

Chiesa e cultura popolare nel Portogallo medievale e moderno (secoli XII-XVI)

GIUSEPPE MARIA VISCARDI

1. Redigendo la voce *Sínodos diocesanos* per il *Dicionário de História religiosa de Portugal*¹, José Pedro Paiva ricorda che «em Portugal, ao invés de que se passa em Espanha (ver, por exemplo, os trabalhos de A. García y García e de J. Sanchez Herrero), a produção historiográfica neste campo não tem sido abundante. Disso já se encontram ecos em estudos de autoria de Isaías da Rosa Pereira publicados nos inícios dos anos 70 do século passado. Desde essa data para cá, excluindo a preciosa e imprescindível edição do *Synodicon Hispanum*, com um volume dedicado aos Sínodos medievais portugueses (volume 2), pouco se tem produzido, como facilmente se constata ao analisar o elenco bibliográfico apresentado no encerramento desta entrada»².

In questo passo, oltre a rilevare le carenze della storiografia portoghese in ordine all'utilizzazione delle fonti sinodali, lo storico lusitano allude a quello che è avvenuto in Spagna, soprattutto per merito di Antonio García y García³ e di José Sánchez Herrero⁴, ma dimentica altre iniziative portate avanti, sempre

¹ *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Direcção de Carlos A. Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-2001, 4 volumes.

² J.P. PAIVA, *Sínodos diocesanos. I. Época medieval e moderna*, in *Dicionário de História religiosa de Portugal*, cit., vol. IV P-V Apêndices, pp. 240-247, in particolare p. 241.

³ *Synodicon Hispanum*, Edición crítica dirigida por Antonio García y García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982-1990, 5 volúmenes. Il secondo volume dell'opera, frutto di un progetto dell'Instituto de Historia de la Teología dell'Università di Salamanca, presieduto da García y García, è consacrato ai sinodi lusitani.

⁴ J. SÁNCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, La Laguna (España), Universidad de La Laguna, 1976; ID., *Los sínodos y la catequesis*, in *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios*, Actas del V Simposio de Teología Histórica (24-25 octubre 1988), Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Imprenta Nácher, 1988, pp. 159-196; ID., *Concilios y sínodos hispanos e historia de la Iglesia española*, in «Hispania. Revista española de historia», vol. 50 (1990), n. 175, pp. 531-552. Ma si veda anche *Religiosidad sevillana. Homenaje al profesor José Sánchez Herrero*, coord. por José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González, Sevilla, Editorial Aconcagua, 2012.

nella vicina Spagna: mi riferisco alla serie *Sínodos americanos*⁵, diretta, in un primo momento, dallo stesso García y García e da Horacio Santiago-Otero, e, successivamente, da Santiago-Otero e José María Soto Rábanos, pubblicata nella collana “Tierra nueva e cielo nuevo”⁶.

Nessun accenno, invece, a quanto accaduto nella non lontana Francia e nella stessa Italia. In Francia, fin dagli anni Cinquanta del secolo scorso, si è alacremente lavorato su questi temi e, nel 1963, è uscito il molto famoso e molto citato *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l’Ancienne France du XIIIe à la fin du XVIIIe siècle*, a cura di André Artonne, Louis Guizard e Odette Pontal⁷, che è un classico nel suo genere. La stessa Pontal ha pubblicato, poi, *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle*⁸, e, più recentemente, una storia dei concili della Francia merovingia⁹, prima, e capetingia¹⁰, dopo.

André Vauchez, nel recensire *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle*, salutava con entusiasmo il progetto di pubblicare, per l’appunto, gli statuti sinodali francesi del XIII secolo e, soffermandosi sul «volume consacré aux statuts de Paris et des diocèses de l’Ouest», rilevava: «L’historien se réjouira de pouvoir bientôt disposer d’une édition critique des statuts synodaux français du XIIIe siècle. [...] Chacun connaît l’intérêt que présente ce type de documents pour l’étude des institutions et de la vie religieuse»¹¹.

Ora, ritornando a quanto scritto da José Pedro Paiva a proposito della scarsità degli studi sui sinodi portoghesi, devo dire che io ebbi modo di constatarlo nell’ormai lontano 1987, quando frequentai con assiduità la Biblioteca Nacional de Lisboa¹². Mi fu allora chiaro che le fonti sinodali erano state parsimoniosamente

⁵ L’opera, in un primo momento, è stata edita a cura dell’antico Instituto de Historia de América “Gonzalo Fernández de Oviedo”, poi, a partire dal 1985, dal Centro de Estudios Históricos e dal suo Departamento de Historia de América. Sui sinodi iberici e latino-americani, cfr. *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios*, cit.

⁶ Su questi e altri aspetti cfr. G.M. Viscardi, *I sinodi nella storia del Mezzogiorno (secoli XVI-XIX)*, in *I sinodi della Chiesa beneventana*, Atti del Primo incontro di studi (Campolattaro, 14 dicembre 1991), a cura di Annibale Laudato e Mario De Nicolais, Campolattaro (Benevento), Centro culturale per lo studio della civiltà contadina del Sannio, 1993, pp. 7-18, in particolare p. 11; ora in G.M. VISCARDI, *Tra Europa e “Indie di quaggiù”. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Premessa di Gabriele De Rosa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 31-47, in particolare p. 36.

⁷ A. ARTONNE, L. GUIZARD, O. PONTAL, *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l’Ancienne France du XIIIe siècle à la fin du XVIIIe siècle*, Préface par Gabriel Le Bras, Paris, Éditions du CNRS, 1963; deuxième édition revue et augmentée 1969.

⁸ O. PONTAL, *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle*, t. I. *Les statuts de Paris et le Synodal de l’Ouest (XIIIe siècle)*, Paris, Bibliothèque Nationale de Paris, 1971; t. II. *Les statuts de 1230 à 1260*, Paris, CTHS, 1983.

⁹ EAD., *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, Éditions du Cerf-IRHT (CNRS), 1989.

¹⁰ EAD., *Les conciles de la France capétienne jusqu’en 1215*, Paris, Éditions du Cerf-IRHT (CNRS), 1995.

¹¹ La recensione è apparsa in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», vol. 28 (1973), n. 4, pp. 967-969. Il passo citato è alle pp. 967-968.

¹² Nel 1987, vinsi una borsa di studio del Ministério dos Negócios Estrangeiros del Portogallo e soggiornai tre mesi, dagli inizi di maggio a fine luglio, nel Paese lusitano, frequentando special-

messe a frutto dagli studiosi, non solo dagli storici, ma anche dai sociologi, dagli antropologi e dagli etnologi. Con riferimento a questi ultimi, penso a eminenti ricercatori vissuti tra XIX e XX secolo, come Teófilo Braga¹³, Consiglieri Pedroso¹⁴, Adolfo Coelho¹⁵, Leite de Vasconcelos¹⁶ e Rocha Peixoto¹⁷.

Solo Consiglieri Pedroso, in un saggio, fa esplicito riferimento alle fonti ecclesiastiche nello studio delle superstizioni popolari: *As superstições populares na legislação religiosa*¹⁸. Per il resto, gli altri autori, proprio come il Totò di *Miseria e nobiltà*, al quale «piace spiluccare nei gelati degli altri», accennano a qualche costituzione sinodale o episcopale, ma non vanno oltre. È il caso, per esempio, di Rocha Peixoto, allorché parla di feste importanti del calendario litur-

mente l'Arquivo Nacional da Torre do Tombo e la Biblioteca Nacional a Lisbona, con incursioni a Évora, in Alentejo, e Coimbra, Beira Litoral.

¹³ T. BRAGA, *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. I. *Costumes e vida doméstica*; II. *Crenças e festas públicas, tradições e saber popular*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1885. Ho consultato l'edizione Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986. Joaquim Teófilo Fernandes Braga (1843-1924) nacque nelle Azzorre, a Ponta Delgada, e morì a Lisbona. Scrittore, saggista, docente universitario, letterato, etnografo, uomo politico, fu Presidente della Repubblica per un brevissimo periodo, dal 29 maggio al 5 ottobre 1915.

