lisbona (nel 1564 Machado vi aveva assistito a un cruento *auto da fê*), quell'edizione replicava, in qualche modo (certo inconsapevole), all'epistola a ebrei e *conversos* che l'arcivescovo di Goa aveva inserito come introduzione a una ristampa degli scritti del *converso* Jeronimo de Santa Fe (sec. XV).⁶⁷ In quelle pagine, improntate all'amore del pastore per il suo gregge di fedeli, riecheggiavano, infatti, le parti espunte dalla traduzione dell'*Espelho* di Machado.⁶⁸ Apparso nel 1565, mentre anche a Goa l'Inquisizione reprimeva con durezza le vittime predilette dei tribunali della fede lusitani, i nuovi cristiani giudaizzanti (che numerosi avevano trovato rifugio nei principali centri dell'*Estado da Índia*), quel testo rappresentò una sorta di testamento spirituale di Leão, che due anni più tardi avrebbe abbandonato la propria carica. Al suo tardivo e effimero ritorno alla guida dell'arcidiocesi (1572) seguì l'edizione di uno scritto ben più complesso e impegnativo, il *Livro chamado Desengano de Perdidos* (1573), opera diretta ai cristiani della terra da poco usciti dall'induismo o dall'Islam. Vi si proponeva, mediante un significativo impiego di metafore marittime, un percorso di conversione attraverso la via della perfezione mistica; un'iniziativa editoriale che è difficile non collegare all'inasprimento della persecuzione del Sant'Uffizio di Goa verso indiani convertiti, ma anche infedeli (finì poi all'Indice nel 1581).⁶⁹

L'avvento dell'Inquisizione in India era stato preceduto da richieste di parziale moderazione verso i cristiani della terra, secondo uno schema ispirato alla linea seguita con i nuovi cristiani nel regno dopo il battesimo forzato del 1497 (esenzione ventennale da indagini religiose, esonero dalla confisca, sospensione delle condanne a morte), per

⁶⁷ F. MACHADO, *Veritatis Repertorium... editum in Hebraeos, quos vulgus novus vocitat Christianos*, Conimbricæ, apud Ioannes Barrerium, 1567 (l'accenno all'*auto da fê* del 1564 a c. A2v - sul periodo a cui si allude rinvio al mio *I custodi dell'ortodossia* cit., pp. 116-22). Sulle differenze dall'originale cfr. MACHADO, *The Mirror* cit., pp. 35-8. Inquadra il contesto F. TALMAGE, *To Sabbatize in Peace: Jews and New Christians in Sixteenth-Century Portuguese Polemics*, «Harvard Theological Review», 74 (1981), pp. 265-85. Sull'edizione prefata da Leão cfr. M. ORFALI, *The Portuguese Edition (1565) of Hieronimus de Sancta Fide's Contra Iudæos*, in *Contra Iudæos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, ed. O. LIMOR-G.G. STROUMSA, Tübingen 1996, pp. 239-56.

⁶⁸ MACHADO, *Espelho* cit., pp. 318-26 (cap. 23). Cfr. *Tratado que fez mestre Hieronimo... contra os judeus, em que prova o Messias da Ley ser vindo. Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor ainda da Ley de Moises & do Talmud, por engano & malicia dos seus Rabis*, em Goa, por loão de Endem, 1565, cc. IV-XVIV. Vi si leggono frasi come questa: «ainda que o peccado seja heresia, se nam he confirmada & obstinada muyto tempo, nam de todo se perde a esperança em quanto tiver as orelhas abertas para ouvir as causas de sua perdição» (*ibid.*, c. vV).

⁶⁹ L'unico esemplare noto fu scoperto da E. Asensio, che ne curò poi l'edizione alla cui magistrale introduzione si rinvia: G. DE LEÃO, *Desengano de Perdidos*, Coimbra 1958.

timore «que nenhum se converterá se a Inquisição se entender nelles».⁷⁰ Una volta aperto il tribunale, però, le cose seguirono un corso differente.⁷¹ I giudici della fede, fra cui si contarono sempre missionari (francescani e domenicani, poi agostiniani; da subito anche i gesuiti che ricoprirono, al massimo e non senza contrasti, la carica di deputato), in una prima fase perseguirono soprattutto nuovi cristiani. Si evitarono, invece, condanne a morte di indiani (nel 1587 fu comunque bruciato in effigie il primo eretico accusato di cripto-induismo).⁷² Ma ai cristiani della terra e persino a infedeli hindu e musulmani furono inflitte, sin dal 1562, sentenze che prevedevano castighi pubblici. Nelle Indie orientali, Inquisizione e missione tesero spesso a confondersi. In anni resi terribili da guerre, assedi e sommosse (insurrezione di Bardez, 1557; accerchiamento di Goa da parte dell'esercito del sultano di Bijapur, 1570-71; rivolta di Cuncolim, a Salsete, 1583), alimentate da una resistenza quotidiana, il Sant'Uffizio fu subito inteso come un potente complemento dell'attività di proselitismo.⁷³ Fra le sue competenze cadde così il reato commesso dai convertiti che fuggivano oltre confine per apostatare, tenuti in scarso riguardo dalle autorità civili (nel 1561 il viceré Coutinho auspicava che non lo avessero «por Erasmo» a causa della sua indifferenza per la sorte di quei sudditi). Inoltre, il tribunale punì, senza guardare all'appartenenza religiosa, chi ostacolava la conversione degli infedeli, o attentava alla debole fede dei cristiani della terra. Quel potere, confermato dalla *Mesa da Consciência* nel 1569, si prestava a un uso distorto e arbitrario.⁷⁴ E non fu inconsueto che le cause contro infedeli si risolvessero con la concessione del perdono in cambio del battesimo. Così accadde al *naiak* Vitul. Processato nel 1568, evitò la condanna solo convertendosi insieme a tutta la famiglia.⁷⁵

Neppure l'Inquisizione, dunque, si oppose ai battesimi per interesse. Del resto, esisteva un nesso scoperto, di carattere generale, fra giustizia e conversione. Ne dettero

⁷⁰ Lettera di Melchior Carneiro a Francisco de Borja, 6 dicembre 1555 (DI, 3, doc. 65). Ricco di spunti, ma poco stringente, né esente da imprecisioni, XAVIER, *De converso a novamente convertido* cit.

⁷¹ A. BAIÃO, *A Inquisição de Goa*, Lisboa 1930-45; A.K. PRIOLKAR, *The Goa Inquisition. Being a Quatercentenary Commemoration Study of the Inquisition in India*, Bombay 1961; I.-S. RÉVAH, *Pour l'histoire religieuse de l'Asie portugaise: l'activité du tribunal de Goa* [1965], in *Memorial I.-S. Révah. Études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, ed. H. MECHOULAN-G. NAHON, Paris-Louvain 2001, pp. 545-60; CH. AMIEL, *L'Inquisition de Goa*, in *L'Inquisizione. Atti del simposio internazionale*, ed. A. BORROMEO, Roma 2003, pp. 229-50.

⁷² Ho segnalato il caso del *mestiço* Luís Pereira nel mio *La salvezza dei condannati a morte* cit., p. 199.

⁷³ Sulla complessa questione delle forme locali di resistenza cfr. P. AXELROD-M.A. FUERCH, *Flight of the Deities. Hindu Resistance in Portuguese Goa*, «Modern Asian Studies», 30 (1996), pp. 387-421; MENDONÇA, *Conversions* cit., pp. 270-277; XAVIER, *A Invenção de Goa* cit., pp. 271-379.

⁷⁴ Sentenza firmata da Martim Gonçalves da Câmara, Gonçalo Dias Carvalho, Paulo Afonso, Jerónimo de Vakadares, i gesuiti Miguel de Torres e Leão Henriques e i domenicani António Bernardes e António de São Domingos, 2 marzo 1569 (copia in M. DE MENESES, *Chronica do muito alto e muito esclarecido D. Sebastião decimosexto Rey de Portugal... Segunda Parte*, Lisboa Occidental, na Officina Ferreyriana, 1730, pp. 87-8. Della rarissima edizione ho consultato l'esemplare in ANTT, S.P. 365²). All'anno anteriore data un altro intervento più generale, firmato anche dal viceré designato, Luís de Ataíde, circa la «conversão dos gentios» in Asia (BNL, cod. 10.890, c. 22rv).

⁷⁵ BNL, cod. 203, c. 639v.

prova le cerimonie delle esecuzioni capitali degli infedeli, che culminavano spesso nell'amministrazione sotto il patibolo del rito dell'iniziazione cristiana. Simili episodi conobbero esiti che non seguirono un'evoluzione lineare nel tempo, indice della forti pressioni che circondavano il battesimo. In un contesto dove l'affermazione dell'autorità imperiale portoghese esige una giustizia severa e esemplare, specie nei confronti degli infedeli (richieste di maggior equità giunsero persino dalla corona), la voce di chi domandava la grazia per i criminali infedeli che si convertivano in punto di morte faticò a trovare ascolto. Nel 1554 il numero di giudici della *Relação* necessari per emettere una sentenza capitale fu portato a cinque.⁷⁶ Ma solo con l'arrivo di Constantino de Bragança si moltiplicarono i casi di interruzione della pena per chi implorava l'acqua del battesimo.⁷⁷ Una spinta determinante in quella direzione provenne dai gesuiti, ai quali era prassi che spettasse il conforto e l'assistenza spirituale (attraverso l'interprete) dei condannati nelle ultime ore prima della morte. Con la fine del mandato del viceré (1561), però, e il pesante aggravamento del contesto politico e militare che indusse a un più attento controllo sociale, la consuetudine fu abbandonata.⁷⁸ In anni di riorganizzazione di strutture stabili per i catecumeni, tuttavia, l'aspirazione a quel premio terreno rimase viva, soprattutto nella Chiesa locale (lo ricorda un disatteso decreto del concilio del 1567, che pure aveva vigore di legge regia nella smisurata provincia metropolitana di Goa).⁷⁹ Finì anzi per essere uno dei rari ambiti su cui si verificò una convergenza piena fra il clero episcopale e la Compagnia di Gesù, che pur schierandosi compatta in quella battaglia per la conversione, fallì nel tentativo di far prevalere la salvezza delle anime sulla disciplina dei corpi.⁸⁰

La capacità del battesimo di ridefinire le gerarchie della rigida società indiana sedusse, in un primo momento, soprattutto chi apparteneva alle caste più umili (da un certo momento, poté aprire anche la via degli uffici pubblici).⁸¹ Ma c'era una categoria per la quale la ricerca di quel sacramento, in grado di modificare la vita dei sudditi

⁷⁶ Decreto del viceré Afonso de Noronha, 30 marzo 1554 (APO, 5, doc. 147). Appelli per un trattamento equo di si leggevano ancora, ad es., nelle istruzioni per il nuovo viceré Luís de Ataíde, 27 febbraio 1568 (APO, 3, doc. 1).

⁷⁷ Lettere di Fróis a João de Moura, 16 novembre 1559 (DI, 4, doc. 42); e di Francisco de Pina ai gesuiti di Portogallo, 4 novembre 1561 (*ivi*, 5, doc. 34); A. VALIGNANO, *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, ed. J. Wicki, Roma 1944, p. 378.

⁷⁸ Lettera di Costa ai gesuiti di Portogallo e del resto d'Europa, 4 dicembre 1562 (DI, 5, doc. 88).

⁷⁹ APO, 4, doc. 1 (Acç. 2, 21). Sulla posizione moderata del concilio di Goa insiste A. DA SILVA REGO, *A Liberdade Religiosa e o I Concílio Provincial de Goa (1567)*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras», 10 (1967), pp. 41-55. Sul rapporto fra queste vicende e il concilio di Trento, e più in generale sulla sua difficile applicazione nell'impero lusitano resta utile anche ID., *Trent's Impact on the Portuguese Patronage Missions*, Lisboa 1969. Sulle case dei catecumeni a Goa cfr. MENDONÇA, *Conversions* cit., pp. 221-40.

⁸⁰ Per il punto di vista dei gesuiti su quell'esito rinvio al mio *La salvezza dei condannati a morte* cit., pp. 197-200.

⁸¹ Così avvenne dai tardi anni sessanta, soprattutto per incarichi che richiedevano personale che parlasse la lingua del luogo (XAVIER, *A Invenção de Goa* cit., p. 128; per un inquadramento della coeva legislazione cfr. *ibid.*, pp. 118-34).

dell'impero, aveva un significato speciale, in virtù del potere di indurre un istantaneo mutamento della condizione civile. L'arrivo dei portoghesi sulle coste dell'oceano Indiano non aggiunse che un tassello al ricco mosaico delle forme di schiavitù esistenti in Asia. In un contesto mobile e eterogeneo, sia sul piano etnico, sia dei sistemi servili - si pensi al caso di abissini e mongoli impiegati nella schiavitù militare nel Deccan -, furono piuttosto i portoghesi a vedersi costretti a riadattare l'esperienza maturata con i neri africani.⁸² Le relazioni razziali avevano il loro peso in un ambiente nel quale, per evitare classi miste nei collegi dei gesuiti, si riteneva sufficiente evocare le denigrazioni che i meticci (*mestiços*) di padre portoghese avrebbero rivolto ai compagni indiani: «Tu es niger et ego albus, tu es captivus et ego ingenuus».⁸³ Nessun paragone ha motivo di essere posto fra il destino riservato dai portoghesi alle popolazioni della Guinea e le condizioni degli infedeli sotto la corona lusitana in Asia.⁸⁴ Un aspetto, tuttavia, accomunò, almeno in parte, le due dimensioni: la discussione sull'emancipazione degli schiavi battezzati, una questione morale e legale che restava primaria per un impero le cui basi giuridiche erano derivavate dalla necessità di giustificare la riduzione in perpetua schiavitù di infedeli. Il problema era antico, ma nell'*Estado da Índia* si confrontarono a lungo più soluzioni, oscillanti fra la tutela degli interessi dei padroni e l'ansia di convertire il maggior numero possibile di anime. Al 1533 data un decreto regio, emesso dietro parere positivo di teologi (perduto; non escludo che si sia trattato di uno dei primi interventi in materia della nascente *Mesa da Consciência*): vi si stabilì che a Hurmuz, fiorente centro del commercio di schiavi, questi ultimi, «convertendose, ficassem livres e forros».⁸⁵ Quel principio, esteso espressamente nel 1553 a tutte le località dell'impero, non tardò a suscitare le proteste dei proprietari, tra cui non mancavano i gesuiti che facevano ampio uso di manodopera servile nei collegi.⁸⁶ Fra le istruzioni della corona al governatore Barreto (1557), in cui si vietava di liberare gli schiavi indiani divenuti cristiani (imponendo che, se di proprietà di un hindu o musulmano, fossero rivenduti a un padrone cristiano), e la loro ripresa in una legge promulgata dalla regina Caterina (1559), si inserì l'eloquente ratifica della norma del

⁸² Il caso citato è oggetto del saggio di R.M. EATON, *The Rise and Fall of Military Slavery in the Deccan, 1450-1650*, in *Slavery & South Asian History*, ed. I. CHATTERJEE-R.M. EATON, Bloomington (In) 2006, pp. 115-135.

⁸³ Lettera di Lancillotti a Ignazio cit. *supra* n. 41.

⁸⁴ J. PINTO, *Slavery in Portuguese India, 1510-1842*, Bombay-New Dehli-Nagpur 1992, pp. 21-94.

⁸⁵ Lettera di Giovanni III a Henrique de Meneses, governatore di Hurmuz, 4 marzo 1533 (DMHPPPO, 2, doc. 85), in cui, peraltro, già si raccomandava di seguire la norma «em Ormuz, Malaca e todas as outras partes onde ouver minhas fortalezas e feitorias». Sul parere dei teologi cfr. anche la lettera a Nuno da Cunha, 14 marzo 1533 (*ibid.*, doc. 86).

⁸⁶ Lo statuto di Hurmuz fu allargato a tutto l'*Estado da Índia* da un'ordinanza del 1553 (APO, 5, doc. 70). Sull'atteggiamento della Compagnia verso la schiavitù rinvio a D. ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford (Ca) 1996, pp. 502-27.

1553 da parte del viceré Bragança. Occorse tempo prima che le posizioni di autorità metropolitane e coloniali si incontrassero. Alla fine, anche in Asia si impose la consuetudine seguita con i neri africani per i quali, sotto i portoghesi, la conversione non comportò mai in modo automatico la libertà.⁸⁷ Nonostante Francisco Rodrigues e altri padri che «tienen que son libres», la Compagnia si adeguò da subito alla volontà della corona.⁸⁸ Né fu un caso che, al suo interno, la lotta segregazionista per impedire l'accesso al noviziato ai nuovi cristiani si allargasse, negli stessi anni, alla «jente preta, como mulatos e outros, que cá chamamos mistiços, e quaisquer outros desta sorte».⁸⁹

2. Silenzi e schiavitù: i neri africani nel mondo portoghese

Le società coloniali sorte con l'allargamento dell'impero portoghese furono tutte invariabilmente caratterizzate dalla presenza di schiavi neri africani che lungo i percorsi dell'espansionismo lusitano raggiunsero persino località remote come Cina e Giappone. Il dominio assoluto sulle vite di quegli uomini, nelle forme previste dalla legislazione regia, rispose alle esigenze di un sistema produttivo in prevalenza agricolo, capace di una costante domanda di nuova forza-lavoro, soprattutto nelle piantagioni americane (prima nelle colonie spagnole; solo più tardi nel Brasile degli *engenhos de açúcar*). La giustificazione della riduzione in schiavitù rimaneva di natura religiosa; ma il contrasto fra la prospettiva liberatrice della conversione, con la sua promessa di salvezza eterna, e la dura realtà della condizione di schiavi trasportati su bastimenti nelle più diverse regioni del mondo, a seconda dei bisogni della produzione, rese il caso dei neri africani il punto forse più critico per la coscienza dell'impero. Se è vero che, prima del secondo Cinquecento, pubblicisti e teologi non sollevarono contestazioni di rilievo, già a quel tempo non erano mancati giudizi, schieramenti e consuetudini che consentono di delineare approcci distinti intorno al nodo dell'emancipazione degli schiavi battezzati, considerato in tutto la sua trama di conseguenze politiche e sociali.

⁸⁷ Legge regia del 24 marzo 1559 (APO, 5, doc. 291), che ratificava la norma cui si allude nella lettera di Giovanni III a Barreto del 15 marzo 1557 (*ibid.*, doc. 185), annullando il decreto del viceré del 25 dicembre 1558 (*ibid.*, doc. 273). Sull'obbligo di vendita nutritiva ancora perplessità, a inizio anni sessanta, il teologo domenicano SÃO DOMINGOS, *Notata in 2^{am} 2^{ae} cit.*, cc. 58v-9). In ogni caso, il contenuto della legge del 1559 fu confermato e approfondito da una sentenza della *Mesa da Consciência* del 6 maggio 1580 (BNL, cod. 10.890, c. 23).

⁸⁸ Lettera di Gonçalo Rodrigues inviata da Malacca ai gesuiti d'Europa nel dicembre 1562 (DI, 5, doc. 97). Sugli schiavi a Malacca cfr. L.F.F.R. THOMAZ, *A escravatura em Malaca no século XVI*, «Studia», 53 (1994), pp. 253-316.

⁸⁹ Lettera del provinciale Quadros a Polanco, 8 dicembre 1563 (DI, 6, doc. 15). Sulla corrente segregazionista nella provincia di Portogallo, che ispirava analoghe tendenze in Asia, rinvio al mio *Inquisição, jesuitas e cristãos-novos* cit., pp. 284-96; avrebbe cercato di ribatterle il gesuita Antonio Possevino: T.M. COHEN, *Nation, Lineage, and Jesuit Unity in Antonio Possevino's Memorial to Everard Mercurian (1576)*, in *A Companhia de Jesus* cit., pp. 543-61.

Partirò da un episodio poco noto che si verificò al momento della nascita della prima comunità stabile di domenicani a Goa (1548). Giunti al seguito di Bermudez, i frati si impegnarono da subito nella fondazione di un convento in città.⁹⁰ Strinsero inoltre un immediato legame con la preesistente confraternita di Nossa Senhora do Rosário, che proprio grazie alla collaborazione dei domenicani beneficiò allora di una pronta ripresa. Dalle prime settimane, i frati presero a recarsi nella piccola chiesetta della confraternita, poco fuori città.⁹¹ Si prolungava così nella capitale dell'impero portoghese in Asia un modello - il rapporto di tutela dell'associazione laica da parte dell'Ordine di S. Domenico -, che aveva origine, ancora una volta, nella madrepatria, per l'esattezza a Lisbona. Ne dettero allora prova visibile anche gli arredi liturgici e l'architettura sacra: se fra 1548 e 1549 i confratelli si rivolsero a Giovanni III perché facesse loro dono di una pala d'altare «com as imagens e debuxos segumdo esta em capella de Nossa Senhora do Rosario do mosteiro de Sam Domyngos de Lysboa», negli anni seguenti, conclusa la costruzione del convento di Goa, la confraternita vi fissò la propria sede, proprio come nella maggiore città del regno.⁹² Destinata a vasta diffusione nell'impero portoghese, la confraternita di Nossa Senhora do Rosário aveva la peculiarità di accogliere i neri africani, curando e proteggendo il loro cammino di conversione.⁹³ In assenza di riscontri documentari, si può ipotizzare che, come a Lisbona, anche a Goa l'istituzione avesse carattere misto e, in contrasto con le spinte alla discriminazione che attraversavano la società lusitana, promuovesse l'integrazione fra bianchi e neri nel segno della devozione cristiana. Il fatto di consentire l'accesso anche agli schiavi, a dispetto delle barriere sociali esistenti, rendeva la confraternita un ambiente sensibile alla questione degli effetti terreni del battesimo. Non dovette perciò sorprendere che a Goa i domenicani nelle loro prediche rivolgersero «grandes amoestações ao povo em favor dos escravos e escravas». Non è facile, data l'incertezza del quadro normativo, immaginare quale fosse la reale situazione degli schiavi di origine indiana; ma che per i neri africani (non pochi di importazione musulmana) la conversione non comportasse in alcun modo la libertà sembrerebbe confermato dalla reazione alle parole dei nuovi frati

⁹⁰ Una relazione interna del 1679, a dispetto della sua parzialità, offre un'utile sintesi della storia delle missioni dei domenicani in India (DHMPPO, 7, doc. 72).

⁹¹ Lettera della confraternita di Goa a Giovanni III, 22 novembre 1548 (*ivi*, 6, doc. 27).

⁹² Lettera della stessa allo stesso, 25 ottobre 1549 (*ibid.*, doc. 68). All'inclusione della confraternita nel convento domenicano di Goa accenna CORREIA, *Lendas* cit., 4, p. 670.

⁹³ Ne riflette la diffusione anche una discreta tradizione di studi, da M. TEIXEIRA, *A confraria de N. Senhora do Rosário e a Igreja de S. Domingos*, Macau 1965 (su Macau) a J. SCARANO, *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo 1976 (sul Brasile interiore).

giunti in città.⁹⁴ Secondo il cronista Gaspar Correia, «os negros em sy tomarão tanto favor que todos cuidarão que erão forros». Le tensioni latenti che i rapporti di gerarchia e di sfruttamento alimentavano nella società coloniale parvero sul punto di esplodere. Per ogni angheria subita, gli schiavi minacciavano i padroni di scappare e di cercare rifugio presso i domenicani, come di fatto spesso avvenne. Di fronte a quel risultato indesiderato, i frati presero a respingere gli schiavi e a dissuaderli dalla speranza di ottenere protezione e una piena emancipazione. L'ordine sociale a rischio avrebbe indotto i domenicani a un rapido riallineamento in difesa degli interessi dei conquistatori portoghesi, riservando ai neri africani un trattamento duro e severo.⁹⁵

Quale che sia l'attendibilità nella ricostruzione dei fatti da parte del testimone diretto Correia, la vicenda descritta sembra confermare la precoce attenzione dei domenicani iberici per il regime di vita imposto alle popolazioni raggiunte dall'imperialismo delle corone di Spagna e Portogallo. Il caso dei frati di Goa si rivela peraltro notevole per la delicatezza intrinseca del problema della liceità dell'impiego dei neri africani come manodopera servile, soprattutto nelle colonie, un punto su cui avrebbe mostrato incertezze anche il celebrato difensore dei diritti degli indios americani Bartolomé de Las Casas, che pure nell'*Historia de las Indias* (inedita fino al 1875) attaccò anche le giustificazioni della schiavitù avanzate dai cronisti ufficiali portoghesi (Gomes Eanes da Zurara, João de Barros).⁹⁶ Ma l'interesse del racconto di Correia risiede soprattutto nel fatto di condensare in poche righe uno schema che pare riassumere l'esito infelice della confraternita di Nossa Senhora do Rosário a Lisbona, attribuendo così valore generale a una controversia che a metà Cinquecento divampava nella metropoli lusitana.⁹⁷

Sorta nei decenni finali del Quattrocento, in un regno segnato dall'urgenza per la conversione e l'integrazione coatta degli ebrei (1497), ma anche da un rinnovato impegno religioso dei laici di cui è prova la fondazione della Misericordia (1498), la prima confraternita di Nossa Senhora do Rosário ebbe forse da subito carattere misto

⁹⁴ Insiste su varietà e complessità del fenomeno della schiavitù in India, sottolineando le connessioni con altri contesti geografici, I. CHATTERJEE, *Renewed and Connected Histories: Slavery and the Historiography of South Asia*, in *Slavery & South Asian History* cit., pp. 17-43. Sugli schiavi africani al servizio dei portoghesi cfr. A.M. PESCATELLO, *The African Presence in Portuguese India* [1977], in *Slave Trades, 1500-1800. Globalization of Forced Labour*, ed. P. MANNING, Aldershot-Brookfield (Vt) 1996, pp. 143-65.

⁹⁵ La fonte della vicenda è CORREIA, *Lendas* cit., 4, pp. 669-70.

⁹⁶ Le non chiare posizioni di Las Casas sono discusse in PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale* cit., pp. 32-3. Del testo inserito nell'*Historia de las Indias* (lib. 1, 17-27), esiste un'ed. autonoma, alla cui introduzione si rinvia: B. DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, ed. I. Pérez Fernández, Salamanca 1989.

⁹⁷ Per la cronologia dei fatti, nelle pagine che seguono, faccio riferimento, accanto a A. BRÁSIO, *Os Pretos em Portugal*, Lisboa 1944, ai recenti contributi di SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., pp. 151-6; TINHORÃO, *Os Negros* cit., pp. 133-47; LAHON, *Black African slaves and freedmen* cit., pp. 265-70.

(con certezza nel 1513 si annoveravano confratelli neri eletti negli organi di governo). Immediato fu anche il vincolo con i domenicani, che ospitavano la confraternita nel maggiore convento cittadino, lo stesso da cui tre frati aizzarono la folla contro i nuovi cristiani scatenando il famigerato massacro di Lisbona (1506). Non fu dunque in un ambiente genericamente aperto alle differenze etniche e alle esitazioni religiose che prese forma quell'associazione laica consacrata a una preghiera della Madonna allora in rapida espansione, dopo essere stata introdotta nel culto proprio dai domenicani.⁹⁸ Né sembra aver senso, come pure è stato fatto, ricondurre la politica della corona verso gli schiavi neri africani alla moderazione garantita ai nuovi cristiani, almeno sul piano legale, dopo il battesimo forzato e, soprattutto, dopo la strage del 1506.⁹⁹

A inizio Cinquecento, le condizioni dei membri delle due principali minoranze che abitavano nella principale città del regno non potevano essere più distanti: gli ebrei convertiti erano stati costretti in blocco, ma in gran numero continuavano a risiedere nei luoghi d'origine, alcuni di loro occupavano posizioni di prestigio e ognuno godeva di una mobilità sociale almeno in teoria senza ostacoli; niente di simile per un gruppo eterogeneo di uomini privati della libertà, sradicati dalla propria terra e obbligati a un viaggio terribile verso la penisola iberica, dove restavano a lungo estranei alla cultura locale e si collocavano irrimediabilmente sul gradino più basso della scala sociale. Se l'elemento della violenza e l'ideale di un battesimo imposto dall'alto, senza preoccupazioni per l'istruzione religiosa del convertito, indicano che schiavi neri africani e nuovi cristiani furono colpiti da una corona che adottava un unico modello di conversione (quello teorizzato da Scoto), gli aspetti in comune non andavano oltre. Un primo problema era rappresentato dal fatto che, nonostante il battesimo fosse l'obiettivo che legittimava cattura e commercio degli schiavi, gli uomini che sbarcavano in Portogallo dalle coste dell'Africa occidentale raramente avevano ricevuto il sacramento, né veniva loro impartito a Lisbona. Come si è visto in precedenza, lo stato di abbandono e ignoranza religiosa in cui versavano i neri africani avrebbe spinto Emanuele I a inaugurare una più attenta strategia per assicurare loro il battesimo, qualora avessero inteso riceverlo (1514). Quest'ultima precisazione - difficile credere che la cautela fosse poi osservata nella realtà - appare come una concessione al malumore di una parte del clero lusitano, che già allora si trovava a misurare il fallimento della linea seguita con

⁹⁸ In Portogallo, nel secondo Cinquecento, un domenicano fu autore di un fortunato trattato sulla preghiera: N. DIAS, *Livro do Rosayro de Nossa Senhora*, em Lixboa, em casa de Francisco Correa, 1573.

⁹⁹ Lo suggerisce LAHON, *Black African Slaves and freedmen* cit., pp. 273-4.

gli ebrei. Volontà e libera scelta erano centrali nella dottrina tomista sulla conversione degli infedeli, a cui i domenicani portoghesi continuavano a ispirarsi, sebbene una diffusa adesione al più generale spirito dell'anti-ebraismo iberico avesse indotto i frati portoghesi a accettare come un'eccezione il battesimo forzato del 1497 (fra i suoi maggiori sostenitori vi fu il domenicano Jorge Vogado). Ciò non impedì che negli stessi anni l'Ordine partecipasse a Lisbona a un programma di catechesi e sincera conversione diretto ai neri africani che affluivano nel regno. Non si conoscono i numeri, ma si trattò di un fenomeno unico nell'Europa del tempo. La partecipazione sia di schiavi, sia di liberti, alla confraternita di Nossa Senhora do Rosário finì per favorire la trasformazione di una serie di privilegi concessi dal re in uno strumento in mano ai secondi per acquistare l'affrancamento dei primi. A quel risultato si arrivò nel corso degli anni venti, prima che l'avvento dei teologi di corte e di una cultura dell'allarme e dell'intransigenza, che avrebbe portato alla nascita del Sant'Uffizio, facessero avvertire il proprio peso sulla politica religiosa di Giovanni III verso le minoranze.¹⁰⁰

Il clima in cui si realizzò quell'inattesa formula di riscatto (quanti schiavi abbia coinvolto non è facile a dirsi) era lo stesso che nel 1515 aveva già portato Emanuele I a istituire a Lisbona apposite fosse comuni (in un luogo ancora oggi chiamato *Poço dos Negros*) per evitare che i cadaveri dei neri africani morti senza battesimo - non così pochi, evidentemente - continuassero a giacere privi di sepoltura ai margini della città.¹⁰¹ Era in atto un tentativo di evitare, almeno a Lisbona, lo spettacolo pubblico dell'infedeltà degli schiavi, poco edificante per i sudditi di una monarchia che nei decenni precedenti aveva fatto della conversione l'arma principale della propria retorica imperiale. La decisione del sovrano e di parte del clero di ottenere quell'obiettivo anche attraverso l'emancipazione (dietro indennizzo) trovò, tuttavia, un muro insormontabile nei padroni degli schiavi, una cui rappresentanza era certamente presente fra i membri bianchi della confraternita. A metà Cinquecento, la loro opposizione si saldò a spinte poderose, dagli interessi economici collegati all'avvio della tratta atlantica verso l'America alla lenta, ma progressiva, introduzione di statuti di purezza di sangue, a partire proprio dagli istituti religiosi, che potenziava la tendenza all'intolleranza

¹⁰⁰ Una serie di concessioni, ottenute fra 1518 e 1526, culminò nel privilegio dell'emancipazione (SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., p. 155). Senza fornire ulteriori documenti, per Lisbona data il privilegio al 1529 LAHON, *Black African slaves and freedmen* cit., p. 270.

¹⁰¹ Legge regia del 13 novembre 1515 (in E. FREIRE DE OLIVEIRA, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Lisboa 1896-1943, 1, p. 509).

dominante nella società lusitana.¹⁰² Si può supporre che quando i primi domenicani partirono per Goa, l'Ordine fosse ancora schierato a favore della concessione della libertà agli schiavi battezzati della confraternita. Pur avendo compiuto qualche progresso, infatti, nell'insieme la loro situazione religiosa continuava a destare uno scandalo condiviso nel regno, come mostra la voce, solitaria e inascoltata, che un teologo portoghese, il francescano Francisco da Conceição, sollevò in un'assemblea ristretta di teologi al concilio di Trento nell'agosto 1547. «Multi sunt apud nos neophiti servi ex mauri et aetiopibus aliarumque nationum sectis et provinciis conversi», affermò il frate, deplorando la loro ignoranza in materia di fede, ma soprattutto il maltrattamento a cui erano costretti i «servi baptismate iam abluti» che «a suis dominis nominibus contumeliae probroque plenis afficiantur, ut *canes, sarraceni*, etc.».¹⁰³ Fu nello scorcio finale di quello stesso decennio, però, che i proprietari di schiavi dovettero assestare il primo duro colpo alle pretese dei membri neri della confraternita, che un funzionario dell'arcivescovo, incaricato nel 1551 di redigere una relazione statistica sulla città di Lisbona, rappresentò come «repartida em duas, uma das pessoas honradas e outra dos pretos forros e escravos».¹⁰⁴ Quella separazione netta, ratificata poi in via ufficiale nel 1565, segnò il tramonto di una pratica di cui, al di là dell'impatto effettivo, non è difficile comprendere l'alto valore simbolico. Indeboliti e discriminati, i confratelli neri non furono più in grado di sostenere le loro rivendicazioni (né si prevede più la possibilità di manomissione negli statuti delle omonime associazioni che fra Sei e Settecento si diffusero in molte località dell'impero). La fine di quel difficile esperimento, incentrato su un percorso di autentica conversione e di parziale integrazione sociale, fu sancita da una norma voluta dal cardinale infante Enrico, in veste di arcivescovo di Lisbona, che nel 1568 rese obbligatorio il battesimo per gli schiavi di età superiore a sette anni.

