

Inquisizione, visite pastorali e missioni: la Compagnia di Gesù e gli strumenti del controllo religioso e sociale nel mondo ispanico (secoli XVI-XVII)*

Paolo Broggio
Università di Roma Tre

1. Scopo del mio intervento è essenzialmente quello di analizzare l'articolazione dei tre principali strumenti di cui la Chiesa della Controriforma si dotò per il raggiungimento di un efficiente e capillare controllo delle strutture ecclesiastiche e della popolazione – Inquisizione, visite pastorali, missioni degli ordini religiosi – dal punto di vista delle missioni, quel fenomeno che forse fino a questo momento ha sofferto maggiormente di un'impostazione storiografica che le faceva apparire come mere manifestazioni di risveglio della pietà cattolica, sottovalutando invece le sue interconnessioni con altri aspetti della realtà ecclesiale di antico regime. Terreno della mia indagine, come si può desumere dal titolo, è il mondo ispanico, da intendersi nella sua accezione più larga: si prenderanno infatti in considerazione non soltanto le missioni cosiddette “popolari”, “parrocchiali”, o “interne” che dir si voglia, ma si allargherà lo sguardo alle missioni svolte in terra extraeuropea, nell'America spagnola, per una visione comparativa del fenomeno missionario che contribuisce in maniera rilevante ad una migliore comprensione dell'intero fenomeno.

* Il presente saggio corrisponde sostanzialmente ai paragrafi 2.4 e 3.4 della mia recente monografia dal titolo *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, 2004. Principali abbreviazioni utilizzate:

ACDF: Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma)

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

ARV: Arxiu del Regne de València (Valencia)

ASV: Archivio Segreto Vaticano (Roma)

MPER: *Monumenta Peruana* (“Monumenta Historica Societatis Iesu”)

La pubblicazione, ormai sette anni or sono, dei *Tribunali della coscienza* di Adriano Prospero, ha segnato l'inizio di un dibattito storiografico – lungi dall'essersi esaurito – che ha posto l'attenzione soprattutto sulla necessità di un'analisi complessiva e congiunta dei diversi attori messi in campo dalla gerarchia ecclesiastica ai fini della lotta contro la devianza religiosa e dell'uniformizzazione di pratiche e comportamenti¹. Le missioni degli ordini religiosi sono state opportunamente inserite tra i più importanti strumenti utilizzati dalla Chiesa della Controriforma per l'educazione e per il controllo dei comportamenti della popolazione, ispirate dal paradigma della conquista religiosa che proprio nelle terre extraeuropee aveva potuto trovare il proprio terreno di coltura e di sperimentazione.

Ma se il merito principale del libro di Prospero, come è stato ripetutamente osservato, sta proprio nell'aver operato il *désenclavement* degli studi sull'Inquisizione, aprendo il campo di indagine ad altri attori (i confessori e i missionari), mi sembra che gli studi successivi non abbiano recepito fino in fondo tale importante suggerimento: le missioni soffrono infatti ancora di una certa diffidenza da parte degli storici delle diverse Inquisizioni, una diffidenza dovuta in gran parte ad una pressoché irrisolvibile *impasse* documentaria, dato che la stragrande maggioranza delle fonti che riguardano le missioni sono “interne” (ossia prodotte dagli ordini promotori delle missioni stesse) e di tipo ampiamente apologetico. D'altra parte, sul fronte se vogliamo “opposto”, la storiografia di matrice cattolica ha cercato di relegare il fenomeno delle missioni nel quadro di una pastorale mirante al risveglio del fervore religioso di popolazioni fermamente ortodosse, non curandosi di un eventuale collegamento del fenomeno missionario con gli strumenti tradizionalmente preposti al controllo della devianza religiosa.

Dall'una e dall'altra parte dell'Oceano è importante capire la sinergia che si creò tra i tre principali strumenti finalizzati al controllo dei comportamenti e alla acculturazione religiosa: repressione inquisitoriale, ispezione pastorale (le visite) e risveglio religioso (missioni). Si vuole in questa sede inserire un piccolissimo tassello in tale intreccio, estremamente complesso da districare, proprio dal punto di vista delle missioni, scegliendo l'Ordine religioso forse maggiormente impegnato in questo campo ed un'area geografica che ho supposto essere un'area “integrata”, il mondo ispanico, inteso in senso globale, senza lasciare fuori il Nuovo Mondo americano. Si cercherà dunque di analizzare il concreto articolarsi delle missioni della Compagnia con altri strumenti di controllo religioso della popolazione, sia di tipo inquisitoriale che vescovile, segnatamente

¹ A. PROSPERO, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996; per il dibattito suscitato cfr. i diversi contributi contenuti in *Società e Storia*, 81 (1998), nonché A. PASTORE, *Inquisitori, confessori, missionari*, in *Rivista Storica Italiana*, CX (1998),

le visite pastorali e le visite inquisitoriali in Spagna, e le visite di estirpazione dell'idolatria in Perù.

2. Sin dai primordi l'obiettivo prioritario delle missioni della Compagnia fu quello di attrarre il popolo alla confessione. I gesuiti in missione si presentavano alle comunità nella veste di confessori straordinari ai quali i fedeli, opportunamente preparati ed eccitati a compunzione dal ciclo della predicazione, dovevano indirizzarsi per raggiungere la propria "conversione", che era al contempo il riconoscimento dei cattivi comportamenti adottati fino a quel momento ma anche momento di inizio di un percorso interiore di perfezione la cui continua linfa era rappresentata dalla confessione frequente (da farsi, evidentemente, con altro confessore).