¹⁴ C. PEDROSO, *Contribuições para uma Mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*, Prefácio, organização e notas de João Leal, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988. Zófimo José Consiglieri Pedroso Gomes da Silva (1851-1910) nacque a Lisbona e morì a Sintra. La mamma, Mariana Justa Consiglieri, era di origine genovese. Scrittore, saggista, docente universitario, politico, militante del Partito progressista, repubblicano, fu deputato alle Cortes durante la Monarchia. La sua vasta opera spazia dalla mitologia alla letteratura, dalla storia alle tradizioni popolari, dalla sociologia alla scienza politica.

¹⁵ A. COELHO, *Obra etnográfica*. I. *Festas, costumes e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*; II. *Cultura popular e educação*, Organização e prefácio de João Leal, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993; ID., *Os Ciganos de Portugal. Com um estudo sobre o calão*, Prefácio de Rosa Maria Perez, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1995. Questo volume è la ristampa dell'opera apparsa nella capitale lusitana alla fine del XIX secolo: Lisboa, Imprensa Nacional, 1892. Francisco Adolfo Coelho (1847-1919) nacque a Coimbra e morì a Carcavelos, presso Cascais.

¹⁶ J. LEITE DE VASCONCELOS, *Tradições populares de Portugal*, Porto, Livraria portuense de Clavel & c.a, 1882; Lisboa, INCM-Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986. José Leite de Vasconcelos Cardoso Pereira de Melo (1858-1941) nacque a Ucanha, *conselho* de Tarouca, e morì a Lisbona. Linguista, filologo, archeologo ed etnologo, è l'autore, tra l'altro, di *Religiões da Lusitânia na parte que principalmente se refere a Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1897-1913, 3 voll.

¹⁷ R. PEIXOTO, *Etnografia portuguesa. (Obra etnográfica completa)*, Organização, prefácio, notas e bibliografia de Flávio Gonçalves, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990. António Augusto da Rocha Peixoto (1866-1909) nacque a Póvoa de Varzim, *distrito* di Oporto e morì a Matosinhos, che fa parte dello stesso *distrito*. Archeologo ed etnologo, nel 1885, fondò con altri l'Associazione "Oliveira Martins", embrione della futura Società "Carlos Ribeiro", che pubblicava «Portugália», notevole rivista di studi etnografici. Nel 1891, assunse la responsabilità della segreteria della «Revista de Portugal», fondata dal suo conterraneo José Maria Eça de Queiróz (1845-1900), autore di romanzi memorabili.

¹⁸ C. PEDROSO, *As superstições populares na legislação religiosa*, in «O Positivismo», vol. 2 (1879-1880), pp. 221-231; ora in ID., *Contribuições para uma Mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*, cit., pp. 85-93.

gico della Chiesa cattolica, come il Natale o San Giovanni¹⁹. Insomma, manca una riflessione metodologica sulle fonti ecclesiastiche²⁰, specialmente sinodali²¹, come manca uno studio sistematico che utilizzi le stesse fonti. E il discorso vale anche per studiosi più recenti, ma anche eminenti, come Ernesto Veiga de Oliveira²²: mi riferisco, in particolare, alla sua opera *Festividades cíclicas em Portugal*²³. Per non parlare del padre António Lourenço Fontes, instancabile ricercatore e organizzatore di congressi, incontri, iniziative su temi come la religione popolare, ma anche la medicina popolare. A partire dal 1983, nel villaggio di Vilar de Perdizes, del quale è parroco, ogni anno, alla fine di agosto, dà convegno a *bruxas e bruxos, curandeiros e curandeiras, cartomantes e videntes*, ossia a streghe e stregoni, guaritori e guaritrici, cartomanti e veggenti. Ma António Lourenço Fontes è anche l'autore dell'opera *Etnografia transmontana*, apparsa per la prima volta nel 1974 e rieditata a più riprese²⁴. È interessante notare che Vilar

¹⁹ R. PEIXOTO, *Etnografia portuguesa. (Obra etnográfica completa)*, cit., *O S. João*, pp. 57-64; *O Natal*, pp. 65-69.

²⁰ Per un discorso complessivo sull'utilizzazione delle fonti ecclesiastiche – dalle *relationes ad limina* alle visite pastorali, dai registri parrocchiali alle costituzioni sinodali, etc. –, con riferimento all'Italia, si veda: G. DE ROSA, *I codici di lettura del "vissuto religioso"*, in *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, André Vauchez. 2. *L'età moderna*, a cura di Gabriele De Rosa, Tullio Gregory, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 303-373; *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, Atti del Convegno internazionale «Le visite pastorali fra storia sociale e religiosa d'Europa: un antico istituto in nuove prospettive», Trento, 28-30 novembre 1996, a cura di Cecilia Nubola e Angelo Turchini, Bologna, Il Mulino, 1999. Nel volume si fa riferimento alle esperienze dell'Italia, della Francia e della Germania e si parla in particolare delle visite pastorali, come, del resto, si può inferire dal titolo del simposio, che ha dato origine al volume. Si veda anche *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, a cura di Umberto Mazzone e Angelo Turchini, Bologna, Il Mulino, 1985. Con riferimento ad altra documentazione, sempre di provenienza ecclesiastica, cfr. *La «conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze*, Atti del Convegno, Trento, 26-27 ottobre 1987, a cura di Gauro Coppola e Casimira Grandi, Bologna, Il Mulino, 1989; F. VOLPE, *I libri parrocchiali del Cilento: utilizzazione e problemi metodologici*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», a. VI (1977), n. 11, pp. 228-301; ora in ID., *La parrocchia cilentana dal XVI al XIX secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984 e 2006², cap. II «I libri parrocchiali e l'osservanza dei sacramenti nell'età moderna», pp. 25-107.

²¹ Sempre con riferimento all'Italia, si veda G. DE ROSA, *L'utilizzazione storica dei sinodi post-tridentini: il caso della diocesi di Rieti*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», a. XVII (1988), n. 33, pp. 107-130.

²² Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990) nacque a Oporto e morì a Lisbona. Etnologo con interessi che spaziavano dall'architettura alla musica, dalla civiltà materiale alla cultura popolare, dalla tecnologia tradizionale alla fenomenologia della festa, fu il successore del suo concittadino etnologo Jorge Dias (1907-1973) nella direzione del Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, che contribuì a fondare nel 1947. Si veda almeno *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, Instituto nacional de investigação científica, Centro de estudos de etnologia, 1989.

²³ E.V. DE OLIVEIRA, *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994.

²⁴ A. LOURENÇO FONTES, *Etnografia transmontana*. I. *Crenças e tradições de Barroso*; II. *O comunitarismo do Barroso*, Montalegre, Edição do Autor, 1974; Vilar de Perdizes-Montalegre, 1979,

de Perdizes si trova nel *conselho* di Montalegre, estremo nord del Portogallo, ai confini con la Galizia spagnola, il che significa che, una volta tanto, non è il Sud che viene identificato con le credenze e le pratiche magiche e superstiziose. Vero è che il Portogallo sfugge a quella che sembra una logica ferrea di un Nord sviluppato e 'progressista' e un Sud arretrato e 'conservatore': dal punto di vista economico, il Nord è industrializzato, più ricco e 'moderno' del Sud povero, rurale e 'arcaico', ma, sul piano politico-elettorale, è più vicino alle posizioni dei partiti di centro-destra, mentre il Sud agricolo esprime le sue preferenze a favore dei partiti di sinistra²⁵. Emblematica è la situazione dell'Alentejo, dove predomina la grande proprietà con la coltura estensiva di cereali (grano e avena) e l'allevamento (suini e bovini); di conseguenza, accanto ai latifondisti, è presente una componente notevole del bracciantato agricolo²⁶. Granaio del Paese e primo produttore mondiale di sughero, l'Alentejo – letteralmente *além do Tejo*, ossia al di là del Tejo, il Tago spagnolo, il fiume che bagna, tra l'altro, Lisbona e sfocia nell'Oceano Atlantico – è la roccaforte del Partito comunista ed è il teatro delle vicende che costituiscono la trama di *Una terra chiamata Alentejo* di José Saramago²⁷. Protagonista del romanzo è l'intero mondo contadino, fatto di umili braccianti sfruttati, tra i quali emerge specialmente la famiglia Mau-Tempo, le cui vicissitudini si svolgono, di generazione in generazione, in un contesto di miseria e ignoranza, nell'arco di tempo che va dal 1910, quando iniziano le prime occupazioni di terre, fino al 1979, ossia al periodo immediatamente successivo alla Rivoluzione dei garofani, che tante speranze aveva suscitato.