Il confronto sulla conversione dei neri africani acquistò particolare rilievo anche perché si verificò al cuore dell'impero, nella città di Lisbona, alla cui realtà guardarono quanti, proprio a partire dagli anni cinquanta, elaborarono riflessioni teoriche relative agli esseri umani coinvolti nella tratta. Al successo dei padroni di schiavi dovette

¹⁰² A un'indagine del ruolo dei portoghesi nelle fasi iniziali della tratta verso il Nuovo Mondo è dedicato lo studio di M.G.A. MATEUS VENTURA, *Negreiros Portugueses na Rota das Índias de Castela (1541-1556)*, Lisboa 1999. Sui primi statuti di *limpeza* negli ordini regolari cfr. CARNEIRO, *Preconceito Racial* cit., pp. 129-34.

¹⁰³ F. DA CONCEIÇÃO, *Annotatiunculae aliquot in abusis et collectas a patribus circa sacramenta provisiones*, in ASV, Conc. Trid. 16, cc. 395-8v. Cfr. anche CT, I, p. 681.

¹⁰⁴ Cito da un'ed. moderna: C. RODRIGUES DE OLIVEIRA, *Lisboa em 1551 - Sumário*, ed. J.F. Alves, Lisboa 1987, p. 67 (la relazione fu oggetto di un'ed. a stampa, pubblicata fra 1554 e 1555). Già da tempo, come mostra un doc. del 1533, nonostante la vigenza di un sistema misto, si indicavano in modo distinto le due componenti della confraternita (TINHORÃO, *Os Negros* cit., pp. 145-6).

contribuire anche un progressivo spostamento degli equilibri all'interno dell'Ordine domenicano, allora timoroso di perdere terreno di fronte a altri istituti, come la Compagnia di Gesù, che appariva più in sintonia con le linee della politica imperiale della corona. Fu anche sotto la guida di figure come il frate domenicano Azambuja che il Sant'Uffizio, fra 1550 e 1551, avviò una strategia organica per estendere il proprio raggio di azione all'Africa, un significativo preludio alle prime sentenze emesse dall'Inquisizione di Lisbona contro schiavi wolof che neppure erano in grado di comprendere le domande loro rivolte dai giudici (1553).¹⁰⁵ Si conosce, inoltre, una severa presa di posizione dei domenicani, a sostegno della divisione in due rami (*dos brancos* e *dos pretos*) della confraternita di Nossa Senhora do Rosário, che risale al 1559, lo stesso anno in cui la reggente Caterina tornava a ribadire il divieto di emancipare gli schiavi che si convertivano nell'*Estado da Índia*, «visto como pelo direito divino e canonico aquelle que se converte a nossa santa fé catholica, não consegue por isso liberdade temporal».¹⁰⁶

L'opposizione dei padroni alla ricerca di libertà da parte degli schiavi, attraverso le possibilità offerte dalla confraternita, trovava conforto in vasti strati della società, dagli ufficiali della corona di stanza nelle fortezze in Africa occidentale ai mercanti che gestivano i traffici di esseri umani sulle rotte atlantiche, ma anche fra umanisti di ampie vedute. Così, nel 1523, Giovanni III si vide costretto ad ammonire il capitano maggiore di S. Jorge da Mina e i suoi ausiliari per la severità (*rigor*) con cui punivano gli abitanti del luogo, fra cui anche schiavi, che vivevano all'interno della città fortificata e venivano considerati dal re, a tutti gli effetti, sudditi della monarchia portoghese («por serem vassalos nosos»). Nonostante l'importante contributo che essi fornivano all'economia urbana, sia con il servizio nelle operazioni di carico e scarico delle navi, sia attraverso la partecipazione al commercio al dettaglio, le autorità locali li colpivano con continui decreti di espulsione, «em tall maneira», scriveva Giovanni III, che la città «se despovoa». Per richiamare all'ordine i suoi funzionari, il sovrano dovette ricordare che, «por serem christãos e terem recebyda aguo do bautismo, devem ser defemdidos, emsynados e amparados, e nam desterrados».¹⁰⁷ Se il documento appena citato fornisce uno spaccato del rapporto di dominazione coloniale imposto dai portoghesi ai neri africani in quello che era allora il principale centro di raccolta e di smistamento degli

¹⁰⁵ SAUNDERS, *A social history of black slaves* cit., pp. 158-64.

¹⁰⁶ Doc. cit. *supra* n. 87. Menziona l'intervento domenicano LAHON, *Black African Slaves and freedmen* cit., p. 267.

¹⁰⁷ Lettera a Afonso de Albuquerque, capitano di S. Jorge da Mina, 13 ottobre 1523 (*Letters of John III*, doc. 1).

schiavi destinati alla tratta, nel regno la loro presenza in costante aumento (a metà secolo costituivano circa il dieci per cento degli abitanti di Lisbona) provocò reazioni negative, che condensavano pregiudizi e sentimenti di superiorità favoriti sia dal colore della pelle, sia dalla loro condizione di indiscussa subalterità sociale. Ne offre un significativo esempio il disprezzo con cui, da poco giunto in Portogallo, l'umanista fiammingo Cleynærts descrisse a un suo corrispondente a Parigi, Jacques Masson, la nuova società in cui si era venuto a trovare. Era una terra piena di schiavi, nella quale, a suo dire, prigionieri africani e musulmani svolgevano tutte le mansioni. Colpito dal loro numero, al punto da ritenere che a Lisbona costituissero la maggioranza della popolazione, Cleynærts raccontava dei ricchi portoghesi che avevano a propria disposizione molti di quegli schiavi, ma soprattutto osservava come fosse difficile incontrare una casa dove non si possedesse almeno una giovane serva incaricata di fare la spesa, di lavare gli abiti, di spazzare il pavimento, di gettare via la spazzatura e le feci umane. Immagini vivide, che culminavano in un crudo giudizio su quelle donne, che a parte l'aspetto, in nulla si sarebbero distinte da bruti animali («brutis iumentis»), la cui sorte eterna non sembrava affatto interessare l'umanista fiammingo.¹⁰⁸ È vero che negli anni successivi Cleynærts avrebbe raccolto la sfida di insegnare il latino a tre schiavi, ma la differenza fra l'opinione che un raffinato uomo di cultura europeo si formava dei neri africani quando ne aveva esperienza diretta (pur esagerando nella rappresentazione che ne dava) e l'immagine idealizzata e astratta che degli stessi poteva essere elaborata a distanza, si misura nelle parole con cui, nel 1534, Erasmo, amico e maestro di Cleynærts, sosteneva che, nella loro barbarie e semplicità, i neri africani sarebbero stati facilmente attratti alla fede di Cristo, se solo fossero stati inviati loro missionari.¹⁰⁹

Non fu quella la via intrapresa dalla monarchia lusitana durante il Cinquecento, né il dibattito che si aprì in Portogallo negli anni centrali del secolo conserva tracce di una visione dei neri africani analoga a quella di Erasmo. In discussione non fu mai, almeno in modo organico, la questione di una loro naturale inclinazione al cristianesimo; piuttosto, fu il nodo della violenza in nome della conversione e delle forme lecite di riduzione in schiavitù a occupare lo spazio che, soprattutto da teologi, fu dedicato alla questione. A intervenire per primi, rompendo un lungo silenzio, furono i domenicani,

¹⁰⁸ Lettera del 26 marzo 1535 (*Correspondance de Nicolas Clénard*, ed. A. Roersch, Bruxelles 1940-41, 1, p. 54). Le valutazioni espresse da Cleynærts sono state riconsiderate in un saggio recente da uno dei massimi studiosi della presenza di schiavi neri africani nel Portogallo imperiale: J. FONSECA, *Black Africans in Portugal during Cleynærts's visit (1533-1538)*, in *Black Africans* cit., pp. 113-21

¹⁰⁹ Il giudizio di Erasmo in R. GRAY, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven-London 1990, p. 2.

certo anche in ragione del legame diretto che, attraverso la confraternita di Nossa Senhora do Rosário, l'Ordine poteva vantare con la sfera della devozione degli schiavi neri africani. In lezioni tenute a Batalha negli stessi anni in cui i due rami della confraternita arrivarono a una prima rottura, Bartolomeu dos Mártires respinse con decisione un argomento, quello aristotelico della schiavitù naturale, di cui si era comunque sempre evitata, dai tempi delle prime catture a metà Quattrocento, una diretta applicazione alle popolazioni di Senegambia e Guinea. Pur senza mettere in dubbio, in termini assoluti, l'esistenza della *servitus naturalis*, «qua homines elegantioris ingenii donantur rudiores», il teologo domenicano sostenne che, «quantumcumque moribus ac ingenii rudissimos», «servitus haec naturalis libertatem non tollit». Sulla schiavitù legale (*servitus legalis*) si limitò invece a poche parole, benché si trattasse della categoria nella quale i portoghesi facevano rientrare la condizione dei neri che si procuravano sulle coste dell'Africa occidentale, in primo luogo attraverso la compravendita (un aspetto che attenuava, di fatto, la responsabilità morale della corona, dato che al momento dell'acquisto gli schiavi non erano sudditi lusitani). Riconobbe come valida la consuetudine *ex iure humano* seguita da chi, «egestate pressus, se ipsum vendat alteri, aut perpetuo, aut ad tempus», o da quei genitori che, «egestate compulsi, filios vendunt, ubi ibi habetur et leges etiam civiles permittunt, quamvis apud christianos non sint in usu». Evitò però ulteriori distinzioni che suonassero come un'aperta critica alla politica della monarchia. Che tale fosse il proposito di dos Mártires lo confermava l'approvazione della cattura in guerra (anch'essa una forma di schiavitù legale), presentata come un atto di clemenza («cum enim possent eos occidere»)¹¹⁰

Dal rapporto fra l'eredità del pensiero di Aristotele e la riduzione in schiavitù dei neri africani mosse anche Martín de Ledesma nel secondo volume dei suoi commenti (1560). Nelle sue pagine fece ampio ricorso alle posizioni formulate da Soto nel *De iustitia et iure*, alla cui influenza si devono anche i successivi ritocchi che dos Mártires inserì nel manoscritto personale delle sue lezioni. L'illustre professore di Coimbra ripartì proprio dal nodo della schiavitù legale, che una decina di anni prima il confratello aveva invece appena sfiorato: «licet non bene libertas pro toto vendatur auro, licite tamen venditur pro vita, quae praestantior est omni auro», ammonì Ledesma ricordando che, «quamvis intra christianos iam huiusmodi leges non sint in usu, dicunt tamen apud aethiopes adhuc hanc vigere consuetudinem». Entrava così subito nel vivo

¹¹⁰ DOS MÁRTIRES, *Theologica Scripta* cit., 3, pp. 689-90 (q. 66).

del problema. Seguendo Soto, ricapitolava la versione ufficiale che i negrieri davano del modo in cui entravano in possesso degli schiavi, sostenendo di navigare fino ai mercati della Guinea e di acquistare i neri africani che «libere veneunt». In tal caso, concedeva, «non est illicitum eos emere et retinere». Su quei traffici, però le voci che circolavano erano altre, insinuava (come già Azpilcueta nel suo manuale). I portoghesi avrebbero sedotto «fraude et dolo» gli abitanti di quelle regioni, attirandoli verso i porti con ninnoli e altri oggetti di poco conto («quibusdam iocalibus»), non senza rinunciare talora all'uso della forza; una volta imbarcati, avrebbero trasportato in Europa per rivenderli uomini del tutto ignari del destino che li attendeva.¹¹¹ «Si verum est», si leggeva in Ledesma, tutti coloro che partecipavano a quel commercio immorale, sia i negrieri, sia gli acquirenti in Portogallo, come altrove, si trovavano «in damnabili statu quousque illos manumittant, esto nunquam praecium recuperent». L'emancipazione sembrava dunque tornare a essere una prospettiva teologicamente fondata, per quanto condizionata da opportune valutazioni sull'origine della schiavitù di un nero africano, da effettuare caso per caso. Ad ogni modo, le tradizionali giustificazioni dei portoghesi ne uscirono biasimate e indebolite, se non altro perché il richiamo a un maggior rispetto delle forme legali di compravendita degli schiavi in Africa si accompagnò a un secco rifiuto dell'argomento della conversione: «nec valet si dicas licitum esse aethiopes capere et in servitatem redigere ut fidem doceantur, quia fides summa libertate est docenda ac persuadenda, ideo talem modum tradendi fidem Deus non acceptat». Di seguito, Ledesma respingeva anche la teoria della schiavitù naturale, sebbene lasciasse aperto un varco nei confronti di coloro che (era il caso degli indios del Brasile, nelle coeve rappresentazioni dei portoghesi) «ferarum more palantur, nulla servantes gentium foedera, sed aliena petentes quocumque grassantur».¹¹²

Le evidenti aperture di Ledesma erano in realtà tese, si può supporre, a contenere la portata della denuncia che pochi anni prima Fernão de Oliveira aveva sollevato contro le forme immorali dell'imperialismo portoghese. Come già accennato, è a quella polemica che l'*Arte da guerra do mar* deve la sua fortuna fra gli studiosi; in particolare

¹¹¹ Il giudizio di Azpilcueta è citato in J.M. GARCÍA AÑOVEROS, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid 2000, p. 179.

¹¹² LEDESMA, *Secunda Quartae* cit., c. 225r. Nel commento i termini *aethiopes* e *nigri* sono intercambiabili, secondo quello che era l'uso allora comune nel mondo iberico. In un diffuso dizionario ecclesiastico del tempo. ad esempio, si legge: «*Aethiops, -pis*: hombre de Ethiopia, que es negro naturalmente» (R. FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, *Vocabularium Ecclesiasticum... Nunc denuo summa cura & diligentia praeter omnes editiones quotquot hactenus fuere emendatum & suae prorsus integritati restitutum*, Toleti, per Ioannem de Ayala, 1556, c. F ij).

ai toni roventi dell'accusa lanciata contro la tratta degli schiavi.¹¹³ Quando l'ex domenicano compose il suo trattato (intorno al 1554), la disputa intestina che affliggeva a Lisbona (dove Oliveira risiedeva) la confraternita di Nossa Senhora do Rosário era ormai esplosa e le condizioni degli schiavi convertiti apparivano ancora più compromesse dopo che l'Inquisizione aveva iniziato a celebrare i primi processi per apostasia contro neri africani. Riletta nel suo contesto, e alla luce della speciale attenzione dedicata alla questione dall'Ordine nelle cui fila il suo autore si era formato, la sezione sulla schiavitù, che occupa il quarto capitolo della prima parte dell'*Arte*, emerge come un attacco alle ragioni che supportavano la linea dei mercanti e dei padroni di schiavi, il vero bersaglio di quella vibrante contestazione. Al centro di quel capitolo si stagliava lo scandalo del commercio di esseri umani. Contro la versione ufficiale del modo in cui si svolgevano quei negozi sulle coste africane, Oliveira esplose sottolineando l'ipocrisia di quanti presentavano come una normale compravendita l'acquisto di persone catturate per loro conto da altri («se não ouvesse compradores, não haveria maos vendedores»). Erano i negrieri che con la loro domanda davano «ocasiam» allo sviluppo di conflitti inter-tribali nelle terre d'origine degli schiavi («pera se enganarem huns a outros e se roubarem e forçarem e venderem»). Su chi ricadesse la responsabilità di quel traffico internazionale non potevano esserci dubbi:

Nos fomos os inventores de tam mau trato, nunca usado, nem ouvido antre humanos. Nem se achará, nem rezam humana consinte, que jamays ouvesse no mundo trato publico e livre de comprar e vender homens livres e pacificos, como quem compra e vende alimarias, boys ou cavallos e semelhantes. Assi os tangem, assi os constringem, trazem e levão e provão e escolhem com tanto desprezo e impeto, como faz o magarafe ao gado no curral.

Dopo quella descrizione, in cui i mercati di schiavi assumevano i tratti di un macello pubblico, con notevole efficacia comunicativa Oliveira affrontava il nodo della conversione. Il punto decisivo restava l'emancipazione, su cui avanzò una proposta di compromesso tutt'altro che teorica nella Lisbona del tempo:

Nam soamente elles, mas tambem seus filhos, despoys de quá nacidos e christãos, nunca tem remissam. Já que damos a isto *cor de piedade christam*, dizendo que os trazemos a fazer christãos, nam seria mal usar co elles dessa piedade e darlhes algum jubileu despoys de servirem certo tempo limitado per ley.

¹¹³ Da ultimo cfr. H. LIVERMORE, *Padre Oliveira's Outburst*, «Portuguese Studies», 17 (2001), pp. 22-41: 31-3. Sottolinea l'importanza dei dibattiti sulla schiavitù come prime forme di contestazione del colonialismo europeo, ricordando anche il contributo di Oliveira, HART, *Contesting Empires* cit., p. 101.

Da quelle pagine usciva dunque un appello al re, affinché attraverso un decreto intervenisse a sanare un conflitto sociale in cui i neri africani apparivano già allora condannati alla sconfitta. Perciò Oliveira non celava l'esistenza di «algumas pessoas» (dietro le quali non è difficile cogliere un riferimento ai padroni), che si opponevano affermando che «se forem forros, serão ladrões». Quella minaccia non si reggeva che su un ingiusto pregiudizio, replicava Oliveira, richiamando ciascuno a curarsi della propria coscienza: «Façamos nos o que devemos e elles sejam os que forem, que para isso ha justiça na terra pera castigar os maos». Invece di agitare l'ombra di futuri delinquenti, lamentava, i portoghesi si preoccupassero della colpa implicita nella «cor piadosa que damos ao cativeyro desta gente»: «Dizemos que os fazemos christãos e trazemos a estado de salvaçam, e as almas valem mais que o serviço e liberdade corporal, e poys lhe ministramos espiritualidades, nam he muyto receber delles temporalidades». Rispetto a quella giustificazione, in un ricamo di citazioni paoline, Oliveira tratteggiava impietoso un lungo elenco delle gravi inadempienze dei portoghesi:

Os que vam buscar esta gente, quanto ao primeyro, nam pretendem sua salvaçam, e consta, porque se lhe tirarem o interesse não iram lá, e sam Paulo pretendia mays salvação dos homens que proprio interesse. Item, nos tomamos a estes as liberdades e vidas por força e engano, e sam Paulo pedia a aquelles esmola e subsidio voluntario de suas fazendas, o que elles quisessem. Quanto mays que muytos nam ensinam a seus escravos como ham de conhecer nem servir a Deos, antes os constringem fazer mays o que lhes elles mandão, que a ley de Deos, nem da sua Ygreja, tanto que nem os deyxão yr ouvir missa, nem evangelho, nem sabem a porta da ygreja pera isso, nem guardam domingos, nem festas.

L'atto di accusa contro negrieri e padroni e la loro indifferenza per l'anima degli schiavi (un punto discusso anche dal Navarro) proseguiva con un passaggio sull'annosa questione del battesimo, che se veniva impartito non era affatto merito dei primi, «os quaes nem procuram por lho dar, nem sabem se sam bautizados». Oliveira ritornava poi sul problema generale della legittimità della riduzione in schiavitù in nome della conversione. «Fazerlhe sem justiça pera os trazer a estado de salvaçam nam he doutrina apostolica», concludeva, «nem esse mal he causa de sua salvação, antes de escandalo pera elles e pera outros». Il «cativeiro» dei neri africani usciva così condannato e bollato come «desarrezoado».¹¹⁴

È opinione comune, fra gli studiosi, che l'opera di Oliveira non abbia pressoché avuto ascolto, né circolazione. È vero il contrario. Ai suoi primi lettori essa apparve in

¹¹⁴ OLIVEIRA, *Arte da guerra* cit., cc. xv-xvjv. Dai vari peccati attribuiti ai padroni, si ricava il duro giudizio del Navarro sulla loro negligenza verso i convertiti: «se tem escravos novamente convertidos a fee devenlhes ensinar, ou fazer ensinar a doutrina christãã e darlhes a entender que cousa he ser christão e que vida ham de ter» (AZPILCUETA, *Manual* cit., p. 161).

grado di incidere. Oltre all'immediato processo inquisitoriale che l'*Arte* causò al suo autore e oltre al commento di Ledesma che fra i propri scopi immediati dovette avere anche quello di rendere più asettici e neutri i minacciosi argomenti di Oliveira, accogliendone in parte le ragioni, ma confermando la sostanziale liceità della tratta, anche due coeve sentenze della *Mesa da Consciência* appaiono come una risposta tesa a stemperare i toni di un dibattito fattosi intenso e pericoloso. Al 1559 data un intervento del tribunale, guidato allora da António Pinheiro, «sobre os modos com que licitamente se pode fazer captivos e cativar pessoas». In mancanza di ulteriori elementi, quel pronunciamento sembra indicare una relativa accoglienza da parte della autorità ufficiali dei dubbi sollevati da Oliveira (ma potrebbe riferirsi anche al Brasile). Il 22 febbraio 1560, poi, la *Mesa* si espresse «sobre o baptizmo dos escravos, que o nam fazem nos navios, senam depois de virem à terra nossa».¹¹⁵ Firmata dagli stessi deputati che avevano emesso il verdetto dell'anno precedente, quella delibera costituì la premessa dell'obbligo del battesimo per i maggiori di sette anni, stabilito dal cardinale infante Enrico nel 1568. Per riparare allo scandalo perdurante degli schiavi infedeli, Pinheiro e colleghi dichiararono che ai minori di sette anni si doveva subito amministrato il sacramento, mentre per i maggiori occorreva un'istruzione preventiva della durata di almeno venti giorni; trascorso quel periodo, chi avesse rinunciato al battesimo, doveva essere iscritto in un apposito registro «com os seos signaiz». Il documento tentò di responsabilizzare anche i padroni, disponendo che chi avesse disatteso quella procedura, perdesse il proprio schiavo (salvo in caso di pericolo di morte, «pois se pode logo baptizar»).¹¹⁶

Che si trattasse di un problema ormai ineludibile lo dimostra anche la schiettezza con cui, nel documento presentato alle *cortes* di Lisbona del 1562-63, i vescovi presero posizione sulla conversione degli infedeli, insistendo, oltre che su Goa, sulle «grandes vexações que na Mina afirmam que se fazem aos convertidos à fé, de que vem serem até gora tam poucos». In particolare, si domandava al nuovo reggente Enrico di far svolgere indagini, «per muitos que aqui estam nesta çidade», su quanti a S. Jorge da Mina e «em todos aqueles rios de Guine cativam contra toda iustiça e rezão e contra toda

¹¹⁵ Registrazione della sentença, sottoscritta, oltre che da Pinheiro, da Diogo de Gouveia, Cristóvão Teixeira, António Gaspar e Paulo Afonso (BNL, cod. 10.890, c. 21^{rv}).

¹¹⁶ Sommario della sentenza (*ibid.*, cc. 21^v-2). Qualche tempo più tardi, probabilmente nei primi anni della dominazione spagnola, la *Mesa* emanò un giudizio «sobre a forma do baptizmo dos negros da Guiné, em que se dá toda a precaução para que nam haja escravos por baptizar, nem se rebaptizem» (*ibid.*, c. 21). Nonostante i numerosi interventi cinquecenteschi in materia, le Ordinazioni del regno pubblicate nel 1603 riproponevano, senza alterazioni, le norme già fissate nelle precedenti Ordinazioni, che risalgono al tempo di Emanuele I (OM, 5, 99; OF, 5, 99).

humanidade». Il giudizio dei prelati sulla tratta era senza appello: un «grande roubo e deserviço de Nosso Señor». ¹¹⁷ Ma anche sugli schiavi convertiti che risiedevano a Lisbona i vescovi non risparmiarono critiche alla politica inaugurata un decennio prima dall'Inquisizione con processi aperti contro persone che, per mancanza di catechesi, non avevano «nenhum pequeno lume» della fede cristiana: «castigo soamente», ammonirono, «nam pode fazer mais que eficar o exterior em quanto pode ser, nem atalha a mais que em quanto se nam sabe». ¹¹⁸ La perdita quasi completa di fonti relative al tribunale regio di corte (*Desembargo do Paço*) impedisce di valutare se, e in quale misura, almeno la giustizia secolare abbia risentito del dibattito sulla conversione dei neri africani. Sul tavolo dei giudici dell'alta corte, infatti, dovettero giungere non pochi ricorsi relativi a richieste di manomissione da parte di questi ultimi. Difficile, tuttavia, pensare a sentenze favorevoli, a giudicare dal trattamento riservato a un'anziana schiava di origine nord-africana, fatta prigioniera a Tunisi dall'equipaggio della flotta dell'infante Luigi, al tempo della vittoria di Carlo V, e battezzata con il nome di Francisca Antunes. A quarant'anni dalla cattura, continuava a domandare di essere affrancata (e di fatto era stata considerata «livre» e «mal cativa» da un giudice di grado inferiore), ma lo spirito anti-musulmano ravvivato dall'entusiasmo che aveva circondato la battaglia di Lepanto (1571) e la prima spedizione militare in Marocco del re Sebastiano (1574) non dovette giovare alla donna. La sua istanza fu respinta sulla base della dottrina della guerra giusta. ¹¹⁹

Il sistema di norme e procedure con cui i portoghesi pretendevano di regolare un traffico in forte crescita come quello degli schiavi neri africani fu tra i bersagli polemici di un denso capitolo incluso in una *summa* di teologia morale in materia di scambi e contratti pubblicata nel 1569 (un'edizione rivista fu pubblicata già nel 1571). Il suo autore, il domenicano Tomás de Mercado, aveva alle spalle una vasta esperienza commerciale, che lo aveva portato fino in Messico, dove all'inizio degli anni cinquanta aveva abbracciato la vita religiosa entrando in convento. Tornato in Spagna, intrecciò la solida formazione tomista acquisita prima nel Nuovo Mondo, poi a Salamanca, con il vivo interesse per le attività coltivate nel suo ambiente di origine (proveniva da una famiglia di mercanti di Siviglia). Alla fine degli anni sessanta decise di convertire

¹¹⁷ *Apontamentos* cit., c. 52rv.

¹¹⁸ *Ibid.*, c. 51.

¹¹⁹ La sentenza data al 4 agosto 1576. La causa fu riassunta in una raccolta di casi notevoli discussi dal tribunale, curata da uno dei suoi giudici più autorevoli: A. DA GAMA, *Decisiones Supremi Senatus Invictissimi Lusitaniae Regis... olim cum doctissimis collegis decretae & nunc in lucem editae*, Ulyssipone, excudebat Emanuel Ioannes Typographus, 1578, cc. 383v-7 (dec. 335).

quanto appreso all'Università in un sapere adeguato a commercianti e confessori, indagando il versante pratico delle dottrine economiche della Seconda Scolastica.¹²⁰ Dedicato al consolato dei mercanti di Siviglia, con la mente anche agli importanti centri di Burgos, Medina del Campo e Lisbona, il suo *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* rispose con gli argomenti della casuistica ai dubbi sulla liceità morale dei negozi a cui quelle città partecipavano.

Fra i numerosi aspetti affrontati spicca la tratta atlantica, ormai decollata in un intenso traffico di forza-lavoro verso l'America, cui lo stesso Mercado aveva preso parte al tempo in cui risiedeva in Messico. Il suo sguardo di autore spagnolo lo indusse a prendere in considerazione la «granjería de los negros de Caboverde», come definiva il commercio all'ingrosso che faceva perno sull'arcipelago portoghese, punto di raccolta e redistribuzione degli schiavi originari delle coste dell'Africa occidentale. Ciò non impedì a Mercado di dedicare discreto spazio al «labirinto» della legislazione che regolava la «jurisdictio que el rey de Portugal tiene en aquellas partes sobre ellos». Il domenicano partì dalla non pacifica ammissione che la corona lusitana detenesse «señorio, imperio y autoridad, según razon y justicia, alomenos en las costas», per poi contrapporre la legittimità, in termini assoluti, dell'acquisto dei neri africani («negocio licito y *de jure gentium*») agli infiniti mezzi «fingidos o injustos» con cui i giusti titoli della loro riduzione in schiavitù (guerra, reati pubblici, stato di estrema necessità dei genitori) venivano «enganados, violentados, forçados y hurtados». Come Ledesma, anche Mercado mosse dallo schema con cui Soto aveva discusso la questione della schiavitù legale, ma arricchì la propria riflessione grazie a un costante parallelo fra le consuetudini ancora diffuse fra i neri africani e quelle osservate in passato dagli indios americani, prima che la dominazione spagnola ne avesse determinato, almeno in alcuni casi, la scomparsa (come la ferinità dei costumi, di cui era emblema l'antropofagia). Da quel confronto, su cui aveva dovuto meditare attentamente in Messico, il domenicano traeva argomenti per illustrare su quale sfondo intervenissero i trafficanti iberici con la loro domanda, che non faceva che peggiorare le condizioni di vita delle popolazioni fra le quali si procuravano gli schiavi. Era il caso della situazione di guerra permanente che regnava in Guinea «mas que en otras partes, a causa que son muy pequeños los señorios

¹²⁰ Sulla vita di Mercado cfr. L. SASTRE VARAS, *Nuevas aportaciones a la biografía de Tomás de Mercado*, in *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional*, Madrid 1988, pp. 675-88. Sulla sua opera, di cui esiste un'ed. moderna (*Suma de tratos y contratos*, ed. N. Sánchez-Albornoz, Madrid 1977), la migliore introduzione resta P.M. ABELLÁN, *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la «Suma» de Fr. Tomás de Mercado en la historia de la teología moral*, «Miscelanea Comillas», 15 (1951), pp. 81-137.

y reinos, que quasi viven al modo antiguo, que cada pueblo tiene su señor y su rey: no ay sobre ellos un supremo principe a quien todos obedescan y respecten». Quella frammentazione di poteri, che agevolava la penetrazione portoghese, distingueva invece gli abitanti delle regioni africane «de los Indios occidentales, que dado tuviessen y tengan en cada lugar un señor natural, que llaman cacique, y muchas vezes dos y tres de man comun, todos estes caciques tenian uno como emperador, que era en Nueva España el rey de Mexico, o el de Mechuacan, o el de Tascala, en Peru el de Cusco». Se però era caratteristico dell’Africa occidentale «arder siempre los pueblos en continua guerra, como en Italia», il prezzo elevato che portoghesi e spagnoli offrivano per uno schiavo faceva sì che «sin que aya guerra, andan a caça unos de otros, como si fuessen venados, movidos los mismos etiopes particulares del interes, y se hazen guerra y tienen por granjeria el cautivarse». Mercado riconosceva che le cose erano poi migliorate, sia perché i neri africani «se han avisado y hecho ladinos, y no se dexan ya facilmente engañar», sia per le «leyes penales que el rey de Portugal ha estabescido e executado con rigor». Tuttavia, «dura algo dello», scriveva, dando credito alla «publica voz y fama que de dos partes que salen, la una es engañada, o tyranicamente cautiva, o forçada».

Seguiva una narrazione di raro realismo delle sofferenze imposte agli schiavi nei viaggi ad alto tasso di mortalità che li conducevano da Capo Verde alla Nuova Spagna, al termine della quale Mercado denigrava la doppiezza dei suoi correligionari:

Despues espantamonos de la crueldad que usan los turcos con los christianos cautivos, poniéndolos de noche en sus mazmorras; cierto muy peor tratan estos mercaderes christianos a los negros, que ya son tambien fieles, porque en la ribera, al tiempo de embarcarlos, los baptizan a todos juntos con un hisopo, que es otra barbaridad grandissima.

Pochi dubbi potevano sussistere circa il fatto che «los mercaderes de gradas que tratan de sacar negros de Caboverde» si trovassero in stato di «peccado mortal» per il fatto di prendere parte a un «trato tan infamado» (sott’accusa finivano, in particolare, i negrieri portoghesi). Si poneva perciò la questione di trovare un rimedio percorribile. La soluzione ideale sarebbe stata «que los fatores de Caboverde fuessen hombre temerosissimos de consciencia y hiziessen estrechissima examinacion y rigurosa pesquisa, por todas vias posibles, como venian aquellos negros y de donde, assi por junto, como en particular cada uno de los que mercassen». Ma quell’appello alla coscienza era vano, lamentava Mercado: «Donde se hallaran estos temerosos de Dios y verdaderos pesquisadores desta causa?». Simbolo dell’inattuabile moralizzazione

istituzionale della tratta erano il re di Portogallo e il suo «consejo de consciencia». Ai teologi di corte lusitani si riservava, infatti, un monito velato di ironia, con cui il capitolo sul commercio degli schiavi si chiudeva nel segno di un ripiegamento sulla coscienza dei singoli mercanti («cada uno ha de dar cuenta de si ante la divina magestad»). La descrizione della *Mesa* come organo pleonastico e impotente può essere letta come esempio di un'immagine che circolava allora nell'Europa cattolica:

Suelen algunos allegar que el rey de Portugal tiene consejo de consciencia y es de creer avran visto y examinado este negocio. Digo que personas curiosas destas gradas han escrito a Lisboa que los theologos de Sevilla y Castilla les ponen escrupolo en este trato, rogandoles se informen delos de alla y han les respondido: *pensais que tenemos aca otro derecho o otra teologia? lo que alla dizen dezimos, y nos parece peor como a personas que consta mejor la maldad que passa*. En lo que toca al rey de Portugal digo que me huelgo sea rectissimo y tenga credito dello, y creo que quanto es ansi el y los de su consejo hazen y proveen lo que conviene, mas mucho es lo que los reyes mandan y poco lo que los vasallos en caso de interes obedescen.¹²¹

Quel giudizio disincantato non frenò l'attività della *Mesa*, né i teologi lusitani cambiarono modo di discutere sulla schiavitù dei neri africani, mostrando un'attenzione crescente per le garanzie morali offerte dalla tratta. Alla fine del secolo il gesuita Luís de Molina avrebbe dato alle stampe, nel trattato *De justitia et jure* (1593-1609), un'ampia sintesi delle discussioni sulla schiavitù nell'impero portoghese, estesa alle popolazioni di India, Cina e Giappone, ma dedicata in primo luogo al caso dei neri africani. Muovendo dalle cause originarie della loro riduzione in schiavitù, Molina approfondì l'analisi dei diversi contesti geografici in cui operavano i negrieri in Africa occidentale, spesso assistiti da fuggiaschi portoghesi (*lançados*) che agivano da intermediari (con nome diverso a seconda delle regioni: *tangomaos*, *pombeiros*, ecc.). Quella vasta e documentata sintesi si concluse con una generale condanna dell'acquisto degli schiavi in Guinea, presentato come atto ingiusto e iniquo che neppure la conversione poteva giustificare.¹²² Ma prima che quel testo, redatto probabilmente a inizio anni ottanta come un commento per le lezioni da tenere all'Università di Évora (in ogni caso, dopo l'avvio dello sfruttamento dell'Angola, dalla metà del decennio precedente), vedesse la luce, un altro gesuita era giunto a conclusioni ben diverse affrontando il problema degli scrupoli di coscienza che si ponevano a chi acquistava gli schiavi neri africani in Europa, al termine del loro viaggio.