Pedro de León, missionario andaluso attivo alla fine del Cinquecento, metteva in chiaro nel suo *Compendio* che lo scopo delle missioni doveva essere soprattutto la conquista della fiducia e dell'affetto dei fedeli verso il confessionale. Nelle tonnare dello stretto di Gibilterra, punto di incontro della «gente más perdida de todo el mundo», il gesuita si stupiva di come parecchi di questi "poveri diavoli" venissero da molto lontano con il solo desiderio di essere confessati non da un gesuita, ma da un gesuita in missione:

«Algunas veces les pregunté por curiosidad, que si habían pasado por Valencia o por Granada, que cómo no se habían confesado con los de la Compañía, pues había allí casa de ellos. Y respondían que les habían dicho sus amigos, lo uno que les habían confesado con mucho gusto, y lo otro que aunque hubiese muchos años que no confesaban, los confesaban los Padres, y los absolvían y enviaban contentos. Cada uno cuenta de la feria como le va en ella, y tanto puede como esto el hacer este oficio como Dios quiere que se haga, y como lo han hecho nuestros antepasados, pues de una confesión bien hecha venían todos los amigos y conocidos de aquél que sale consolado de nuestras manos, a confesarse como lo hemos visto por experiencia»².

Colui che si confessava doveva ricevere consolazione, tale da spingerlo a consigliare parenti ed amici a fare lo stesso; e se la confessione voleva raggiungere quest'obiettivo avrebbe dovuto obbedire a delle regole precise:

² P. de LEÓN, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Jesús con que practicamente se muestra con algunos acaecimientos y documentos el buen acierto en ellos*, edizione moderna: P. HERRERA PUGA (ed.), *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encruzijada histórica (1578-1616)*, Granada, 1981, 66. La missione di cui parla il testo citato si svolse nel 1582.

«Y por el contrario no hay cosa que tanto deshaga los confesionarios y que huyan de ellos los penitentes, como el confessarlos así por encima, como cosa de tarea, *sin acariciarlos y reprimirlos, ni decirles algunas cosas devotas, ni convidarlos para que vengan a menudo y traigan a los de su casa y conocidos*. Y para gloria de Dios puedo decir con verdad, que no me acuerdo quanto ha que confieso, haber dejado de convidarlos de esta manera, con lo cual siempre he tenido muchos penitentes, y la causa de no tenerlos no es porque no los haya, sino porque no hallan en algunos confesores lo que desean y vâense adonde lo hallan»³.

È chiaro, d'altra parte, che per raggiungere un simile obiettivo era necessario disporre di ampie facoltà di assoluzione *in foro conscientiae*, che la Santa Sede elargì con generosità alla Compagnia di Gesù, non senza provocare le feroci invidie di altri Ordini religiosi, domenicani *in primis*, e la profonda diffidenza dell'Inquisizione, la cui giurisdizione veniva in tal modo grandemente minacciata. Una diffidenza che divenne in breve scontro aperto, come testimonia il processo intentato a Valladolid nel 1586 contro il padre Antonio Marcén, provinciale di Castiglia, e altri tre gesuiti, accusati tutti di aver taciuto all'Inquisizione casi di *sollicitatio ad turpia* occorsi all'interno della Compagnia; il provinciale, in particolare, avrebbe – nell'accusa mossa dal tribunale – preferito mettere a tacere l'increscioso episodio proprio con assoluzioni di foro interno, raccogliendo autonomamente informazioni sul caso (rigorosamente in confessionale) ed ottenendo il silenzio delle donne coinvolte promettendo il segreto delle rivelazioni e dicendo loro che, nel caso fossero state ascoltate dai giudici, avrebbero potuto dichiarare di non sapere nulla, contando poi su una successiva assoluzione sacramentale⁴. Si trattava di accuse molto gravi, anche perché capaci di gettare un'ombra sinistra sull'intera metodologia pastorale dei gesuiti.

In una lettera inviata a Roma da Valladolid il 24 gennaio 1587 il padre Juan Fernández cercava di mettere in guardia il generale riferendo – almeno stando alla finzione letteraria della missiva – una voce che gli era giunta “di seconda mano”: un padre di quella stessa casa professa, trattando con alcuni uomini del Sant'Uffizio (evidentemente impegnati nel processo), li aveva sentiti affermare che l'Inquisizione avrebbe voluto «quitar las misiones que haze la Compañia, y prohibir que no usasse de algunos privilegios que tiene en sus ministerios». Il

³ Ivi, 66-67, mio corsivo.

⁴ Sull'episodio A. ASTRAIN, *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1913, III (2), 368-401; J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Inquisición y la Compañia de Jesús (1559-1615)*, in *Anthologica Annua*, 41 (1994), 77-102; M. MIR, *Historia interna documentada de la Compañia de Jesús*, Madrid 1913, 471-83; S. PASTORE, *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, 2003, 439-51.

tono è ovviamente molto allarmato, perché – aggiungeva il padre Fernández – se ciò fosse avvenuto la Compagnia sarebbe diventata il bersaglio degli attacchi di tutti i suoi oppositori, anche all'interno del mondo ecclesiastico spagnolo. Il padre entrava poi nello specifico, enumerando i motivi dell'opposizione degli Inquisitori alla Compagnia in generale, che erano sostanzialmente tre:

«[...] estos señores estan irritados por tres cosas. La 1ª porque no les sabe bien que use la Compañia del compendio pretendiendo que menoscaba la jurisdiction deste tribunal en España. Lo 2 por el libro de racione studiorum donde se da tan larga licentia de defender opiniones contra S. Thomas asertive, y problematicas, sobre lo qual se entiende que an ido Maestros de Santo Domingo a hablar al confessor del Rey y el confessor se lo ha dicho a su majestad avisando que de la tal libertad naçen en España los errores y zizañas. Lo 3 porque en las misiones van padres no professos que si caen en algo los despide la Compañia y se van fuera del Reyno»⁵.