All'inizio degli anni Ottanta, Pierre Sanchis pubblica, nella collana "Portugal de perto. Biblioteca de Etnografia e Antropologia", diretta da Joaquim Pais de Brito, *Arraial; festa de um povo*. Parlando di alcune usanze – i balli nelle chiese – ancora presenti nella fenomenologia dei comportamenti devoti lusitani, ricorda che «de facto deve ver-se nestes "bailes da igreja" a evolução, numa forma atenuada, dos 'cantos', danças e rodas, comezainas e beberetes mesmo no interior das igrejas, mosteiros, capelas e ermidas que eram proibidas pelas mais antigas constituições episcopais de que temos conhecimento»²⁸. Sanchis si riferisce in particolare alle costituzioni sinodali di Lisbona, del 1410, dell'arci-

2^a edição corrigida e aumentada; Lisboa, Editorial Domingos Barreira, 1992, 3^a edição. Ancora Editora di Lisbona ha dato alle stampe la 4^a edizione, nel 2014, del I volume e, nel 2016, del II.

²⁵ Su questi aspetti, si veda F. PISELLI, *Medio Occidente. Una periferia d'Europa tra politica e trasformazione*, Venezia, Marsilio, 1991.

²⁶ Cfr. J. CUTILEIRO, *A Portuguese Rural Society*, Oxford, Oxford University Press, 1971; trad. port. *Ricos e pobres no Alentejo. (Uma sociedade rural portuguesa)*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1977. Ma, per altri aspetti, si veda anche J. DA SILVA PICÃO, *Através dos campos. Usos e costumes agrícola-alentejanos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983. Questo di Cutileiro è una dei primi libri che acquistai a Lisbona nel 1987.

²⁷ J. SARAMAGO, *Una terra chiamata Alentejo*, Milano, Bompiani, 1992; tit. or. *Levantado do chão*, Lisboa, Editorial Caminho, 1980. Non è superfluo ricordare che Saramago, unico scrittore portoghese ad aver vinto, nel 1998, il Premio Nobel per la Letteratura, era comunista.

²⁸ P. SANCHIS, *Arraial; festa de um povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983, p. 172.

vescovo D. João Afonso Esteves de Azambuja, e di Braga, del 1477, dell'arcivescovo D. Luís Pires²⁹.

All'inizio degli anni Novanta, Paiva, scrivendo di pratiche e credenze magiche nella diocesi di Coimbra in età moderna, dopo aver rilevato che «as práticas mágicas eram delitos de foro misto, que, por isso, eram de competência tanto de tribunais seculares como eclesiásticos»³⁰, rileva: «As Constituições Sinodais dos bispados revelam-se a este respeito auxiliares fundamentais, pois è nelas que se encontram estipuladas as directrizes por que se regiam os tribunais dos bispos. Nas várias constituições das dioceses do país encontram-se referências mais ou menos detalhadas a respeito dos delitos que comunemente designam por “superstições, feitiçarias, adivinhações, agouros e benzeduras”»³¹.

Nello stesso anno, 1992, esce negli Stati Uniti *Anticlerical Satire in Medieval Portuguese Literature*³² della lusitanista scozzese Patricia Anne Odber de Baubeta. L'opera viene tradotta in portoghese tre anni dopo con un titolo più complesso o, se si preferisce, più articolato: *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*³³. Il capitolo III è dedicato a concili, sinodi e visite pastorali, fonti che ci consentono di conoscere specialmente, ma non solo, il mondo ecclesiastico, l'azione pastorale di vescovi riformatori e zelanti e le resistenze di un clero magari non sempre all'altezza del compito. Ha, in ogni caso, ragione l'autrice allorché ricorda che «qualquer avaliação do comportamento clerical – correcto ou incorrecto – deve necessariamente incluir uma determinação da medida em que o clero português participou nos processos legislativos da sua Igreja, formulando, promulgando e implementando leis»³⁴.

È evidente che da queste fonti emerge anche la società nelle sue articolazioni, la realtà di fedeli che non sempre sono propensi a obbedire alle prescrizioni e ai divieti della Chiesa e, perciò, sono refrattari al 'disciplinamento'³⁵ che la gerar-

²⁹ Condanne analoghe ritroviamo anche nelle costituzioni sinodali del Mezzogiorno d'Italia. Cfr. G.M. VISCARDI, *Aspetti e temi della religiosità popolare nel Mezzogiorno nell'età delle Riforme e del Tridentino*, in ID., *Tra Europa e “Indie di quaggiù”*. Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX), cit., pp. 305-348, in particolare p. 331 e sgg. Per una visione d'insieme della storia della Chiesa in Portogallo, si veda F. DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, Porto, Portucalense Editora/Livraria Civilização Editora, 1967-1971, 4 volumes. Con riferimento alla diocesi bracarense, cfr. J. MARQUES, *A arquidiocese de Braga no séc. XV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988. Si tratta di un'opera ponderosa di 1278 pagine, che recensii in «Ricerche di storia sociale e religiosa», a. XX (1991), n. 40, pp. 275-280.

³⁰ J.P. Paiva, *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva História, 1992, pp. 44-45.

³¹ *Ivi*, p. 45.

³² P.A. ODBER DE BAUBETA, *Anticlerical Satire in Medieval Portuguese Literature*, Lewiston, New York (US), The Edwin Mellen Press, 1992.

³³ EAD., *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

³⁴ *Ivi*, capítulo III «ConcÍlios, sínodos e visitações», pp. 63-118, in particolare p. 64.

³⁵ Sull'argomento cfr. almeno P. PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994; A. PROSPERI,

chia cerca di imporre. L'obiettivo dei pastori è sradicare gli 'abusi' che caratterizzano i comportamenti devoti e che inquinano il cristianesimo e finiscono per deturparne l'immagine, il volto³⁶. Nota ancora Odber de Baubeta: «A correcção de abusos e excessos era mais frequentemente exercida por meio do sínodo diocesano, mais a nível local que nacional, pelos bispos que tinham um forte empenhamento na manutenção da disciplina e na promoção de reformas»³⁷.

Questa considerazione ci fa comprendere l'importanza della fonte sinodale, che risulta essere una finestra aperta non sull'universo, ma sulla realtà locale. Il confronto tra le diverse costituzioni sinodali ci consente di cogliere la specificità – se e quando esiste – delle singole situazioni locali, particolari, che concernono devozioni, culti, comportamenti e atteggiamenti mentali.

Ritornando alla storiografia lusitana, dobbiamo ribadire che, fino a oggi, essa, anche quella più propriamente religiosa³⁸, ha utilizzato con grande sobrietà e parsimonia, con una timidezza eccessiva gli statuti di sinodi diocesani e concili provinciali³⁹. Sono stati per lo più studiosi provenienti dagli ambienti ecclesiastici coloro che vi hanno fatto ricorso, ma in maniera non sistematica, ossia non per ricostruire la vita sociale e religiosa nel suo complesso, ma di volta in volta singoli aspetti⁴⁰. Sembra essere stato trascurato il mosaico a vantaggio dei sin-

Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale, in *Storia dell'Italia religiosa*, 2. *L'età moderna*, cit., pp. 3-48.