¹²¹ T. DE MERCADO, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes discididos y determinados*, en Salamanca, por Mathias Gast, 1569, cc. 63v-8 (lib. 1, 15).

¹²² A.M. HESPANHA, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, «Análise Social», 35 (2001), pp. 937-60.

Le inquietudini dei venditori al dettaglio a Siviglia erano già affiorate nell'opera di Mercado che, pur tralasciando la questione, aveva comunque esortato quei mercanti a una condotta morale e a consultare il confessore in caso di dubbio.¹²³ Sulle dinamiche che si verificavano nel luogo di destinazione, anziché nelle coste africane o nei grandi snodi della tratta, si concentrò il gesuita Pedro Simões, autore di uno scritto sulla *restitutio* fra 1577 e 1578 (quando il conflitto fra bianchi e neri ancora affliggeva la confraternita di Nossa Senhora do Rosário). Sebbene si muovesse nel solco della tradizione scolastica, un duro pregiudizio verso i neri africani ne viziava la trattazione, in cui le cautele di autori come De Vio, Vitoria e Soto venivano interpretate in modo sistematico a vantaggio di trafficanti e padroni di schiavi. Dopo avere elencato i giusti titoli che autorizzavano la riduzione in schiavitù, Simões affrontava un nodo scottante, «*utrum sint in conscientia securi qui in Lusitania mancipia possident*». Il punto in discussione era se i compratori fossero tenuti a svolgere «*aliquam diligentiam*» al momento dell'acquisto finale. Simões aggirava la spinosa questione ricordando come i negrieri («*mercatores christianos*»), che si procuravano gli schiavi a Capo Verde, o in altre località, dovessero prima effettuare una «*morem diligentiam*», in accordo con la legislazione regia, e accertarsi che quelli in vendita fossero prigionieri di guerra, o uomini catturati con giusto titolo. In caso contrario, erano obbligati a liberarli e a restituire loro gli eventuali danni arrecati; ciò sarebbe stato vero a maggior ragione se quei trafficanti fossero entrati in possesso degli schiavi con la frode, attirandoli sulle navi con bagattelle e altri piccoli oggetti di nessun valore. Tuttavia, interveniva Simões, «*de mercatoribus christianis non est praesumendum, ni aliud constet*». Di analoga parzialità il gesuita dava prova in favore dei clienti dei negrieri a Lisbona, che in ragione delle norme che regolavano la tratta potevano sentirsi «*tutos in conscientia*» finché non fosse emerso un evidente segnale che un uomo di loro proprietà era stato ridotto in schiavitù ingiustamente. Ma su quel punto il teologo sposava la diffidenza della gente comune, spingendosi a negare che fosse «*sufficiens indicium de titulo iniusto, quando servus affirmat se iniuste fuisse captum, nam praesumendum est ipsum mentiri propter libertatem*». Del resto, le sue parole rivelavano quanto fossero ormai radicati gli argomenti avversi ai neri africani, che occupavano il gradino più basso anche nella speciale scala degli schiavi dell'impero: «*Illud est etiam certum, aliquos asportari in Lusitaniam de quibus non videtur esse dubitatio fuisse iuste captos, maxime*

¹²³ MERCADO, *Tratos y contratos* cit., c. 68. Sulle caratteristiche del confessore del mercante elaborate nel corso dell'opera cfr. ABELLÁN, *Una moral para comerciantes* cit., pp. 104-5.

in India ubi constat cum multis regibus regem Lusitaniae habere iustum bellum, et a fortiori constat de captis in Africa».¹²⁴ Ma come emergerà di seguito, nella speciale gerarchia razziale dei portoghesi non mancava, in realtà, chi potesse collocarsi ancora più in basso dei neri.

3. *Un'altra umanità: gli indios del Brasile*

Nel 1555 il primo concilio provinciale del Messico impose l'obbligo di istruzione religiosa preventiva per chi si accingeva a ricevere il battesimo, fosse un indio o un nero africano.¹²⁵ Era segno di un'equiparazione, almeno sul piano delle norme ecclesiastiche, fra due gruppi che in quello stesso momento, nei territori americani sotto giurisdizione portoghese - dove cominciavano allora a arrivare i primi schiavi originari dell'Africa occidentale -, erano guardati da tutt'altra prospettiva. Un documento eloquente in tal senso è costituito da una petizione inviata nel 1556 a Giovanni III da ufficiali regi e coloni di Bahia. Vi si faceva espressa richiesta di una licenza perché gli abitanti della città («moradores») potessero allestire navi da inviare a S. Tomé e a Capo Verde, avviando un singolare commercio di schiavi: indios tupi in cambio di neri africani («pera que mãodando a ellas escravos deste gentyo posão aver outros da Guine por elles»). Come si spiegava, in Brasile gli schiavi neri africani si rivelavano più utili e affidabili rispetto ai locali («os naturaes»); da un maggior impiego dei primi sarebbe derivato «muito proveito ao povo, serviço a Vossa Alteza pelo aumento das suas remdas e seguridade da terra». Quel paradigma etnografico, secondo cui gli indios avrebbero avuto caratteristiche inferiori («são muito incertos») se messi a confronto con i neri africani, capaci di una mole maggiore di lavoro fisico («são pera muito mais serviço») e di un ausilio effettivo in caso di difesa armata («apoveitão outrosy pera ajudarem a deffemder a terra»), nasceva da considerazioni di natura pratica, ma rifletteva le ragioni di fondo che determinavano una differente percezione rispetto all'America spagnola.¹²⁶ Non che da Nuova Spagna e Perù non si levassero voci di protesta contro l'indolenza delle popolazioni del luogo, alle quali sempre più si contrapponevano la forza fisica e la mansuetudine degli schiavi provenienti dall'Africa occidentale.¹²⁷ In Brasile, però, il

¹²⁴ P. SIMÕES, *In materiam de restitutione*, in BNL, cod. 3.858, cc. 1-159v: 10rv.

¹²⁵ PARDO, *The Origins of Mexican Catholicism* cit., p. 45.

¹²⁶ Lettera del 18 settembre 1556 (GTT, 10, pp. 433-7).

¹²⁷ Sintesi globali sulla schiavitù dei neri africani nelle colonie americane sono offerte da R. BLACKBURN, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, London-New York 1997; D. ELTIS, *The Rise of African Slavery in the Americas*, New York 2000.

problema fu aggravato da un processo di colonizzazione lento, ostacolato da forme di aggressiva resistenza che non soltanto favorirono la formulazione di analoghi giudizi fra i portoghesi (con particolare insistenza sulla dimensione militare), ma evitarono che nelle conquiste lusitane si avvertisse, con intensità paragonabile a quelle spagnole, l'effetto dei dibattiti castigliani su natura e diritti degli indios. Così, mentre solo nei decenni finali del secolo, con il deciso sviluppo della coltivazione dello zucchero, la presenza di schiavi neri africani in Brasile divenne rilevante e permise di ricreare oltre oceano una nuova Africa in un processo di ibridazione con le culture amerindie, sulle popolazioni locali si aprì un autonomo dibattito portoghese, cui fecero da contraltare le descrizioni di esploratori francesi, poi date alle stampe in Europa dagli anni settanta.¹²⁸

La forte impressione che i primi missionari gesuiti ricavarono dagli abitanti del Nuovo Mondo, quando nel 1549 giunsero al seguito di padre Manuel da Nóbrega e del primo governatore generale Tomé de Sousa, fu all'origine di una composita rappresentazione dei diversi gruppi di indios (il loro riconoscimento fu precoce), in cui i tratti che apparivano più sconvolgenti (cannibalismo, poligamia, nudità) si mescolarono alla sensazione di un'inferiorità culturale assoluta (incapacità di leggere e scrivere, assenza di organizzazione politica e sociale, ma soprattutto di culto divino e, dunque, di un vocabolario religioso adeguato a trasmettere i rudimenti del cristianesimo).¹²⁹ Le domande che iniziarono a circolare fra coloni e missionari, che mantenevano comunque un assiduo scambio di idee con teologi e autorità ufficiali in Portogallo, ruotarono intorno alla natura di quella nuova umanità (che fossero *veri homines*, e non *bruta animalia*, lo aveva sancito nel 1537 la bolla *Veritas ipsa*, vietandone la riduzione in schiavitù), tanto che vi fu chi mise persino in dubbio che gli indios avessero l'anima.¹³⁰ Come cercherò di mostrare, in Brasile il complesso nodo che univa battesimo e schiavitù si intrecciò da subito con i dibattiti su quella che, anche in ragione di episodi

¹²⁸ J.H. SWEET, *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill-London 2003; *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, ed. J.C. CURTO-P.E. LOVEJOY, New York 2004. Il miglior studio d'insieme sulla schiavitù dei neri africani in Brasile è L.F. DE ALENCASTRO, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, São Paulo 2000.

¹²⁹ Cfr. l'informazione sulle terre del Brasile, inviata da Manuel de Nóbrega ai gesuiti di Coimbra, ca. agosto 1549 (in M. DA NÓBREGA, *Cartas do Brasil e mais escritos*, ed. S. Leite, Coimbra 1955, doc. 8). In altre lettere Nóbrega insisteva anche sull'assenza di idolatria (*ibid.*, doc. 4; 10). Sull'arrivo dei primi gesuiti in Brasile cfr. R. RICARD, *Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI^e siècle (1549-1597)*, «Revue d'Histoire des Missions», 14 (1937), pp. 321-366; 435-70; per la storia delle loro missioni resta imprescindibile S. LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950. Sulla figura di Nóbrega manca una biografia. Il miglior studio a disposizione è rappresentato da T.M. COHEN, *Manuel da Nóbrega and the First Jesuits in Brazil* [1997], in ID., *The Fire of Tongues. Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford (Ca) 1998, pp. 13-49.

¹³⁰ La celebre costituzione del 2 giugno 1537 (spesso citata come *Sublimis Deus*) si riferiva agli «occidentales et meridionales Indos et alias gentes quae temporibus istis ad notitiam nostram pervenerunt» (AP, doc. 84).

di un'opposizione indomita e cruenta, fu a lungo guardata come un'umanità altra. Nell'immagine che si ricava dalle lettere dei gesuiti (una fonte obbligata per il periodo in esame), molti indios avrebbero posseduto una visione radicalmente negativa del battesimo. In una missiva inviata da Bahia al suo maestro Martín de Azpilcueta, Nóbrega raccontò con inquietudine che «quantos bautizamos adolecieron, unos de barriga, otros de los ojos, otros de hinchazos»; ne era derivata una sgradita accusa: «que nosotros con el agua, con que los bautizamos, les damos la dolencia y con la doctrina la muerte».¹³¹ Più temute erano tuttavia le inversioni di rapporto fra schiavitù e prospettiva liberatrice del sacramento, di cui riferiva lo stesso gesuita scrivendo da Porto Seguro, un'area in cui l'iniziativa dei missionari si era fermata «per paura di guerra». Infatti,

alcuni populi più lontani hanno molto in odio li christiani et uno schiavo, che era prima christiano, tiene sollevata la più gran parte, dicendo che il governatore vuol amazzar tutti, o fargli schiavi; che noi cerchiamo di gabbarli e vorriamo vederli tutti morti, et che il battezzarsi è come un farsi schiavo dei christiani, et altre cose simili.¹³²

Il battesimo come forma di schiavitù era una lettura esasperata, che nasceva però dal violento trattamento riservato agli indios dai coloni portoghesi (molti dei quali criminali esiliati) e soprattutto dalla confusione, che stava nei fatti, fra missione e conquista.¹³³

Le difficoltà e il relativo ritardo (se paragonato all'*Estado da Índia*, o all'America spagnola) con cui la monarchia dette al Brasile un'incipiente struttura organizzativa, esportandovi solo in parte istituzioni metropolitane, aprì nei primi anni a una Compagnia di Gesù forte di ampi privilegi campi d'azione molto vasti, grazie anche alla solida intesa con i primi governatori e alle deficienze del clero secolare nella colonia.¹³⁴ Dopo le missioni dei primi due anni, che permisero una ricognizione dei diversi capitanati in cui era suddiviso il territorio controllato dai portoghesi, i gesuiti con gli indios puntarono su una strategia di intervento autonoma e separata dall'attività pastorale rivolta ai coloni. La politica di protezione dei convertiti, attraverso la concentrazione in villaggi (*aldeamento*) sotto l'amministrazione di gesuiti, già in atto a

¹³¹ Lettera del 10 agosto 1549 (*ibid.*, doc. 7). È la missiva a cui avrebbe fatto riferimento il dottor Navarro in apertura della *Relectio cap. Ita quorundam* (su cui cfr. *supra*, pp. 196-7).

¹³² Lettera a Simão Rodrigues, 6 gennaio 1550 (*ibid.*, doc. 9).

¹³³ Sull'impiego di *degradados* nella colonizzazione portoghese cfr. T.J. COATES, *Convicts and Orphans. Forced and State-Sponsored Colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1755*, Stanford (Ca) 2001 (sul Brasile cfr. pp. 78-85).

¹³⁴ Come ricorda A.J.R. RUSSELL-WOOD, «Crown government was established in Brazil only in 1549, but for the next half century Brazil remained peripheral to royal attentions» (*Centers and Peripheries in the Luso-Brazilian World, 1500-1800*, in *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*, ed. C. DANIELS-M.V. KENNEDY, New York-London 2002, pp. 105-42: 105). Su significato e sviluppi della riorganizzazione del 1549 cfr. COUTO, *A Construção do Brasil* cit., pp. 237-72. Oltre al clero secolare, prima dei gesuiti, in Brasile si era registrata anche una sporadica attività missionaria dei francescani (M.C. TAVARES DE MIRANDA, *Os Franciscanos, primeiros Missionários do Brasil*, «Itinerarium», 15 (1969), pp. 33-59).

Bahia a metà 1552, fu avvertita, almeno da Nóbrega, in opposizione ai battesimi di massa («não nos parece bem bautizar muitos em multidão, porque a experientia ensina que poucos vem ao lume»).¹³⁵ Destinato a una prima, vera diffusione nella seconda metà del decennio e a largo sviluppo anche in alcuni territori dell'America spagnola nei due secoli successivi, il tentativo di attirare gli indios attraverso il loro inserimento in uno specifico modello sociale, fondato su catechesi e istruzione religiosa, rischiò di vedersi subito compromesso per l'arrivo, sempre nel 1552, del primo vescovo di Bahia (la creazione della diocesi data al 1551), Pêro Fernandes Sardinha, antico vicario generale di Goa.¹³⁶ Forse fu proprio da un confronto con la precedente fase indiana, dove pure Sardinha si era impegnato in prima persona nella politica di conversione delle popolazioni locali, che il prelado maturò un'opinione del tutto sfavorevole degli indios del Brasile: «quanto ao gentio e a sua salvação se dava pouco», avrebbe scritto di lui anni più tardi Nóbrega, «porque não se tinha por seu bispo, e eles lhe parecião incapazes de toda a doutrina por sua bruteza e bestialidade».¹³⁷

Sebbene ricondotti entrambi sotto la comune categoria di *gentio*, giunto a Bahia Sardinha avrebbe dunque giudicato irriducibile la distanza che separava gli indios del Brasile dagli hindu di Goa. Oltre che sulle risposte da dare a requisizioni di terre e altre prevericazioni inflitte dai coloni portoghesi, il gesuita e il vescovo entrarono subito in contrasto sul problema della schiavitù, (delle razzie, in particolare), a cui il secondo guardava con indulgenza, mentre il primo nutriva forti perplessità e aveva chiesto conforto in materia al dottor Navarro.¹³⁸ Sebbene a parti invertite, anche in Brasile, come sarebbe accaduto in India pochi anni più tardi con l'arrivo dell'arcivescovo Gaspar de Leão, si verificò pertanto un duro conflitto, innescato dal nuovo potere episcopale, intorno ai metodi dei missionari gesuiti. A prevalere, almeno in un primo momento, fu l'autorità del vescovo. Questi riaffermò la propria giurisdizione sottraendo ai padri, fra l'altro, l'indottrinamento degli schiavi, con i quali essi avevano avuto un immediato successo: «o que me alegra mais o spiritu», aveva scritto già nel 1551 Nóbrega dal capitanato di Pernambuco, «hé ver por experientia o fruto que se faz nos

¹³⁵ Lettera a Giovanni III, luglio 1552 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 14). Su Sardinha cfr. PAIVA, *Os bispos* cit., p. 328.

¹³⁶ Un'esperienza coeva, per certi aspetti simile a quella delle riduzioni americane, andrebbe individuata nel sistema ideato dai gesuiti nell'isola di Chorão (India), secondo XAVIER, *A Invenção de Goa* cit., p. 299.

¹³⁷ Lettera a Miguel de Torres, agosto 1557 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 28). Spia di un confronto istituito dal vescovo fra le sue due esperienze ultramarine fu l'ordine di creare anche in Brasile, sul modello della figura del *pai dos cristãos* in India (su cui cfr. *O Livro do «Pai dos Christãos»*, ed. J. Wicki, Lisboa 1969; M.B. DE ARAÚJO, *O «Pay dos Christãos». Contribuição para o estudo da Cristianização da Índia*, in *Missionação Portuguesa* cit., 2, p. 305-24; MENDONÇA, *Conversions* cit., pp. 135-7), «hum pai dos que se converterem, o qual hé muito pera isso» (lettera di Nóbrega a Simão Rodrigues, fine agosto 1552, in NÓBREGA, *Cartas* cit. doc. 17).

¹³⁸ Lettera a Rodrigues, fine luglio 1552 (*ibid.*, doc. 16).

escravos dos christãos». Quel rapido ingresso nei ritmi della vita cristiana, con le giornate di lavoro scandite da momenti di preghiera e ascolto di prediche, possibile solo grazie a un completo assoggettamento, aveva risvegliato grande entusiasmo nei gesuiti, che nelle loro lettere descrivevano gli indios come «papel branco pera nelles escrever hà vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem».¹³⁹

Si trattava di un giudizio che non era affatto condiviso. Le infrazioni commesse dalle popolazioni alla legge di natura (nudità e cannibalismo, in particolare) autorizzavano il loro asservimento, che aveva il carattere punitivo delle catture in guerra giusta.¹⁴⁰ Questo era l'argomento su cui si fondavano i coloni, e sebbene i gesuiti non mettessero in dubbio l'esistenza della schiavitù (negli stessi anni ottennero «escravos da Guiné» per le loro residenze, una pratica autorizzata dal generale Laínez nel 1562), a preoccuparli era soprattutto il contrasto fra la religione di carità e amore da essi predicata agli indios e la quotidianità di violenza e vessazioni che questi ultimi subivano dai portoghesi.¹⁴¹ Una volta esploso lo scontro con il vescovo Sardinha, in attesa di ricevere pareri da Azpilcueta, dal collegio di Coimbra, nonché da altri celebrati docenti della locale Università, i gesuiti dislocarono verso sud la propria attività, continuando a impegnarsi per l'affrancamento degli indios ridotti in schiavitù in modo illegale, attraverso la negazione dell'assoluzione in confessione ai loro padroni. Quella tattica, che aveva avuto inizio a Bahia per rimediare alle catture di indios carijó, proseguì anche nei capitanati meridionali, come a S. Vicente, dove i missionari si confrontarono con difficoltà ben maggiori, non solo per l'opposizione dei coloni, ma anche per l'indifferenza al problema mostrata dai consiglieri del governatore Sousa («tienen también los indios en casa», si commentava con amarezza). Nonostante i ripetuti appelli di Nóbrega al rispetto della giustizia, in favore della libertà degli indios impiegati nella raccolta di legname (il *pau do brasil*) e nelle prime piantagioni di canna da zucchero («creo que entonces darán los ingenios más açúcar»), quel sistema di sfruttamento, introdotto dall'impero, rappresentava il cardine dell'economia coloniale lusitana nel

¹³⁹ Lettera ai gesuiti di Coimbra, 13 settembre 1551 (*ibid.*, doc. 11).

¹⁴⁰ Lo studio classico sull'assoggettamento degli indios da parte dei portoghesi rimane J. HEMMING, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*, Cambridge (Mass) 1978.

¹⁴¹ Per la licenza concessa da Laínez, cfr. la sua lettera a Nóbrega, 16 dicembre 1562 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 49). Un'utile sintesi, anche sugli sviluppi successivi della questione, in COUTO, *A Construção do Brasil* cit., pp. 323-6.

Nuovo Mondo.¹⁴² I tempi per immaginare di metterlo realmente in discussione, com'era avvenuto nell'America spagnola, non erano ancora maturi.¹⁴³

Oltre alle razzie, spesso organizzate come vere e proprie spedizioni, i coloni portoghesi giustificavano l'entrata in possesso (*resgate*) di schiavi indios con le tradizionali categorie della schiavitù legale, affermando che si trattava di figli venduti dai padri per cause di estrema necessità, o di adulti che avevano ceduto volontariamente la propria libertà. Come si ricorderà, queste possibilità erano allora dibattute dai principali teologi iberici, che da Soto in poi ammisero, attraverso l'esempio dei neri africani, la generale liceità di quei commerci, pur rimarcando l'esigenza di esprimere valutazioni basate su una conoscenza delle concrete dinamiche dei traffici nei diversi contesti. In anticipo su quella discussione, nel 1552, scrivendo proprio in rapporto ai «pagãos que comprão os christãos no Brasil e em outras partes doutros pagãos seus imigos, que os tem presos e os cevão pera os matar e comer», il Navarro aveva affermato che «estes justamente se podem vender, ou consentir que os vendão e lhes tirem a liberdade, por salvar a vida e, por conseguinte, justamente se podem comprar, por quanto a vida he mais preciosa que a liberdade». La stessa conclusione veniva estesa ai padri che vendevano i figli «em tempo de fome extrema» e a chi agiva così «pera se resgatar do poder dos que ho hão de matar sem ordem de justiça», specificando, però, che in tutti quei casi, «dando elles, ou outros por elles, o que valeriam ao tempo do resgate, (se fossem escravos) a quem os tiver, quer elle queira ou não, se fazem livres e tornão a sua antigua ingenuidade, isto he que sejão livres e não libertinos, como se nunca forão escravos».¹⁴⁴ Una grande distanza, tuttavia, separava quelle pagine dalla realtà degli indios del Brasile. Fatti schiavi, venivano iscritti in un registro, nel quale dovevano dichiarare, quasi sempre sotto minaccia, le cause originarie del loro asservimento. In tal modo, divenivano sudditi della corona (mentre quanti vivevano all'interno dei capitanati, ai margini degli insediamenti portoghesi, furono con il tempo soggetti a tributo e indicati come confederati). Tuttavia, poiché il battesimo non era affatto automatico, quegli indios venivano a trovarsi in una condizione di assoluta inferiorità giuridica che, di fatto, rendeva impraticabile la via del ricorso ai magistrati coloniali per tornare liberi. Quella disparità era generata dalla norma che

¹⁴² Sul nesso fra schiavitù e produzione di zucchero nel Brasile coloniale l'opera di riferimento rimane S. SCHWARTZ, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, New York 1985.

¹⁴³ Sulla condotta dei gesuiti verso gli schiavi indios, fra Bahia e i capitanati meridionali, cfr. lettere di Nóbrega a Rodrigues di fine agosto 1552 e del 10 marzo 1553 (NÓBREGA, *Cartas* cit., docc. 17, 19, rispettivamente).

¹⁴⁴ AZPILCUETA, *Manual* cit., pp. 565-6.

vietava di accogliere testimonianze di infedeli contro cristiani. Al momento di impadronirsi di un indio (o anche di espropriare un terreno) bastava dunque tutelarsi, evitando di esporsi a sguardi indiscreti di portoghesi non fidati, eventualità tutt'altro che frequente.¹⁴⁵ La legislazione, infatti, rispecchiava il clima generale, in cui l'interesse dei coloni per lo sfruttamento di manodopera indigena trovava sostegno nella diffusa opinione che gli indios non fossero esseri umani a pieno titolo, perché privi di anima.¹⁴⁶ Quell'idea non rendeva soltanto più facili da accettare le poche precauzioni osservate nelle riduzioni in schiavitù, ma aveva conseguenze sui piani per la loro conversione. Fatica e delusioni sperimentate da ciascun missionario sembravano così trovare spiegazione nella teoria di un'incapacità naturale degli indios a ricevere la fede.

In dubbi simili cadde una parte dei primi gesuiti, i cui entusiasmi iniziali furono sempre più frustrati dai continui ostacoli incontrati sul cammino. Prova dell'intensità raggiunta da quel dibattito all'interno della Compagnia fu il *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556), redatto a Bahia dall'allora provinciale Nóbrega (lo era dal 1553), di ritorno da tre anni trascorsi in missione nel capitanato di S. Vicente (dove nel 1554, insieme a José de Anchieta, aveva fondato il primo insediamento della futura S. Paulo).¹⁴⁷ Composto per il circolo dei collaboratori di Nóbrega, è stato giustamente osservato da Thomas Cohen come il *Diálogo* rappresentasse, in primo luogo, una riflessione sul ruolo dei gesuiti nella società imperiale brasiliana, tenendo conto, in particolare, della condotta dei coloni, fino ad allora oggetto di scarsa attenzione da parte dei discepoli di Ignazio (gli interlocutori, del resto, sono due laici che cooperavano con la Compagnia, Gonçalo Álvares e il fabbro Mateus Nogueira). Da quello scritto, in cui si difese con vigore la teoria del pieno possesso di capacità razionali da parte degli indios, uscì confermata la linea di un'attività pastorale diretta in modo specifico alla loro conversione.¹⁴⁸ La conclusione cui giunse il primo testo che affrontava, in forma esplicita, nodi concreti legati all'evangelizzazione di popolazioni soggette all'impero portoghese si fondava su un passaggio decisivo: dopo aver riconosciuto che anche gli indios «erão proximos» (e aver respinto la tradizione scotista favorevole ai battesimi

¹⁴⁵ Su quelle cause il cui esito era già determinato in partenza avrebbe scritto un lucido passo Nóbrega nella lettera a Torres dell'agosto 1557 (cit. *supra*, n. 137).

¹⁴⁶ «Têm para si que estes não têm alma»: lettera di Nóbrega a Torres, 8 maggio 1558 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 30).

¹⁴⁷ M. DE NÓBREGA, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, *ibid.*, doc. 27, pp. 215-50. Per maggiore comodità uso questa ed., ma ne esiste anche un'altra, a cui rinvio per la ricca introduzione: ID., *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, ed. S. Leite, Lisboa 1954.

¹⁴⁸ COHEN, *Manuel da Nóbrega* cit., pp. 25-32.

forzati), si ribadì la loro appartenenza al genere umano e l'identità delle facoltà spirituali di tutti gli uomini.¹⁴⁹

La discussione era introdotta dal racconto di un pensiero ricorrente del fabbro Nogueira: «Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella; e tanto val diante de Deus por natureza a alma do papa como a alma do voso escravo Papaná». Alla sorpresa di Álvares («Estes tem almas como nós?»») seguiva la sezione centrale del *Diálogo*, in cui si chiarivano le basi dell'uguaglianza fra tutte le anime, ma si discutevano anche le cause dell'arretratezza degli indios rispetto agli altri infedeli della storia (pagani come greci e romani, ma anche ebrei), compiendo a ritroso nel tempo un'operazione sotto certi aspetti analoga a quella tentata, qualche anno più tardi, da un altro gesuita, lo spagnolo José de Acosta, attraverso un confronto e una classificazione dei diversi gradi di civiltà delle genti di tutto il mondo.¹⁵⁰ «Terem os romanos e outros gentios mais policia que estes», secondo Nogueira, «não lhe veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente». Così, l'assenza di consorzio sociale e organizzazione politica degli indios, causa del «desigual entendimento» che li rendeva «bestiais», era spiegata con la maledizione di Noé sui discendenti di Cam, giustificazione ormai tradizionale della schiavitù dei neri africani, formulata per la prima volta, a metà Quattrocento, dal cronista portoghese Gomes Eanes da Zurara.¹⁵¹ Era sull'autorità dei racconti degli stessi indios che poggiava Nogueira: «Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veo por maldição de seus avoz, porque estes cremos serem descendentes de Chaam, filho de Noé, que descobrio as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso ficarão nus e tem outras mais miserias». L'inatteso argomento non era in alcun modo impiegato per legittimare la schiavitù degli indios. Piuttosto, sanzionava il fatto che anch'essi rientrassero nella generazione di Adamo, sopravvissuta al diluvio universale (i gesuiti ne reperivano tracce in mitologie autoctone, così come si interrogavano su orme nel terreno che si diceva fossero state lasciate dall'apostolo Tommaso). Si trattava di una risposta all'implicita domanda sulle origini di un'umanità rimasta ignota per secoli

¹⁴⁹ Non si evitava neppure una critica alla politica seguita dalla corona nel 1497: «Conforme a isso, não foi boom fazer el-Rei Dom Manoel os judeos christãos» (NÓBREGA, *Diálogo* cit., p. 231). L'osservazione assume particolare rilievo alla luce del dibattito allora esistente nel regno (cfr. il mio «... per capillos adductos ad pillam» cit.).

¹⁵⁰ PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale* cit., pp. 190-255.

¹⁵¹ Cfr. *supra* p. 22, n. 65.

come quella americana.¹⁵² Ad essa si collegava, peraltro, una fondamentale affermazione della maggior disposizione alla conversione dei semplici rispetto ai sapienti («mais facil hé de converter hum ignorante que hum malicioso e soberbo»)¹⁵³

Quell'orgogliosa soluzione, tesa a restituire valore alle missioni e a rilanciare con rinnovata determinazione l'impegno dei gesuiti, mi induce a ritenere che occorra datare la composizione del *Diálogo* ai mesi centrali del 1556; in ogni caso, a un momento anteriore all'arrivo a Bahia della notizia dell'eccidio del vescovo Sardinha (al termine del mandato) e del suo numeroso seguito, appena intrapreso il viaggio di ritorno verso il Portogallo. Mentre navigava verso nord, non ancora distante da Bahia, l'imbarcazione del prelado aveva fatto naufragio e l'intero equipaggio era finito prigioniero degli indios caeté, che avrebbero praticato poi sui cadaveri atti di cannibalismo (i superstiti furono appena tre su circa un centinaio di persone). Il clamoroso episodio segnò un momento drammatico nelle relazioni fra coloni e popolazioni locali. Vi fu un brusco irrigidimento che portò alla graduale imposizione di uno stato d'eccezione per gli indios del governatorato, culminato nella sentenza in cui si proclamò il diritto di ridurre in schiavitù i caeté (1562), in accordo con i principi della guerra giusta. L'indignazione generale, che supportò la nuova legislazione incentrata sul divieto di ogni forma di cannibalismo (1559), non lasciò indifferenti neppure missionari come Nóbrega, che da tempo lottavano in difesa dei diritti degli indios. L'uccisione di Sardinha rappresentò una battuta d'arresto per il progetto di conversione immaginato fino ad allora dal provinciale dei gesuiti, sempre più affascinato (come i suoi colleghi in India) dalla fama dei grandi successi ottenuti, nell'America spagnola (specialmente in Perù e Paraguay), nell'evangelizzazione di un «gentio de huma mesma condição que este».¹⁵⁴ Nei secondi anni cinquanta, si infittirono nella corrispondenza di Nóbrega i toni negativi per

¹⁵² Così raccontava Nóbrega a Azpilcueta nella lettera del 10 agosto 1549 (cit. *supra* n. 131): «Tienen noticia del diluvio de Noé, posto que no según la verdadera historia, porque dizen que murieron todos, sino a una vija que escapó en un arbol alto. Y también tienen noticia de Santo Thomé e de un su compañero, y en esta Baya están unas pisadas en una rocha que se tienen por suias, y otras en Sant Vicente, que es en el cabo desta costa. Dizen dél que les dió el mantenimiento que ellos agora tienen, que son raizes de yervas; están bien con él, puesto que de su compañero dizen mal». L'impiego di tali riferimenti indica come anche il Brasile si inserisse appieno nel coevo dibattito sulle popolazioni americane. Sul loro significato cfr. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo* cit., pp. 15-146. Sull'apostolo Tommaso in Brasile cfr. anche HEMMING, *Red Gold* cit., pp. 46-8.

¹⁵³ La sezione sulla natura degli indios brasiliani si trova in NÓBREGA, *Diálogo* cit., pp. 233-42. Le dedica una riflessione stimolante F.G. STURM («*Estes Têm Alma como Nós?*»: *Manuel da Nóbrega's View of the Brazilian Indios*, in *Empire in Transition. The Portuguese World in the Time of Camões*, ed. A. HOWER-R.A. PRETO-RODAS, Gainesville (Fl) 1985, pp. 72-82), che tuttavia enfatizza forse in modo eccessivo la qualità teorica del testo.