Al fatto che proprio nelle missioni i gesuiti erano soliti usare con maggior copia i propri privilegi in materia di assoluzione si aggiungeva qui la circostanza che la Compagnia di Gesù inviava in missione anche padri che non avevano ancora pronunciato i quattro voti della professione gesuitica, *escamotage* che avrebbe permesso all'Ordine di allontanare dalla Spagna senza troppi intoppi i soggetti che avessero commesso una qualche imprudenza (ed è chiaro qui il riferimento al crimine di *sollicitatio*). E non si trattava di un'illazione priva di fondamento: dai cataloghi della provincia castigliana della Compagnia si desume con una certa facilità che anche in epoca immediatamente successiva al processo di Valladolid gran parte dei padri per cui si fa riferimento ad un'attività missionaria in corso o pregressa non erano dei professi di quattro voti, bensì in molti casi dei «coadiutores espirituales» o padri che avevano pronunciato solamente i voti semplici o «dei due anni»⁶. Solo a partire dalla metà del Seicento gli

⁵ Il padre Juan Fernández a Claudio Acquaviva, Valladolid 24 gennaio 1587, ARSI, *Hisp.* 132, f. 317.

⁶ Mi riferisco ai cataloghi triennali della provincia castigliana del 1587, 1597 e 1606; ARSI, *Cast.* 14 e 15 r. Nella Compagnia di Gesù la prima probazione consiste in un esame generale, della durata variabile di 12-21 giorni; la seconda probazione è il noviziato di due anni, alla fine del quale si pronunciano i voti semplici (che nei cataloghi spagnoli sono indicati come «Votos de los dos años»). La terza probazione fu una creazione di Sant'Ignazio: i sacerdoti, prima della loro integrazione definitiva nell'Ordine, hanno un terzo anno di noviziato al fine di rinnovarsi spiritualmente dopo i lunghi anni di studio e di approfondire la conoscenza dell'Istituto; esso si colloca circa 10-12 anni dopo la fine del noviziato di due anni, ed è solo al termine del terzo anno di probazione che si pronunciano i voti solenni. A partire da questo momento si diventa veramente gesuiti, anche nel senso che si può essere cacciati dall'Ordine solo con regolare processo interno, scoglio evitabile per i non professi.

operarii, tra i quali vi erano coloro che esercitavano missioni, erano nella quasi totalità padri che avevano completato la terza probazione e pronunciato i quattro voti solenni, segno anche di una certa maturazione della missione in seno alla Compagnia di Gesù e dell'accresciuta importanza del suo ruolo nella politica ecclesiastica generale⁷.

Nel 1586 l'Inquisizione di Castiglia fu veramente intenzionata ad arrivare fino in fondo con i gesuiti. Ma papa Sisto v impose all'inquisitore Gaspar de Quiroga di porre fine al processo, con l'importante concessione, però, di vietare alla Compagnia l'uso dei suoi privilegi in tutti i territori spagnoli. Quello dei rapporti dei gesuiti con l'Inquisizione è un tema molto complesso che travalica nel suo complesso gli obiettivi del mio studio e che presenta parecchi tratti di contraddittorietà. In generale avversa ai metodi perseguiti dal tribunale della fede e molto più incline a strategie di persuasione dolce che facessero affidamento sul sistema della correzione fraterna, la Compagnia di Gesù non si sottrasse in maniera pregiudiziale alla collaborazione con il Sant'Uffizio⁸.

Punto di incontro tra i due metodi, quello giudiziario e repressivo e quello dolce e persuasivo, era certamente il sacramento della penitenza, specie dopo che Paolo iv Carafa impose nel gennaio 1559, a seguito della pubblicazione dell'Indice, che i confessori rifiutassero l'assoluzione di penitenti che avessero letto libri proibiti finché questi non avessero consegnato i testi in questione e non avessero rivelato i nomi degli eventuali complici. Tale prescrizione fu successivamente estesa alla repressione di altre forme di dissenso ereticale, fino ad arrivare, verso la fine del secolo, al sistema istituzionalizzato della *spontanea comparitio*: chi si fosse presentato spontaneamente di fronte ai locali inquisitori rivelando l'identità dei propri complici avrebbe ottenuto un premio considerevole, ossia il mancato innesco della procedura giudiziaria, che sarebbe invece scattata per i complici.

Tutta l'impalcatura non avrebbe potuto efficacemente funzionare senza un presupposto fondamentale: l'obbligo della confessione e comunione pasquale al "proprio sacerdote", sancita sin dalla promulgazione del canone 21 (*Omnis utriusque sexus*) del quarto concilio del Laterano (1215); in tal modo il parroco sarebbe dovuto diventare l'unico giudice territorialmente competente nell'ambito di una giustizia obbligatoria che faceva capo ai vescovi⁹.

⁷ ARSI, *Cast.* 17.

⁸ Si veda ciò che si dirà nel prossimo capitolo circa le missioni gesuitiche tra i moriscos e la collaborazione dei gesuiti con l'Inquisizione di Siviglia negli anni immediatamente successivi agli *autos de fe* del 1559 studiati in S. PASTORE, *Esercizi di carità, esercizi di Inquisizione. Siviglia 1558-1564*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, anno XXXVII / 2 (2001), 231-258.

⁹ «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et iniuncta sibi peniten-

Nel vivo dibattito storiografico, sorto in ambito soprattutto italiano, circa il reale funzionamento del sistema di controllo basato sulla *spontanea comparitio* è stato generalmente messo in evidenza che i gesuiti diedero un contributo molto importante allo scardinamento dell'efficienza di quel sistema proprio attraverso uno dei punti salienti del loro apostolato, ovvero la diffusione della pratica della confessione e comunione frequente. In realtà, la Compagnia di Gesù non può essere considerata come un corpo monolitico in cui regnasse unanimità di opinioni e di comportamenti, e in cui tutti i suoi componenti fossero perfettamente a conoscenza del comportamento da assumere nelle più disparate ed intricate situazioni che potevano giungere al loro confessionale.