³⁶ Per una riflessione complessiva sul cristianesimo dell'età pre e post-tridentina, cfr. F. RAPP, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fine du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980; J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; trad. it. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1976. Di quest'opera è ora disponibile una nuova edizione, che non è stata tradotta in italiano: J. DELUMEAU, M. COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

³⁷ P.A. ODBER DE BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, cit., p. 75.

³⁸ Cfr. *Da História eclesiástica à História religiosa*, Actas das Jornadas de estudo «Da História eclesiástica à História religiosa», Lisboa (Universidade Católica Portuguesa) 24 e 25 de Novembro de 2006, in «Lusitânia Sacra. Revista do Centro de estudos de História religiosa», 2ª série, tomo XXI (2009).

³⁹ Cfr. *Piedade popular. Sociabilidades, representações, espiritualidades*, Actas do Colóquio Internacional organizado por o Centro de História da cultura/História das ideias, Faculdade de Ciências sociais e humanas da Universidade Nova de Lisboa (Lisboa, 20-23 de Novembro de 1998), Lisboa, Terramar, 1999; nonché il repertorio bibliografico, tematico e ragionato, *Piedade popular em Portugal*, direcção de Zília Osório de Castro e Paule Lerou, tomo I *Noroeste*, direcção de Rui Afonso da Costa e Paule Lerou, Lisboa-Paris, Edições Tavola Redonda-Letouzey et Ané, 1998; *Piedade popular em Portugal*, direcção de José Esteves Pereira - Paule Lerou - Rui Afonso da Costa, tomo II *Nordeste Centro-Norte*, Lisboa-Paris, Edições Tavola Redonda-Letouzey et Ané, 2001; *Piedade popular em Portugal*, direcção de José Esteves Pereira - Paule Lerou - Rui Afonso da Costa, tomo III *Centro*, Lisboa-Paris, Edições Terramar-Letouzey et Ané, 2011.

⁴⁰ Si vedano, per esempio, M. DOS ANJOS LOPES SAMPAIO, *O pecado nas constituições diocesanas portuguesas da Época Moderna*, Porto, Edição do Autor, 1997; A. DE JESUS DA COSTA, *A santíssima eucaristia nas constituições diocesanas portuguesas desde 1240 a 1954*, in «Lusitânia Sacra», a. 1989, pp. 197-243.

goli pezzi che lo compongono e che, essendo frammenti, scampoli, non offrono un'immagine compiuta della società religiosa portoghese dei secoli scorsi. È il caso di un pur benemerito studioso come Isaías da Rosa Pereira⁴¹, citato da Pava. Altri, prima di lui, avevano tentato una riflessione sulle costituzioni sinodali, ma non le avevano, per così dire, messe a frutto adeguatamente: si pensi ad Avelino de Jesus da Costa⁴², anch'egli un ecclesiastico, *cônego*, ossia canonico. Lo scritto di quest'ultimo, che ebbi modo di consultare nell'ormai lontano 1987, non solo non può essere, ovviamente, paragonato a quello che nella vicina Spagna ha realizzato Antonio García y García⁴³, ma non è neppure assimilabile al repertorio del nostro Silvino da Nadro⁴⁴.

Ora, è proprio a partire dal *Synodicon Hispanum* di García y García, specialmente dal volume secondo consacrato al Portogallo⁴⁵, che cercherò di delineare, sia pure in maniera sintetica, le caratteristiche della cultura popolare e della mentalità religiosa della Nazione lusitana dal Medioevo agli albori dell'età moderna. Conviene ricordare immediatamente che in Portogallo, come nel resto della Penisola iberica, c'è una notevole e significativa presenza di ebrei⁴⁶ e di arabo-musulmani⁴⁷, ma, per quel che concerne il Portogallo, anche di negri⁴⁸.

Se quella degli ebrei è una presenza che risale all'epoca antica e quella degli arabo-musulmani al Medioevo, quella dei negri è, invece, più recente, perché rimonta al XV secolo ed è strettamente legata alla politica di espansione della corona portoghese, realizzata specialmente a partire dalla dinastia de Avis, che annovera, tra i suoi membri, il famosissimo Henrique o Navegador (1394-1460), figlio di D. João I, re del Portogallo, e di Dona Filipa de Lencastre, nonché fondatore di una famosissima *Escola de navegação* a Sagres, cittadina del-

⁴¹ Ricca è la bibliografia di Isaías da Rosa Pereira, ma mi limito a citare *A vida do clero e o ensino da doutrina cristã através dos sínodos medievais portugueses: a vida do clero através da legislação sinodal*, in «Lusitânia Sacra», vol. 10 (1978), pp. 37-74.

⁴² A. DE JESUS DA COSTA, *Constituições diocesanas portuguesas (séculos XIII-XV). 1. Introdução, edição crítica e glossário*, Braga, 1967.

⁴³ Cfr. nota 3.

⁴⁴ *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534-1878*, a cura di Silvino da Nadro, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960.

⁴⁵ *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II *Portugal*, 1982. Non è per caso che Isaías da Rosa Pereira e Avelino de Jesus da Costa siano stati coinvolti da Antonio García y García nella realizzazione di questo tomo.

⁴⁶ C.L. WILKE, *História dos judeus portugueses*, Lisboa, Edições 70, 2009; M.J.P.F. TAVARES, *Judaísmo e Inquisição. Estudos*, Lisboa, Editorial Presença, 1987; M.A. GARCIA, *Os judeus de Belmonte. Os caminhos da memória*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, 1993; EAD., *Judaísmo no feminino. Tradição popular e ortodoxia em Belmonte*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, 1999.

⁴⁷ M. ESPIRITO SANTO, *Os mouros fatimidias e as aparições de Fátima*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006.

⁴⁸ J.R. TINHORÃO, *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa, Editorial Caminho, 1997.

l'Algarve, regione dell'estremo Sud⁴⁹. Mentre l'incontro con gli ebrei e gli arabi ha dato vita a una fiorente e dinamica cultura accademica e non solo, quella dei negri in terra lusitana sembra essere, invece, piuttosto «uma presença silenciosa», come suggerisce il sottotitolo di un'opera di José Ramos Tinhorão⁵⁰. Lo studioso brasiliano, esperto soprattutto di musica popolare luso-brasiliana, ricorda che «a presença de negros africanos em Portugal a partir do século XV revelou-se uma consequência social da política de expansão inaugurada pelos primeiros reis da dinastia de Avis. Esse projecto – geralmente chamado das 'conquistas' ou dos 'descobrimentos' – decorria, por sua vez, do processo político-económico que, após a revolução burguesa de 1383 a 1385, consumou o progressivo fortalecimento do poder central obtido historicamente através de um jogo de forças que permitia ao rei triunfar ora sobre os interesses da nobreza ora da burguesia, baseado sempre no apoio popular»⁵¹.

La compresenza di ebrei, arabi e neri ha prodotto degli esiti che possiamo classificare e, prima ancora riassumere, come «encontro de culturas»⁵², *miscige*

⁴⁹ Su Enrico il Navigatore cfr. M. DOMINGUES, *O Infante D. Henrique*. Lisboa, Romano Torres, 1957; P. RUSSELL, *Prince Henry 'the Navigator' . A Life*, New Haven and London, Yale University Press, 2000.

⁵⁰ J.R. TINHORÃO, *Os negros em Portugal. Uma presença silenciosa*, Lisboa, Caminho, 1988.