¹⁵⁴ Per esempio, il tema dei risultati raggiunti nella Nuova Spagna, «onde ouço dizer que o emperador tem plenario senhorio e que são melhores christãos commummento que os destas partes da India» fu caro a padre Henrique Henriques, come mostra l'esempio della lettera del dicembre 1558 (cit. *supra* n. 46), da cui è tratta la cit.

descrivere gli indios («cruéis e bestiais») e la loro aggressività.¹⁵⁵ La soluzione per la grave questione politica e religiosa che si era aperta in Brasile fu indicata nella completa conquista e sottomissione delle popolazioni autoctone, da ripartire poi fra coloni nelle cui proprietà avrebbero prestato servizio, secondo il modello spagnolo dell'*encomienda*:

Este gentio è de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem por experimentado e por isso S.A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pola terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios aqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre a geração portuguesa que antre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa, sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo.¹⁵⁶

Si trattava di un ribaltamento delle precedenti strategie. Di fatto, significava adottare un sistema di società mista imperniato sull'integrazione, anziché sulla separazione. Quel disegno si fermò allo stadio di proposta, mentre in concreto, con l'appoggio del nuovo governatore Mém de Sá, fu il sistema della concentrazione in villaggi sotto l'amministrazione dei gesuiti che iniziò a diffondersi (a partire dalle *aldeias* di S. Paulo, Santiago, S. João e Espírito Santo). Nonostante il clima di guerra contro gli indios, Nóbrega continuò a opporsi alle riduzioni in schiavitù, criticando l'impunità garantita ai cacciatori di uomini e la connivenza di parte delle autorità portoghesi, fra cui il nuovo vescovo, Pedro Leitão (1558-74). Ma era una lotta impari. Negli organi centrali della Compagnia, d'altra parte, quella voce di protesta non trovava più di un ascolto prudente.¹⁵⁷

La corrente guidata da Nóbrega pare comunque essere rimasta allora maggioritaria nel manipolo di gesuiti presenti in Brasile. Si proseguì nella tendenza a negare l'assoluzione in confessione ai coloni per l'enormità dei loro peccati, mentre i frutti migliori sembravano provenire ancora dal lavoro di catechesi diretto agli schiavi. Con gli indios che vivevano in libertà il grande problema fu costituito dal timore di subire violenza, incarnato anzitutto dall'ossessione per il cannibalismo, il consumo rituale delle spoglie dei prigionieri catturati in battaglia. Prima che l'antropofagia degli indios del Brasile divenisse la pietra di paragone con cui Montaigne avrebbe messo a nudo i

¹⁵⁵ Coglie la svolta maturata da Nóbrega, ma ne fraintende il senso I. DOS GUIMARÃES SÁ, *Conversion in Portuguese America*, in *The Spiritual Conversion of the Americas*, ed. J. MULDOON, Gainesville (FL) 2004, pp. 192-215: 200.

¹⁵⁶ Lettera a Torres, 8 maggio 1558 (cit. *supra*, n. 146). Utili osservazioni riguardo ai piani di Nóbrega in COHEN, *Manuel da Nóbrega* cit., pp. 37-41. Per una riflessione generale sull'attenzione rivolta all'America spagnola dal Brasile cfr. S. GRUZINSKI, *L'Amérique espagnole dans le miroir du Brésil portugais*, «Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian», 42 (2001), pp. 119-34.

¹⁵⁷ In risposta a una lettera di Nóbrega del 30 giugno 1561 (perduta), Polanco, su incarico del generale Laínez, replicava al gesuita missionario in Brasile: «del rescatar todo género de esclavos el obispo y que aprueva los tales rescates, porque acá no se sabe lo particular, no se puede responder; mas cierto es que si con mal título se poseen los esclavos, no se pueden comprar licitamente»: lettera del 25 marzo 1563 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 50).

limiti di numerose pratiche degli europei, minando le fondamenta di una pretesa superiorità culturale sui “selvaggi”, quell’ossessione costituì un tratto ricorrente nelle rappresentazioni che i portoghesi fornirono del proprio colonialismo, non soltanto in Brasile. Tracce di antropofagia furono individuate, per esempio, nell’arcipelago delle Molucche, riferì António Galvão, come, secondo Luís de Molina, nella Guinea inferiore e in Mozambico.¹⁵⁸ Tuttavia, fu nella colonia americana che quel costume, simbolo ancestrale delle aberrazioni più orrende e contro natura, si saldò con forza a un’immagine alimentata per primi dagli stessi occupanti, che in difesa dei propri interessi si schieravano su una contraddittoria posizione di sostegno all’esistenza di una permanente bellicosità inter-tribale, garanzia di maggior sicurezza per gli insediamenti lusitani e di un costante afflusso di schiavi: «que os indios se comessem, porque nisso punhão a segurança da terra» e «que os indios se furtassem huns aos outros pera elles terem escravos», questa era la volontà dei coloni, osservò Nóbrega (che all’antropofagia dedicò un trattato nel 1558).¹⁵⁹ Non deve però essere dimenticato come allora il cannibalismo fosse anche simbolo fra i più potenti dello zelo e dello spirito di sacrificio dei gesuiti, su cui insistevano le prime descrizioni agiografiche delle missioni in Brasile. Ne offre eloquente conferma una pagina di Diogo de Paiva de Andrade (1564):

Ut autem solos Brasilienses populos commemorem, vel solo humanarum carniū esu horribiles et formidabiles, quos ἀνθρωπόφαγους Graeci scriptores appellant, ad quos si humano consilio carnisve prudentia societatis Iesu viri ducerentur, nihil certius quam esus eorum fieri sperare potuissent; cum tamen divino spiritu impellerentur, ardentis charitatis flammās, barbaraeque gentis commiserationem, omnibus vitae periculis praetulisset, Deo eorum votis annuente, vix credi potest, quam brevi innumeri feritate exuta, execrando atheismo abiecto, puram divinae cognitionis lucem, Christi charitatem, Evangelium suavem iugum, sint amplexati.¹⁶⁰

Le parole finali del teologo portoghese contenevano una palese distorsione della realtà. I contrasti che dividevano missionari, clero secolare, potere civile e coloni intorno al disordine morale di cui, a loro giudizio, davano prova gli indios, finirono per ricadere soprattutto sull’opera di conversione. In casi di aperta rivolta, come quelli collegati alle cerimonie tupi chiamate dai portoghesi *santidades* (riti nel corso dei quali

¹⁵⁸ GALVÃO (*Tratado dos descobrimentos* cit., p. 106) riferisce di «homens mortos dependurados» trovati da portoghesi, nel 1511, nelle abitazioni di un villaggio nei pressi del porto di Kolli-Kolli, nell’isola di Seram, «porque comem carne humana» (un cenno all’episodio anche in D.F. LACH-E.J. VAN KLEY, *Asia in the Making of Europe*, Chicago 1965-93, 1/1, p. 594). Sul cannibalismo in Africa cfr. HESPAÑA, *Luís de Molina* cit. pp. 952; 959.

¹⁵⁹ Lettera al cardinale infante Enrico, 1 giugno 1560 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 34). Si allude al trattato, che risulta perduta, nella lettera di Nóbrega all’antico governatore Tomé de Sousa, 5 luglio 1559 (*ibid.*, doc. 32).

¹⁶⁰ ANDRADE, *Orthodoxarum explicationum* cit., c. 3. Penetrante la riflessione sul valore poliedrico dell’antropofagia per la cultura europea offerta da A. PAGDEN, *Cannibalismo e contagio: sull’importanza dell’antropofagia nell’Europa preindustriale*, «Quaderni storici», 17 (1982), pp. 533-50. Riserva ampio spazio al Brasile l’affascinante sintesi di F. LESTRINGANT, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris 1994.

profeti itineranti si esprimevano in stato di *trance* consolidando credenze di stampo millenarista), il nuovo potere si mostrava invece compatto nel difendere l'ordine imperiale. Un episodio si verificò in un'azienda di zucchero nei dintorni di Bahia, dove nel 1559 uno schiavo si mise alla testa di un'insurrezione dopo aver ascoltato le parole di un profeta giunto da fuori:

E a sanctidade que pregava era que aquele sancto fizera baylar o engenho e ao senhor com elle, e que converteria a todos os que quera em paxaros, e que matava a lagarta das roças que entonces avia, e que nós não eramos pera a matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavão, que o seu sancto dezia que tivessem muytas molheres, e outras cousas desta qualidade.

Appreso che cosa stava accadendo, i gesuiti informarono subito il governatore, che ordinò di dare la caccia agli indios ribelli, datisi nel frattempo alla fuga. Mentre il profeta riuscì a dileguarsi, lo schiavo alla guida della sommossa nell'*engenho* eluse gli inseguitori, sebbene ferito, e trovò riparo nella foresta. Costretto ad arrendersi, finì per consegnarsi nelle mani dei portoghesi, che gli inflissero la penitenza pubblica di disciplinarsi in chiesa (è probabile, dunque, che si trattasse di un battezzato). Nelle parole di Nóbrega, molti compagni dello schiavo punito furono mossi da quel crudo spettacolo «a virem confesar seu pecado secreto e a disciplinarem-sse tambem com elle em publico, que foy auto de muyta devação a todos».¹⁶¹ La natura ecclesiastica del castigo previsto per un reato, di cui si intravedeva lo sfondo religioso, apre un possibile spiraglio sul nodo irrisolto della giurisdizione sugli indios convertiti per i reati in materia di fede. A differenza che nelle colonie spagnole, l'Inquisizione non se ne occupò mai in Brasile, dove non arrivò neppure a impiantare un tribunale, segno di disinteresse verso una vigilanza estesa sulla condotta degli autoctoni. Il controllo su questi ultimi, anche a giudicare da una patente inquisitoriale del 1579, dovette rimanere di competenza del vescovo di Bahia, coadiuvato da padri gesuiti. Lo stato lacunoso delle fonti non consente però di valutare l'impatto del loro eventuale intervento.¹⁶²

Il delicato periodo a cavallo fra anni cinquanta e sessanta fu segnato anche da un inedito impegno del potere civile nei confronti degli indios. Ne fu protagonista il nuovo

¹⁶¹ Lettera a Torres, 5 luglio 1559 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 31). La vicenda più clamorosa fu rappresentata dalla *santidade* di Jaguaripe, che nei primi anni ottanta innescò un vasto movimento di rivolta nei dintorni di Bahia. Dalle caratteristiche simili al caso qui descritto (fu anch'esso guidato da uno schiavo convertito), la sua storia è al centro del mirabile studio di R. VAINFAS, *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo 1995.

¹⁶² Decreto del re cardinale Enrico in qualità di inquisitore generale, 12 febbraio 1579 (in *Documentos para a história da Inquisição em Portugal (Século XVI)*, ed. I. da Rosa Pereira, Lisboa 1987, doc. 52). Sull'ingresso del Sant'Uffizio in Brasile cfr. S.A. SIQUEIRA, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo 1978. Offre una panoramica di più lungo periodo, attenta anche ai rapporti fra l'Inquisizione e gli altri poteri ecclesiastici, B. FEITLER, *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil*, São Paulo 2007. Come nel regno, anche nella colonia americana le principali vittime del tribunale furono i nuovi cristiani.

governatore generale Sá.¹⁶³ Le linee che avrebbero dovuto guidare la sua azione furono fissate nelle istruzioni regie (*regimento*), oggi perdute, ma ispirate almeno in parte dal *Tratado sobre a guerra que será justa*, che ho proposto di datare al 1556 attribuendone la paternità a António Pinheiro (una figura in diretto contatto con Nóbrega). Sá ricevette preciso mandato di tutelare in ogni forma lecita la propagazione della fede (nel *Tratado* si sosteneva apertamente che in nessun caso un'infrazione alla legge di natura, neppure il cannibalismo, autorizzasse a muovere guerra agli indios).¹⁶⁴ Con i missionari il governatore strinse da subito un'alleanza. Appena giunto a Bahia, praticò per otto giorni gli *Esercizi spirituali*, sotto la guida di Nóbrega, «consultando com Deos e com o dito padre os meyo mais suaves, com que poderia conseguir o intento d'elRey e o seu, que era o mayor bem do Estado e conversão daquella gentilidade». ¹⁶⁵ L'impresa, tuttavia, si rivelò ardua, anche perché richiedeva l'aiuto di coloni poco propensi a considerare l'evangelizzazione una priorità. Con il consenso dei missionari, l'ex inquisitore Sá finì soprattutto per impiegare i propri soldati nella repressione degli indios tupinikin e nella protezione dei principali centri abitati da portoghesi, oltre che in una decisiva campagna militare contro l'insediamento francese nella baia dove sarebbe sorta, di lì a breve, Rio de Janeiro. La caduta del forte Coligny, fondato nel 1556 dal condottiere Nicolas Durand de Villegagnon, non segnò soltanto il tramonto dell'effimera esperienza della Francia Antartica (1567). Pose anche fine a una potenziale concorrenza missionaria calvinista, contrastata a suo tempo dallo stesso Villegagnon (1557-58), ma guardata con preoccupazione dai gesuiti che avevano temuto un allargamento al Nuovo Mondo della crisi religiosa europea.¹⁶⁶

Sul piano delle conversioni, comunque, la battaglia più importante si disputava a Bahia, che Nóbrega lasciò nel 1560 (la carica di provinciale fu raccolta da Luís da Grã) per operare a sud, nel capitanato di S. Vicente, teatro della guerra contro i francesi. In coerenza con lo spirito delle istruzioni regie, il governatore aveva disposto l'obbligo del

¹⁶³ HEMMING, *Red Gold* cit., pp. 83-96.

¹⁶⁴ «hum regimento de Sua Alteza, em que ho mandava muy de proposito ajudar a conversão, por paz ou por guerra, ou como mais conveniente fosse» (lettera di Nóbrega a Sousa, 5 luglio 1559, cit. *supra* n. 159). A un *memorandum* sul Brasile (oggi perduto) inviato allora a Pinheiro, Nóbrega accenna nella lettera a Torres del 2 settembre 1557 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 29). Dal tono con cui se ne parla si ricava che non si trattava della prima. All'attenzione con cui Giovanni III ascoltava da Pinheiro le dettagliate informazioni che questi riceveva dal Brasile si accenna in una lettera del re a Francisco Fernandes, vicario generale di Bahia, 4 febbraio 1557 (M Bras, 2, doc. 53).

¹⁶⁵ MENESES, *Chronica... Primeira Parte* cit., p. 159.

¹⁶⁶ Oltre al datato, ma sempre utile O. REVERDIN, *Quatorze calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556-1558)*, Genève-Paris 1957, cfr. F. LESTRINGANT, *Calvinistes et cannibales. Les écrits protestants sur le Brésil français (1555-1560)*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 126 (1980), pp. 9-26; 167-92.

battesimo per gli infanti in fin di vita e l'arresto per i genitori che disobbedivano.¹⁶⁷ Ma sull'amministrazione del sacramento agli indios adulti i dubbi restavano forti. La principale obiezione era stata riassunta già da tempo dal Navarro, che nel 1552 aveva scritto che, poiché era lecito cibarsi solo di carne di animali irrazionali, «sanctamente fazem os reverendos padres da Companhia de Jesu, que não querem baptizar no Brasil aos gentios (posto que creão o que nos outros) se não se determinão de nunca mais comer carne de homens, ainda que sejam mortos em guerra justa».¹⁶⁸ Ma a quasi dieci anni di distanza i missionari più intransigenti fra i gesuiti continuavano a avanzare anche l'argomento della naturale incapacità razionale degli indios («nem tem a capacidade para entender o que se lhes prega»). Da S. Vicente Nóbrega accennava a qualche collega che «foi de opinião não se dever baptizar nenhum deles grandes, por não serem capazes para o baptismo, se não se doutrinam e criam de pequenos». Il gesuita non faceva nomi, ma finiva per respingere una posizione («é outro extremo») i cui principali portavoce dovevano trovarsi, allora, nella capitale.¹⁶⁹ Fra incertezze sul battesimo e pratica indiscriminata della loro riduzione in schiavitù, l'inquadramento legale degli indios rimaneva questione complessa.¹⁷⁰ Ma fu intorno ad essa che, a metà anni sessanta, si aprì fra Bahia e Lisbona un'accesa disputa che si ricondusse il Brasile sotto l'autorità della coscienza dell'impero.

La disorganizzazione amministrativa che regnava nella colonia era il maggiore ostacolo alla conversione degli indios. Una prova eclatante era fornita dalle forme di dominio imposte dai portoghesi attraverso vari espedienti, con cui si giustificava l'asservimento delle popolazioni locali. Su quel terreno le oscillazioni di Sá furono evidenti. Se nel primo anno di governo aveva promulgato un contrastato decreto in cui si dichiaravano liberi gli indios costretti in schiavitù contro giustizia, quella politica di cambiamento si infranse contro l'ostinata ricerca di manodopera da parte dei coloni, che plasmava gli orientamenti maggioritari all'interno della società imperiale in Brasile. Negli anni seguenti, nella regione di Bahia, alcune crisi alimentari fra gli indios, unite a un'interpretazione estesa della sentenza contro i caeté, avrebbero portato a un aumento indiscriminato di commerci illeciti e di brutali razzie. L'iniziativa di riparare a una situazione a rischio di precipitare in nuove rivolte e episodi di violenza dovette partire

¹⁶⁷ Lettera di Nóbrega a Torres, 5 luglio 1559 (cit. *supra* n. 161).

¹⁶⁸ AZPILCUETA, *Manual* cit., p. 587.

¹⁶⁹ Lettera al generale Láinez, 12 giugno 1561 (NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 39).

¹⁷⁰ Un utile quadro, sebbene non esente da inesattezze e viziato da un'evidente intento apologetico, in I.J. CASAS NORONHA, *Aspectos do Direito no Brasil Quinhentista. Consonâncias do Espiritual e do Temporal*, Coimbra 2005.

dal governatore generale. La corona rappresentava l'istanza suprema da cui ottenere un riordinamento complessivo delle norme in materia di schiavitù, eseguito a partire da precise e dettagliate informazioni sullo stato reale del Brasile. Del problema fu incaricata, intorno al 1565-66, la *Mesa da Consciência*, allora già sotto la presidenza di Martim Gonçalves da Câmara, figura i cui diretti legami con la Compagnia di Gesù lasciano immaginare una scelta ponderata e discussa con i padri allora più influenti nel regno (da Miguel de Torres a Leão Henriques), che in quegli anni svolsero spesso attività di consultori del tribunale. Fu emessa una sentenza sulla schiavitù legale, con cui si stabilì che il padre aveva diritto di vendere il figlio in caso di grande necessità e che ogni indio maggiore di venti anni poteva alienare la propria libertà in cambio di denaro. Il testo fu trasmesso a Bahia. Di lì a breve, su invito del re, la questione fu esaminata da una giunta ristretta, composta dal governatore generale Sá, dal vescovo Leitão, dal giudice generale Brás Fragoso e dal provinciale gesuita Grã.¹⁷¹ Accolto, servì di base per un bando pubblico emanato alla metà del 1566. Ma l'interpretazione della sentenza data allora dalle principali autorità coloniali rimase ambigua. Molti confessori e proprietari di schiavi ne intesero il contenuto a proprio vantaggio e continuarono a considerare validi acquisti che violavano la nuova legislazione. Fu così avviato un nuovo giro di consultazioni (un primo parere di Nóbrega, forse composto già nel 1566, ma a quanto pare perduto), fino a quando il reggente, cardinale infante Enrico, domandò un puntuale commento sulla sentenza a figure di spicco fra i missionari in Brasile, come il gesuita spagnolo Quiricio Caxa, all'epoca lettore di casi al collegio di Bahia (fondato nel 1564), e Nóbrega, raggiunto dal visitatore Inácio de Azevedo a Rio de Janeiro, dove nel 1567 gli fu notificata la richiesta proveniente dalla madrepatria.

In tutto l'impero erano anni in cui ai problemi posti dalla schiavitù si rispondeva rafforzandone il vincolo con la conversione, sebbene con strategie differenti, come mostrano i casi già discussi delle leggi che avevano disposto l'obbligo di avere padroni cristiani per gli schiavi convertiti nell'*Estado da Índia* e i provvedimenti che resero inevitabile il battesimo per i neri africani di proprietà di portoghesi. In Brasile, però, la fragilità di un potere ancora recente, dovuta in primo luogo allo scarso interesse a lungo dimostrato dalla corona per il Nuovo Mondo, finì per privare di ogni tutela legale gli indios, oggetto, per lo più, di una rappresentazione letteraria e iconografica (si pensi alla

¹⁷¹ Seguo, seppur con cautela, la ricostruzione proposta in MENESES, *Chronica... Primeira Parte* cit., p. 349. Cfr. anche la lettera del re Sebastiano a Mém de Sá, s.d. [ma 1566] (M Bras, 4, doc. 45). Errata la cronologia dei fatti in NORONHA, *Aspectos do Direito* cit., pp. 89-90. Poco rigoroso anche COUTO, *A construção do Brasil* cit., pp. 301-2.

carta *Terra Brasilis* di Lopo Homem, 1519) radicalmente negativa da parte lusitana.¹⁷² Quell'immagine si coniugava con le incertezze mostrate dagli stessi teologi circa le implicazioni giuridiche del modo di vivere di quella che continuava a apparire come un'umanità altra, per la quale vigevano regole differenti. Il commento di Ledesma, mutuato da Soto, sul nodo della schiavitù lasciava ancora aperto - era il 1560 quando fu pubblicato a stampa - il problema del possesso di una piena sovranità da parte di quegli infedeli che «ferarum more palantur». E di fatto, la disputa che Nóbrega ingaggiò contro il consulto dato da Caxa ruotò ancora intorno alla nozione di *dominium*.

Fu quando Azevedo incontrò Nóbrega che quest'ultimo dovette ricevere il testo composto dal collega gesuita, il quale, come forse lo stesso provinciale Grã, sembrava appartenere al gruppo dei missionari più sensibili agli interessi dei coloni portoghesi. Caxa si limitò a difendere la correttezza della posizione della *Mesa da Consciência*, sostenendo la piena legittimità di un'interpretazione estesa della norma del diritto romano su cui essa si fondava. Sebbene la legge del *Codex* di Giustiniano (lib. IV, 43, 2), in cui si parlava di «niam paupertatem egestatemque», fosse generalmente intesa come valida solo in caso di necessità estrema, Caxa dichiarò che, perché il padre potesse vendere il figlio, bastava essere in presenza di una «necessidade grande, como fezerão os senhores da Mesa da Conscientia com autoridade real». Si diffuse, invece, con maggior attenzione sul secondo punto della sentenza, che riguardava i maggiori di vent'anni. Costruita per intero su citazioni tratte da opere del Navarro, senza dubbio l'autore più citato e discusso dai primi missionari in Brasile, nella sua argomentazione Caxa si spinse a proclamare l'assoluta facoltà degli indios, anche se di età inferiore a vent'anni, a disporre della propria persona e a mettersi in vendita. Su quella posizione si sarebbe schierato, «se não ouvira vir assi ordenado da Mesa da Consciencia». A suo giudizio, tuttavia, si trattava di una limitazione poco sensata, come mostra la soluzione di compromesso su cui il gesuita concludeva: «diremos que, quanto a isto, o direito humano defende que se não faça senão desta maneira».¹⁷³

A quella linea, che rafforzava il partito dei coloni schiavisti nel momento stesso in cui affermava che gli indios detenevano un pieno *dominium* su se stessi (un problema poi aggirato, nella pratica, allegando il reato di antropofagia per muovere una guerra giusta), Nóbrega reagì con quella che rimase a lungo la più vigorosa difesa dei diritti delle popolazioni autoctone del Brasile. Assai più lungo del testo di Caxa, il commento

¹⁷² Dedicata alla questione le pagine forse migliori del libro DIAS, *Os descobrimentos* cit., pp. 227-339.

¹⁷³ Il testo di Caxa si può leggere in NÓBREGA, *Cartas* cit., doc. 41 (pp. 399-406).

di Nóbrega si mantenne in un rigoroso rispetto formale dell'autorità della *Mesa*, ma attraverso una miscela di argomenti teorici e di esempi tratti dalla realtà coloniale fu implacabile nello svelare l'ipocrisia del gesuita suo collega e della retorica con cui cercava di mascherare l'immoralità delle forme assunte dal potere imperiale in Brasile. Sul diritto dei padri a vendere i figli negò, anzitutto, che si potesse intendere altrimenti che in caso di estrema necessità, obiettando che occorresse così recepire anche la decisione dei teologi di corte («se elles ordenassem que abastasse qualquer outra necessidade, eu a teria por lei injusta»). Si trattava di conclusioni contrarie alla legge di natura, né aveva senso, come aveva fatto Caxa, «dizer ser toda a geração de Can escravos das outras gerações *perpetuo iure*, como fora se dos taes escravos fallara» (chiarendo così indirettamente anche il proprio passo nel *Diálogo*). Soprattutto, però, il ragionamento di Nóbrega acquistava vigore quando passava a descrivere le reali condizioni in cui si svolgevano quei commerci, con indios che non erano affatto figli di coloro che li vendevano («porque como bem se sabe com nome pay chamão elles a todos seus parentes, assi ascendentes como colateraes»), sebbene fossero costretti a dichiararlo per paura di ritorsioni al momento dell'iscrizione al registro ufficiale. Si poteva considerare lecito solo il possesso degli indios potiguar che nel 1550, quando si trovava nel Pernambuco, Nóbrega aveva visto con i suoi occhi vendere dai genitori «por pura fome», così come aveva notizia che continuasse a avvenire in quell'area. Al contrario, degli schiavi acquistati con quella formula nella regione di Bahia, dal 1560 in avanti, «muy poucos podem ser escravos, porque hé notório a todos poucas vezes terem fomes, nem necessidade extrema pera venderem seus filhos em todo este tempo». La proposta finale non poteva essere che di «tirar-se totalmente o tal resgate do pay vender o filho», anche perché se quella legge non era osservata «na policia christãa», quale ragione ne giustificava l'applicazione in quel Brasile che il re di Portogallo intendeva «converter de seus errores e fazê-lo politico nos custumes»?

Ancor più duro fu il giudizio sulla liceità del commercio degli adulti che si sarebbero messi volontariamente in vendita, su cui Nóbrega attaccava subito l'interessato riconoscimento del *dominium* agli indios da parte di Caxa:

Ao presuposto que o homem livre hé senhor de sua liberdade, respondo que hora seja senhor de sua liberdade, ora não, que todos os textos e doutores todos contrariam a maneira como se vendem os da Baya a ssi, mesmo depois que forão sujeitos, e hé huma das mayores sem-justiça que no mundo se fez.

Era un'affermazione netta, sviluppata con dovizia di particolari nelle pagine successive, a partire da una lettura alternativa della posizione di Azpilcueta. Nóbrega concludeva che solo una giusta causa (debiti, fame, o altre necessità estreme) autorizzava un uomo a privarsi della libertà. L'obiettivo si spostava quindi sulla difesa di Caja della sentenza della *Mesa*, incentrata su «duas cousas, huma que foi lei a tal determinação da Consciência e a outra que, se esta ley não fora, ainda que fora menor de vinte annos se podera vender. Ambas estas me parem sem fundamento», incalzava Nóbrega, perché il tribunale non aveva affatto inteso «promulgar ley nova». Un lungo elenco di concreti casi di infrazione alle norme, dal governatorato di Bahia al capitanato di Espírito Santo, seguiva alla prima parte e consentiva, infine, al gesuita di determinare che «todos os resgatados neste tempo se deve presumir serem mal resgatados», condannando «os confesores que absolvem aos que taes pesuem, se os não poem em sua liberdade perfeita e lhes pagão seu serviço».¹⁷⁴

Da quella disputa che aveva avuto per teatro il Nuovo Mondo uscì riaffermato il peso della morale sulla politica. La lettura del parere di Nóbrega dovette incidere sulla decisione della corona portoghese di promulgare nel 1570 una nuova legge, che dichiarava liberi tutti gli indios acquistati nei decenni precedenti e lecita soltanto la schiavitù dei prigionieri catturati in guerra giusta.¹⁷⁵ Per i missionari, però, il Brasile rimase una «vigna sterile».¹⁷⁶ Nei decenni seguenti si succedettero invano provvedimenti tesi a evitare gli abusi e le continue infrazioni della legge del 1570 (fino all'abolizione definitiva della schiavitù degli indios, fra 1605 e 1609). Nell'America portoghese si andava intanto creando una nuova identità culturale, fondata sulla rigida gerarchia che inquadrava le nuove categorie di sudditi che nascevano da matrimoni e unioni fra coloni, popolazione locale e schiavi neri africani.¹⁷⁷ Con la riconversione atlantica dell'impero, nel Seicento il Brasile si avviava a essere il baricentro del sistema coloniale lusitano. Alla fine del secolo precedente poteva ancora essere descritto dal gesuita Fernão Cardim come un «outro Portugal».¹⁷⁸ Ormai aveva però il volto della terra promessa ai sudditi della corona da Pêro de Magalhães Gândavo, che nel prologo della prima storia del Brasile data alle stampe per rilanciarne la colonizzazione aveva

¹⁷⁴ La risposta di Nóbrega si trova *ibid.* (pp. 407-29).

¹⁷⁵ Legge regia del 20 marzo 1570 (si può consultare in NORONHA, *Aspectos do Direito* cit, pp. 237-8).

¹⁷⁶ È la conclusione a cui arriva CH. DE CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile. Les Jésuites et la Conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisboa-Paris 2000.

¹⁷⁷ S. SCHWARTZ, *The Formation of a Colonial Identity in Brazil*, in *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, ed. N. CANNY-A. PAGDEN, Princeton (NJ) 1987, pp. 15-50.

¹⁷⁸ F. CARDIM, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, ed. A.M. de Azevedo, Lisboa 1997, pp. 157-8 (i suoi scritti rimasero inediti).

rivolto la sua esortazione soprattutto a «aquelles que nestes reinos vivem em pobreza»: «nam duvidem escolhela pera seu amparo».¹⁷⁹ Tuttavia, l'occasione di rifarsi una vita e di accumulare grandi ricchezze continuava a poggiare sulle forme concrete di una dominazione da cui emergevano gli intrecci e le distanze allora esistenti fra l'impero portoghese e la sua coscienza.

¹⁷⁹ P. DE MAGALHÃES GÂNDAVO, *Historia da Provincia Santa Cruz, a que vulgarmente chamam Brasil*, em Lisboa, na officina de Antonio Gonsalvez, 1576, c. 5.

CONCLUSIONI

La legittimazione dell'impero portoghese: forme e eredità

Una grave crisi dinastica si aprì con la morte in battaglia di Sebastiano a Ksar el-Kebir (1578), nel corso della seconda spedizione militare che il “re guerriero” condusse in nord Africa al termine di un intenso decennio di governo diretto (regnava dal 1568).¹ Dopo un confronto diplomatico non privo di risvolti militare (vi fu una breve guerra civile, per reprimere i sostenitori di Antonio, priore di Crato, pretendente al trono), la corona di Portogallo fu ereditata da Filippo II.² Furono mesi tormentati quelli che separarono la morte del successore di Sebastiano, l'anziano cardinale Enrico (gennaio 1580), dal giuramento prestato dal re di Spagna nelle mani degli arcivescovi di Braga, Évora e Lisbona durante le *cortes* di Tomar, l'atto che segnò l'avvento ufficiale della dinastia degli Asburgo in Portogallo (aprile 1581). Nel rituale a cui si sottomise il monarca che sembrava finalmente incarnare la figura dell'imperatore come *dominus mundi* (a lungo discussa nei trattati medievali di teologia) si rifletteva il grande peso politico raggiunto dalla Chiesa nel Portogallo del Cinquecento. Ne aveva dato prova, del resto, anche l'attivo protagonismo di vescovi e religiosi nel corso delle delicate trattative che si erano svolte fra 1578 e 1580.³

La fine dell'indipendenza del regno lusitano e del suo impero, cui furono comunque riconosciuti il rispetto dell'ordinamento giuridico e un'autonomia istituzionale estesa, ma progressivamente erosa, non segnò soltanto un sostanziale cambiamento in equilibri e relazioni della vita politica. Dall'integrazione del Portogallo nella composita “monarchia ispanica”, con il conseguente trasferimento del potere centrale portoghese a Madrid, uscì in gran parte ridimensionato il ruolo di coloro che ho generalmente indicato con l'espressione “teologi di corte”. La loro figura, del resto, aveva già subito un primo appannamento alla metà degli anni settanta, con la morte del gesuita Luís

¹ Sull'affascinante, ma controversa, figura del sovrano portoghese e sugli esiti politici e culturali della sua scomparsa in battaglia cfr. J. HERMANN, *No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal (Séculos XVI e XVII)*, São Paulo 1998.

² R. CUETO, *1580 and All That...: Philip II and the Politics of the Portuguese Succession*, «Portuguese Studies», 8 (1992), pp. 150-69.

³ J.P. PAIVA, *Bishops and politics: The Portuguese episcopacy during the dynastic crisis of 1580*, «E-Journal of Portuguese History», 4/2 (2006).

Gonçalves da Câmara (1575) e la caduta politica di suo fratello Martim (1576).⁴ Nel declino di quel tipo di consigliere regio si coglie il segno del tramonto di un'epoca. Come spero di avere messo in luce, è difficile sopravvalutare l'importanza dei teologi di corte nella definizione delle linee generali dell'inquadramento teorico, che fino ad allora aveva sempre accompagnato l'esperienza storica dell'espansionismo lusitano. Quei religiosi incarnarono il volto più autentico della coscienza dell'impero.