Nel 1585 un padre della casa professa di Valencia, Benedicto Spluges, chiedeva al generale direttive chiare e sicure in ordine al problema del «denunciar a los juezes eclesiasticos o seglares» perché «unos luego envian al penitente, y otros no, y con esta diversidad de pareceres los que se confessen han sentimiento dellas»¹⁰, indizio di una sostanziale disomogeneità di comportamenti all'interno dell'Ordine in quella materia (fenomeno che non poteva non avere ripercussioni sulla fiducia dei fedeli nei confronti dei gesuiti), ma anche

tiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et optineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare», Constitutio 21 (*Omnis utriusque sexus*), A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, Città del Vaticano, 1981, 67-8; J. AVRIL, *A propos du «proprío sacerdos»: quelques réflexions sur les pouvoirs du prêtre de paroisse*, in *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, eds. S. Kuttner, K. Pennington, Città del Vaticano 1980, 471-86; P. M. GY, *La précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 63 (1979), 529-47; *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*. Atti del XXIII convegno internazionale di studi francescani, Spoleto, 1996; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, 79-86; PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, 230 ss.; G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli 1997; E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo*, Bologna, 2000, 111 ss.; R. RUSCONI, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII^e siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, ed. A. Vaucher, Roma 1981, 67-85, ora in R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, 2002, 57-81 (di questa monografia, raccolta di saggi già pubblicati in precedenza, vedi anche il cap. I, inedito, dal titolo *La confessione dei peccati e il sacramento della penitenza negli ultimi secoli del medioevo*, 9-55). Una recente sintesi del dibattito storiografico in G. ROMEO, *Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan*, in *Revue d'histoire des religions*, 220 / 2 (2003), 153-65.

¹⁰ Il padre Benedicto Spluges a Claudio Acquaviva, Valencia 17 febbraio 1585, ARSI, *Hisp.* 129, f. 341.

del fatto che, almeno in Spagna, non era poi così infrequente che i membri della Compagnia di Gesù, ancora negli anni Ottanta del Cinquecento, lontani cioè dai grandi processi spagnoli per eresia, potessero negare l'assoluzione e rinviare il penitente al giudice ecclesiastico o secolare¹¹.

La diffusione del modello gesuitico di confessione, perseguita in tutti gli strati della società anche attraverso le missioni, costituiva comunque di per sé un obiettivo che per poter essere raggiunto esigeva che i penitenti fossero esposti il meno possibile ad un seguito giudiziario della confessione fatta. L'unico modo di affezionare alla confessione, come stabiliva Pedro de León, era quello di assumere un atteggiamento di morbidezza: bisognava «acariciarlos [i penitenti] y prenderlos, [...] decirles algunas cosas devotas, [...] convidarlos para que vengan a menudo y traigan a los de su casa y conocidos»¹².

A Denia, nei pressi di Gandía, il padre Diego Bayllo chiedeva nel 1585 al generale che gli concedesse la facoltà di assolvere *in foro conscientiae* una persona che aveva avuto «tentaciones interiores contra la fe» e che era caduta in «heresia exterior pero de manera que ella sola y su confessor lo saben»; erano due anni che un non meglio specificato confessore (che si intuisce non essere il suo parroco) aveva negato l'assoluzione alla persona in questione. Bayllo era l'ultimo ad aver «tratado» e «confesado» la persona (una ragazza che viveva in casa di parenti), una notazione che apre una luce interessante su quanto il rapporto tra i confessori gesuiti e i loro penitenti non si esaurisse nell'atto sacramentale ma si allargasse a momenti di «confessione di dubbi» che precedevano la confessione sacramentale¹³, e chiedeva appunto al generale la possibilità di assolverla *in foro conscientiae*, anche perché qualsiasi suo tentativo di convincerla a rivelare il peccato al proprio parroco o ad un suo vicario era risultato vano («aunque supiesse perderse no se descubriría a otro y esto le nasce de ser temerosissima y parecerle que solo en nosotros estará muy secreto su negocio»¹⁴).

La pratica penitenziale promossa dai gesuiti poteva quindi andarsi a sostituire al controllo ecclesiastico ordinario ed interferiva pesantemente con il corretto funzionamento del sistema della *spontanea comparitio*, nella maggior parte dei casi vanificandolo. Ma è pur vero che proprio in base ad essa la

¹¹ ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati*, 45, dove l'autore mette in risalto l'estraneità dei gesuiti al sistema della *spontanea comparitio*.

¹² *Grandeza y miseria*, 66-7.

¹³ BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, 479 ss.

¹⁴ Il padre Diego Bayllo a Claudio Acquaviva, Gandía 3 maggio 1585, ARSI, *Hisp.* 130, f. 85.

Compagnia poté offrirsi agli altri attori del controllo religioso in maniera nuova ed allettante, perché il confessionale diventava uno spazio, dai confini estremamente mobili e sfuocati, grazie al quale i discepoli di Ignazio potevano inserirsi nelle dinamiche interpersonali dei propri penitenti e raccogliere così preziose informazioni su eventuali deviazioni dalle norme morali o dottrinali, informazioni che potevano eventualmente essere messe a disposizione degli apparati giudiziari competenti.