⁵¹ *Ivi*, p. 15. Sulla rivoluzione borghese avvenuta negli anni 1383-1385, mi limito a citare Á. CUNHAL, *As lutas de classes em Portugal nos fins da Idade Média*, Lisboa, Editorial «Avante!», 2013, 4ª edição, cap. III *A Revolução de 1383-1385*, pp. 89-122. La «1ª edição» è del 1975, Lisboa, Editorial Estampa. Il saggio ebbe una lunga gestazione, sostanzialmente fu scritto nel secondo semestre del 1950 e ultimato nel mese di novembre. Le vicissitudini politiche dell'autore, leader del PCP (Partido comunista português), e fiero oppositore di Salazar, ne hanno ritardato la pubblicazione. Nella sua prima versione, fu tradotto in francese *Les luttes de classe au Portugal à la fine du Moyen Âge*, in «Les Cahiers du Centre d'études et de recherches marxistes», n. 56 (1967). Álvaro Barreirinhas Cunhal (1913-2005) nacque a Sé Nova, nei pressi di Coimbra, ed è morto a Lisbona. Nel 1934, divenne segretario dell'Organizzazione studentesca dei giovani comunisti lusitani. Per la sua attività antifascista fu imprigionato più volte: nel 1937, 1940 e 1949-1960, per un totale di quindici anni, otto dei quali passati in completo isolamento. Il 3 gennaio 1960, con altri compagni, riuscì a fuggire dalla prigione, il famigerato forte di Peniche. Si rifugiò prima a Mosca e poi a Parigi. Ha ricoperto ininterrottamente la carica di segretario del PCP dal 1961 al 1992, rimanendo sempre fedele all'ideale comunista e respingendo nel contempo le suggestioni dell'eurocomunismo di Enrico Berlinguer. Fu ministro senza portafoglio dal 16 maggio 1974 all'8 agosto 1975, all'indomani della *Revolução dos cravos*, ossia della «Rivoluzione dei garofani» (25 aprile 1974), nei governi provvisori presieduti da Adelino da Palma Carlos e da Vasco dos Santos Gonçalves.

⁵² *Missionação portuguesa e encontro de culturas*, Actas do Congresso Internacional de História (Lisboa, 1992), org. Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, Braga, Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, 1993, 4 volumes; *Encontro de culturas. Oito séculos de missionação portuguesa*, Lisboa, Conferência Episcopal Portuguesa, 1994; *Portugal e os mares: um encontro de culturas*, Actas do Congresso Internacional (Nápoles, 15-17 de Dezembro de 1994), organizadas por Maria Luisa Cusati, Napoli, Istituto Universitario Orientale-Liguori, 1997, 3 volumes; *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture*, Atti del Congresso Internazionale (Napoli, 15-17 dicembre 1994), a cura di Maria Luisa Cusati, Napoli, Istituto Universitario Orientale-Liguori, 1997, 3 volumi.

*nação*⁵³, *mestiçagem*⁵⁴, ovvero meticcato culturale⁵⁵. La conseguenza inevitabile è stata, come usa dire oggi, una serie di contaminazioni, riscontrabili non solo a livello della cultura alta – ne è testimonianza l’opera di Josué Pinharanda Gomes⁵⁶, che ha indagato sui profili e le caratteristiche della filosofia lusitana –, ma anche di quella bassa. Le contaminazioni riguardano innanzitutto la lingua quotidiana oltre che istituzionale. Sono molti i vocaboli di origine araba che sono entrati a far parte dell’idioma portoghese: da *albufeira* (area di raccolta delle acque) ad *Alfama*, quartiere di Lisbona, della *Lisboa arabe*, per l’appunto, ad *alfândega* (dogana), da *Algarve*, regione meridionale del Portogallo, che significa ‘Occidente’, ad *acepipe* (antipasto) e via di questo passo. Ma non mancano neppure influenze linguistiche derivanti dalla presenza di africani sulle rive del Tejo⁵⁷.

E per quanto paradossale possa sembrare, l’influenza arabo-musulmana è riscontrabile anche nella mistica. Lo ipotizza Agustina Bessa-Luís, scrittrice di romanzi e di biografie, famosa quella sul marchese di Pombal⁵⁸. Nel romanzo storico *A monja de Lisboa*, nel *Prólogo*, possiamo leggere: «È de supor que houve em Portugal uma impregnação popular da mística sufista, que se traduziria no princípio da compaixão como comunhão da paixão»⁵⁹. Questa intuizione trova conferma in quello che scrive, nella bella e interessante monografia *Místicos portugueses do século XVI*, Dalila L. Pereira da Costa, la quale parla della mistica portoghese come di una mistica *quente*, ossia ‘calda’. Dopo aver rilevato, per l’appunto, che «a mística portuguesa, nesse seu carácter marcadamente emotivo, pertencerá à mística dita ‘quente’»⁶⁰, afferma: «Mística do coração,

⁵³ L. DA CÂMARA CASCUDO, *Civilização e cultura. Pesquisas e notas de etnografia geral*, São Paulo, Global Editora, 2004, pp. 125-151. L’etnoantropologo brasiliano, in questo fondamentale studio, cita gli antropologi italiani Giuseppe Sergi e Raffaele Corso, nonché il connazionale Gilberto Freyre, il famosissimo autore di *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, apparso per la prima volta nel 1933 a Rio de Janeiro, per i tipi della Casa editrice Maia e Schmidt Ltda, e tradotto in italiano, prima, col titolo *Padroni e schiavi. La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*, Introduzione di Fernand Braudel, Torino, Einaudi, 1965; poi, col titolo *Casa e catapecchie. La decadenza del patriarcato rurale brasiliano e lo sviluppo della famiglia urbana*, Torino, Einaudi, 1972, 2 voll. L’opera fu tradotta in francese da Roger Bastide col titolo *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Préface de Lucien Febvre, Paris, Gallimard, 1952, e venne pubblicata nella Collection “La Croix du Sud” diretta da Roger Caillois.

⁵⁴ Cfr. L. DA CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro, INL, 1954.

⁵⁵ Su questi aspetti, con particolare riferimento all’oggi, cfr. *Il meticcato culturale. Luogo di creazione di nuove identità o di conflitto?*, a cura di Matilde Callari Galli, Danielle Londei, Anna Soncini Fratta, Bologna, Clueb, 2005.

⁵⁶ J. PINHARANDA GOMES, *História da filosofia portuguesa. I. A filosofia hebraico-portuguesa. 3. A filosofia arabigo-portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999-1991.

⁵⁷ J. RAIMUNDO, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Renascença Editora, 1933.

⁵⁸ A. BESSA-LUÍS, *Sebastião José*, Lisboa, Guimarães Editores, 1981. Com’è noto, il marchese di Pombal, potente ministro di D. José I, si chiamava Sebastião José de Carvalho e Melo.

⁵⁹ A. BESSA-LUÍS, *A monja de Lisboa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

⁶⁰ D.L. PEREIRA DA COSTA, *Místicos portugueses do século XVI*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1986, pp. 65-66.

‘quente’, será também a mística islâmica, na sua forma superior sufi, ligada a uma religião do amor, e com a qual a nossa mística tão intimamente teria estado em contacto, tal como com a hebraica, durante a Idade Média e Renascimento: as três, como herdeiras da raiz abraâmica e sua tradição de amor»⁶¹.

Quella a cui fa riferimento Bessa-Luís non è la mistica riservata a una *élite* spirituale – asceti e contemplativi –, ma una mistica popolare, che impregna la vita di tutti i giorni, l’esistenza quotidiana. È una mistica ‘feriale’⁶². Senza scomodare autori celebrati, esperti di misticismo, sarà sufficiente, per dare un’idea di questa mistica popolare permeata dal sufismo, che è il volto più dolce dell’islamismo, richiamare alla memoria il romanzo di Eric-Emmanuel Schmitt *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*⁶³, nel quale il droghiere Ibrahim, originario della Mezzaluna d’oro – era il nome della regione che va dall’Anatolia alla Persia –, è, per l’appunto, un islamico che aderisce al sufismo, ne mette in pratica gli insegnamenti e instaura un rapporto delicato e affettuoso, come da nonno a nipotino, con il piccolo Moïse Schmidt, un undicenne di origine ebraica.