Alla loro ascesa, promossa da Giovanni III all'inizio degli anni trenta, si collegò una svolta di carattere generale, visibile a più livelli, negli equilibri di un regno che in poco meno di un decennio si ritrovò mutato a seguito dell'avvento della *Mesa da Consciência* (1532), del Sant'Uffizio (1536) e della censura libraria (1540), nonché del trasferimento dell'Università a Coimbra (1537). L'egemonia dei teologi di corte non fu incontrastata, ma l'impressione è che, nelle evoluzioni che pure subì nel tempo, quel corpo di religiosi, accanto all'eccezionale figura del principe inquisitore Enrico, abbia rappresentato il vertice di un ordine gerarchico distribuito non solo nelle istituzioni ecclesiastiche, ma anche civili. La tendenza alla sovrapposizione fra Stato e Chiesa, di cui essi furono simbolo, influì su numerosi aspetti della storia politica del Portogallo imperiale. La capacità di controllo che un blocco organico, formato da teologi di corte, docenti universitari, inquisitori e censori, esercitò sulla vita intellettuale lusitana, ebbe inevitabili conseguenze anche sulla riflessione intorno all'impero. Risiede qui, a mio giudizio, la ragione principale di quella che Silva Dias chiamò, in termini forse semplificanti, la «frustrazione culturale dell'espansione».⁵

Il primato cronologico dei portoghesi nella storia coloniale europea alle soglie dell'età moderna finì per collocare l'impero a cui essi dettero forma in un'ambivalente posizione di vantaggio e di debolezza. L'ibrido giuridico delle bolle papali di metà Quattrocento nacque dalla ricerca di una giustificazione morale dell'avvio di incursioni armate e traffici commerciali, che avrebbero poi connotato per secoli la presenza sulle coste dell'Africa occidentale dei negrieri europei. La fonte di legittimazione della tratta degli schiavi fu individuata in un'autorità superiore cui si riconoscevano ampie competenze sugli infedeli. Le ampie concessioni con cui Niccolò V per primo accordò

⁴ Sulla nozione di "monarchia composita" cfr. J.H. ELLIOTT, *A Europe of Composite Monarchies*, «Past and Present», 137 (1992), pp. 48-71. Per una rapida, ma penetrante sintesi dell'integrazione del Portogallo nel corpo politico che faceva capo alla corona di Filippo II, con la creazione del Consiglio di Portogallo a Madrid, cfr. ID., *La Spagna imperiale, 1496-1716*, Bologna 1982 [ed. or. London 1963], pp. 313-7. Al relativo declino dei teologi di corte (per la fine dell'egemonia dei fratelli Gonçalves da Câmara cfr. VELOSO, *D. Sebastião* cit., pp. 203-15) seguì l'affermazione del peso politico di giuristi e *arbitristas*. Sull'importanza della loro produzione intellettuale nel Portogallo asburgico insiste D. RAMADA CURTO, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa 1988.

⁵ DIAS, *Os Descobrimentos* cit., pp. 341-60.

alla corona lusitana una piena sovranità (*dominium, senhorio*) su porzioni di mondo, che sarebbero state sempre più chiaramente delimitate con il graduale consolidamento delle conoscenze geografiche, costituirono il primo fattore legittimante dell'espansionismo portoghese. Al loro modello si rifece anche Alessandro VI dopo la scoperta dell'America: un dominio assoluto sulla terra, ma anche sui corpi degli uomini ignari di Cristo che la abitavano, giustificato in nome della futura libertà della loro anima dalla dannazione eterna. L'impero di Carlo V, tuttavia, non tardò a liberarsi dell'ingombrante autorità pontificia, fondando i titoli della propria conquista nel Nuovo Mondo su argomenti di diritto naturale (fu questa l'operazione compiuta da Vitoria nel 1539). Al contrario, i portoghesi si mantennero sempre fedeli alle costituzioni apostoliche. La spiegazione di ciò va anzitutto individuata, a mio modo di vedere, nella maggiore fragilità istituzionale e nell'inferiorità militare dell'impero lusitano rispetto a quello spagnolo. Nonostante il progressivo discredito che circondò le bolle, soprattutto dopo la crisi religiosa aperta dalla Riforma e le corrosive critiche dei teologi di Salamanca, i portoghesi evitarono di porle apertamente sotto accusa, un atteggiamento che getta luce sul carattere difensivo e di sostanziale retroguardia che caratterizzò le teorie dell'impero in Portogallo. Lo spazio accordato in quelle dottrine politiche alle concessioni papali rispecchia, in primo luogo, la preoccupazione di contenere le potenze coloniali europee emergenti, che pretendevano di violare la giurisdizione atlantica rivendicata dalla corona di Portogallo (al contrario, nel periodo di cui mi sono occupato, nelle dispute con la Spagna sui rispettivi confini in Asia i portoghesi si limitarono a fare appello alla lunga serie di trattati stipulati fra le due monarchie).

Mai messe in discussione, le bolle furono comunque indebolite nel tempo da interpretazioni riduttive del loro significato, come quella proposta, a metà Cinquecento, nell'importante consulto intitolato *Tratado sobre a guerra que será justa* (1556), dove si negava che la potestà del pontifice fosse sufficiente a privare gli infedeli del *dominium*. In quel documento, al pari delle delibere della *Mesa da Consciência*, o delle sentenze emesse dai magistrati nelle alte corti di giustizia, così come nelle opinioni formulate in autorevoli trattati usciti a stampa, o nelle trascrizioni superstiti delle lezioni di teologia e di diritto tenute nelle università e nei conventi, si incontra un secondo tipo di legittimazione dell'impero portoghese, indipendente dalle costituzioni papali. Non senza qualche difficoltà (si pensi al prolungato silenzio che calò sul nome di Vitoria in Portogallo), gli argomenti di teologi e giuristi divennero l'architrave delle teorie ufficiali con cui, da metà Cinquecento, la corona lusitana giustificò il proprio impero

d'oltremare. La riflessione che intorno ad essi si aprì investì questioni esplosive, come guerra e conquista, monopoli commerciali e diritto alla navigazione, conversione e schiavitù (un nodo centrale per lo studio della coscienza imperiale portoghese). La pluralità di voci che parteciparono a quel dibattito, soggetto anch'esso al vigile controllo di Inquisizione e censura, dimostra la centralità assunta dalle sistemazioni allora proposte. Di fronte a un mondo in trasformazione si aggiornavano le categorie di una tradizione che si rivelò fra le più reattive di fronte alla costituzione degli imperi coloniali iberici della prima età moderna. Come in Castiglia, infatti, anche in Portogallo fu dall'ambito dei teologi che provennero le forme più esplicite di contestazione contro il preteso imperialismo etico della corona. Non si trattò soltanto di violente denunce come quella dell'ex domenicano Fernando Oliveira (1555). Anche cautele e riserve avanzate da domenicani quali Bartolomeu dos Mártires (ca. 1548-51), o Martín de Ledesma (1560), se rilette nel loro contesto, appaiono tutt'altro che scontate.

L'impero dei teologi fu preceduto da altri due tipi di legittimazione, attraverso la cui sconfitta esso si impose. Il valore politico del viaggio di Vasco da Gama in India fu decisivo per la maturazione di una vocazione imperiale portoghese, di cui si rilevano tracce cospicue nelle fonti di inizio Cinquecento, in alcuni casi precedenti alla stessa creazione di un potere formale in Asia (si ricordino le parole di Valentim Fernandes nella premessa alla sua traduzione di Marco Polo del 1502). Sotto il regno di Emanuele I, l'uso politico del millenarismo religioso, ispirato dalla speranza di un'imminente conversione universale, raggiunse livelli di elevata intensità e nutrì di sé le pagine delle edizioni a stampa dei primi testi in cui si celebrava la nuova grandezza imperiale lusitana (perlopiù lettere ufficiali del re di Portogallo ai papi). Tema centrale, ma controverso, della propaganda regia nei primi due decenni del secolo fu l'Etiopia del Prete Gianni, un mito medievale che da lungo tempo esercitava il proprio fascino sulla retorica dell'espansionismo portoghese. Soprattutto negli anni finali del regno di Emanuele I, l'interpretazione dell'auspicato incontro con il sovrano di un potente impero cristiano in guerra permanente contro i musulmani assunse una spiccata connotazione politica. Le leggende sull'Etiopia e sul Prete Gianni innescarono in Portogallo tutto un dispositivo di allusioni, intorno alle quali emersero da subito contrasti. Il più duro riguardò la fede degli etiopi e la valutazione dei suoi dogmi. La netta condanna come eretici espressa nel 1520 da Pedro Margalho, destinato a militare nelle fila dei primi teologi di corte, suonò come la premessa del rapido abbandono,

nell'età di Giovanni III, del millenarismo politico-religioso come elemento di legittimazione dell'impero.

A una prolungata oscillazione pose fine, nel 1541, il severo provvedimento che vietò la diffusione in Portogallo della *Fides, Religio Moresque Æthiopum* (1540), opera di una figura di prestigio della cultura umanistica lusitana, quel Damião de Góis che, dopo avere servito per anni come scrivano presso l'agenzia regia di Anversa e come diplomatico in nord Europa, parve non avere compreso a fondo il mutamento di clima in atto nel regno natale. Culmine di un decennio durante il quale furono proprio gli umanisti residenti fuori dal regno a rompere il silenzio su scoperte e conquiste che caratterizzava invece la letteratura a stampa in Portogallo, la *Fides* ripropose una visione apocalittica dell'incontro con l'Etiopia (nelle mani di Góis divenne l'altro volto del millenarismo scaturito dalle scoperte geografiche, da contrapporre all'America) e si accordò una patente di sostanziale ortodossia al cristianesimo copto-monofisita dei suoi abitanti. Quell'atteggiamento rinvia anche a un approccio di derivazione erasmiana ai problemi posti dalla frattura religiosa europea. Più in generale, Góis si situò a metà strada tra due forme (perdenti) di legittimazione dell'impero portoghese: da un lato, appunto, il millenarismo politico-religioso; dall'altro, un umanesimo esotico che guardò con relativa indulgenza alla incertezze della fede di cristiani d'Oriente e nuovi convertiti fra le popolazioni soggette alla giurisdizione lusitana oltre le colonne d'Ercole.

Fu in questo secondo ambito che la ripresa del modello dell'impero romano presentò i caratteri più originali nella cultura portoghese del Rinascimento. Anche in questo caso si avverte, a tratti, l'influenza di Erasmo e del suo recupero in chiave cristiana del valore della cultura classica e pagana. In ogni caso il successo del maestro di Rotterdam in Portogallo rimase un fenomeno circoscritto. Altrettanto circoscritta, ma rivelatrice dell'ampiezza di orizzonti della cultura politica lusitana di allora, fu la discussione intorno alle opere di Machiavelli, di fatto ignorata, fino ad oggi, dalla storiografia. Fra anni trenta e quaranta vi fu ancora spazio per letture singolarmente precoci e accorte del *Principe* e dei *Discorsi*. Il panorama che ho tentato di iniziare a ricostruire è ancora dominato da vaste zone d'ombra, favorite dalla tendenza a mascherare un'influenza insidiosa come quella di Machiavelli, soprattutto dopo l'aperto attacco di Jerónimo Osório (il quale, tuttavia, pur attaccando il segretario fiorentino senza celarne il nome, finiva anch'egli per subire il fascino dei suoi argomenti). Come che sia, per il momento si può ricavare un primo dato: furono le pagine sulla religione dei romani quelle che più attirarono l'attenzione degli autori portoghesi. Come nel caso degli umanisti spagnoli (si

pensi a Sepulveda), fu il nodo delle virtù civili e militari del cristianesimo quello su cui si confrontarono figure come João de Barros (1533) e lo stesso Osório (1542). Giunsero a posizioni differenti, guidate però da un'identica attrazione per gli scritti di Machiavelli. Ma come evidente già in Barros, la discussione sul rapporto fra religione, culture dei vinti e impero romano non mancò di investire la politica di conversione sostenuta dalla corona lusitana nel mondo. Il processo inquisitoriale che portò alla destituzione del cronista maggiore del regno, Fernão de Pina (1546-50), ebbe origine anche dalla volontà di mettere a tacere un consenso verso l'apertura dei romani alla varietà dei culti, teso ad attenuare l'intolleranza che serpeggiava nel regno per la sospetta religiosità degli infedeli convertiti. Né si trattò di un giudizio disgiunto dal rifiuto della dura persecuzione che, negli stessi anni, il Sant'Uffizio iniziò a rivolgere contro i nuovi cristiani di origine ebraica. Echi smorzati del dibattito sui culti di Roma antica si colgono anche nella velata polemica che, sempre alla metà degli anni quaranta, oppose i due agostiniani João Soares (1543) e Martín de Azpilcueta (1545) al teologo secolare Francisco de Monzón (1544), in merito alla posizione di Agostino sulle cause religiose della caduta dell'impero romano. Si avverte l'ombra di Machiavelli dietro i toni sommessi, ma eloquenti, di una disputa che sembra avere segnato la rapida fine della sua dimenticata circolazione in Portogallo.

La conversione degli infedeli, del resto, ebbe sempre un diretto significato politico per l'impero portoghese, in virtù delle ricadute immediate sulle relazioni fra il potere sovrano e i suoi sudditi di origine africana, asiatica o americana. Le opzioni dei teologi di corte non tardarono a trovare corrispondenze nelle teorie e nelle strategie d'azione dei missionari. Dagli anni quaranta, soprattutto grazie alla Compagnia di Gesù (la cui fortuna nel mondo portoghese fu patrocinata, da Parigi, da Diogo de Gouveia il Vecchio, uno degli artefici del nuovo ordine culturale lusitano), i religiosi attivi nelle diverse aree dell'impero seppero finalmente dare concretezza all'enfasi sull'evangelizzazione che non aveva mai cessato di sostenere la retorica dell'espansionismo portoghese. In stretta coordinazione con le autorità del regno, ma sempre più influenzati dall'esperienza diretta della complessità dei mondi coloniali, i missionari finirono per elaborare un *corpus* autonomo di idee, argomenti, prospettive e valutazioni, che può essere indicato come una quinta e ultima forma di legittimazione dell'impero lusitano. Diviso da intensi conflitti fra istituti religiosi, ma talora anche al loro interno, da Goa a Bahia il clero missionario propose soluzioni diversificate e in

qualche modo adattate ai singoli contesti. Il primato di una fede rigorosa e intransigente non faticò tuttavia a imporsi.

Resta il fatto che dispute come quelle che si verificarono su forme e liturgie dei battesimi, percorsi di istruzione dei convertiti, rapporti fra questi ultimi e le loro società di origine (case per catecumeni, segregazioni dai familiari infedeli, *aldeias*, *encomiendas*, ecc.), facoltà di ridurre in schiavitù i non cristiani e conseguenze giuridiche di una loro eventuale conversione, estensione del diritto delle genti ai conquistati e sua continua violazione da parte dei conquistatori, quelle dispute, dicevo, contribuirono in larga misura a regolare la difficile questione dell'inquadramento civile dei nuovi sudditi della corona di Portogallo. In Asia, come in America, i sacerdoti regolari e i loro collaboratori produssero una propria cultura specifica, confluita in una casuistica missionaria che offrì soluzioni ai dubbi di coscienza non solo dei religiosi, ma anche dei coloni (lo si evince chiaramente dal codice che conserva i casi commentati a Goa dal gesuita Francisco Rodrigues). Fu tutt'altro che inconsueta una ravvicinata collaborazione di padri e frati con le autorità civili dell'impero (la coppia Manuel da Nóbrega-Mem de Sá non fu che la più celebre), senza tralasciare l'importante funzione di supplenza svolta, nella seconda metà del Cinquecento, da missionari disposti a servire sia come consulenti della *Mesa da Consciência* (quando poi fu aperta la sede di Goa, anche come deputati), sia come giudici, o rappresentanti, dell'Inquisizione (in questo francescani e domenicani furono meno ostacolati dei gesuiti dai propri superiori). Attraverso il filo della conversione, l'esercizio dell'*officium missionandi* ristabiliva il legame, subito auspicato anche dai teologi di corte, fra l'opera di predicazione della fede nel mondo e le bolle papali formulate un secolo prima.

Non tutti i missionari, in ogni caso, accettarono passivamente le rigide direttive provenienti dal regno. Se i domenicani giunti a Goa nel 1548 finirono subito per arrendersi di fronte alle conseguenze sociali della loro campagna in favore degli schiavi neri africani, in Brasile la contrastata battaglia per il riconoscimento di una piena natura umana agli indios e la difesa dei loro diritti, sostenuta dal gesuita Nóbrega contribuì a avviare, almeno sul piano legislativo, un graduale percorso verso l'abolizione della loro riduzione in schiavitù. Se fu consueto, fra gli uomini di Chiesa, che molti coltivassero l'aggressivo sogno imperiale di trasformare in un *outro Portugal* le terre in cui operavano, una tendenza opposta contraddistinse quei religiosi, soprattutto gesuiti, più attenti e sensibili alle distanze culturali da coloro che cercavano di convertire alla fede cristiana. Quei padri furono portatori di una concezione dell'impero come potere al

servizio di un cristianesimo non necessariamente chiamato alla cancellazione violenta delle forme di cultura preesistenti in società nelle quali, si auspicava, esso avrebbe finito comunque per imporsi. Fra i pochi missionari portoghesi che si schierarono su quella linea di parziale moderazione vi furono soprattutto, e non fu un caso, quanti recavano in sé - nella propria genealogia familiare - le tracce di antichi passaggi di appartenenza religiosa, o culturale. Di quella capacità di fare della vocazione alla conversione un percorso su cui procedere attraverso un maggiore rispetto di costumi e peculiarità dei diversi luoghi in cui i missionari operavano, fu simbolo il gesuita Francisco Dionísio, mulatto e nuovo cristiano di origine ebraica (a causa di ciò subì costanti discriminazioni dai suoi compagni).

La polemica sui metodi di conversione innescata dall'arcivescovo Gaspar de Leão era ancora attuale, quando, nel 1564, padre Dionísio, un teologo preparato, trasmise da Goa a un fratello di Coimbra la propria personale visione dell'evangelizzazione in India. Era una lettera privata. Nella sua descrizione disincantata, priva di qualsiasi tono apologetico, del lavoro quotidiano dei gesuiti - come a sottolineare la distanza che lo separava dai sostenitori dei rapidi e sbrigativi battesimi solenni -, si coglie il desiderio di un modello alternativo di imperialismo cristiano. A differenza degli altri padri, Dionísio insisteva sulla frattura che separava i religiosi dai convertiti. Quello che aveva davanti a sé non era un *outro Portugal*, ma «*hun nuevo mundo, tan diferente en condiciones, tractos, etc. dello de allá, que es de espantar*». Non ne nascondeva la pluralità religiosa e culturale, né i giudizi ostili che circolavano fra la popolazione locale sui gesuiti («*a quien ellos no pueden ver*»). Quell'immagine impietosa suonava come una denuncia: «*algunas vezes se hazen christianos diciendo: Si los padres de São Pablo se uvieran de acabar, esperaríamos que murieran, mas senpre a de aver padres que nos anden contradiziendo: aguámonos christianos!*». Lo spessore di quei passaggi religiosi si commentava da solo. Era nella rassegnazione degli indiani di fronte a rapporti di forza avvertiti come immutabili che risiedeva la vera ragione delle conversioni di massa («*assí se hizieron quasi los de hun'aldea christianos*»), un percorso che la corona portoghese decise allora di non abbandonare.⁶ Dionísio era un missionario impegnato a diffondere la fede cattolica, ma non erano quelli i battesimi che immaginava. Uno sguardo, quello del colto teologo gesuita, che aiuta a comprendere la passione con cui, oltre dieci anni più tardi, si sarebbe dedicato a un attento studio del cristianesimo siro-

⁶ Lettera a Sebastião Antunes, 9 dicembre 1564 (DI, 6, doc. 51).

malabarico per raccogliere frutti più maturi fra i cristiani di S. Tommaso nel Kerala. Ma era una posizione destinata alla sconfitta, come avrebbe sancito a fine secolo il sinodo di Diamper (1599), che impose loro, in nome dell'ortodossia, l'osservanza del rito latino.⁷

Quella linea aperta non corrispondeva ai valori dominanti del potere portoghese in India, né al progetto di società uniforme che era stato elaborato nella madrepatria e che si intendeva realizzare nei territori ultramarini soggetti alla giurisdizione lusitana. A quell'altezza, ormai, una simile proposta non poteva più trovare spazio tra le forme di legittimazione dell'impero. In un certo modo, tuttavia, essa conservava memoria dei dibattiti e dei confronti che avevano attraversato il Portogallo imperiale nei decenni anteriori. Anche da testimonianze come quella di padre Dionísio si comprende con quanta ragione, in un importante saggio di sintesi sulle teorie dell'impero, David Armitage abbia incluso quello portoghese fra gli «imperi d'oltremare della prima età moderna» «che ebbero bisogno di essere giustificati, non solo davanti ai loro concorrenti, ma anche a se stessi».⁸

In un libro fondamentale, John Elliott ha inserito l'unione dinastica fra le corone di Spagna e di Portogallo nel quadro del rilancio di una «politica di imperialismo attivo» da parte di Filippo II, resa possibile dal marcato incremento nelle disponibilità di argento proveniente dal Nuovo Mondo all'incirca dal 1575. E ha mostrato come, dal punto di vista della Spagna imperiale, l'operazione diplomatica del 1580 fu un atto di «annessione».⁹ La ricomposizione fra le Indie occidentali e orientali, con la nuova sfida spaziale che essa pose al potere politico, favorì la nascita di quello che di recente Subrahmanyam ha proposto di definire un «impero composito».¹⁰ La sensazione di potenza e maestosità che il nuovo corpo politico iberico produsse, non mancò di risvegliare anche un imperialismo sopito, che caratterizzava i portoghesi di stanza in Asia. Il mondo continuava a rimanere un mosaico di imperi in competizione, ma intrecciati fra loro (fra cui si contavano anche i domini mughal e ottomano); tuttavia, la forza attribuita a Filippo II dai suoi sudditi vecchi e nuovi era tale, che portoghesi e spagnoli, a partire dagli anni ottanta, vagheggiarono in modo condiviso molti progetti di conquista territoriale nel sud-est asiatico. Non furono che inconcludenti aspirazioni, ma è merito di Boxer aver ricordato come esse rivelino la sostanziale comunanza di valori e

⁷ S. SUBRAHMANYAM, *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*, «Archives des sciences sociales des religions» 103 (1998), pp. 21-42.

⁸ D. ARMITAGE, *Introduction*, in *Theories of Empires* cit., pp. xv-xxxiii: xv.

⁹ ELLIOTT, *La Spagna imperiale* cit., pp. 307; 310.

¹⁰ S. SUBRAHMANYAM, *Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640*, «The American Historical Review», 112 (2007), pp. 1359-85: 1360.

ideali espansionistici allora esistente fra le élites coloniali iberiche. Lasciava non poco a desiderare il senso delle proporzioni del vescovo di Malacca, João Ribeiro Gaio, ma sono comunque eloquenti le parole con cui, nel 1584, presentò a Filippo II la conquista di Aceh come la via più rapida per diventare signore di ogni terra fra l'India e il Giappone. Così, proseguiva Ribeiro Gaio, il re di Spagna e di Portogallo sarebbe divenuto il più ricco e potente signore del mondo.¹¹

Dopo che anni di posizioni difensive e di politiche di contenimento avevano persuaso i portoghesi che la sola forza militare di Goa non era più sufficiente a intraprendere nuove conquiste territoriali in Asia, la prospettiva del grandioso esito, con cui si cercava di lusingare l'ambizione di Filippo II, fu l'unica giustificazione per muovere guerra che il vescovo di Malacca sentì l'esigenza di avanzare (era forse consapevole del relativo consenso di cui godeva la sua proposta nella penisola iberica). Sembrava d'improvviso lontano il tempo in cui le campagne militari portoghesi richiedevano la preventiva approvazione morale della *Mesa da Consciência*, istituzione ormai destinata a trasformarsi in un semplice tribunale superiore degli Ordini militari (materia di cui si occupava già dal 1551), sempre più assorbito da cause legali sui benefici ecclesiastici.

Anche dopo il 1580 in alcuni autori portoghesi si continuò a avvertire l'eco delle forme di legittimazione del proprio impero elaborate fra Quattro e Cinquecento. Nel *De justo imperio lusitanorum asiatico* (1625) Serafim de Freitas avrebbe ancora opposto a Grotius l'autorità delle bolle papali per difendere il monopolio commerciale e l'esclusività delle rotte di navigazione lusitane. A quegli argomenti la cultura politica spagnola non rivolse alcuna attenzione significativa (altro discorso andrebbe fatto per autori italiani sostenitori di una linea di velata polemica anti-spagnola, come il gesuita Giampietro Maffei e Giovanni Botero).¹² Ma la lezione dell'impero portoghese non passò affatto inosservata in Spagna, come ha mostrato Michele Olivari in un denso saggio dedicato all'analisi della concezione dell'impero nel *Discurso político al Rey don Felipe III* (ca. 1599) di Baltasar Álamos de Barrientos e nella *Política española* (1609-12) del benedettino Juan de Salazar. Il divario che, nel corso del Cinquecento, aveva separato la riflessione teologico-giuridica spagnola sulle conquiste da quella lusitana, di livello certamente inferiore, rendeva quest'ultima poco stimolante per i due autori castigliani. Tuttavia, davanti alla sfida politica e intellettuale di dominare uno

¹¹ CH.R. BOXER, *Portuguese and Spanish Projects for the Conquests of Southeast Asia, 1580-1600* [1969], in ID., *Portuguese Conquest and Commerce* cit.

¹² S. DE FREITAS, *Do justo império dos portugueses*, introd. M. Caetano, tr. M. Pinto de Meneses, Lisboa 1983, 2 (testo latino), pp. 90-110; ma la questione è affrontata a più riprese nel trattato.

spazio imperiale divenuto «immenso» dopo l'unione delle corone di Spagna e Portogallo, l'importanza e l'originalità di una struttura di potere come quella portoghese, imperniata su una costellazione di possedimenti territoriali di piccole dimensioni e sulla supremazia nei mari del mondo, fu ampiamente rivalutata.

Così, negli stessi anni in cui Grotius, per affermare la dottrina del *mare liberum* (1609) rivolgeva le conclusioni di Vitoria, Soto, Menchaca e altri grandi teorici spagnoli del Cinquecento contro il blocco dell'oceano Indiano da parte portoghese, in Spagna si recuperava, in tutto il suo spessore, l'eredità di una riflessione sull'impero marittimo, i suoi caratteri e i suoi fondamenti costitutivi, che aveva avuto inizio, oltre mezzo secolo prima, nel Portogallo dei teologi di corte e degli umanisti. Considerazioni, percezioni e giudizi espressi, fra gli altri, da Pedro Nunes (1537), Diogo de Sá (1549), João de Barros (1552), Gaspar Barreiros (1560), trovavano una sintesi matura nelle parole con cui il benedettino Salazar consacrava la duplice natura che l'impero aveva assunto al tempo di Filippo II. Accanto ai tanti «reinos, provincias [...] y diversos estados», che già la componevano, la sovranità mondiale del re di Spagna, soprattutto dopo il 1580, poggiava anche «en la potencia grande que tiene en el mar», dove al controllo quasi completo delle coste corrispondeva «la potencia y gran numero de navios de alto bordo». Agli occhi di un castigliano sensibile ai fondamenti materiali, oltre che teorici, dell'impero portoghese, quei galeoni finivano per apparire «otros tantos castillos roqueros dentro del mar».¹³ Il dominio sugli oceani come atto di forza: risultato di una meditazione accorta e selettiva, la principale eredità delle elaborazioni politiche portoghesi del Cinquecento trasmessa alla cultura europea fu l'immagine moderna di un aggressivo impero di mare.

¹³ M. OLIVARI, *Cultura politica castigliana, Portogallo e Impero fra Cinquecento e Seicento*, «Rivista Storica Italiana», 113 (2001), pp. 369-96; la cit. a p. 381.

FONTI E BIBLIOGRAFIA

Fonti inedite

Archivio Segreto Vaticano

Concilio Tridentino:

16, cc. 395-8v: Francisco da Conceição, *Annotatiunculae aliquot in abusus et collectas a patribus circa sacramenta provisiones* (1547).

Archivum Romanum Societatis Jesu (Roma)

Operae Nostrorum:

396, I-II: Francisco Rodrigues, *Comentarios... sobre os casos versados na India e suas partes, com muitas outras resoluções mui importantes e necessarias aos confesores* (XVI sec.) [riprod. fotogr.].

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)

Chancelaria de D. João III:

Doações, livros 17, 26.

Chancelaria de D. Sebastião e D. Henrique:

Doações, livro 14.

Colecção de São Vicente:

livros 3, 5, 9.

Colecção Moreira:

caixa única (cadernos 11, 19).

Conselho Geral do Santo Ofício:

livro 175: Diogo de Sá, *Inquisiçam e Segredos da Fee contra a obstinada perfidia dos Iudeus & contra Gentios & Hereges* (ca. 1563-64);

livro 210: Corrispondenza dell'ambasciatore portoghese in Castiglia, Francisco Pereira (1566-68);

Corpo Cronológico:

pt. 1, 108, 90.

Gavetas:

11, 8, 3: *Tratado sobre a guerra que será justa.*

Inquisição de Évora:

livro 146: Registro di nomine e giuramenti;
processo 8.628: Processo contro Pêro Álvares;
processo 8.760: Processo contro Gil Vaz Bugalho.

Inquisição de Lisboa:

processo 12.091: Processo contro Fernão de Pina.

Manuscritos da Livraria:

cod. 805: Francisco Rodrigues, *Comentarios... sobre os casos versados na India e suas partes, com muitas outras resoluções mui importantes e necessarias aos confesores* (XVI sec.).

Núcleo Antigo:

livro 871.

Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa

Res. cofre n. 2, doc. 36:

Documenta Historiam Habessinorum Illustrantia, 3/2, Documenta ab exordio negotiorum pro Lusitanorum Ingressu in Habessiniam adusque pro Romani Patriarchatus restauratione tentamina sub Ioanne V Portugalliae Amplexens, ed. J.A. DE GRAÇA BARRETO

[bozze incomplete; la loro pubblicazione era prevista per il 1879 ca.].

Biblioteca da Ajuda (Lisboa)

cod. 54-X-17

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

ms. 1.857:

António de São Domingos, *In Secundam Secundae S. Thomae*.

ms. 1.914:

António de São Domingos, *Notata in 2^{am} 2^{ae} S. Thomae* (1562-63).

ms. 1.927:

Francisco de Cristo, *Annotationes in materiam infidelitatis. Circa 2^{am} 2^{ae} D. Thomae* (1575).

ms. 3.187:

Apontamentos dos Prelados deste Reino nas Cortes que se fizeram em Dezembro de 1562 na menoridade delRey D. Sebastiam (1562-63).

Biblioteca Nacional de Lisboa

cod. 203:

João Delgado Figueira, *Reportorio geral de tres mil e oitocentos processos... despachados neste Sancto Officio de Goa... do anno de mil e quinhentos e sesenta e hum... até o anno de mil e seiscentos e vinte e tres*.

cod. 3.060:

Ao mui alto e muito poderosõ Rey de Portugal D. João 3^o. deste nome Panegirico de João de Barros (1533).

cod. 3.858:

cc. 1-159v: Pedro Simões, *In materiam de restitutione* (1577-78); cc. 301-20: Pedro Simões, *Annotationes in materiam de bello* (1575).

cod. 10.887:

Manuel Coelho Veloso, *Noticia Historica da Meza da Consciencia e Ordens* (1732).

cod. 10.888-90:

Lázaro Leitão Aranha, *Meza das tres Ordens Militares de Cristo, S. Thiago e Aviz* (1731), 3 tt.

Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II" (Roma)

Ms. V.E. 953:

Giovanni Leone Africano, *Libro de la cosmographia & Geographia de Affrica* (1526).

Bibliothèque Nationale de France (Paris)

Ms. Lat. 6.535:

Pietro Pomponazzi, *Commentarius in Aristotelis Meteorologica*.

Fonti edite

Acta Martyrum, ed. F.M. Esteves Pereira, Louvain 1962².

AGOSTINO, *La Città di Dio*, ed. C. Carena, Torino 1992.

ÁLVARES, Francisco, *Verdadeira Informação das terras do Preste João das Índias*, ed. N. Águas, Mem Martins 1989.

America Pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus, ed. J. Metzler, Città del Vaticano 1991, 2 voll.

ANDRADE, Diogo de Paiva de, *Orthodoxarum explicationum libri decem*, Venetiis, ex officina Iordani Zileti, 1564.

ANGHIERA, Pietro Martire d', *De Orbe Novo Decades I-VIII*, tr. R. Mazzacane-E. Magioncalda, Genova 2005.

ARISTOTELE, *Meteorologica*, ed. e tr. H.D.P. Lee, London-Cambridge (Mass) 1952.

—, *Meteorologica*, tr. L. Pepe, Napoli 1982.

Arquivo Portugues Oriental, ed. J.H. da Cunha Rivara, Nova Goa 1857-76, 6 voll.

AZPILCUETA, Martín de, *Commento en romance a manera de repeticion latina y scholastica de Iuristas, sobre el capitulo Quando. de consecratione dist. prima, Conimbricae* [João de Barreira] 1545.

—, *Relectio c. Novit. non minus sublimis, quam celebris, de Iudicijs*, Conimbricae, Ioannes Barrerius et Ioannes Alvarus regii typographi excudebant, 1548.

—, *Relectio cap. Ita quorundam. de Iudaeis, in qua de rebus ad Sarracenos deferri prohibitis & censuris ob id latis non segniter disputatur*, Conimbricae, Ioannes Barrerius et Ioannes Alvarus excudebant, 1550.

—, *Manual de confessores & penitentes*, Coimbra, [João Barreira e João Álvares], 1552.

BARBOSA, Duarte, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, ed. A. Reis Machado, Lisboa 1946.

BARREIROS, Gaspar, *Chorographia de alguns lugares que stam em hum caminho que fez... ó anno de M.D.xxxvj. começado na cidade de Badajoz em Castella, te á de Milam em Italia*, Coimbra, por Ioã Alvarez, 1561.

—, *Commentarius de Ophyra regione apud divinam scripturam commemorata, unde Salomoni Iudæorum regi inclyto, ingens, auri, argenti, gemmarum, eboris, aliarumque rerum copia apportabatur*, Conimbricae, per Ioannem Alvarum Typographum, 1561.

—, *Censura in quemlibet auctorem qui sub falsa Berosi Chaldæi inscriptione circumferuntur* [1565], in *Collezione Classica, ossia Tesoro delle Antichità Giudaiche, Indiane, Egiziane, Greche, Latine, e di altre Nazioni*, ed. G. Martinetti, Roma, presso Antonio Boulzaler, 1824-28, 4/1.

BARROS, João de, *Panegíricos (Panegírico de D. João III e da Infanta D. Maria)*, ed. M. Rodrigues Lapa, Lisboa 1943².

—, *Ásia... Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, ed. H. Cidade-M. Múrias, Lisboa 1945-46, 4 voll.

—, *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus. Manuscrito inédito*, ed. I.-S. Révah, Lisboa 1950.