La predicazione itinerante tipica degli Ordini religiosi si configurava come uno strumento suppletivo in mano a vescovi ed inquisitori per l'educazione cristiana ed il controllo delle masse, e fu soprattutto con i primi che, come è del resto naturale, si ebbero i casi più frequenti ed istituzionalizzati di collaborazione. Dotati di una preparazione dottrinale e di capacità di predicazione fuori dal comune, i gesuiti furono molto spesso arruolati dagli ordinari diocesani per precedere o seguire la loro visita pastorale al fine di suscitare o conservare quel risveglio religioso che doveva essere, insieme all'ispezione della corretta amministrazione dei beni temporali e dei comportamenti di ecclesiastici e laici della propria diocesi, parte importante degli scopi della visita.

Nel 1595 dal collegio della Compagnia di Gesù di Barcellona partirono due missioni, una in quaresima nella città di Vich su richiesta del locale vescovo, in cui «el concurso a los sermones fue extraordinario y el fruto dellos y de las confesiones qual en otras partes suele ser»; un'altra si svolse dopo la quaresima nella regione montuosa dei Pirenei, stavolta «obedeciendo al obispo de Urgell benemerito de nuestra Compañia donde entre rocas y peñascos se hallaron ferias costumbres, y entre la espesa sombra de tan crecidos robles muchas tinieblas de ignorancias y poca luz de las cosas del cielo»¹⁵. I risultati di quest'ultima missione, che toccò almeno 6 cittadine della regione, vennero così esposti dal padre provinciale:

oyeronse casi 300 confesiones generales muy necessarias: de las ordinarias, pasadas de tres mil. Sessenta y quatro personas que estavan en enemistades y odios mortales se conciliaron pidiendose perdon los unos a los otros y abraçandose delante de todo el pueblo derramando muchas lagrimas ellos y los que lo veyan. [...] Veynte y cinco, o, treynta que con falsos testimonios havian infamado a algunas personas, bolvieron la fama desdiziendose publicamente¹⁶.

Lo stesso anno dal collegio di Saragozza partirono due padri in missione, anche in questo caso dopo la quaresima, per accompagnare la visita

¹⁵ *Littera annua* della Provincia d'Aragona del 1596, ARV, *Clero*, legajo 90.

¹⁶ *Ibid.*

dell'arcivescovo Alonso Gregorio de Canseco, prelado particolarmente attento alla cura pastorale della propria arcidiocesi, che aveva ricoperto la carica di vicario generale sotto il suo predecessore, Andrés de Cabrera y Bobadilla (1587-1592)¹⁷. Ecco come procedettero i missionari:

«Adelantavanse los padres tres, o, quatro dias antes para publicar el jubileo, y la voluntad que el Pastor traya del remedio de sus ovejas; ofreciendo que estaria en el lugar hasta que todos estuviessen aparejados para recibir el Santissimo Sacramento de su mano era de ver la ansia de oyr la palabra de Dios, las lagrimas de las Confesiones y comuniones, la quietud y reposo de la Yglesia. Las confesiones generales no se contaron, de las otras huvo tanto numero acudiendo gentes de tres y quatro leguas, que fue necessario llamar a nuevos confesores clerigos y religiosos, y en tres meses que anduvieron desta suerte confessando y predicando y enseñando la doctrina cada dia, comulgó el arçobispo poco menos de 6000 personas»¹⁸.

Qualche anno dopo, nel 1600, ancora dal collegio di Saragozza due padri accompagnarono lo stesso arcivescovo in visita, «a quien Su Santidad ha concedido un jubileo para el tiempo de la visita»; nel corso di questa visita-missione:

«fueron las confesiones generales mas de mil, y era tanta la frecuencia de los sacramentos de la confession, y comunion, que en mas de 30 pueblos que se visitaron, no se sabe que ninguno, que tuviesse edad para comulgar quedasse sin recibir el Santissimo Sacramento de mano de su perlado. Compusieronse muchas pazes, quitaronse enemistades escandalosas, otros dexavan las mancebas. Algunos que estavan falsamente con titulo de verdadero matrimonio se apartaron, y no quedó ningun pecado escandaloso, que no se remediassse»¹⁹.

Lo sforzo congiunto dell'arcivescovo e dei gesuiti sembra essere indirizzato principalmente a che tutto il popolo, confessato grazie al contributo dei missionari, ricevesse la comunione dalla mano dell'ordinario. L'estirpazione dei peccati pubblici diventa in quest'ottica il necessario presupposto per l'instaurazione

¹⁷ Nacque a La Aldea (Palencia), studiò a Salamanca, fu Vicario Generale a Teruel e Saragozza e nel 1591 venne nominato vescovo di Albarracín; fu arcivescovo di Saragozza dal 1593 al 1602, anno della sua morte. J. R. ROYO GARCÍA, *Los arzobispos de Zaragoza a fines del siglo XVI. Aportaciones a sus biografías*, in *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66 (1992), 53-66; Id., *Visitas pastorales de la diocesis de Zaragoza (siglos XVI-XX)*, in *Memoria Ecclesiae*, XV ("Las visitas pastorales en el Ministerio del Obispo y archivos de la Iglesia"), Oviedo-Salamanca, 1999, 441-69.

¹⁸ *Littera annua* della Provincia d'Aragona del 1596, ARV, *Clero*, legajo 90.

¹⁹ *Littera annua* della Provincia d'Aragona del 1601, ARV, *Clero*, legajo 90.

di un modello di condotta di vita secondo i canoni dell'ortodossia cattolica il cui momento di inizio era costituito proprio dall'evento dell'incontro personale tra il vescovo e il suo gregge.