2. Fatte queste precisazioni, possiamo entrare *in medias res*. Ora, quali sono gli elementi della cultura popolare? Peter Burke, autore di una notevole monografia sull’argomento, con riferimento specifico all’Europa moderna, afferma che «una lista completa raggiungerebbe davvero proporzioni enormi, ma anche un elenco riassuntivo dovrebbe comprendere attori, ballate, burattini, carte da gioco, *charivari*, ciarlatani, combattimenti di cani contro gli orsi, corride, dadi, danze, divinazione, fiere, libretti popolari, magia, maschere, menestrelli, predizioni dell’avvenire, racconti popolari, stregoneria e taverne»⁶⁴.

Tutti questi ingredienti si trovano, più o meno, con qualche variante, nelle costituzioni sinodali raccolte nel secondo volume del *Synodicon Hispanum*. Gli ordinari diocesani portoghesi condannano, infatti, non solo i peccati ‘classici’, ma anche le pratiche magiche e superstiziose, la frequentazione delle taverne, i giochi, le danze, le *touradas*, l’utilizzazione degli spazi sacri – dalle chiese ai cimiteri – per fini profani, mascherate, rappresentazioni e farse, nelle quali è previsto che i laici vestano abiti di ecclesiastici, le prediche burlesche – i famosi *sermons joyeux*⁶⁵ –, destinati a suscitare ilarità quando non risa sguaiate e sconvenienti.

⁶¹ *Ivi*, p. 66.

⁶² Cfr. G. STERNI, *Mistica feriale. Autobiografia (1864-1889)*, a cura di Gaetano Passarelli, Milano, Jaca Book, 2001.

⁶³ E.-E. SCHMITT, *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran*, Paris, Albin Michel, 2001; trad. it. *Monsieur Ibrahim e i fiori del Corano*, Milano, e/o, 2006. Da questo romanzo è stato tratto il film omonimo con Omar Sharif che impersona il vecchio Ibrahim, adepto, per l’appunto, del sufismo.

⁶⁴ P. BURKE, *Popular Culture in Early Moderne Europe*, London, Temple Smith, 1978; trad. it. *Cultura popolare nell’Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980, p. 204.

⁶⁵ Mi limito a citare J. DELUMEAU, *Morale et religion saisies à travers les farces, les sotties et les sermons joyeux*, in ID., *Un chemin d’histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, pp. 30-43; trad. it. *Morale e religione colte attraverso le farse, le «sotties» e i sermoni scherzosi*, in ID., *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, Casale Monferrato (AL),

Con riferimento alle superstizioni, bisogna dire che «a mais antiga fonte de informação eclesiástica sobre crenças e actividades supersticiosas em Portugal»⁶⁶ è un'opera scritta intorno al 573 da Martino di Braga, *De correctione rusticorum*⁶⁷, che richiama alla mente il *De catechizandis rudibus* di Agostino di Ippona⁶⁸. Martino⁶⁹, originario della Pannonia, denuncia e castiga «a população rural por abandonar as crenças cristãs, para acreditar noutros poderes mais sinistros»⁷⁰. Il tema è una costante delle preoccupazioni dell'episcopato lusitano tra Medioevo e albori dell'età moderna. Nel sinodo di Lisbona del 1240⁷¹, si fa riferimento a sortilegi e malefici praticati durante la celebrazione delle nozze. La costituzione 9, *Incipiunt capitula circa matrimonium*, dopo aver raccomandato «matrimonium cum honore et reverentia celebratur et in facie Ecclesie, non cum risu et iocose ne contempnatur»⁷², intima: «Semper in nuptiis prohibentur per excommunicationem sortilegia fieri, malefici quoque»⁷³.

Non manca l'accento all'utilizzazione di sacramenti e sacramentali per scopi profani e superstiziosi. Di qui la raccomandazione ai parroci di custodire gelosamente, ossia chiudere a chiave, il fonte battesimale, il crisma e l'olio santo: «Fontes sub sera clausi custodiantur propter sortilegia. Crisma similiter et sacrum oleum sub clauē seruentur»⁷⁴.

Un'analogha preoccupazione e prescrizione riscontriamo nel sinodo di Braga di D. Frei Telo, del 5 dicembre 1281. Rispetto alle costituzioni sinodali lisbonine, quelle di Braga estendono la preoccupazione e la conseguente prescrizione anche all'ostia consacrata: «Crisma, oleum et Eucaristia capte seruerunt clavi-

Marietti, 1984, pp. 35-51. Il saggio originale è apparso in *La mort des pays de Cocagne. Comportements collectifs de la Renaissance a l'âge classique*, sous la direction de Jean Delumeau, Paris, Publications de la Sorbonne (Série «Études», t. 12), 1976, pp. 31-44.

⁶⁶ P.A. ODBER DE BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, cit., capítulo IV «Superstição ou significado do espirro», pp. 189-235, in particolare p. 189.

⁶⁷ MARTIN DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales*, Texto revisado y traducido por Rosario Jove Clols, Barcelona, Ediciones El Albur, 1981. Per l'Italia cfr. MARTINO DI BRAGA, *Contro le superstizioni*, a cura di Mario Naldini, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015.

⁶⁸ Per quest'opera rinvio alla traduzione di don Giuseppe De Luca: SANT'AGOSTINO, *La prima istruzione cristiana (De catechizandis rudibus)*, in G. DE LUCA, *Sant'Agostino. Scritti d'occasione e traduzioni*, a cura di Giuseppe Sandri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1986, pp. 261-342.

⁶⁹ Martino (Pannonia, 515-Braga, 580) si fece monaco durante un pellegrinaggio in Palestina. Da qui, con alcuni monaci iberici incontrati durante il pellegrinaggio, partì alla volta della Galizia, dove si trovò a combattere contro il paganesimo degli Svevi, che occupavano, oltre alla Galizia, che comprendeva anche il Portogallo settentrionale, parte delle Asturie e Leon. Predicatore instancabile, fu nominato vescovo di Dumio (557), dove aveva fondato un monastero divenendone abate, e poi di Braga (572).

⁷⁰ P.A. ODBER DE BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, cit., p. 189.

⁷¹ Sulla complicata attribuzione e redazione di questo sinodo, cfr. *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II *Portugal*, cit., pp. 285-286.

⁷² *Ivi*, p. 290.

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ivi*, p. 287.

bus adhibitis», in maniera da impedire che «manus temeraria se extendat pro aliquibus nefariis exercendis»⁷⁵.

Nel sinodo di Lisbona del 13 gennaio 1403, di D. João Afonso Esteves de Azambuja, possiamo leggere: «Primeiramente que nemhũu nom use de sortes, nem de agoiros, nem de emcantamentos, nem de esconjurar, nem de chamar spiritus malignos»⁷⁶.

Nello stesso sinodo troviamo un riferimento a ebrei e mori, per i quali il vescovo prevede dei luoghi nei quali dovranno abitare, separati dai cristiani: «Item como quer que asi seja que os judeus na judaria e os mouros na mouraria devam de morar apartados dos christãos»⁷⁷.

È bene precisare che, come tutte le costituzioni sinodali, anche quelle portoghesi sembrano ripetitive, perché ispirate, per così dire, a norme canoniche e/o a costituzioni di concili provinciali di altre diocesi, perfino straniere. Questa cosa è vera, ma solo in parte, in quanto, a una lettura più attenta, ci si accorge che non si tratta necessariamente di prescrizioni di carattere generale o di condanne protocollari. Qualche vescovo, infatti, fa riferimento a informazioni ricevute che lo spingono a prendere certe misure, per far fronte adeguatamente ai problemi che emergono dalla realtà sociale e religiosa della diocesi a lui affidata. È il caso del già ricordato D. Luís Pires, ordinario diocesano di Braga. Nel sinodo dell'11 dicembre 1477, parlando della caccia, afferma: «A temos enformaçam que alguuns clerigos e religiosos muito ameude a modo de perssoas seculares, vaam aa caça assy com aves como con cãaes, pella qual razam as egrejas ficam muitas vezes sem Oras e sem missa»⁷⁸. E quando, dopo la caccia, fanno ritorno a casa, portano, per così dire, i loro trofei, «trazendo pella villa aves nas mãos e cãaes após sy, à guisa de caçadores, com os quaaes muitas vezes entram na egreja e no coro»⁷⁹. Insomma, si comportano come cacciatori comuni, con i quali questi chierici e religiosi si confondono e poi non esitano a entrare con essi in chiesa e nel coro, magari dimenticando di aver trascurato di celebrare le funzioni sacre. Il pastore bracarense condanna questa abitudine e, tuttavia, si mostra comprensivo, perché proibisce a tutti gli ecclesiastici, con o senza bene-

⁷⁵ *Ivi*, pp. 22-23.