- , *Ropica Pnefma*, ed. I.-S. Révah, Lisboa 1952-55, 2 voll.
- , *Crónica do Imperador Clarimundo*, ed. Marques Braga, Lisboa 1953, 3 voll.
- , *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, ed. L. Stegagno Picchio, Modena 1959.
- BEJA, António de, *Contra os juízos dos Astrólogos*, ed. J. de Carvalho, Coimbra 1943.
- , *Breve doutrina e ensinaça de principes*, ed. M. Tavares Dias, Lisboa 1965.
- BEMBO, Pietro, *Lettere*, ed. E. Travi, Bologna 1987-93, 4 voll.
- BENEVENTANO, Marco, *Nova orbis descriptio ac nova Ocaeni navigatio qua Lisbona ad Indicum pervenitur pelagus*, in *In hoc opere haec continentur. Geographiae Cl. Ptolomaei*, Rome 1508 [colophon: «Noviter impressum per Bernardinum Venetum de Vitalibus, expensis Evangelista Tosino brixiano [...], 1507 die 8. Septembr.»].
- BÖHM, Johann, *Omnium gentium mores leges et ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus... collectos*, Augustae Vindelicorum, in officina Sigismundi Grimm medici ac Marci Vuirsung, 1520.
- , *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti, raccolte qui insieme da molti illustri scrittori*, In Venetia, [Michele Tramezzino], 1542.
- BRITO, Bernardo Gomes de, *Storia tragico-marittima*, ed. R. D'Intino, con un saggio introduttivo di A. Tabucchi, Torino 1992.
- CA' DA MOSTO, Alvise da, *Navigazioni*, in RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 1, pp. 461-535.
- CAMÕES, Luís de, *I Lusíadi*, tr. R. Averini, note V. Tocco, Milano 2001.
- CARDIM, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, ed. A.M. de Azevedo, Lisboa 1997.
- CARLETTI, Francesco, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, ed. P. Collo, Torino 1989.
- Carta das novas que vieram a El Rei Nosso Senhor do descobrimento do Preste João (Lisboa 1521)*, ed. A. Cortesão-H. Thomas, Lisboa 1938.
- Cartas de Afonso de Albuquerque, seguidas de alguns documentos que as elucidam*, ed. R.A. de Bulhão Pato, Lisboa 1884-1935, 7 voll.
- CASTANHEDA, Fernão Lopes de, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, ed. M. Lopes de Almeida, Porto 1979, 2 voll.

CASTANHOSO, Miguel de, *Historia das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christovão da Gama fez nos Reynos do Preste Ioão*, [Lisboa], em casa de Ioão da Barreyra, 1564.

CASTILHO, Diogo de, *Livro da Origem dos Turcos, he seus Emperadores*, [em Lovem, na oficina de mestre Rogero Rescio], 1538.

CASTRO, Alfonso de, *De potestate legis pœnalis libri duo*, Antuerpiæ, in ædibus Viduæ & Hæredum Ioan. Stelsii, 1568.

Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz Bispo de Viseu (O), ed. E.M. Branco da Silva, Lisboa 2001.

Colecção de São Lourenço, ed. E. Sanceau, Lisboa 1973-83, 3 voll.

Collectorio de diversas letras apostolicas, provisões reaes e outros papeis, em que se contém a instituyção e primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal e varios privilegios que os Summos Pontífices e Reis destes Reynos lhe concederão, Lisboa, nas Casas da Sancta Inquisição, 1596.

Conciliorum Œcumenicorum Decreta, ed. G. Alberigo-P.-P. Joannou- C. Leonardi-P. Prodi, cons. H. Jedin, Bael-Barcelona-Freiburg-Roma-Wien 1962².

Concilium Provinciale Braccaren IIII, Braccaræ, apud Antonium a Mariz, 1567.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Nova Collectio, Freiburg im Breisgau 1901- .

Corpo Diplomatico Portuguez contendo os actos e relações politicas e diplomaticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI ate aos nossos dias, Lisboa 1862-1959, 15 voll.

Correspondance de Nicolas Clénard, ed. A. Roersch, Bruxelles 1940-41, 3 voll.

Correspondance des premiers nonces permanents au Portugal, 1532-1553 (La), ed. Ch.-M. de Witte, Lisboa 1980-86, 2 voll.

Correspondance d'un Ambassadeur Castillan au Portugal dans les années 1530. Lope Hurtado Mendoza, ed. A. Viaud, Paris 2001.

COUTO, Diogo do, *Da Asia... Dos feitos, que os Portuguezes fizeram na conquista, e descobrimento das terras, e mares do Oriente*, Lisboa 1973-74, 14 voll.

CRISTO, Francisco de, *Commentariorum in tertium librum Sententiarum libri duo... Pars posterior, quae de virtutibus Theologicis est*, Conimbricae, Typis Antonij a Mariz 1585.

Damian de Gois' Schrift über Glauber und Sitten der Äthioper, ed. S. Uhlig-G.Buhring, Wiesbaden 1994.

De Locis S. Scripturae Hebraicis Angeli Caninii Commentarius et Antonii Nebrissensis Quinquagena, Antuerpiae, sumptibus viduae et haeredum Io. Belleri, 1600.

Descobrimentos Portugueses. Documentos para a sua História, ed. J. Martins de Silva Marques, Lisboa 1944-71, 3 voll. in 5 tt.

Descrizione dell’Africa di Giovanni Lioni Africano (La), in RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 1, pp. 9-460.

DIAS, Nicolau, *Livro do Rosayro de Nossa Senhora*, em Lixboa, em casa de Francisco Correa, 1573.

Diodorus Siculus, London-Cambridge (Mass) 1933-67, 12 voll.

DIODORO SICULO, *Biblioteca Storica. Libri I-V*, intr. L. Canfora, tr. G.F. Gianotti, Palermo 1986.

Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum, ed. R. Beazley, «American Historical Review», 12 (1907), pp. 810-57; 13 (1908), pp. 6-115.

Discorso de Ramusio sul commercio delle spezie, in RAMUSIO, *Navigazioni* cit., 2, pp. 957-90.

Documenta Indica, ed. J. Wicki-J. Gomes, Roma 1948-88, 18 voll.

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Índia, ed. A. da Silva Rego, Lisboa 1991-2000², 13 voll.

Documentos inéditos sobre João de Barros, sobre o escritor seu contemporâneo, sobre a família do historiador e sobre os continuadores das suas “Decadas”, ed. A. Baião, Coimbra 1917.

Documentos para a história da Inquisição em Portugal (Século XVI), ed. I. da Rosa Pereira, Lisboa 1987.

Documentos relativos a Mem de Sá, Governador geral do Brasil, Rio de Janeiro 1906.

Dokumente und Briefe aus der Zeit des indischen Vizekönigs D. Antão de Noronha (1563-1568), ed. J. Wicki, «Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte», 1 (1960), pp. 225-315.

Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, ed. G. Schurhammer-J. Wicki, Roma 1996, 2 voll.

European Treaties bearing on the History of the United States and its dependencies, ed. F.G. Davenport, Gloucester (Mass) 1967, 4 voll.

Excerpts from Joint News Conference: “Tomorrow is a moment of Truth”, «The New York Times», 17 marzo 2003.

FARIA, Manuel Severim de, *Noticias de Portugal... Nesta segunda Impressão acrescentadas pelo padre Jozé Barbosa*, Lisboa Occidental, na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1740.

—, *Vida de João de Barros*, in *Da Ásia de João de Barros e de Diogo de Couto. Dos feitos que os portuguezes fizeram no descobrimento e conquistas dos mares, e terras do Oriente*, Lisboa 1973-75, 9.

FERNÁNDEZ DE ENCISO, Martín, *Suma de geographia: que trata de todas las partidas e provincias del mundo*, Sevilla, por Jacobo Cromberger aleman, 1519.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. J. Pérez de Tudela y Bueso, Madrid 1959, 5 voll.

FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, Rodrigo, *Vocabularium Ecclesiasticum... Nunc denuo summa cura & diligentia praeter omnes editiones quotquot hactenus fuere emendatum & suae prorsus integritati restitutum*, Toleti, per Ioannem de Ayala, 1556.

FLORISZ, Adriaan, *Quotlibeticæ quaestiones lucubratione exactissima & lincaeo visu nuper recognitaë*, in alma Parisiorum academia, apud Nicolaum Savatier calcographum, 1527.

FREITAS, Serafim de, *Do justo império dos portugueses*, introd. M. Caetano, tr. M. Pinto de Meneses, Lisboa 1983, 2 voll.

FRUTUOSO, Gaspar, *Saudades da Terra*, Ponta Delgada 1998, 6 voll.

GAIO PLINIO SECONDO, *Storia Naturale*, ed. G.B. Conte, Torino 1982-88, 6 voll.

GALVÃO, António, *Tratado dos Descobrimentos*, ed. Visconde de Lagoa, Lisboa 1944³.

GAMA, António da, *Decisiones Supremi Senatus Invictissimi Lusitaniae Regis... olim cum doctissimis collegis decretæ & nunc in lucem editæ*, Ulyssipone, excudebat Emanuel Ioannes Typographus, 1578.

GÂNDAVO, Pêro de Magalhães, *Historia da Provincia Santa Cruz, a que vulgarmente chamam Brasil*, em Lisboa, na officina de Antonio Gonsalvez, 1576.

Gavetas da Torre do Tombo (As), ed. A. da Silva Rego, Lisboa 1960-1977, 13 voll.

GÓIS, Damião de, *Legatio Magni Indorum Imperatoris Presbyteri Ioannis, ad Emanuelem Lusitaniae Regem, Anno Domini M.D.XIII*, [Anturpiae], Ioan. Grapheus, 1532.

—, *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis, anno 1538*, Lovanij, ex officina Rutgeri Rescij, 1539.

—, *Fides, Religio Moresque Æthiopum sub Imperio Preciosi Ioannis (quem vulgo Presbyterum Ioannem vocant) degentium, una cum enarratione confoederationis ac amicitiae inter ipsos Æthiopum Imperatores, & Reges Lusitaniae initae*, Lovanii, ex officina Rutgeri Rescij, 1540 mense septembris.

—, *Aliquot Opuscula*, Lovanii, ex officina Rutgeri Rescij, 1544.

—, *Urbis Olisiponis Descriptio... in qua obiter tractantur nonnulla de Indica navigatione per Graecos et Poenos et Lusitanos diversis temporibus inculcata*, Eborae, apud Andream Burgensem, 1554.

—, *Crónica do felicíssimo D. Manuel. Nova edição conforme à primeira de 1566*, Coimbra 1949-55, 4 voll.

GUERREIRO, Afonso Álvares, *Incipit Aureus et singularis tractatus de bello iusto et iniusto*, in Castro Novo Neapolitanorum, Ambrosius de Mançaneda excudebat, 1543.

Index de l'Inquisition Espagnole. 1551, 1554, 1559, ed. J.M. de Bujanda (avec l'assistance de R. Davignon-E. Stanek), Sherbrooke-Genève 1985.

Index de l'Inquisition Portugaise. 1547, 1551, 1561, 1564, 1581, ed. J.M. de Bujanda, Sherbrooke-Genève, 1995.

Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI, ed. A. Moreira de Sá, Lisboa 1983.

Inéditos Goesianos, ed. G.J.C. Henriques, Arruda dos Vinhos 2002², 2 voll.

Inscriptiones Sacrosanctae Vetustatis non illae quidem Romanae, sed totius fere orbis, Ingolstadii, in aedibus P. Apiani, 1534.

ISOLANI, Isidoro, *In hoc volumine hec continentur. De imperio Militantis Ecclesiae libri quattuor*, Mediolani, s.t., 1516.

LANCKMANN VON FALCKENSTEIN, Nicolaus, *Historia Desponsationis Friderici III cum Eleonora Lusitanica*, in *Rerum Germanicarum Scriptores varii*, ed. Burkard Gotthilf Struve, t. 2, Argentorati, Sumptibus Johannis Reinholdi Dulsseckeri, 1717, pp. 51-80.

LA PEÑA, Juan de, *De bello contra Insulanos. Intervención de España en América. Escuela Española de la Paz. Segunda generación. 1560-1585*, ed. L. Pereña-V. Abril-C. Baciero-A. Garcia-P. Borges-J. Barrientos-F. Maseda, Madrid 1982, 2 voll.

LEÃO, Gaspar de, *Desengano de Perdidos*, ed. E. Asensio, Coimbra 1958.

LEDESMA, Martín de, *Secunda Quartae*, Conimbricae, apud Ioannem Alvarum, 1560.

Legatio David Æthiopiæ Regis, ad Sanctissimum D.N. Clementem Papam VII, una cum obedientia, eidem Sanctiss. D.N. præstita, Bononiæ, apud Iacobum Kemolen Alostensem, mense februario 1533.

Legatione overo Embasciaria dil Serenissimo David Re di Etiopia sopra lxij. Reami al Sommo Pontefice Clemente Papa Vij. e la obediensa a lui data con ogni debita soggettione (La), s.l.n.d.

Lettera del Prete Gianni (La), ed. G. Zaganelli, Parma 1990.

Lettera di Paolo Iovio sulla Moscovia, in RAMUSIO, *Navigazioni cit.*, 3, pp. 667-95.

Letters of John III, King of Portugal, 1521-1557, ed. J.D.M. Ford, Cambridge (Mass) 1931.

Letters of the Court of John III, King of Portugal, ed. J.D.M. Ford-L.G. Moffatt, Cambridge (Mass) 1933.

Lettres des souverains portugais à Charles Quint et à l'impératrice (1528-1532). Conservées au archives de Simancas, ed. A. Viaud, Lisboa-Paris 1994.

Litterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur, Romam missae, Madrid 1894-1925, 7 voll.

Livro do «Pai dos Christãos» (O), ed. J. Wicki, Lisboa 1969.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia General de las Indias*, Madrid 1941, 2 voll.

LOYOLA, Ignacio de, *Exercitia Spiritualia*, ed. J. Clavero-C. de Dalmases, Roma 1969.

LUÍS, António, *Panagyrica oratio elegantissima plurima rerum & historiarum copia referta Ioanni huius nominis tertio invictissimo Lusitanorum regi nuncupata*, in *Noticias chronologicas da Universidade de Coimbra, escriptas pelo beneficiado Francisco Leitão Ferreira*, Coimbra 1944, 2, 3/1, pp. 750-801.

MACHADO, Francisco, *Veritatis Repertorium... editum in Hebraeos, quos vulgus novos vocitat Christianos*, Conimbricae, apud Ioannes Barrerium, 1567.

—, *The Mirror of the New Christians (Espelho dos Christãos Novos)*, ed. M.E. Vieira-F.E. Talmage, Toronto 1977.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. F. Bausi, Roma 2001, 2 voll.

—, *Il Principe*, ed. M. Martelli, Roma 2006.

MAFFEI, Giampietro, *Le Istorie delle Indie Orientali... Tradotte di latino in lingua toscana da M. Francesco Serdonati Fiorentino*, In Fiorenza, per Filippo Giunti, 1589.

MAFFEI, Raffaele, *Commentariorum urbanorum libri*, Romae, per Ioannem Besicken Alemanum, 1506.

Marchandises et Finance. Lettres de Lisbonne, 1563-1578, ed. J. Gentil da Silva, Paris 1959, 2 voll.

Marco Paulo. *O Livro de Marco Paulo-O Livro de Nicolao Veneto-Carta de Jeronimo de Santo Estevam*, ed. F.M. Esteves Pereira, Lisboa 1922.

MARGALHO, Pedro, *Phisices Compendium*, [Salamantice 1520].

MÁRTIRES, Bartolomeu dos, *Theologica Scripta*, ed. R. de Almeida Rolo, Braga, 1973-77, 6 voll.

MEDINA, Juan de, *De restitutione & contractibus tractatus*, Salamanticae, excudebat Andreas Portonariis, 1550.

MEDINA, Pedro de, *Libro de Grandezas y Cosas Memorables de España*, in *Obras de Pedro de Medina*, ed. Á. González Palencia, Madrid 1944, 1.

MENESES, Manuel de, *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe D. Sebastião decimosxto Rey de Portugal*, Lisboa Occidental, na Officina Ferreyriana, 1730.

MERCADO, Tomás de, *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes discidados y determinados*, en Salamanca, por Mathias Gast, 1569.

—, *Suma de tratos y contratos*, ed. N. Sánchez-Albornoz, Madrid 1977.

Monumenta Brasiliae, ed. S. Leite, Roma 1956-68, 5 voll.

Monumenta Henricina, ed. A.J. Dias Dinis, Lisboa 1960-1974, 15 voll.

Monumenta Missionária Africana. África Occidental, ed. A. Brásio, Lisboa 1952-71, 15 voll.

MONZÓN, Francisco de, *Libro primero d'l espejo del principe christiano, que trata como se ha de criar un principe o niño generoso desde su tierna niñez con todos los exercicios e virtudes que le convienen hasta ser varon perfecto*, [Lisboa, en casa de Luis Rodriguez], 1544.

MORAIS, Cristóvão Alão, *Pedatura Lusitana (Nobiliário de famílias de Portugal)*, ed. A.A. Pereira de Miranda Vasconcelos-A.A. Ferreira da Cruz-E.E.A. da Cunha e Freitas, Porto, 1943-48, 6 tt. in 12 voll.

MORE, Thomas, *The Complete Works*, 4, ed. E. Surtz-J.H. Hexter, New Haven-London 1965.

NADAL, Jeroni, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, ed. M. Nicolau, Roma 1962.

NÓBREGA, Manuel da, *Cartas do Brasil e mais escritos*, ed. S. Leite, Coimbra 1955.

Novus Orbis Regionum ac Insularum veteribus incognitarum, una cum tabula cosmographica, & aliquot alijs consimilis argumenti libellis, Basileæ, apud Io. Hervagium, 1532.

NUNES, Pedro, *Tratado em defensam da Carta de Marear*, in ID., *Obras*, Lisboa 1940-60, 1.

OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de, *Lisboa em 1551 - Sumário*, ed. J.F. Alves, Lisboa 1987.

OLIVEIRA, Fernando, *Arte da guerra do mar*, em Coimbra, per Iohão Alvarez, 1555.

—, *Gramática da linguagem portuguesa*, reprodução fac-similada da edição de 1536, Lisboa 1981.

Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Amsterdam 1969- .

Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. P.S. Allen-H.M. Allen, Oxford 1906-58, 12 voll.

Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Inocêncio VIII dita por Vasco Fernandes de Lucena em 1485, ed. M. de Albuquerque, Lisboa 1988.

Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Júlio II dita por Diogo Pacheco em 1505, ed. M. de Albuquerque, Lisboa 1988.

Oração de Obediência ao Sumo Pontífice Leão X dita por Diogo Pacheco em 1514, ed. M. de Albuquerque, Lisboa 1988.

Ordenações Afonsinas, ed. M.J. de Almeida Mendes-E. Borges Nunes, Lisboa 1984, 5 voll.

Ordenações Filipinas, ed. M.J. de Almeida Mendes, Lisboa 1985, 3 voll.

Ordenações Manuelinas, ed. M.J. de Almeida Mendes, Lisboa 1984, 5 voll.

OSÓRIO, Jerónimo, *De nobilitate civili et christiana*, in ID., *Opera omnia*, Romæ, ex Bibliotheca Georgij Ferrarij, 1592, 4 voll.

—, *Tratado De Gloria*, ed. J. Nunes Torrão, introd. A. Moniz, Lisboa 2006.

PIGAFETTA, Antonio, *Relazione del primo viaggio intorno al mondo*, ed. A. Canova, Padova 1999.

PINA, Rui de, *Chronica de el-Rei D. Affonso V*, Lisboa 1901-02, 3 voll.

PRADO, Afonso do, *Horologium fidei. Diálogo com o infante D. Henrique*, ed. A.A. Nascimento, Lisboa 1994.

Processo na Inquisição de Mestre João da Costa (O), ed. M. Brandão, Coimbra 1944.

RAMUSIO, Giovan Battista, *Navigazioni e Viaggi*, ed. M. Milanesi, Torino 1978-88, 5 voll.

REBELO, Diogo Lopes, *Do governo da república pelo Rei (De Republica gubernanda per regem)*, ed. A. Moreira de Sá, Lisboa 1951.

Relações de Pero de Alcáçova Carneiro conde da Idanha do tempo que êle e seu pai, António Carneiro, serviram de secretários (1515 a 1568), ed. E. de Campos de Andrada, Lisboa 1937.

Relazione di Leonardo da Ca' Masser alla Serenissima Repubblica di Venezia sopra il commercio dei portoghesi in India dopo la scoperta del Capo di Buona Speranza, ed. G. Scopoli, «Archivio Storico Italiano», app. 2 (1845), pp. 7-51.

Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales inediti a sæculo XVI ad XIX, ed. C. Beccari, Roma 1903-17, 15 voll.

RESENDE, André de, *Epitome Rerum Gestarum in India a Lusitanis, anno superiori, iuxta exemplum epistolae, quam Nonius Cugna, dux Indiae max. designatus, ad regem misit, ex urbe Cananorio, IIII. Idus Octobris. Anno. M.D.XXX*, Lovanii, apud Servatium Zasenum, 1531.

Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama, ed. N. Águas, Mém Martins 1998.

SÁ, Diogo de, *De Navigatione libri tres, quibus Mathematicæ disciplina explicantur*, Parisiis, ex officina Reginaldi Calderij & Claudij eius filij, 1549.

SABELLICO, Marco Antonio, *Secunda Pars Enneadum... ab inclinatione Romani Imperii usque ad annum M.D.III.*, Venetiis, per magistrum Bernardinum Vercellensem, 1504.

SANTÍSSIMO SACRAMENTO, Francisco do, *Epitome Unico da Dignidade de Grande, e Mayor Ministro da Puridade e de Sua Muita Antiguidade, & Excellencia*, em Lisboa, Na Officina de Ioam da Costa, 1666.

SANUDO, Marino, *I Diarii*, Venezia 1879-1902, 58 voll.

SASSOFERRATO, Bartolo da, *De insula*, in ID., *Omnia, quae extant, opera*, t. 10, Venetiis, apud Iuntas, 1590, cc. 137-41.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates*, Romæ, apud Antonium Bladium, 1535.

SOARES, João, *Libro dela verdad d'la fe. Sin el qual no deve estar ningun xpiano*, Lisboa, por Luis Rodriguez, 1543.

—, *Libro Dela verdad delafe*, Alcalá de Henares, en casa de Juan de Brocar, 1545.

Spaniard in the Portuguese Indies. The Narrative of Martín Fernández de Figueroa (A), ed. J.B. McKenna, Cambridge (Mass) 1967.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica ad emendatiores editiones impressa et accuratissime recognita*, Romae 1886-87, 5 voll.

Tratado que fez mestre Hieronimo... contra os judeus, em que prova o Messias da Ley ser vindo. Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor ainda da Ley de Moises & do Talmud, por engano & malicia dos seus Rabis, em Goa, por Ião de Endem, 1565.

VAGLIENTI, Piero, *Storia dei suoi tempi, 1492-1514*, ed. G. Berti-M. Luzzati-E. Tongiorgi, Pisa 1982.

VALIGNANO, Alessandro, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, ed. J. Wicki, Roma 1944.

VALLA, Lorenzo, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, ed. W. Setz, Weimar 1976.

VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando, *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Venetiis, apud Gasparem Bindonum, 1564.

Viaggio in Etiopia di Francesco Alvarez, in RAMUSIO, *Navigazioni cit.*, 2, pp. 75-385.

VICENTE, Gil, *Copilaçam de todas as obras*, ed. M.L. Carvalhão Buescu, Lisboa 1984, 2 voll.

VITORIA, Francisco de, *Relectio de Indis, o Libertad de los Indios*, ed. L. Pereña - J.M. Pérez Prendes, Madrid 1967.

—, *Relectio de Iure Belli, o Paz Dinámica. Escuela española de la Paz. Primera generación, 1526-1560*, ed. L. Pereña-V. Abril-C. Baciero-A. García-F. Maseda, Madrid 1981.

ZURARA, Gomes Eanes da, *Crónica de Guiné*, ed. J. de Bragança, Porto 1973.

Bibliografia

ABELLÁN, Pedro M., *Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la «Suma» de Fr. Tomás de Mercado en la historia de la teología moral*, «Miscelanea Comillas», 15 (1951), pp. 81-137.

ABULIFF, Wadi, *Senuti*, in *Enciclopedia dei santi. Le chiese orientali*, Roma 1998, 2, coll. 960-3.

ALBUQUERQUE, Luís de, *Pedro Nunes e Diogo de Sá*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Ciências», 21 (1976-77), pp. 339-57.

—, *Fernando Oliveira, um português genial aventureiro e insubmisso*, in ID., *Navegadores, viajantes e aventureiros portugueses. Séculos XV e XVI*, Lisboa 1982, 2, pp. 128-42.

—, *Introdução à história dos Descobrimentos portugueses*, Mem Martins 1989⁴.

—, *Dúvidas e certezas na história dos Descobrimentos portugueses*, Lisboa 1991.

—, *Estudos de história de ciência náutica*, ed. M.E. Madeira Santos, Lisboa 1994.

ALBUQUERQUE, Martim de, *O poder político no Renascimento português*, Lisboa 1968.

—, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas*, Lisboa 1974.

—, *Bártolo e o bartolismo na história do direito português*, «Boletim do Ministério da Justiça», 304 (1981), pp. 41-61.

—, *Política, moral e direito na construção do conceito de Estado em Portugal*, in ID., *Estudos de cultura portuguesa*, Lisboa 1984-2002, 1, pp. 125-248.

ALBUQUERQUE, Ruy de, *Os títulos de aquisição territorial na expansão portuguesa (séculos XV e XVI)*, Lisboa 1969 [tesi di laurea].

—, *O direito de regresso em matéria de represálias. Estudo de história do direito, sécs. XV-XVI*, «Revista Portuguesa de História», 15 (1975), pp. 172-234.

ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford (Ca) 1996.

ALEGRIA, Maria Fernanda - DAVEAU, Suzanne - GARCIA, João Carlos - RELANO, Francesc, *Portuguese Cartography in the Renaissance*, in *The History of Cartography*, 3/1, *Cartography in the European Renaissance*, ed. WOODWARD, James, Chicago-London 2007, pp. 975-1068.

ALENCASTRO, Luiz Filipe de, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, São Paulo 2000.

ALEXANDROWICZ, Charles H., *Le Droit des Nations aux Indes Orientales aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle*, «Annales ESC», 19 (1964), pp. 869-84; 1066-88.

—, *An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies, 16th, 17 and 18th Century*, Oxford 1967.

ALMAGIÀ, Roberto, *Un rifacimento italiano inedito della Un rifacimento italiano inedito della «Historia d’Etiopia» di Francesco Alvarez [1941]*, in ID., *Scritti geografici (1905-1957)*, Roma 1961, pp. 469-89.

ALMEIDA, António Augusto Marques de, *Capitais e capitalistas no comércio da especiaria. O eixo Lisboa-Antuérpia, 1501-1549*, Lisboa 1993.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, Lisboa-Porto 1968-71², 4 voll.

ALMEIDA, Justino Mendes de, s.v. *Barreiros, Gaspar*, in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, ed. ANDRADE, António Alberto Banha de, Lisboa 1982, 2, pp. 190-3.

ALONSO ACERO, Beatriz, *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Madrid 2006.

ALONSO ROMO, Eduardo Javier, *Andrés de Oviedo, Patriarca de Etiópia, «Península»*, 3 (2006), pp. 215-31.

Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia. Actas do Colóquio Internacional (A), ed. COSTA, João Paulo Oliveira e - RODRIGUES, Vítor Luís Gaspar, Lisboa 2004.

ALVES, Ana Maria, *Iconologia do poder real no período manuelino. À procura de uma linguagem perdida*, Lisboa 1985.

ALVES, Jorge Manuel dos Santos, *A cruz, os diamantes e os cavalos. Frei Luís do Salvador, primeiro missionário e embaixador português em Vijayanagar (1500-1510)*, «Mare Liberum», 5 (1993), pp. 9-20.

AMARAL, Ilídio do, *O consulado de Paulo Dias de Novais. Angola no último quartel do século XVI e primeiro do século XVII*, Lisboa 2000.

AMIEL, Charles, *L’Inquisition de Goa*, in *L’Inquisizione. Atti del simposio internazionale*, ed. BORROMEO, Agostino, Roma 2003, pp. 229-50.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *Mundos Novos do Mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*, Lisboa 1972, 2 voll.

—, *João de Barros. Historiador do pensamento português de Quinhentos*, Lisboa 1980.

—, *Francisco Álvares e o êxito europeu da Verdadeira Informação sobre a Etiópia*, in *Presença de Portugal no Mundo. Actas do Colóquio*, Lisboa 1982, pp. 285-339.

ANGLO, Sidney, *Machiavelli. The First Century*, Oxford-New York 2005.

ARAÚJO, Maria Benedita de, *O «Pay dos Christãos». Contribuição para o estudo da Cristianização da Índia*, in *Missionação Portuguesa cit.*, 2, p. 305-24.

- ARMITAGE, David, *Introduction*, in *Theories of Empires* cit., pp. xv-xxxiii.
- ASENSIO, Eugenio, *Estudios Portugueses*, Paris 1974.
- , *La lengua compañera del imperio. Historia de una idea de Nebrija en España y Portugal*, in ID., *Estudios Portugueses* cit., pp. 1-16.
- , *Memoria de un fidalgo de Chaves (1510-1517). Descripción de la Roma de Julio II y León X* [1970], in ID., *Estudios Portugueses* cit., pp. 103-21.
- AUBIN, Jean, *Le Latin et l'Astrolabe*, Paris 1996-2006, 3 voll.
- , *Duarte Galvão* [1975], in ID., *Le Latin* cit, 1, pp. 11-48.
- , *L'apprentissage de l'Inde. Cochin 1503-1504* [1987], in ID., *Le Latin* cit., 1, 49-110.
- , *Les frustrations de Duarte Pacheco Pereira*, in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 111-32.
- , *L'Ambassade du Prêtre Jean à D. Manuel* [1976], in ID, *Le Latin* cit., 1, pp. 133-82.
- , *Le Prêtre Jean devant la censure portugaise* [1980], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 183-210.
- , *Damião de Góis dans une Europe Évangélique* [1979-80], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 211-35.
- , *Damião de Góis et l'Archêveque d'Upsal* [1982], in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 237-307.
- , *La noblesse titrée sous D. João III: inflation ou fermeture?*, in ID., *Le Latin* cit., 1, pp. 371-83.
- , *Le Portugal dans l'Europe des années 1500* [1984], ID., *Le Latin* cit., 2, pp. 41-8.
- , *D. João et Henry VII* [1989], in ID., *Le Latin* cit., 2, pp. 83-92.
- , *À propos de la Relation de Martín Fernández de Figueroa sur le conquêtes portugaises dans l'Océan Indien 1505-1511* [1969], in ID., *Le Latin* cit., 2, pp. 493-505.
- , *Études inédites sur le règne de D. Manuel, 1495-1521*, in ID., *Le Latin* cit., 3.
- AXELROD, Paul- FUERCH, Michelle A., *Flight of the Deities. Hindu Resistance in Portuguese Goa*, «Modern Asian Studies», 30 (1996), pp. 387-421.
- AZEVEDO, João Lúcio de, *História dos cristãos novos portugueses*, Lisboa 1975².

BAIÃO, António, *A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsídios para a sua história*, Lisboa 1920.

—, *A Inquisição de Goa*, Lisboa 1930-45, 2 voll.

—, *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*, Lisboa 1972-73², 3 voll.

BALLONG-WEN-MEWUDA, Joseph Bato'ora, *São Jorge da Mina, 1482-1637*, Lisboa-Paris 1993, 2 voll.

BARATA (DE AZEVEDO CRUZ), Maria do Rosário Sampaio Temudo, *Rui Fernandes de Almada: diplomata português do século XVI*, Lisboa 1971.

—, *Os diplomatas portugueses em Roma no século XVI e as informações acerca do Turco e da Índia*, «Portugalíæ Historica», 2^a s., 1 (1991), pp. 103-38.

—, *As regências na menoridade de D. Sebastião. Elementos para uma história estrutural*, Lisboa 1992, 2 voll.

—, *A Mesa da Consciência e Ordens, o Padroado e as perspectivas de Missionaço*, in *Missionaço portuguesa cit.*, 3, pp. 627-47.

BARBIER, Maurice, *La notion de dominium chez Vitoria*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 68 (2006), pp. 241-51.

BARRIENTOS GARCÍA, José, *El pensamiento económico en la perspectiva filosófico-teológica*, in *El pensamiento economico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, ed. GÓMEZ CAMACHO, Francisco - ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo, Salamanca 1998, pp. 93-122.

BATAILLON, Marcel, *Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde*, in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle. Actes du Colloque*, Paris 1959, pp. 25-36.

—, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris 1974².

—, *Les Portugais contre Erasme à l'assemblée théologique de Valladolid (1527)* [1930], in ID., *Études cit.*, pp. 7-34.

—, *Erasme et la Cour de Portugal* [1927], in ID., *Études cit.*, pp. 35-69.

—, *Le rêve et la conquête de Fès et le sentiment impérial portugais au XVI^e siècle*, in ID., *Études cit.*, pp. 85-9.

—, *Sur André de Gouvea, principal du Collège de Guyenne*, in ID., *Études cit.*, pp. 91-105.

—, *Un document portugais sur les origines de la Compagnie de Jesus* [1934], in ID., *Études cit.*, pp. 107-13.