Negli anni alla cerniera tra il Cinquecento e il Seicento le missioni fatte a partire dai collegi gesuitici in accompagnamento o in preparazione delle visite vescovili furono numerose, ma tale sinergia andò man mano scomparendo, anche a causa della progressiva rarefazione delle visite pastorali a partire dagli anni Venti-Trenta del Seicento²⁰. Gli atti delle visite fatte nella diocesi di Barcellona nello stesso periodo mostrano anche che l'interesse quasi esclusivo di tale strumento di controllo ecclesiastico fosse la ricognizione statistica dei beni ecclesiastici e dei libri parrocchiali, nonché il controllo della disciplina del clero. La rubrica concernente i *Vitia publica* occupa in effetti uno spazio assolutamente marginale, dove nella maggior parte dei casi si apponeva una formula standardizzata che testimoniava l'assenza di situazioni irregolari nella parrocchia visitata, segno che si era compito del visitatore fare la «debita inquisito» sui peccati pubblici ma che, evidentemente, non si riteneva opportuno

²⁰ Molto frequenti negli ultimi due decenni del Cinquecento e nei primi due del Seicento, le visite pastorali nella diocesi di Barcellona andarono rapidamente rarefacendosi con l'inoltrarsi del secolo, scomparendo quasi del tutto tra gli anni Trenta e i Settanta del Seicento, per poi conoscere una timidissima ripresa negli anni successivi. Stessa impressione si ricava dalle visite pastorali effettuate nella parrocchia di San Martí del Congost o di Aiguafreda, diocesi di Vich, sempre in Catalogna, che subirono una lunga interruzione tra il 1636 e il 1686. J. M. MASNOU I PRATDESABA, *La parròquia d'Aiguafreda a través de les visites pastorals (segles XVI-XIX)*, Aiguafreda, 1988.

²¹ Vedi ad esempio la visita al decanato di San Cugat del Valles del 1607, ADB, *Visitas pastorales* 52, f. 239. Sulle visite pastorali in ambito ispanico M. L. CANDAU CHACÓN, *Instrumentos de modelación y control: el Concilio de Trento y las visitas pastorales (la archidiócesis hispalense, 1548-1604)*, in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía católica*, ed. J. Martínez Millán, III, Madrid, 1998, 159-177; A. MARCOS MARTÍN, *Religión "predicada" y religión "vivida". Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?*, in *La religiosidad popular*, eds. C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó, S. Rodríguez Becerra, II ("Vida y muerte: la imaginación religiosa"), Barcelona-Sevilla, 1989, 46-56; B. BARREIRO MALLÓN, *El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas ad limina, registros de licencias ministeriales y concursos a curatos*, in *Compostellanum*, 35 / 1-2 (1990), 489-515; M. M. CÀRCEL ORTÍ, J. TRENCHS ODENA, *Las visitas pastorales de Cataluña, Valencia y Baleares*, in *Archiva Ecclesiae*, 22-23 (1979-1980), 491-500; EAD., *Aproximación a un censo de visitas pastorales valencianas*, in *Memoria Ecclesiae*, IX ("Parroquia y arcepretazgo en los archivos de la Iglesia", II), Oviedo-Salamanca 1996, 299-315; M. A. DEL PRADO MARTÍNEZ, *Las visitas pastorales: análisis formal y documental en una parroquia rural de la diócesis de Calahorra-La Calzada (1553-1987)*, ivi, 321-8; M. M. CÀRCEL ORTÍ, *Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI-XX*, in *Memoria Ecclesiae*, XV ("Las visitas pastorales en el ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia"), Oviedo-Salamanca, 1996, 9-135; MASNOU I PRATDESABA, *La parròquia d'Aiguafreda*, cit.; E. PEREA SIMÓN, *Església i societat a l'Arxidiocesi de Tarragona durant el segle XVIII. Un estudi a traves de les visites pastorals*, Tarragona, 2000; J. M. PUIGVERT, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XX)*, Vic, 2000.

spendere in questo ambito parte considerevole delle energie della visita²¹. Uno studio recente ha messo in evidenza, con riferimento alle visite effettuate nel XVIII secolo nell'arcidiocesi di Tarragona – sempre in Catalogna, dunque – che il controllo del comportamento del clero costituiva l'obiettivo largamente prioritario di tali visite, tanto che l'87,6% delle mancanze individuate dai vescovi o dai loro vicari venne direttamente addossato alla negligenza dei sacerdoti delle parrocchie²².

Il quadro cambia però considerevolmente se dalla Catalogna ci si sposta nel Regno di Valencia, dove la consistente presenza di moriscos aveva fatto assumere alle visite pastorali caratteristiche totalmente diverse, tanto che qui la visita si poneva come obiettivo anche la «instrucción» e la «reformación» dei neofiti, da raggiungere non solo con la predicazione e la catechesi (eventualmente con la collaborazione degli Ordini religiosi in missione), ma anche attraverso una ispezione giudiziale vera e propria volta alla scoperta e alla punizione dei *dogmatizadores*. Nella relazione della *visita ad limina* del vescovo di Orihuela del 1601 si legge:

«Ex hac predicatione [...] fere centum mahometicae perfidiae sectatores in utroque foro publice ac privatim mahometis errores confessi et destestati fuerint; magna pars inter confitendum iam scelera internoscant et delicta confiteatur, missarum sacrificio intersint, ecclesias frequentent, conciones audiant, ritu christiano testamenta condani, aliquot eleemosynis in animarum suffragium relinquunt nec iam tantam a christiana religione animorum aversionem ostendant»²³.