⁷⁶ *Ivi*, p. 334. H.B. MORENO, *A feitiçaria em Portugal no século XV*, in *Id.*, *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Estudos de História*, Lisboa, Editorial Presença, 1985, pp. 61-78. Per una visione complessiva del problema con riferimento all'età moderna cfr. F. BETHENCOURT, *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal, no século XVI*, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa Universidade Aberta, 1987; J. PEDRO PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas". 1600-1774*, Lisboa, Notícias, 1997.

⁷⁷ *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II, *Portugal*, cit., p. 328. Su questi aspetti è utile la consultazione di H.B. MORENO, *Movimentos sociais antijudaicos em Portugal no século XV; O assalto à Judiaria Grande de Lisboa em Dezembro de 1449; Reflexos na cidade do Porto da entrada dos conversos em Portugal nos fins do século XV*, in *Id.*, *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Estudos de História*, cit., rispettivamente alle pp. 79-88, 89-132, 133-160.

⁷⁸ *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II, *Portugal*, cit., p. 111.

⁷⁹ *Ivi*, p. 112.

ficio, di portare uccelli e cani in chiesa e nel coro, di portare per la città gli uccelli e di andare a caccia, «salvo algũa ora mui raramente por algũa evidente necessidade de aliviamiento de infermidade ou tristeza»⁸⁰.

Devo dire che quest'ultimo passo è particolarmente indicativo della sensibilità di D. Luís Pires, che si comporta come un padre premuroso, e, perciò, prende in considerazione la possibilità che la caccia, sia pure in via del tutto eccezionale, possa essere praticata dal clero perché essa è vista come una sorta di sollievo e rimedio a una malattia o addirittura alla tristezza.

Anche le leggi civili, in particolare la *Partida 1ª, Ley LVII del Título V*, di Alfonso X (1221-1284), detto il Saggio, re di Castiglia e León, prescrivono all'alto clero, ossia ai prelati di Santa Romana Chiesa, di dare l'esempio, «absten-do-se de actividades tais como touradas, caça, jogos de azar e outros jogos»⁸¹.

In effetti, uno degli argomenti maggiormente trattati nelle costituzioni sinodali è quello del gioco e specialmente del gioco d'azzardo. Come i moralisti, anche i vescovi sono preoccupati delle conseguenze derivanti dal gioco d'azzardo e dal corredo che solitamente accompagna questo tipo di attività: ubriachezza, violenza, risse, blasfemia e, nei casi più gravi, perfino il suicidio e il patto col demonio. Inoltre, i luoghi dove si gioca – bische più o meno clandestine, taverne, bettole – sono poco raccomandabili, anche per il tipo di persone che li frequentano. Si incontrano, infatti, lenoni e prostitute, ma anche istrioni, saltimbanchi, indovini e indovine, e spesso eretici. L'oste di Erasmo da Rotterdam riconosce che nel suo «locale si dicono e si fanno molte cose che non vanno affatto d'accordo col Vangelo»⁸².

La costituzione 36 del già citato sinodo di Braga del 1281, intitolata *Quod crapula et ebrietate omnes clerici abstineant*, vieta ai chierici non solo di ubriacarsi e di frequentare le taverne, salvo in caso di necessità, di svolgere attività secolari, ma anche di giocare a dadi: «Item precipiendo mandamus ut a crapula et ebrietate omnes clerici diligenter abstineant, officia vel comercia secularia non exercent, ioculatoribus, nimis et instrionibus non intendant, tabernas prorsus euitent nisi forte necessitatis causa in itinere constituti; ad aleas, taxillos non ludant, nec huiusmodi ludis intersint»⁸³.

Che al gioco si accompagni la bestemmia è attestato non solo dai moralisti e dagli uomini di Chiesa, ma anche dalla letteratura, specialmente dalla poesia sacra e profana, come le canzoni monofoniche spagnole in onore della Vergine Maria o i canti profani di derisione⁸⁴ e denigrazione galiziano-portoghesi. È un

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ P. A. ODBER DE BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, cit., capítulo V «Jogos, jogos de azar e o clero», pp. 237-264, in particolare p. 244. Cfr. Alfonso X, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso El Sabio*, Cotejadas con Varios Códices Antiguos por la Real Academia de la Historia, Madrid, En la Imprenta Real, 1807.

⁸² ERASMO DA ROTTERDAM, *I colloqui*, traduzione dal latino e note a cura di Gian Piero Brega, Milano, Feltrinelli, 1967, *I francescani o i ricchi mendicanti*, pp. 118-133, in particolare p. 132.

⁸³ *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II *Portugal*, cit., p. 21.

⁸⁴ Sull'argomento cfr. G. MINOIS, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000; trad. it. *Storia del riso e della derisione*, Bari, Dedalo, 2004.

aspetto questo – il binomio gioco-bestemmia – che si ritrova, infatti, «na poesia galaico-portuguesa do século XIII, tanto nas sagradas *Cantigas de Santa Maria* como nas profanas *cantigas de escarnio e maldizer*»⁸⁵.

Si comprende facilmente perché la Chiesa lusitana dell'età medievale e moderna vietasse agli ecclesiastici di giocare. Scrive Patricia Anne Odber de Baubeta: «O jogo de azar è uma actividade secular e, portanto, não è destinada ao clero»⁸⁶. D'altra parte, «os jogos de azar tinham tão má reputação em particular porque tinham normalmente lugar em tabernas o que quer dizer que os clérigos sucumbiriam não só a um vício, mas a vários. Juntamente com os dados, vinha a embriaguez e, sem dúvida, o recurso aos serviços da meretriz local»⁸⁷.

A parte questi effetti, la studiosa scozzese ipotizza che la Chiesa sia nettamente contraria ai giochi e specialmente a quelli d'azzardo, con i dadi, perché è rimasta impressa nella memoria collettiva l'immagine negativa dei soldati romani che, ai piedi della Croce, tirano a sorte la tunica di Gesù: «Talvez subjacente à hostilidade da Igreja ao jogo estivesse a recordação da cena aos pés da Cruz, quando os soldados romanos tiraram à sorte as roupas de Cristo»⁸⁸.

Al di là di tutte le questioni concernenti i rapporti tra Chiesa e attività ludiche⁸⁹, taluni teologi e pastori – per esempio, Francesco di Sales⁹⁰ – fanno notare che ci sono differenze tra il gioco d'azzardo e altri giochi 'innocenti', come gli scacchi. E tuttavia questa caratteristica degli scacchi non impedì al riformatore boemo Jan Hus, in punto di morte, di essere tormentato dallo scrupolo di aver dedicato troppo tempo a questo gioco⁹¹. Evidentemente la sensibilità non è la stessa nei cattolici e nei preriformatori e riformatori protestanti, in Portogallo e in Boemia⁹². Ma era il gioco degli scacchi così «pacifico e tranquillo»? Johan Huizinga, nella sua stupenda monografia *L'autunno del Medioevo*, fa capire che no, che il clima che circondava la partita non era, poi, così sereno e calmo come si potrebbe presumere. Lo storico olandese, parlando della sensibilità che caratterizza il XV secolo, diversa dalla nostra, porta proprio l'esempio dell'impetuosità che, nel Quattrocento, 'investe' perfino una partita a scacchi: «Chi non vede

⁸⁵ P.A. ODBER DE BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, cit., p. 242.