- , *Le Cosmopolitisme de Damião de Góis* [1938], in ID., *Études cit.*, pp. 121-54.
- , *Erasme et l'Espagne*, ed. Ch. Amiel, Genève 1991, 3 voll.
- BATTELLI, Guido, *Un grande umanista portoghese. Damiano de Goes e la sua corrispondenza col Sadoletto e col Bembo*, «La Bibliofilia», 42 (1940), pp. 366-77.
- BAUDOT, Georges, *Utopia e storia in Messico. I primi cronisti della civiltà messicana, 1520-1569*, Milano 1991 [ed. or. Toulouse 1977].
- BEAU, Albin Edward, *As relações germânicas de Damião de Góis*, Coimbra 1941.
- BEAZLEY, Charles Raimond, *The Colonial Empire of the Portuguese to the Death of Albuquerque*, «Transactions of the Royal Historical Society» n.s., 8 (1894), pp. 109-27.
- BEBIANO, Rui, *A pena de Marte. Escrita da guerra em Portugal e na Europa (sécs. XVI-XVIII)*, Coimbra 2000.
- BEDINI, Silvio A., *The Pope's Elephant. An Elephant's Journey from deep India to the hearth of Rome*, Manchester 1997.
- BELL, Aubrey Fitz Gerald, *O Humanista Jerónimo Osório*, Coimbra 1934 [tr. di un saggio apparso in inglese in «Revue Hispanique», 73 (1928), pp. 525-56].
- BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, *El intercambio hispano-lusitano en la historia de la Orden de Predicadores* [1944], in *Miscelanea Beltrán de Heredia. Coleccion de articulos sobre historia de la teologia española*, Salamanca 1971-73, 1, pp. 102-30.
- , *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma, O.P.* [1934], in *Miscelanea Beltrán de Heredia. Coleccion de articulos sobre historia de la teologia española*, Salamanca 1971-73, 2, pp. 113-36.
- BENSO, Silvia, *La conquista di un testo. Il requerimiento*, Roma 1989.
- BENTON, Lauren, *Legal Spaces of Empire: Piracy and the Origins of Ocean Regionalism*, «Comparative Studies in Society and History», 47 (2005), pp. 700-24.
- BERNARD, Carmen - GRUZINSKI, Serge, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino 1995 [ed. or. Paris 1988].
- BESHAH, Girma - WOLDE AREGAY, Merid, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisboa 1964.
- BETHENCOURT, Francisco, *Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem*, «Revista de História Económica e Social», 8 (1981), pp. 43-76.
- , *As capitánias*, in *História da Expansão cit.*, 1, pp. 341-52.
- , *A Igreja*, in *História da Expansão cit.*, 1, pp. 369-86.

—, *Political Configurations and Local Powers*, in *Português Oceanic Expansion* cit., pp. 197-254.

BEYLOT, Robert, *Le millénarisme, article de foi dans l'église éthiopienne au XV^{me} siècle*, «Rassegna di Studi Etiopici», 25 (1971-72), pp. 31-42.

Black Africans in Renaissance Europe, ed. EARLE, Thomas F. - LOWE, Kate J.P., Cambridge 2005.

BLACKBURN, Robin, *The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, London-New York 1997.

BLOCH, Marc, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, pref. C. Ginzburg e un *Ricordo di Marc Bloch* di L. Febvre, Torino 1973.

—, *Come e perché finì la schiavitù antica* [1947], in ID., *La servitù nella società medievale*, Firenze 1975, pp. 84-133 (tr. G. Procacci).

BOSBACH, Franz, *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*, Milano 1998 [ed. or. Göttingen 1988].

BOUCHON, Geneviève, *Albuquerque. Le lion des mers d'Asie*, Paris 1992.

BOURDON, Léon, *Deux aventuriers portugais. Gaspar Caldeira et Antão Luís (1564-1568)*, «Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal», n.s., 18 (1954), pp. 5-56.

BOXER, Charles Ralph, *The Tragic History of the Sea, 1589-1622*, Cambridge 1959.

—, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Oxford 1963 (tr. pt. *Relações raciais no Império colonial português, 1415-1825*, Porto 1988).

—, *A Tentative Check-List of Indo-Portuguese Imprints*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 9 (1975), pp. 567-99.

—, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore 1978.

—, *João de Barros. Portuguese Humanist and Historian of Asia*, New Dehli 1981.

—, *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia, 1500-1750*, London 1985.

—, *Portuguese and Spanish Projects for the Conquests of Southeast Asia, 1580-1600* [1969], in ID., *Portuguese Conquest and Commerce* cit.

—, *Karl Marx and the Last Days of Portuguese Malacca, 1640-41* [1982], ora in ID., *Portuguese Conquest and Commerce* cit.

—, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Manchester 1991 [ed. or. London 1969].

BRAGA, Paulo Drumond, *D. João III*, Lisboa 2002.

BRANDÃO, Mário, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coimbra 1948-1969, 2 voll.

BRÁSIO, António, *Os Pretos em Portugal*, Lisboa 1944.

—, *A integração dos descobrimentos e expansão ultramarina do Infante D. Henrique na cruzada geral do papado*, in *Congresso Internacional de História dos Descobrimentos* cit., 5/1, pp. 73-84.

BRAUDE, Benjamin, *The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods*, «William and Mary Quarterly», 54 (1997), pp. 103-42.

BRETT, Annabel S., *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge 1997.

BROCHADO, Idalino Costa, *O problema da guerra justa em Portugal*, «Rumo», 1 (1946), pp. 41-59.

—, *A Espiritualidade dos Descobrimentos e Conquistas dos Portugueses*, «Portugal em África», 2^a s., 3 (1946), pp. 232-40.

—, *A lição do Brasil*, Lisboa 1949.

BUESCU, Ana Isabel, *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-1549)*, Lisboa 1996.

—, *A memória das origens: Ourique e a fundação do reino* [1991], in EAD., *Memória e Poder. Ensaios de História Cultural (séculos XV-XVIII)*, Lisboa 2000, pp. 11-28.

—, *A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII*, «Ler História», 45 (2003), pp. 19-48.

—, *A Ásia de João de Barros - um projecto de celebração imperial*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 57-74.

—, *D. João III, 1502-1557*, Lisboa 2005.

—, *Catarina de Áustria (1507-1578)*, Lisboa 2007.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, *Babel ou a ruptura do signo. A gramática e os gramáticos portugueses do século XVI*, Lisboa 1983.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, *El descubrimiento de América y la conquista del norte de África: dos empresas paralelas en la Edad Moderna*, «Revista de Indias», 45 (1985), pp. 225-33.

CANTIMORI, Delio, *Aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento* [1957], in ID., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975², pp. 164-81.

CARDIM, Pedro, *A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 627-60.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, *Preconceito racial em Portugal e no Brasil Colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza do sangue*, São Paulo 2005.

CARVALHO, M.E. Gomes de, *D. João III e os franceses*, Lisboa 1909.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile. Les Jésuites et la Conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisboa-Paris 2000.

CASTRO, José de, *O cardeal D. Miguel da Silva*, «Anais», 2^a s., 18 (1969), pp. 163-84.

CAVAZZA, Silvano, *La doppia morte. Resurrezione e battesimo in un rito del Seicento*, «Quaderni storici», 50 (1982), pp. 551-82.

CEREJEIRA, Manuel Gonçalves, *O Renascimento em Portugal*, Lisboa 1974-1975², 2 voll.

CERULLI, Enrico, *Eugenio IV e gli Etiopi al concilio di Firenze nel 1441*, in «Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 6^a s., 9 (1933), pp. 347-68.

—, *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente Cristiano*, Firenze 1968³.

CHATTERJEE, Indrani, *Renewed and Connected Histories: Slavery and the Historiography of South Asia*, in *Slavery & South Asian History* cit., pp. 17-43.

CIALDEA, Basilio, *La formazione dell'ordinamento marittimo nelle relazioni internazionali (secoli XIV-XVIII): Dal trecento alla pace di Breda (1667)*, Milano 1959, 2 voll.

COATES, Timothy J., *Convicts and Orphans. Forced and State-Sponsored Colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1755*, Stanford (Ca) 2001.

—, *The Early Modern Portuguese Empire: A Commentary on Recent Studies*, «Sixteenth Century Journal», 37 (2006), pp. 83-90.

COHEN, Thomas M., *Manuel da Nóbrega and the First Jesuits in Brazil* [1997], in ID., *The Fire of Tongues. António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford (Ca) 1998, pp. 13-49.

—, *Nation, Lineage, and Jesuit Unity in Antonio Possevino's Memorial to Everard Mercurian (1576)*, in *A Companhia de Jesus* cit., pp. 543-61.

COLLEY, Linda, *What is Imperial History Now?*, in *What in History Now?*, ed. CANNADINE, David, New York 2002, pp. 132-47.

Companhia de Jesus na Península Ibérica do sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura (A), Porto 2005.

Congresso Internacional de História dos Descobrimentos. Actas, Lisboa 1961, 7 voll.

Connaissances et pouvoirs. Les espaces impériaux, XVI^e-XVIII^e siècles. Frances, Espagne, Portugal, ed. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte - REGOURD, François, Bordeaux 2005.

Conscience and Casuistry in Early Modern Europe, ed. LEITES, Edmund, Cambridge-New York-Paris 1988.

Conversion. Old Worlds and New, ed. MILLS, Kenneth - GRAFTON, Anthony, Rochester (NY) 2003.

COROLEU, Alejandro, *Il «Democrates primus» di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro il Machiavelli*, «Il pensiero politico», 25 (1992), pp. 263-8.

CORTESÃO, Armando (con la collaborazione di ALBUQUERQUE, Luís de), *História da Cartografia Portuguesa*, Lisboa 1969-70, 2 voll.

COSTA, António Domingues de Sousa, *A expansão portuguesa à luz do direito*, «Revista da Universidade de Coimbra», 24 (1962), pp. 1-244.

—, *Mestre Fr. André do Prado desconhecido escotista português do século XV, Professor nas Universidades de Bolonha e da Cúria Romana*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 23 (1967), pp. 293-337.

COSTA, Avelino Jesus da, *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 1993, pp. 15-117.

COSTA, João Paulo Oliveira e, *Os portugueses e a cristandade siro-malabar*, «Studia», 52 (1994), pp. 121-78.

—, *Simão de Andrade, Fidalgo da Índia e Capitão de Chaul*, «Mare Liberum», 9 (1995), pp. 99-116.

—, *A Coroa Portuguesa e a China: do sonho manuelino ao realismo joanino*, in *Estudos de História do relacionamento luso-chinês, século XVI-XIX*, ed. SALDANHA, António Vasconcelos de - ALVES, Jorge Manuel dos Santos, Macau 1996, pp. 11-84.

—, *D. Manuel I, 1469-1521. Um príncipe do Renascimento*, Lisboa 2005.

COSTA, João Paulo Oliveira e - RODRIGUES, Vítor Luís Gaspar, *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del rey Juan*, Madrid 1992.

COSTA, Mário Júnio de Almeida, *Romanisme et Bartolisme dans le droit portugais*, in *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, ed. SEGOLONI, Danilo, Milano, 1962, 1, pp. 313-34.

COUTO, Aires do, *Panegíricos de D. João III de dois humanistas de Quinhentos: João de Barros e Inácio de Moraes*, «Máthesis», 9 (2000), pp. 37-67.

COUTO, Dejanirah, *Réactions anti-portugaises dans le golfe Persique (1521-1529)*, in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos luso-orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, ed. THOMAZ, Luís Filipe F.R., Lisboa 2002, pp. 191-221.

COUTO, Jorge, *João de Barros e estratégia lusitana de colonização do Brasil*, «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro», 157 (1996), pp. 245-73.

—, *A construção do Brasil. Ameríndios, Portugueses e Africanos do início do povoamento a finais de Quinhentos*, Lisboa 1997.

COXITO, Amândio Augusto, *O problema da 'Guerra Justa' segundo Frei Bartolomeu dos Mártires*, in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Porto 1989, 2, pp. 181-6.

CRUZ, Maria Augusta Lima, *Exiles and renegades in early sixteenth century Portuguese India*, «Indian Economic and Social History Review», 23 (1986), pp. 249-62.

—, *Notes on Portuguese Relations with Vijayanagara, 1500-1565*, in *Sinners and Saints cit.*, pp. 13-39.

CRUZ, Maria Leonor Garcia da, *As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África*, «Mare Liberum», 13 (1997), pp. 123-99.

—, *A Governação de D. João III. A Fazenda Real e os seus vedores*, Lisboa 2001.

CUETO, Ronald, *1580 and All That...: Philip II and the Politics of the Portuguese Succession*, «Portuguese Studies», 8 (1992), pp. 150-169.

CUMMINS, J.S. - REBELO, Luís de Sousa, *The Controversy over Charles Boxer's Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, «Portuguese Studies», 17 (2001), pp. 233-46.

CUNHA, Ana Isabel Cannas da, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, Lisboa 1995.

CUNHA, Mafalda Soares da, *A Casa de Bragança e a Expansão*, in *A Alta Nobreza cit.*, pp. 303-19.

- CURTO, Diogo Ramada, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisboa 1988.
- , *A língua e o império*, in *História da Expansão cit.*, 1, pp. 414-33.
- , *A literatura e o império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico*, in *História da Expansão cit.*, 1, pp. 434-54.
- , *Portuguese Imperial and Colonial Culture*, in *Portuguese Oceanic Expansion cit.*, pp. 314-57.
- CUSHNER, Nicholas P., *Spain in the Philippines. From Conquest to Revolution*, Manila 1971.
- Damião de Góis humaniste européen*, ed. MARTINS, José Vitorino de Pina, Braga 1982.
- Damião de Góis na Europa do Renascimento. Actas do Congresso Internacional*, Braga 2003.
- DANZI, Massimo, *La biblioteca del Cardinal Pietro Bembo*, Genève 2005.
- DAVID, Dionísio, s.v. *Ordem de Cristo*, in DHDP, 2, pp. 822-4.
- , s.v. *Padrões dos descobrimentos*, in DHDP, 2, pp. 857-60.
- DAVIS, Asa J., *Background to the Zaga-Za'ab Embassy: an Ethiopian Diplomatic Mission to Portugal (1527-1539)*, «Studia», 32 (1971), pp. 211-302.
- DAVIS, David Brion, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966 (tr. it. Torino 1971).
- DAVIS, Natalie Zemon, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, New York 2006 [tr. it. Roma-Bari 2008].
- DE BACKER, Augustin - DE BACKER, Aloys, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, ed. C. Sommervogel, Héverlé-Louvain 1960, 12 voll.
- Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque (La)*, ed. J. AUBIN, Paris 1990.
- DESWARTE-ROSA, Sylvie, *Les enluminures de la «Leitura Nova», 1504-1552. Étude sur la culture artistique au Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris 1977.
- , *La Rome de D. Miguel da Silva (1515-1525)*, in *O Humanismo Português, 1500-1600. Primeiro Simpósio Nacional*, Lisboa 1988, pp. 177-307.
- , *Espoirs et désespoir de l'Infant D. Luís*, «Mare Liberum», 3 (1991), pp. 243-98.

—, *Un novel age d'or. La gloire des portugais à Rome sous Jules II et Léon X*, in *Humanismo Português na época dos descobrimentos. Actas do Congresso Internacional*, Coimbra 1993, pp. 125-52.

DE WITTE, Charles-Martial, *Le bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 48 (1953), pp. 683-718; 49 (1954), pp. 438-61; 51 (1956), pp. 413-53; 809-36; 53 (1958), pp. 5-46; 443-71.

—, *Le «regimento» de la «Mesa da Consciência» du 24 novembre 1558*, «Revista Portuguesa de História», 9 (1960), pp. 277-84.

—, *Un projet portugais de reconquête de la Terre-Sainte (1505-1507)*, in *Congresso Internacional de História dos Descobrimentos cit.*, 5/1, pp. 419-49.

—, *Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^e siècle*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», 40 (1984), pp. 1-25; 93-125; 194-205; 41 (1985), pp. 41-68; 118-36; 173-87; 271-87.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra 1960.

—, *A política cultural de D. João III*, Coimbra 1969.

—, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra 1973.

—, *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de fr. Valentim da Luz*, Coimbra 1975.

DIAS, Luís Fernando de Carvalho, *As ordenações da Índia*, «Garcia da Orta», n. esp. (1956), pp. 229-45.

Dicionário de História de Portugal, ed. J. Serrão, Lisboa 1963-71, 6 voll. [DHP]

Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, ed. L. de Albuquerque, Lisboa 1994, 2 voll. [DHDP]

Dicionário de História Religiosa de Portugal, ed. C. Moreira Azevedo, Lisboa 2000-01, 5 voll. [DHRP]

DIFFIE, Bailey Wallys - WINIUS, George D., *Alle origini dell'espansione europea. La nascita dell'impero portoghese, 1415-1580*, Bologna 1985 [ed. or. Minneapolis-Oxford 1977].

DIONISOTTI, Carlo, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento* [1964], in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, pp. 201-26.

Dizionario Biografico degli Italiani, Roma 1960- . [DBI]

D. João III e o Império. Actas do Congresso Internacional, ed. CARNEIRO, Roberto - MATOS, Artur Teodoro de, Lisboa 2004.

DOMINGUES, Francisco Contente, *Colombo e a política do sigilo na historiografia portuguesa*, «Mare Liberum», 1 (1990), pp. 10-116.

—, *Science and Technology in Portuguese Navigation: the Idea of Experience in the Sixteenth Century*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 460-79.

Do mundo antigo aos novos mundos. Humanismo, classicismo e notícias dos descobrimentos em Évora (1516-1624), ed. CUNHA, Mafalda Soares da, Lisboa 1998.

DONATTINI, Massimo, *Giovanni Battista Ramusio e le sue Navigazioni. Appunti per una biografia*, «Critica storica», 17 (1980), pp. 55-100.

DUTRA, Francis A., *The Portuguese military orders in the time of Vasco da Gama* [1998], in ID., *Military Orders in the Early Modern Portuguese World*, Aldershot-Burlington (Vt) 2006, pp. 1-16.

EARLE, Thomas, *Damião de Góis's Translation and Commentary on Cicero's De Senectute*, in *Medieval and Renaissance Spain in Honor of Arthur L.-F. Askins*, ed. SCHAFFER, Martha - CORTIJO OCAÑA, Antonio, London 2006, pp. 144-57.

EATON, Richard M., *The Rise and Fall of Military Slavery in the Deccan, 1450-1650*, in *Slavery & South Asian History* cit., pp. 115-135.

ELLIOTT, John Huxtable, *La Spagna imperiale, 1496-1716*, Bologna 1982 [ed. or. London 1963].

—, *Il Vecchio e il Nuovo Mondo, 1492-1650*, Milano 1985 [ed. or. Cambridge 1970].

—, *A Europe of Composite Monarchies*, «Past and Present», 137 (1992), pp. 48-71.

ELTIS, David, *The Rise of African Slavery in the Americas*, New York 2000.

Empires, «Annales HSS», 63/3 (2008), num. monografico.

Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavey, ed. CURTO, José C. - LOVEJOY, Paul E., New York 2004.

ESCH, Arnold, *Immagine di Roma tra realtà religiosa e dimensione politica nel Quattro e Cinquecento*, in *Storia d'Italia. Annali*, 16, Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła, ed. FIORANI, Luigi - PROSPERI, Adriano, Torino 2000, pp. 5-29.

FARIA, Francisco Leite de, *Um impresso de 1531 sobre as empresas dos Portugueses no Oriente*, «Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira», 7 (1966), pp. 90-109.

—, *Estudos bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua época*, Lisboa 1977.

FARINHA, Maria do Carmo Jasmins Dias, *Ministros do Conselho Geral do Santo Ofício*, «Memória», 1 (1989), pp. 101-63.

FEIST HIRSCH, Elisabeth, *Damião de Góis und die Reformation*, «Theologische Zeitschrift», 6 (1950), pp. 39-58.

—, *The Friendship of Erasmus and Damião de Goes*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 95 (1951), pp. 556-68.

—, *The Friendship of the “Reform” Cardinals in Italy with Damião de Goes*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 97 (1953), pp. 173-83.

—, *Damião de Gois. The Life and the Thought of a Portuguese Humanist, 1502-1574*, The Hague 1967.

FEITLER, Bruno, *O catolicismo como ideal. Produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna*, «Novos Estudos», 77 (2005), pp. 137-58.

—, *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil*, São Paulo 2007.

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia, *As artes da Confissão. Em torno dos Manuais de Confessores do século XVI em Portugal*, «Humanística e Teologia», 11 (1990), pp. 47-80.

—, *Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião*, «Lusitania Sacra», 2^a s., 3 (1991), pp. 39-70.

Fernando Oliveira e o seu tempo. Humanismo e Arte de Navegar no Renascimento Europeu (1450-1650). Actas, ed. GUERREIRO, Inácio - DOMINGUES, Francisco Contente, Cascais 1999.

FERREIRA, Ana Maria Pereira, *Problemas marítimos entre Portugal e a França na primeira metade do século XVI*, Cascais 1995.

FINLEY, Moses I., *The Idea of Slavery*, «The New York Review», January 26, 1967, pp. 6-10.

FONSECA, Luís Adão da, *Alguns aspectos das relações diplomáticas entre Portugal e Castela nos meados do século XV (1449-1456)*, «Revista da Faculdade de Letras - História», s. 1^a, 3 (1972), pp. 51-112.

—, *O significado político em Portugal das duas primeiras viagens à Índia de Vasco da Gama*, in *Vasco da Gama e a Índia. Actas da Conferência Internacional*, Lisboa 1999, 1, pp. 69-100.

—, s.v. *Ordens Militares*, DHRP, 3, pp. 340-2.

FONTOURA, Odília Rodrigues, *Portugal em Marrocos na época de D. João III. Abandono ou permanência?*, Funchal 1998 [tesi di laurea del 1966].

FORTI, Carla, *La guerra giusta nel Nuovo Mondo: ricezione italiana del dibattito spagnolo*, in *Il Nuovo Mondo nella coscienza cit.*, pp. 257-85.

FRANCO, José Eduardo, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua função política*, Lisboa 2005.

Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional (Las), ed. PLAZAOLA, Juan, Bilbao 1998.

GARCÍA, Antonio Marco, *El encuentro de dos culturas: la conciencia lingüística (Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias [1540] del P. Francisco Alvares)*, «Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte», 20 (1988-92), pp. 24-44.

GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid 2000.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, «Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente». *Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb. XVI^e-XVII^e siècles*, «Revue de l'histoire des religions», 220 (2003), pp. 445-86.

GINZBURG, Carlo, *Préface*, in VALLA, Lorenzo, *La Donation de Constantin (Sur la Donation de Constantin à lui faussement attribuée et mensongère)*, tr. J.-B. Giard, Paris 1993, pp. IX-XXI.

—, *Il vecchio e il nuovo mondo visti da Utopia*, in ID., *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano 2002, pp. 17-44.

—, *Descrizione e citazione [1988]*, in ID., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, pp. 15-38.

GLIOZZI, Giuliano, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977.

GODINHO, Vitorino Magalhães, *Portugal no começo do século XVI: instituições e economia. O relatório do veneziano Lunardo da Cà Masser*, «Revista de História Económica Social», 4 (1979), pp. 75-87.

—, s.v. *Sociedade Portuguesa*, in DHP, 6, pp. 21-50.

—, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, 2^a ed. correcta e ampliada, Lisboa 1982-84, 2 voll.

GOMES, Ana Cristina da Costa, *Diogo de Sá. Os Horizontes de um Humanista*, pref. L.F. Barreto, Lisboa 2004.

GOMES, Rita Costa, *The Making of a Court Society. Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*, Cambridge 2003.

—, *Zurara and the empire: reconsidering fifteenth-century Portuguese historiography*, «Storia della Storiografia», 47 (2005), pp. 56-89.

GOODEY, Brian R., *Mapping "Utopia": A Comment on the Geography of Sir Thomas More*, «Geographical Review», 60 (1970), pp. 15-30.

GRAFTON, Anthony (with SHELFORD, April - SIRAI, Nancy), *New worlds, ancient texts. The power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge-London 1992.

—, *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino 1996 [ed. or. Princeton 1990].

GRAY, Richard, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven-London 1990.

GROHMANN, Adolf, *Die im ätiopischen, arabischen un koptischen erhaltenen Visionen Apa Scenute's von Atripe. Text und Übersetzung*, «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», 67 (1913), pp. 187-267; 68 (1914), pp. 1-46.

GRUZINSKI, Serge, *Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories'*, «Annales HSS», 56 (2001), pp. 85-117.

—, *L'Amérique espagnole dans le miroir du Brésil portugais*, «Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian», 42 (2001), pp. 119-34.

—, *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris 2004.

GUIDI, Ignazio, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932.

GUMILEV, Lev Nikolaevic, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of Prester John*, New York 1987 [ed. or. Moskva 1970].

HABLE-SELASSIE, Sergew, *The ge'ez letters of Queen Eleni and Libne Dingil to John, King of Portugal*, in *IV Congresso Internazionale di studi etiopici*, Roma 1974, 1, pp. 547-66.

HANKE, LEWIS U., *The «requerimiento» and its interpreters*, «Revista de historia de América», 1 (1938), pp. 25-34.

HART, Jonathan L., *Comparing Empires. European Colonialism from Portuguese Expansion to the Spanish-American War*, New York 2003.

—, *Contesting Empires. Opposition, Promotion and Slavery*, New York 2005.

HEADLEY, John M., *The Europeanization of the World. On the Origins of Human Rights and Democracy*, Oxford-Princeton 2008.

Hebrew letters of Prester John (The), ed. ULLENDORF, Edward - BECKINGHAM, Charles Fraser, London-Oxford-New York 1982.

HEMMING, John, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*, Cambridge (Mass) 1978.

HERCULANO, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisboa 1975-76¹³, 3 voll.

HERMANN, Jacqueline, *No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal (Séculos XVI e XVII)*, São Paulo 1998.

HESPANHA, António Manuel, *Os bens eclesiásticos na época moderna. Benefícios, padroados e comendas*, «Anais de História de Além-Mar», 1 (2000), pp. 59-76.

—, *Estruturas político administrativas do Império português*, in *Outro mundo novo vimos*, ed. RODRIGUES, Ana Maria - BRITO, Joaquim Soeiro de, Lisboa 2001, pp. 23-41.

—, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, «Análise Social», 35 (2001), pp. 937-60.

HESPANHA, António Manuel - SANTOS, Maria Catarina, *Os Poderes num Império Oceânico*, in *História de Portugal*, ed. MATTOSO, José, Lisboa 1993-98, 4, pp. 395-413.

HESS, Andrew C., *The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of the Oceanic Discoveries*, «The American Historical Review», 75 (1970), pp. 1892-919.

História da Expansão Portuguesa, ed. F. BETHENCOURT-K. CHAUDURI, Lisboa 1998, 5 voll.

História da Expansão Portuguesa no Mundo, ed. BAIÃO, António - CIDADE, Hernâni - MÚRIAS, Manuel, Lisboa 1937-40, 3 voll.

História Religiosa de Portugal, ed. C. MOREIRA AZEVEDO, Lisboa 2000-02, 3 voll.

HODGEN, Margareth T., *Johann Boemus (Fl. 1500): An Early Anthropologist*, «American Anthropologist», n.s., 55 (1953), pp. 284-94.

HORTA, José da Silva, *A categoria de Gentio em Diogo de Sá: funções e níveis de significação*, «Clio», n.s., 10 (2004), pp. 135-56.

Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other People in the Early Modern Era, ed. SCHWARTZ, Stuart, Cambridge-New York 1994.

IPARRAGUIRRE, Ignacio, *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Roma 1946-73, 3 voll.

JOHNSON, Harold B., *The Donatory Captaincy in Perspective: Portuguese Backgrounds to the Settlement of Brazil*, «Hispanic American Historical Review», 52 (1972), pp. 203-14.

JUNQUEIRO, Maria Clara, *Afonso de Albuquerque à luz dos requisitos fundamentais da guerra justa*, in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa. Actas*, ed. ALBUQUERQUE, Luís de - GUERREIRO, Inácio, Lisboa 1985, pp. 187-99.

Just War in Modern Times, «Ave Maria Law Review», 2 (2004), num. monografico.

KEDAR, Benjamin Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton 1984.

KNOBLER, Adam, *Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past. The Modern Uses of Medieval Crusades*, «Comparative Studies in Society and History», 28 (2006), pp. 293-325.

KUHN, Karl Heinz, *Scenute, Saint*, in *The Coptic Encyclopedia*, ed. ATIYA, Aziz Suryal, New York 1989, 7, pp. 2131-3.

LACH, Donald F. - VAN KLEY, Edwin J., *Asia in the Making of Europe*, Chicago 1965-93, 3 voll. in 9 tt.

LAHON, Didier, *Black Africans slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality*, in *Black Africans cit.*, pp. 261-79.

LAMB, Ursula, *The Spanish Cosmographic Juntas of the Sixteenth Century*, «Terrae Incognitae», 6 (1974), pp. 51-64.

LANGHANS, Franz Paul de Almeida, *Fundamentos Jurídicos da Monarquia Portuguesa*, Lisboa 1951.

LANGHOLM, Odd, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of choice and power*, Cambridge 1998.

—, *The Merchant in the Confessional. Trade and Price in the Pre-Reformation Penitential Handbooks*, Leiden-Boston 2003.

LARIVAILLE, Paul, *Nifo, Machiavelli, Principato civile*, «Interpres», 9 (1989), pp. 150-95.

LAVENIA, Vincenzo, *Martín de Azpilcueta (1492-1586). Un profilo*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 16 (2003), pp. 15-148.

—, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna 2004.

—, *Tra Cristo e Marte. Disciplina e catechesi del soldato cristiano in età moderna*, in *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, ed. BRIZZI, Gian Paolo - OLMI, Giuseppe, Bologna 2007, pp. 37-54.

LAWRANCE, Jeremy, *The Middle Indies: Damião de Góis on Prester John and the Ethiopians*, «Renaissance Studies», 6 (1992), pp. 306-24.

LEFEVRE, Renato, *L'ambasceria di David re d'Etiopia a Clemente VII (1533)*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 34 (1966), pp. 230-48; 324-38.

LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950, 10 voll.

—, *Introdução*, in NÓBREGA, Manuel da, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, ed. S. Leite, Lisboa 1954.

LEITSCH, Walter, *Berichte über den Moskauer Staat in italienischer Sprache aus dem 16. Jahrhundert: eine quellenkritische Studie mit besonderer Berücksichtigung der italiensicher Übersetzung der Moscovia Herbersteins*, Köln 1993.

LEONI, Aron di Leone, *The Hebrew Portuguese Nation in Antwerp and London at the time of Charles V and Henry VIII. New Documents and Interpretations*, Jersey City (NJ) 2005.

LESTRINGANT, Frank, *Calvinistes et cannibales. Les écrits protestants sur le Brésil français (1555-1560)*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 126 (1980), pp. 9-26; 167-92.

—, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris 1994.

LEWIS, Bernard, *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York 1990.

LIPINER, Elias, *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*, Rio de Janeiro 1993.

—, *Pedro Álvares Eborense. O Homem que queria implantar o Evangelho como regimento da Inquisição*, in ID., *Os Baptizados em Pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Lisboa 1998, pp. 255-73.

LIVERMORE, Harold, *Padre Oliveira's Outburst*, «Portuguese Studies», 17 (2001), pp. 22-41.

LOPES, F. Félix, *Frei Henrique de Coimbra. O Missionário, o Diplomata, o Bispo*, «Studia», 37 (1973), pp. 7-119.

—, *O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra [1966]*, in ID., *Colectânea de estudos de história e literatura*, Lisboa 1997, 2, pp. 473-534.

LOUREIRO, Rui Manuel, *António Galvão e os seus tratados históricos-geográficos*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 85-102.

LOWE, Kate J.P., *The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe*, in *Black Africans* cit., pp. 17-47.

—, *'Representing' Africa: Ambassadors and Princes from Christian Africa to Renaissance Italy and Portugal, 1402-1608*, «Transactions of the Royal Historical Society», 17 (2007), pp. 101-28.

MACEDO, Jorge Borges de, *Damião de Góis et l'historiographie portugaise*, in *Damião de Góis humaniste européen cit.*, pp. 55-243.

MACGAFFEY, Wyatt, *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*, in *Implicit Understandings cit.*, pp. 249-67.

MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, Coimbra 1965-1967², 4 voll.

MAFFEI, Domenico, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milano 1964.

MAGALHÃES, Joaquim Romero, *As Estruturas Políticas de Unificação*, in *História de Portugal*, ed. MATTOSO, José, Lisboa 1993-98, 3, pp. 61-109.

—, *A procura de cereais*, in *História da Expansão cit.*, 1, pp. 284-90.

MARCOCCI, Giuseppe, *Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 15 (2003), pp. 81-150.

—, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma 2004.

—, *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI*, «Revista de História das Ideias», 25 (2004), pp. 247-326.

—, *Gli umanisti italiani e l'impero portoghese: una interpretazione della Fides, Religio, Moresque Æthiopum di Damião de Góis*, «Rinascimento», 45 (2005), pp. 307-66.

—, «... *per capillos adductos ad pillam*». *Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497)*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi cit.*, pp. 339-423.

—, *La salvezza dei condannati a morte. Giustizia, conversioni e sacramenti in Portogallo e nel suo impero. 1450-1700 ca.*, in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, ed. PROSPERI, Adriano, Pisa 2007, pp. 189-255.

—, s.v. *Soares, João*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, ed. A. Prosperi, Adriano (con la collaborazione di V. Lavenia-J. Tedeschi), [di prossima pubblicazione].

—, *Lontano da dove. Inquisizione e nuovi cristiani nel Portogallo del Cinquecento, in Ebrei e nuovi cristiani portoghesi in Toscana e in Italia fra '500 e '600. Atti del colloquio* [in corso di stampa].

MARGOLIN, Jean-Claude, *Damião de Góis et Erasme de Rotterdam*, in *Damião de Góis humaniste européen cit.*, pp. 19-54.

MARQUES, Alfredo Pinheiro, *Guia de História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa. Estudos*, pref. V. Magalhães Godinho, Lisboa 1988.

MARQUES, João Francisco, *Os jesuítas confessores da corte portuguesa na época barroca. 1550-1700*, «Revista da Faculdade de Letras», Universidade do Porto, 2ª s., 12 (1995), pp. 231-70.

MARTINS, José Vitorino de Pina, *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI: estudos e textos*, Paris 1973.

MARX, Karl, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, ed. G. Backhaus, Torino 1976, 2 voll.

MATOS, Luís de, *Un umanista portoghese in Italia. Damião de Góis*, «Estudos Italianos em Portugal», 19 (1960), pp. 41-61.

—, *L'Expansion portugaise dans la littérature latine de la Renaissance*, Lisboa 1991 [tesi di dottorato del 1959].