Il Sant'Uffizio, che appoggiato da Filippo II rivendicava per sé la competenza esclusiva in materia di correzione dei moriscos, dovette dunque scontrarsi con la resistenza dei prelati, che cercavano di affermare il proprio ruolo principe non solo nella catechesi ma anche nell'azione di repressione degli abusi commessi dai moriscos. Ma anche per ciò che attiene i *cristianos viejos* risulta rischioso attenersi all'analisi esclusiva degli atti di visita, perché da un'*Istruzione* di visita redatta alla metà del Settecento dal vescovo di Urgell scopriamo ad esempio che l'indagine sui peccati pubblici era – almeno sulla carta – uno dei compiti più importanti dei vicari inviati dai vescovi per effettuare la visita pastorale; essi erano tenuti a scovare i pubblici peccatori, nei confronti dei quali, a loro discrezione, potevano procedere immediatamente o rimettere tutto nella mani del vescovo; nell'uno come nell'altro caso dovevano fornire una descrizione dettagliata dei casi incontrati e dei rimedi presi, ma separatamente dagli atti ufficiali della visita:

²² E. PEREA SIMÓN, *Església i societat*, 483.

«En el caso de encontrarse algunos delitos, procederá el visitador con el modo siguiente. Los delitos pueden ser de dos maneras, o notorios, y manifiestos, o ciertos, y ocultos: notorios son aquellos, que el pueblo es testigo, o la mayor parte de sus moradores lo assegura, y constando de estos, deberá el Visitador dar prompto remedio, formando sumaria, imponiendo la pena condigna al exceso, llevandola a debida execucion, sin admitir apelacion alguna, aunque sea a la Santa Sede Apostolica [...] Y en caso de hallar el Visitador algun reparo, nos passará dicha Sumaria que haya formado separadamente de los Autos de Visita, para en su vista providenciar, lo que fuere justicia. En los otros delitos, respecto a que no se necessita de tan prompto remedio, formará Sumaria, sin resolver el Visitador cosa, y la passará separada tambien de los Autos de Visita a Nos, para que segun lo que de ella resultare, podamos dar las providencias oportunas, y que tuvieramos por convenientes: Y en los delitos que no fueren publicos, y el Visitador conciba fundadas esperanzas, de que bastará una correccion privada para su enmienda, procurará portarse con toda prudencia, madurez, y reflexion; corrigiendoles, y enmendandoles con toda quietud, dandoles aquellos santos documentos, que de su Christiano zelo, y conocida doctrina podemos prometernos, para que con ellos queden totalmente convencidos en sus errores, y vivan en adelante como deben; y confessando el delito la persona corregida, formará el Visitador, y el corregido la amonestacion, y correccion, que passará a nuestras manos *separadamente* de los autos de Visita, para disponer lo que fuere de nuestro agrado»²⁴.

In tutti questi casi, che si trattasse di peccati pubblici gravi che necessitavano di un rimedio immediato e ugualmente pubblico, di quelli meno gravi, fino ad arrivare ai peccati occulti, per i quali si procedeva per via di correzione fraterna, il vicario avrebbe dovuto fornire comunque una dettagliata descrizione al vescovo. Si tratta di una testimonianza certamente molto tarda rispetto al periodo che si sta trattando, ma probabilmente rivelatrice di un uso che da tempo era invalso nelle diocesi aragonesi e castigliane, in cui i vescovi avevano vivacemente rivendicato la propria competenza e possibilità di azione in tema di correzione dei peccati pubblici. L'esempio fornito dalla Granada di Gaspar de Ávalos prima e di Pedro Guerrero poi, in cui la collaborazione degli Ordini religiosi in missione era stato il principale punto d'appoggio per l'affermazione di un forte episcopalismo²⁵, così come il fatto che in area portoghese l'estirpazione

²³ ASV, S. Congr. Concilii, *Relationes ad limina*. Oriolen. 600 A. 1601, f. 492 r.

²⁴ *Instrucciones, que el Ilustrissimo Señor Don Francisco Joseph Cathalan de Ocón, Obispo de Urgel, Principe soberano de las valles de Andorra, del Consejo de su Magestad, da a los Visitadores de su Obispado, para el regimen de la Visita, que de su orden han de hacer en este año de...* Barcelona s.d. [1757-1763], mio corsivo.

²⁵ PASTORE, *Il Vangelo e la spada*, 157 ss. e 267 ss.

dei peccati pubblici occupava parte importante dell'attività delle visite vescovili, conforta l'ipotesi di una certa omogeneità di attitudini e di procedure in ambito iberico, in cui il controllo della devianza era affidato a strumenti non legati all'Inquisizione²⁶. Il ruolo degli Ordini religiosi fu in questo campo di prim'ordine, visto che l'inchiesta sui peccati pubblici, come si vedrà meglio più avanti, costituì uno degli assi portanti delle missioni da loro svolte, al punto che l'estrema rarefazione delle visite pastorali oltre gli anni Trenta del Seicento autorizzerebbe quasi ad ipotizzare una situazione di consapevole supplenza istituzionale²⁷.

Nel campo dell'osservanza dell'obbligo pasquale il contributo delle missioni è ugualmente complesso. Sappiamo infatti che molte delle scorrerie apostoliche a partire dai collegi venivano effettuate dai gesuiti proprio in periodo quaresimale²⁸, ed era proprio in quel periodo che, secondo i canoni del IV Concilio del Laterano, cadeva l'obbligo della confessione, con il conseguente dovere del parroco di redigere ed aggiornare delle liste in cui si tenesse precisa memoria di chi avesse assolto i propri obblighi, con la previsione di pene severe per i trasgressori.