⁸⁶ *Ivi*, p. 238.

⁸⁷ *Ivi*, pp. 238-239.

⁸⁸ *Ivi*, p. 242.

⁸⁹ G.M. VISCARDI, *Undicesimo: non giocare. Feste, giochi e divertimenti nell'Europa moderna tra cristianizzazione e secolarizzazione*, in *Il gioco pubblico in Italia. Storia, cultura e mercato*, a cura di Giuseppe Imbucci, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 109-120; ID., *Feste e giochi tra esaltazioni teologiche e divieti canonici (secoli XV-XX)*, in *Mercato ed etica del gioco pubblico*, a cura di Giuseppe Imbucci, Venezia, Marsilio, 2002, pp. 71-104.

⁹⁰ Cfr. FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, Lyon, Pierre Rigaud, 1609; trad. it. *Introduzione alla vita devota*, Torino, SEI, 1994. Cfr. G.M. VISCARDI, *Undicesimo: non giocare...*, cit., p. 113.

⁹¹ Cfr. ID., *Undicesimo: non giocare...*, cit., p. 110.

⁹² Sul diverso atteggiamento di cattolici e protestanti nei confronti di feste e giochi, mi permetto di rinviare ancora una volta ai miei *Undicesimo: non giocare...*, cit., e *Feste e giochi tra esaltazioni teologiche e divieti canonici (secoli XV-XX)*, cit.

la differenza di sensibilità che passa fra il secolo decimoquinto e il nostro, la può intuire da un esempio preso» nel campo «dell'impetuosità»⁹³. E in effetti, «se c'è un giuoco pacifico e tranquillo, è bene il giuoco degli scacchi»⁹⁴. Ma Olivier De La Marche, poeta di corte e cronista di Carlo il Temerario, «dice che spesso avviene che intorno alla scacchiera sorgano delle dispute, "et que le plus sage y pert patience"». I litigi dei figli di re a causa di una partita a scacchi sono un indizio altrettanto comune nel Quattrocento quanto lo erano stato nei romanzi di Carlomagno»⁹⁵.

A pensarci bene, la partita a scacchi può essere intesa come una metafora della guerra, è una guerra simulata e, perciò, può accendere la passione, infiammare gli animi. E poi, anche se si tratta di un gioco, nessuno vuole perdere. Credo che oggi il *Risiko!* abbia, in un certo senso, preso il posto che un tempo era degli scacchi, anche se si tratta di un gioco ben più esplicitamente 'aggressivo'.

Tra le attività ludiche e i passatempi che i vescovi condannano, oltre alla caccia, c'è la *tourada*, ossia la corrida, che ha esercitato e continua a esercitare specialmente nella Penisola iberica e in talune zone della Francia meridionale un fascino talora irresistibile, per tutte le implicazioni psicologiche e vitalistiche – la virilità, il rischio, il brivido, la sfida, il pericolo, la morte, ossia la dialettica tra vita e morte, tra *eros* e *thanatos*, tra uomo e natura – che sono state peraltro sapientemente esaltate da Ernest Hemingway non solo nel romanzo *Fiesta. Il sole sorgerà ancora*, ma anche in *Morte nel pomeriggio* e *Un'estate pericolosa*⁹⁶. Riflettendo sulla figura del torero e sul significato delle corride, il filosofo e scrittore spagnolo Fernando Savater, dopo aver rilevato che «l'antropologia e la storia delle religioni situano i giochi taurini fra i rituali di fertilità di maggior spicco nelle popolazioni mediterranee»⁹⁷, afferma: «A mio giudizio è importante sottolineare questo: il toro non è semplicemente la morte nera a cui il torero, con fascino ambiguo, si allaccia in un gioco fatale, ma la rischiosa sorgente di vita, di potere e di eterna giovinezza, su cui solo il più forte sa inchinarsi per bere»⁹⁸.

⁹³ J. HUIZINGA, *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon, 1919, 1921², 1929³; trad. it. *L'autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1978, pp. 11-12. La traduzione italiana è fatta a partire dalla terza edizione del 1929.

⁹⁴ *Ivi*, p. 12.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ E. HEMINGWAY, *The Sun also Rises*, New York, Scribner's, 1926; ediz. inglese *Fiesta*, London, J. Cape, 1927; trad. it. *Fiesta. Il sole sorgerà ancora*, Milano, Mondadori, 1966; ID., *Death in the Afternoon*, New York, Scribner's, 1932; trad. it. *Morte nel pomeriggio*, Torino, Einaudi, 1947; ID., *The Dangerous Summer*, New York, Scribner's, 1985; trad. it. *Un'estate pericolosa*, Milano, Mondadori, 1986.

⁹⁷ F. SAVATER, *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica*, Madrid, Taurus, 1983; trad. it. *La missione dell'eroe. Elementi per un'etica tragica*, Milano, Pratiche, 1998, «Il torero come eroe», pp. 266-271, in particolare p. 268.

⁹⁸ *Ibidem*. Cfr. anche J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre a caça e os touros. Ensaio*, Lisboa, Cotovia, 1989; tit. orig. *Sobre la caza, los toros y el toreo*, Madrid, Alianza Editorial, 1986; J. BERGAMÍN,

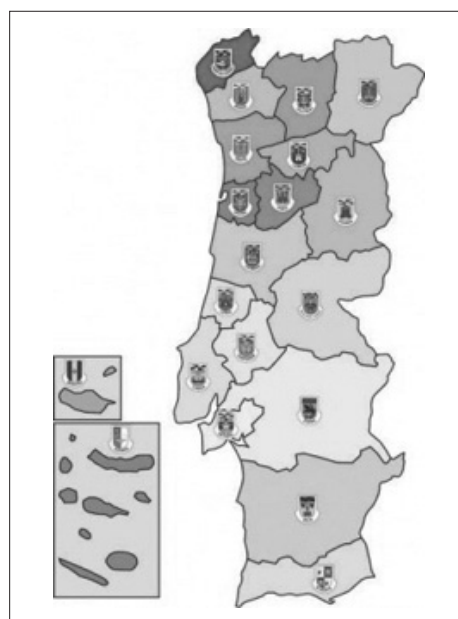
Nella diocesi di Guarda, tra XV e XVI secolo, doveva essere abbastanza diffusa l'usanza di introdurre i tori nell'atrio delle chiese e nei cimiteri, se il vescovo Pedro Vaz Gavião, nel sinodo del 12 maggio 1500, avverte l'esigenza di intervenire per mettere fine a questo malcostume, che crea molti inconvenienti: «Defendemos que nos ditos adros [das igrejas] e cemitérios se não corram nem agarrochem touros, por evitarmos alguns inconvenientes que desto se seguem e seguir podem»⁹⁹, pena la scomunica.

Questa utilizzazione dello spazio sacro per scopi profani non è una caratteristica solo dei comportamenti e atteggiamenti mentali dei portoghesi, ma è ampiamente diffusa in tutta l'Europa tanto nel Medioevo quanto nell'età moderna¹⁰⁰.

Mappe delle attuali diocesi del Portogallo



Mappa 1



Mappa 2

L'arte del torear e la sua musica silenziosa, a cura di Cesare Greppi, Milano, SE, 1992; tit. orig. *La música callada del toreo*, Madrid, Ediciones Turner, 1981; F. TEIXEIRA, *O touro e o destino. Morte e ressurreição a las cinco en punto de la tarde*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, [1994].

⁹⁹ *Synodicon Hispanum*, cit., vol. II *Portugal*, cit., p. 264.

¹⁰⁰ Si veda G.M. VISCARDI, *La mentalità religiosa nelle diocesi campano-lucane tra XV e XVI secolo*, in ID., *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, cit., pp. 253-304, in particolare pp. 288-294; ID., *Aspetti e temi della religiosità popolare nel Mezzogiorno nell'età delle Riforme e del Tridentino*, cit., pp. 305-348, in particolare pp. 327-334.