MAURÍCIO, Domingos, *A “Carta do Preste João” das Índias e seu reflexo nos descobrimentos do Infante D. Henrique*, «Brotéria», 71 (1960), pp. 218-44.

—, *Ainda a “Carta do Preste João” das Índias*, «Brotéria», 72 (1961), pp. 285-303.

MAXWELL, John Francis, *Slavery and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester-London 1975.

MCALISTER, Lyle N., *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo*, Bologna 1992 [ed. or. Oxford 1984].

MEA, Elvira Cunha de Azevedo, *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto 1997.

MEGANI, Ana Paula Torres, *Imprimir, regular, negociar: elementos para o estudo da relação entre Coroa, Santo Ofício e impressores no mundo português (1500-1640)*, «Anais de História de Além-Mar», 7 (2006), pp. 231-50.

Memoria Professorum Universitatis Conimbrigensis, 1, 1290-1772, ed. M.A. Rodrigues, Coimbra 2003.

MENDES, António de Almeida, *Traites ibériques entre méditerranée et Atlantique: le noir au cœur des empires modernes et de la première mondialisation (ca. 1435-1550)*, «Anais de história de além-mar», 6 (2005), pp. 351-87.

MENDONÇA, Délio de, *Conversions and Citizenry. Goa under Portugal, 1510-1610*, New Dehli 2002.

MENDONÇA, Henrique Lopes de, *O padre Fernando Oliveira e a sua obra náutica*, Lisboa 1898.

MENDONÇA, Manuela, *D. Jorge da Costa, “Cardeal de Alpedrinha”*, Lisboa 1991.

MERÊA, Manuel Paulo, *Os juriconsultos portugueses e a doutrina do mare clausum*, «Revista de História», 13 (1924), pp. 5-23.

MICHAELSEN, Stephan, *The Ottoman expedition to Diu in 1538*, «Mare Liberum», 9 (1995), pp. 209-15.

MIGLIO, Massimo, s.v. *Niccolò V*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma 2000, 2, pp. 644-56.

MINNICH, Nelson H., “*Incipiat Iudicium a Domo Domini*”: *The Fifth Lateran Council and the Reform of Rome*, in *Reform and authority in the Medieval and Reformation Church*, ed. LYLTE, Guy Fitch, Washington DC 1981, pp. 127-42 [ora anche in MINNICH, Nelson H. *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies*, Aldershot-Brookfield (Vt) 1993].

MIRANDA, Maria do Carmo Tavares de, *Os Franciscanos, primeiros Missionários do Brasil*, «Itinerarium», 15 (1969), pp. 33-59.

Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas do Congresso Internacional, Braga 1993, 4 voll.

MODIGLIANI, Maria, *Note intorno al viaggiatore Paolo Centurione*, Roma 1932.

MOMIGLIANO, Arnaldo, *Enrico Caiado e la falsificazione di C.I.L. II, 30*, «Athenæum», 42 (1964), pp. 3-11.

MONIZ, António Manuel de Andrade, *A história trágico-marítima: identidade e condição humana*, Lisboa 2001.

MORENO, Humberto Baquero, *A conspiração contra D. João II: o julgamento do Duque de Bragança*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 2 (1970), pp. 47-103.

MULDOON, James, *Popes, lawyers and infidels. The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*, Liverpool 1979.

—, rec. di A. Pagden, *Lords of all the World* (1995), «The William and Mary Quarterly», 54 (1997), pp. 853-5.

—, *John Wyclif and the Rights of the Infidels: the Requerimiento re-examined* [1980], in ID., *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, Aldershot-Brookfield (Vt) 1998.

—, *Empire and Order. The Concept of Empire, 800-1800*, London 1999.

—, *Spiritual Freedom-Physical Slavery: the Medieval Church and Slavery*, «Ave Maria Law Review», 3 (2005), pp. 69-93.

NARDI, Bruno, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965.

NAVARRO BROTONS, Víctor, *La Cosmografía en la época de los descubrimientos*, in *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y de la expansión colonial*, ed. CARABIAS TORRES, Ana María, Salamanca 1994, pp. 195-207.

NELSON NOVOA, James W., *The Vatican Secret Archive as a source for the history of the activities of the agents of the Portuguese New Christians (1532-1549)* [in corso di stampa].

NEWITT, Malyn, *Les relations des Portugais avec l'«Empire» de Monomotapa (1506-1695)*, in *L'Empire portugais face aux autres empires XVI^e-XIX^e siècle*, ed. BETHENCOURT, Francisco - ALENCASTRO, Luiz Filipe de, Paris 2008, pp. 249-72.

NORONHA, Ibsen José Casas, *Aspectos do Direito no Brasil Quinhentista. Consonâncias do Espiritual e do Temporal*, Coimbra 2005.

Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento (II), ed. PROSPERI, Adriano - REINHARD, Wolfgang, Bologna 1992.

OLIVAL, Fernanda, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa 2001.

—, *Norte de África ou Índia? Ordens Militares e serviços (século XVI)*, in *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares*, Lisboa 2005, pp. 769-95.

OLIVARI, Michele, *Cultura politica castigliana, Portogallo e Impero fra Cinquecento e Seicento*, «Rivista Storica Italiana», 113 (2001), pp. 369-96.

OLIVEIRA, Eduardo Freire, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Lisboa 1896-1943, 19 voll.

OLÓRIZ, Hermilio de, *Nueva biografía del Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta*, Pamplona 1916

O'MALLEY, John W., *Giles of Viterbo: a Reformer's Thought on Renaissance Rome*, «Renaissance Quarterly», 20 (1967), pp. 1-11 [ora anche in ID., *Rome and the Renaissance*, London 1981].

—, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Leiden 1968.

—, *Fullfillment of the Christian Golden Age under Pope Julius II: Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507*, «Traditio», 25 (1969), pp. 265-338 [ora anche in ID., *Rome and the Renaissance*, London 1981]

—, *The Discovery of America and Reform Thought of the Papal Court in the Early Cinquecento*, in *First Images of America*, ed. CHIAPPELLI, Fredi et al., Berkeley-Los Angeles-London 1976, 1, pp. 185-200 [ora anche in O'MALLEY, John W., *Rome and the Renaissance*, London 1981].

—, *I Primi Gesuiti*, Milano 1999 [ed. or. Cambridge (Mass.) 1994].

ORFALI, Moises, *The Portuguese Edition (1565) of Hieronimus de Sancta Fide's Contra Iudaeos*, in *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, ed. LIMOR, Ora - STROUMSA, Guy G., Tübingen 1996, pp. 239-56.

OSÓRIO, Jorge A., *Em torno do Humanismo de Damião de Góis. A divulgação dos opúsculos através da correspondência latina*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione romanza», 17 (1976), pp. 297-342.

OZANNE, Henriette, *La Découverte cartographique des Moluques*, in *Geographie du Monde au Moyen Ages et à la Renaissance*, ed. PELLETIER, Monique, Paris 1989, pp. 217-28.

ÖZBARAN, Salih, *The Ottoman Response to European Expansion*, Istanbul 1994.

—, *The Ottomans in confrontation with the Portuguese in the Red Sea after the conquest of Egypt in 1517* [1986], in ID., *The Ottoman Response* cit., pp. 89-97.

—, *An imperial letter from Süleyman the Magnificent to Dom João III concerning proposals for an ottoman-portuguese armistice* [1990], in ID., *The Ottoman Response* cit., pp. 111-8.

—, *Ottomans as 'Rumes' in Portuguese Sources in the Sixteenth Century*, «Portuguese Studies», 17 (2001), pp. 64-74.

PAGDEN, Anthony, *Cannibalismo e contagio: sull'importanza dell'antropofagia nell'Europa preindustriale*, «Quaderni storici», 17 (1982), pp. 533-50.

—, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino 1989 [ed. or. Cambridge 1982].

—, *Commerce and Conquest. Hugo Grotius and Serafim de Freitas on the Freedom of the Seas*, «Mare Liberum», 20 (2000), pp. 33-55.

—, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia, 1500-1800*, ed. V. Lavenia, Bologna 2005 [ed. or. New Haven-London 1995].

PAIVA, José Pedro, *A Igreja e o poder*, in *História Religiosa de Portugal* cit., 2, pp. 135-85.

—, «Católico sou e não luterano»: *o Processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572)*, in *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*, ed. SERRÃO, José Vicente, Lisboa 2002, pp. 20-42.

—, *Os Dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614)*, in *Los Dominicos y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano. Actas del 2º Seminario Internacional*, ed. BERNAL PALACIOS, Arturo, Roma 2006 pp. 505-73.

—, *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*, Coimbra 2006.

—, *Bishops and politics: The Portuguese episcopacy during the dynastic crisis of 1580*, «E-Journal of Portuguese History», 4/2 (2006).

—, *Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos*, «Revista de História das Ideias», 28 (2007), pp. 687-737.

—, *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)*, «Manuscripts», 25 (2007), pp. 45-57.

PARDO, Osvaldo F., *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*, Ann Arbor 2004.

—, *How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico*, «Comparative Studies in Society and History», 48 (2006), pp. 79-109.

PEARSON, Micheal N., *Markets and Merchant Communities in the Indian Ocean: Locating the Portuguese*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 88-108.

PEDREIRA, Jorge M., *Costs and Financial Trends in the Portuguese Empire, 1415-1822*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 49-87

PELÚCIA, Alexandra, *A Baronía de Alvito e a Expansão Manuelina no Oriente ou a Reacção organizada à Política Imperialista*, in *A Alta Nobreza* cit., pp. 279-302.

PENNEC, Hervé, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean. Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation. 1495-1633*, Paris 2003.

PEREIRA, Carlo Renato Gonçalves, *História da Administração da Justiça no Estado da Índia. Século XVI*, Lisboa 1964-65, 2 voll.

PEREIRA, Isaias da Rosa, *Lucas Giraldi, mercador florentino na Inquisição de Lisboa*, «Anais da Academia de História Portuguesa», 2^a s., 28 (1982), pp. 287-314.

PEREIRA, João Cordeiro, *Resgate do ouro na Costa da Mina nos reinados de D. João III e D. Sebastião* [1990], in ID., *Portugal na Era de Quinhentos*, Cascais 2003, pp. 263-96.

—, *A estrutura social e o seu devir* [1998], in ID., *Portugal na Era de Quinhentos*, Cascais 2003, pp. 297-369.

PEREÑA VICENTE, Luciano, *Francisco de Vitoria en Portugal*, «Arbor», 175-6 (1960), pp. 326-41.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, *Introducción*, in LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de Africa. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, ed. I. Pérez Fernández, Salamanca 1989.

PESCATELLO, Ann M., *The African Presence in Portuguese India* [1977], in *Slave Trades, 1500-1800. Globalization of Forced Labour*, ed. MANNING, Patrick, Aldershot-Brookfield (Vt) 1996, pp. 143-65.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna 2006 [ed. or. Paris 2004].

PINTO, Jeanette, *Slavery in Portuguese India, 1510-1842*, Bombay-New Dehli-Nagpur 1992.

POLÓNIA, Amélia, *D. Henrique. O Cardeal-Rei*, Lisboa 2005.

Português Oceanic Expansion, 1400-1800, ed. F. BETHENCOURT-D. RAMADA CURTO, New York 2007.

POUTRIN, Isabelle, *Cas de conscience et affaires d'État: le ministère du confesseur royal en Espagne sous Philippe III*, «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», 53/3 (2006), pp. 7-28.

PRESTAGE, Edgar, *Critica contemporanea da «Chronica de D. Manuel» de Damião de Goes*, «Arquivo Historico Português», 9 (1914), pp. 345-78.

—, *The Royal Power and the Cortes in Portugal*, Watford 1927.

—, *The Anglo-Portuguese Alliance*, «Transactions of the Royal Historical Society», 4^a s., 17 (1934), pp. 69-100.

Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes, ed. BECKINGHAM, Charles Fraser - HAMILTON, Bernard, Aldershot-Burlington (Vt) 1996.

PRIOLKAR, Anant Kakba, *The Goa Inquisition. Being a Quatercentenary Commemoration Study of the Inquisition in India*, Bombay 1961.

PROCACCI, Giuliano, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965.

—, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari 1995.

Procès politiques (XIV^e-XVII^e siècle) (Les), ed. BERCÉ, Yves-Marie, Roma 2007.

PRODI, Paolo, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

—, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.

—, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000

Prophetic Rome in the High Renaissance Period, ed. REEVES, Marjorie, Oxford 1992.

PROSPERI, Adriano, *La religione, il potere, le élites. Incontri italo-spagnoli nell'età della Controriforma*, «Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea», 29-30 (1977-78), pp. 499-529.

—, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

—, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999.

—, *America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo* [1976], in ID., *America e Apocalisse* cit., pp. 15-63.

—, “*Otras Indias*”. *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi* [1982], in ID., *America e Apocalisse* cit., pp. 64-87.

—, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione* [1992], in ID., *America e Apocalisse* cit., pp. 89-112.

—, “*Guerra giusta*” e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla Pacem in terris*, ed. FRANZINELLI, Mimmo - BOTTONI, Riccardo, Bologna 2005, pp. 29-90.

—, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005.

—, *Battesimo e identità cristiana nella prima età moderna*, in *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi* cit., pp. 1-65.

—, “*Comme des enfants*”: *problèmes de communication dans les missions au XVI^e siècle* [in corso di stampa].

QUENUM, Alphonse, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris 1993.

RAMOS, Manuel João, *O Destino Etíope do Preste João. A Etiópia nas Representações Cosmográficas Europeias*, in *Condicionantes da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*, ed. CRISTÓVÃO, Fernando, Lisboa 1999, pp. 235-59.

RANGLES, W.G.L., *La Science Universitaire en Europe et le découvertes portugaises. Aristotelisme doctrinaire et expérience des navigateurs*, «Mare Liberum», 6 (1993), pp. 19-24.

REGO, António da Silva, *A Liberdade Religiosa e o I Concílio Provincial de Goa (1567)*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras», 10 (1967), pp. 41-55.

—, *Trent's Impact on the Portuguese Patronage Missions*, Lisboa 1969.

REINHARD, Wolfgang, *Missionaries, humanists and natives in the sixteenth-century Spanish Indies - a failed encounter of two worlds?*, «Renaissance Studies», 6 (1992), pp. 360-76.

—, *La storia come delegittimazione*, «Scienza & Politica», 27 (2002), pp. 3-14.

REINHARDT, Nicole, *The King's Confessor: Changing Images*, in *Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth-Century Europe*, ed. SCHAICH, Michael, Oxford-London 2007, pp. 153-85.

RESENDE, Vasco, *A Armada de Socorro aos Venezianos (1501) e o interesse português pelo Mediterrâneo no princípio do século XVI*, «Clio», n.s., 10 (2004), pp. 65-79.

Retour sur le Millénarisme, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 57 (2002), pp. 187-201 [interventi di F. Bethencourt e S. Subrahmanyam].

RÉVAH, Israël-Salvator, *La censure inquisitoriale portugaise au XVI^{ème} siècle*, Lisboa 1960.

—, *Pour l'histoire religieuse de l'Asie portugaise: l'activité du tribunal de Goa* [1965], in *Memorial I.-S. Révah. Études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, ed. MECHOULAN, Henri - NAHON, Gérard, Paris-Louvain 2001, pp. 545-60.

REVERDIN, Olivier, *Quatorze calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556-1558)*, Genève-Paris 1957.

RICARD, Robert, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933.

—, *Les Jésuites au Brésil pendant la seconde moitié du XVI^e siècle (1549-1597)*, «Revue d'Histoire des Missions», 14 (1937), pp. 321-366; 435-70.

RODRIGUES, Francisco, *O Dr. Gouveia e a entrada dos Jesuítas em Portugal*, «Brotéria», 2 (1926), pp. 267-74.

—, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto 1931-50, 4 tt. in 7 voll.

RODRIGUES, Manuel Augusto, *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra*, Coimbra 1974.

—, *A Universidade e a Inquisição*, in *História da Universidade em Portugal*, Coimbra 1997, 1/2, pp. 971-88.

ROERSCH, Alphonse, *L'Humanisme belge à l'époque de la Renaissance*, Louvain 1933.

ROGERS, Francis M., *The Quest for eastern christians. Travels and Rumors in the Age of Discovery*, Minneapolis 1962.

ROMEO, Rosario, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano-Napoli 1954.

ROMM, James, *Biblical History and the Americas: The Legend of Solomon's Ophir, 1492-1591*, in *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450-1800*, ed. BERNARDINI, Paolo - FIERING, Norman, New York-Oxford 2001, pp. 27-46

RUSSELL, Frederick H., *The just war in the Middle Ages*, Cambridge 1975.

—, *Innocent's IV Proposal to Limit the Warfare*, in *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, ed. KUTTNER, Stephan, Città del Vaticano 1976, pp. 383-99.

RUSSELL, Peter E., *El descubrimiento de Canarias y el debate medieval acerca de los derechos de los príncipes y pueblos paganos*, «Revista de historia canaria», 36 (1978), pp. 9-32.

—, *Some Portuguese paradigms for the discovery and conquest of Spanish America*, «Renaissance Studies», 6 (1992), pp. 377-90.

—, *White Kings on Black Kings: Rui de Pina and the Problem of Black African Sovereignty* [1986], in *Facing Each Other. The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*, ed. PAGDEN, Anthony, Aldershot-Burlington (Vt) 2000, 2, pp. 503-15.

—, *Prince Henry 'the Navigator'. A Life*, New Haven-London 2000.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R., *Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440-1770*, «The American Historical Review», 83 (1978), pp. 16-42.

—, *The Portuguese Empire, 1415-1808. A World on the Move*, Baltimore-London 1998².

—, *Centers and Peripheries in the Luso-Brazilian World, 1500-1800*, in *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*, ed. DANIELS, Christine - KENNEDY, Michael V., New York-London 2002, pp. 105-42.

—, *Patterns of Settlement in the Portuguese Empire, 1400-1800*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 161-96.

SÁ, Artur Moreira de, *De re erasmiana. Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Braga 1977.

SÁ, Isabel dos Guimarães, *Quando o rico se faz pobre. Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa 1997.

—, *Justiça e Misericórdia(s). Devoção, caridade e construção do Estado ao tempo de D. Manuel*, «Penélope», 29 (2003), pp. 7-31.

—, *Conversion in Portuguese America*, in *The Spiritual Conversion of the Americas*, ed. MULDOON, James, Gainesville (FL) 2004, pp. 192-215.

—, *Ecclesiastical Structures and Religious Actions*, in *Portuguese Oceanic Expansion* cit., pp. 255-82.

SALDANHA, António Vasconcelos de, *Conceitos de Espaço e Poder e seus reflexos na titulação régia portuguesa da época da expansão*, in *La Découverte, le Portugal* cit., pp. 105-29.

—, s.v. «*Mare clausum*», in DHDP, 2, pp. 685-6.

—, *Iustum Imperium. Dos Tratados como Fundamento do Império dos Portugueses no Oriente. Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português*, Lisboa 1997.

—, *As capitánias do Brasil. Antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno atlântico*, Lisboa 2001.

Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo, ed. PROSPERI, Adriano, Pisa 2006.

SAMIR, Kahil, *Victor Stratelates, Saint*, in *The Coptic Encyclopedia*, ed. ATIYA, Aziz Suryal, New York 1989, 7, pp. 2303-8.

SANTOS, Catarina Madeira, “*Goa é a chave de toda a Índia*”. *Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa 1999.

SARAIVA, António José, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa 1994⁶.

SASSO, Gennaro, *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma* [1978], in ID., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli 1986-88, 1, pp. 401-536.

SASTRE VARAS, Lázaro, *Nuevas aportaciones a la biografía de Tomás de Mercado*, in *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional*, Madrid 1988, pp. 675-88.

SAUGET, Joseph-Marie, *Vittore, Il Generale*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961-87, 12, coll. 1258-60.

SAUNDERS, A.C. de C.M., *A social history of black slaves and freedmen in Portugal, 1444-1555*, Cambridge 1982.

SAUVAGE, Odette, *L'itinéraire érasmien d'André de Resende, 1500-1573*, Paris 1971.

SCARANO, Julita, *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo 1976.

SCHMITT, Carl, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, ed. F. Volpi, Milano 1991 [ed. or. Köln 1950].

SCHUMPETER, Joseph A., *Sociologia degli imperialismi* [1919], in ID., *Sociologia dell'imperialismo*, Roma-Bari 1972 [ed. or. Tübingen 1953], pp. 3-107.

SCHURHAMMER, Georg, *P. Luis Frois SI, ein Missionhistoriker des 16. Jahrhunderts in Indien und Japan*, in ID., *Orientalia*, ed. L. Szilas, Roma-Lisboa 1963, pp. 581-604.

—, *Francis Xavier. His Life, His Times*, tr. M.J. Costello, Roma 1973-82 [ed. or. Freiburg 1955-73], 4 voll.

SCHWARTZ, Stuart, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, New York 1985.

—, *The Formation of a Colonial Identity in Brazil*, in *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, ed. CANNY, Nicholas - PAGDEN, Anthony, Princeton (NJ) 1987, pp. 15-50.

—, *Os escravos: «Remédios de todas as outras cousas*, in *História da Expansão cit.*, 2, pp. 232-47.

—, *The Economy of the Portuguese Empire*, in *Portuguese Oceanic Expansion cit.*, pp. 19-48.

—, *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven-London 2008.

SEED, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1650*, Cambridge 1995.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *Notas sobre a Embaixada de Honorato de Cais em Portugal, 1523-1537*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 1 (1969), pp. 161-94.

—, *Damião de Góis - o Historiador*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras», 17 (1976), pp. 207-85.

SESTIERI, Lea, *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Genova 1991.

SHAW, Christine, *The Papacy and the European Powers*, in *Italy and the European Powers. The Impact of Wars, 1500-1530*, ed. SHAW, Christine, Leiden-Boston 2006, pp. 107-26

SILVA, Chandra Richard de, *Beyond the Cape: The Portuguese Encounter with the People of South Asia*, in *Implicit Understandings cit.*, pp. 295-322.

SILVA, Joaquim Candeias, *O fundador do "Estado Português da Índia", D. Francisco de Almeida. 1457 (?) - 1510*, Lisboa 1996.

SILVA, Nuno José Espinosa Gomes da, *Bártolo na história do direito português*, «Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra», 12 (1960), pp. 177-221.

SIMÓ SANTONJA, Vicente-Luis, *Un autor português pre-vitoriano: Alfonso Alvarez Guerreiro*, «Revista Española de Derecho Internacional», 9 (1956), pp. 659-75.

Sinners and Saints. The Successors of Vasco da Gama, ed. SUBRAHMANYAM, Sanjay, New Dehli 2000.

SIQUEIRA, Sônia A., *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo 1978.

Slavery & South Asian History, ed. CHATTERJEE, Indrani - EATON, RICHARD M., Bloomington (In) 2006.

SNOWDEN jr., Frank M., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (Mass) 1970.

SOARES, Luís Ribeiro, *Pedro Margalho*, Lisboa 2000 [tesi di laurea del 1950].

SOARES, Nair Nazaré Castro *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra 1994.

SOUSA, António Caetano, *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Lisboa Occidental, Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1735-49, 12 tt. in 13 voll.

SOUSA, Manuel de Faria e, *Lusíadas de Luís de Camões*, ed. J. de Sena, Lisboa 1972.

SOYER, François, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Leiden-Boston 2007.

STEGAGNO PICCHIO, Luciana, *Diavolo e inferno nel teatro di Gil Vicente*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione Romanza», 1/2 (1959), pp. 31-60.

STEGMÜLLER, Friedrich, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra 1959.

STINGER, Charles L., *The Renaissance Rome*, Bloomington 1985.

—, *The Place of Clement VII and Clementine Rome in Renaissance History*, in *The Pontificate of Clement VII. History, Politics, Culture*, ed. GOWENS, Kenneth - REISS, Sheryl E., Aldershot-Burlington (Vt) 2005, pp. 165-84.

STURM, Fred Gillette, “*Estes Têm Alma como Nós?*”: *Manuel da Nóbrega's View of the Brazilian Índios*, in *Empire in Transition. The Portuguese World in the Time of Camões*, ed. HOWER, Alfred - PRETO-RODAS, Richard A., Gainesville (Fl) 1985, pp. 72-82.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650*, Cambridge 1990.

—, *The Portuguese Empire in Asia. A Political and Economic History*, London-New York 1993.

—, *Comércio e conflito. A presença portuguesa no Golfo de Bengala, 1500-1700*, Lisboa 1994 [ed. or. Dehli-New York 1990].

—, *The Career and the Legend of Vasco da Gama*, Cambridge-New York-Melbourne 1997.

—, *Connected Histories: Notes toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, «Modern Asian Studies», 31 (1997), pp. 735-62.

—, *Making India Gama: the project of Dom Aires da Gama (1519) and its meaning*, «Mare Liberum», 16 (1998), pp. 33-55.

—, *Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde*, «Archives des sciences sociales des religions» 103 (1998), pp. 21-42.

—, *Explorations in connected history*, New Dehli 2005, 2 voll.

—, *Mughals and Franks in an Age of Contained Conflict*, in ID., *Explorations in connected history* cit., 1, pp. 1-20.

—, *Sixteenth-century Millenarism from Tagus to the Ganges* [2003], in ID., *Explorations in connected history* cit., 2, pp. 102-37.

—, *Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640*, «The American Historical Review», 112 (2007), pp. 1359-85.

SWEET, James H., *The Iberian Roots of American Racist Thought*, «William and Mary Quarterly», 54 (1997), pp. 143-66.

—, *Recreating Africa. Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapell Hill-London 2003.

TABACCHI, Stefano, s.v. *Giraldi, Luca*, in DBI, 56, pp. 455-7.

TALMAGE, Frank, *To Sabbatize in Peace: Jews and New Christians in Sixteenth-Century Portuguese Polemics*, «Harvard Theological Review», 74 (1981), pp. 265-85.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa 1987.

—, *Características do messianismo judaico em Portugal*, «Estudos Orientais», 2 (1991), pp. 245-66.

—, *D. Manuel, o Rei dos “ultimos dias”?*, in *Problematizar a História. Estudos de história moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*, ed. FARIA, Ana Leal de - BRAGA, Isabel Drumond, Lisboa 2008, pp. 499-541.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva, *Os Judeus na expansão portuguesa em Marrocos: origens e actividades duma comunidade*, Braga 1997.

—, *Judeus e cristãos-novos de Cochim: história e memória (1500-1602)*, Braga 2003.

—, *David Reubeni: um «embaixador» inusitado*, in *D. João III e o Império* cit., pp. 683-715.

TEDESCHI, Salvatore, *Ethiopian Prelates*, in *The Coptic Encyclopedia*, ed. ATIYA, Aziz Suryal, New York 1989, 3, pp. 999-1004; 4, pp. 1005-44.

TEIXEIRA, Manuel, *A confraria de N. Senhora do Rosário e a Igreja de S. Domingos*, Macau 1965.

TEJADA, Francisco Elías de, *Las doctrinas políticas de Jeronimo Osorio*, «Anuario de Historia del Derecho Español», 16 (1945), pp. 341-88.

TERRA, José da Silva, *Espagnols au Portugal au temps de la Reine D. Catarina. I - D. Julião de Alva (c. 1500-1570)*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 9 (1975), pp. 417-506.

TEYSSIER, Paul, *Gil Vicente. O autor e a obra*, Lisboa 1985.

Theories of Empires, 1450-1800, ed. ARMITAGE, David, Aldershot-Brookfield (Vt) 1998.

THOMAZ, Luís Filipe F.R., *L'idée imperiale manueline*, in *La Découverte, le Portugal* cit., pp. 35-103.

—, *Factions, interests and messianism: the politics of Portuguese expansion in the East, 1500-1521*, «Indian Economic and Social History Review», 28 (1991), pp. 97-109 [ripubblicato in portoghese con il titolo *A «política oriental» de D. Manuel I e as suas contracorrentes* in ID., *De Ceuta* cit., pp. 189-206].

—, *Were Saint Thomas Christians looked upon as Heretics?* in *The Portuguese and the Socio-Cultural Changes in India, 1500-1800*, ed. MATHEW, K.S. - SOUZA, Teotónio R. - MALEKANDATHIL, Pius, Tellicherry 2001, pp. 27-91.

—, *A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa*, «Lusitania Sacra», 2^a s., 3 (1991), pp. 349-418.

—, *Descobrimientos e Evangelização. Da Cruzada à missão pacífica*, in *Missionação Portuguesa* cit., 1, pp. 81-129.

—, *A escravatura em Malaca no século XVI*, «Studia», 53 (1994), pp. 253-316.

—, *A crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia*, «Mare Liberum», 9 (1995), pp. 481-519.

—, *De Ceuta a Timor*, Lisboa 1998².

—, *A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de Quatrocentos*, in ID., *De Ceuta cit.*, pp. 43-147.

—, *O projecto imperial joanino (Tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II)* [1989], in ID., *De Ceuta cit.*, pp. 149-67.

—, *Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI* [1985], in ID., *De Ceuta cit.*, pp. 207-43.

—, *Goa: uma sociedade luso-indiana* [1983], in ID., *De Ceuta cit.*, pp. 245-89.

—, *Os portugueses nos mares da Insulíndia* [1979], in ID., *De Ceuta cit.*, pp. 567-590.

—, *A questão da pimenta em meados do século XVI. Um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisboa 1998.

—, *Entre l'histoire et l'utopie: le mythe du Prêtre Jean*, in *Les civilisations dans le regard de l'autre. Actes du colloque international*, Paris 2002, pp. 117-42.

THOMAZ, Luís Filipe F.R. - ALVES, Jorge Santos, *Da cruzada ao Quinto Império*, in *A memória da nação*, ed. BETHENCOURT, Francisco - CURTO, Diogo Ramada, Lisboa 1991, pp. 81-164.

THORNTON, John, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, New York 1998².

TINHORÃO, José Ramos, *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa 1997².

TORRES, Amadeu, *Noese e crise na epistolografia latina goisiana*, Paris 1982, 2 voll.

TRACY, James D., *Introduction*, in *The Rise of Merchant Empires. Long-distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, ed. TRACY, James D., Cambridge-New York 1990, pp. 1-13.

TUCK, Richard, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford-New York 1999.

TURRINI, Miriam, *La coscienza e le leggi: morale e diritto per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991.

VAINFAS, Ronaldo, *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo 1995.

VASCONCELOS, Carolina Michäelis de, *Notas Vicentinas. Preliminares duma edição crítica das obras de Gil Vicente*, Lisboa 1949.

VELOSO, José Maria de Queirós, *D. Sebastião. 1545-1578*, Lisboa 1945³.

VENTURA, Maria da Graça A. Mateus, *Negreiros Portugueses na Rota das Índias de Castela (1541-1556)*, Lisboa 1999.

VENTURA, Margarida Garcez, *João da Silveira, diplomata português do século XVI*, Lisboa 1983.

VENTURA, Ricardo, *Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa. Reconstituição histórica de uma controvérsia*, in *A Companhia de Jesus* cit., pp. 505-17.

VISCEGLIA, Maria Antonietta, *Il ritorno e la trasfigurazione dei trionfi antichi* [2000], in EAD., *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma 2002, pp. 53-117.

VITERBO, Francisco Marques de Sousa, *Damião de Goes e D. Antonio Pinheiro. Apontamentos para a biografia do chronista de D. Manuel*, Coimbra 1895.

—, *Estudos sobre Damião de Goes. Segunda serie*, Coimbra 1900.

VOGEL, Klaus A., *Cultural variety in a Renaissance perspective: Johannes Boemus on "The Manners, Laws and Customs of all People" (1520)*, in *Shifting Cultures. Interaction and Discourse in the Expansion of Europe*, ed. BUGGE, Henriette - RUBIÉS, Joan-Pau, Münster 1995, pp. 17-34.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna 1978-95 [ed. or. New York-San Diego (Ca), 1974-89], 3 voll.

WECKMANN, Luis, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval. Estudio de la supremacia papal sobre islas, 1091-1493*, intr. E.H. Kantorowicz, Mexico 1949.

WEINSTEIN, Donald, *Ambassador from Venice. Pietro Pasqualigo in Lisbon, 1501*, Minneapolis 1960.

WETZEL, Herbert Ewaldo, *Mem de Sá, terceiro Governador geral (1557-1572)*, Rio de Janeiro 1972.

WICKI, Josef, *Problemas morais no Oriente português do século XVI*, in *O Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e as Comemorações Henriquinas*, Lisboa 1961, pp. 257-63

WILLIAMS, Robert A., *The American Indian in the Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, New York 1990.

WINIUS, George D., *The Black Legend of Portuguese Asia. Diogo do Couto, His Contemporaries and the Soldado Prático. A Contribution to the Study of Political Corruption in the Empires of Early Modern Europe*, New Dehli 1985.

—, *The “Shadow-empire” of Goa in the Bay of Bengal* [1983], in ID., *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot 2001 [con tit. lievemente modificato].

—, *Private trading in Portuguese Asia: a substantial will-o'-the-wisp* [1999], in ID., *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot 2001.

WOLDE AREGAY, Merid, *Millenarian Traditions and Peasant Movements in Ethiopia, 1500-1855*, in *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, ed. RUBENSON, Sven, Uppsala 1984, pp. 257-62.

XAVIER, Ângela Barreto, *“El Rei aonde póde, & não aonde quer”*. *Razões da política no Portugal Seicentista*, Lisboa 1998.

—, *De converso a novamente convertido. Identidade política e alteridade no Reino e no Império*, «Cultura. Revista de Teoria e História das Ideias», 22 (2006), pp. 245-75.

—, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa 2008.

YATES, Frances A., *Carlo V e l'idea di Impero* [1960], in EAD., *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino 1978, pp. 5-36 [ed. or. London-Boston 1975].

YERUSHALMI, Yosef Hayim, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehuda*, Cincinnati 1976.

ZUPANOV, Inês G., *The Prophetic and the Miraculous in Portuguese Asia: A Hagiographical View of Colonial Culture*, in *Sinners and Saints* cit., pp. 135-61.

—, *“One Civility, but Multiple Religion”*. *Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th centuries)*, «Journal of Early Modern History», 9 (2005), pp. 284-325.

—, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor 2005.