Intorno al 1595 alcuni padri della casa professa di Valencia si recarono a Graus, una cittadina della catena pirenaica a poca distanza dal confine con la Francia, per «predicar la quaresma», un'espressione usata nelle fonti quasi in esatta coincidenza con quella di "misión". Il concorso ai sermoni e all'insegnamento della dottrina fu – secondo il resoconto – grandioso, non solo dalla città ma anche dalle zone circostanti. Le confessioni, che «otros años duravan hasta muchas semanas despues de Pasqua», quell'anno «fue cosa particular, que para semana santa estuvieron casi todos confessados, y por Pasqua, segun

²⁶ F. BETHENCOURT, *As visitas pastorais. Um estudo de caso (Entradas, 1572-1593)*, in *Revista de História Económica e Social*, 19 (1987), 95-122; J. Ramos de CARVALHO, *A jurisdição episcopal sobre leigos em materia de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas do Antigo regime*, in *Revista Portuguesa de História*, 24 (1988), 121-163; J. P. PAIVA, *As visitas pastorais*, in *História religiosa de Portugal*, dir. C. Moreira Azevedo, II (ed. J. F. Marques, A. Camões Gouveia), Lisboa, 2000, 250-255; G. MARCOCCI, *Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento*, in *Archivio Italiano per la storia della Pietà*, 15 (2002), 81-150, in part. 118 ss.

²⁷ Sulle visite pastorali nel principato di Catalogna cfr. H. KAMEN, *Cambio cultural en la sociedad del siglo de oro. Cataluña y Castilla*, Madrid, 1998, 94 ss., traduzione spagnola dell'originale inglese: *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*, New Haven-London, 1993.

²⁸ M. L. COPETE, F. PALOMO DEL BARRIO, *Des carêmes après le Carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*, in *Revue de Synthèse*, 120 / 2-3 (1999), 359-380.

lo dixo el Cura, no quedó ninguno»²⁹. La missione si concluse la domenica *in Albis* con una processione del Santissimo Sacramento e con una predica che esortava i fedeli alla confessione frequente, un obiettivo che sarebbe stato possibile raggiungere solo aumentando il numero dei confessori a disposizione dei fedeli («si huviera mucho numero de confesores, la mayor parte frequentarian Sacramentos»); è a causa di tale scarsità di confessori che quelli che ci sono «tienen bien que hacer todos los Domingos, y en las Pasquas, y fiestas principales son menester muchos mas: porque suelen comulgar trescientas y cinquenta, o c[u]atrocientos, con ser verdad, que antes, que la Compañia los tratasse, sino era en quaresma, no avia quien comulgasse»³⁰.

I padri lasciarono Graus il lunedì successivo per «continuar por aquellas montañas otra quaresma y Mission»; anche qui il frutto cercato ed ottenuto fu gran copia di confessioni, dato che i fedeli «en sabiendo que los Padres llegavan, venian a confessarse algunos antes de oir sermon»; la missione percorse sei villaggi della zona, in cui «segun dicho de los Curas, solos tres dexaron de confessar»³¹. Molti anni dopo, nel 1662, altri padri della casa professa di Valencia andarono in missione nelle località costiere di Catarroja, Silla e Cullera, nel corso della quale – riporta il cronista – «el numero de personas, que han comulgado en dichas parroquiales, vence mucho al de sus listas, por aver acudido de los pueblos circunvecinos a ganar el jubileo traídos del buen olor de la Mission»³².

Se i missionari erano in grado di stabilire che in un caso solo tre persone su un totale di sei villaggi non si erano confessate, e nell'altro che il numero delle comunioni era stato di gran lunga più alto rispetto a quello riportato dalle "liste", si intuisce che questi predicatori itineranti, che si presentavano alle comunità nella veste di confessori straordinari, si comportavano anche da veri e propri collaboratori del clero diocesano proprio nell'espletamento dell'obbligo della confessione annuale.

Si trattava di inserirsi in un disegno globale, perseguito da molti prelati della penisola, che mirava ad un sostanziale miglioramento della qualità della confessione. Il vescovo di Barcellona Joan Dimes Loris, vigoroso rifor-

²⁹ *Historia y Primer Centenar de la Casa Profesa del Espiritu Santo y Compañia de Jesus de Valencia. Dividida en veintinueve Prepositos, que desde el año 1579, hasta el fin del 1679 la govaron. Compuesta por el Padre Juan Bautista Bosquete, de la misma Compañia, ARSI, Arag. 37, f. 56* (copia moderna dell'originale conservato presso l'Archivio della Provincia d'Aragona della Compagnia di Gesù a Valencia; la numerazione dei fogli è quella dell'originale).

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, f. 343.

matore della propria diocesi sulla base dei dettami tridentini, in una lettera del 1598 indirizzata ai confessori metteva in guardia dal rischio di un'assuefazione all'obbligo della confessione annuale derivante dal cattivo comportamento di alcuni sacerdoti, i quali assolvevano i penitenti con troppa facilità, soprattutto quando si trattava di pubblici peccatori. A causa di tale leggerezza molti perseveravano nel peccato e, cosa ancora peggiore, anche nell'assolvimento dell'obbligo annuale, ingenerando una spirale senza uscita:

«no obstant dita continuacio de peccats, los tals se confessan y combregan al menys una vegada en lo any. Y per rebre estos Sacraments, sans lo degut aparell de examen, y contricio dels peccats, y ferm proposit de deixarles (lo qual tot era necessari pera ser ben absolts) succeeix que acabant de confessar y combregar; en continent tornan a la mala vida passada. [...] Y apar que cada any van estos tals jugant y burlant se ab Deu: demanant li per una part perdo de las injurias fetas; y propositant la esmena dellas; y per altra part girada la cara, y giradas las espallas, tornan a cometer altres molt majors peccats»³³.

Si doveva cercare di andare oltre la confessione come puro obbligo annuale, da assolvere senza un'adeguata preparazione (del penitente come del confessore), e proprio in tale consapevolezza si fece strada la pratica della confessione generale, caldamente raccomandata anche negli statuti diocesani del 1588 del vescovo di Ferrara Paolo Leoni³⁴. A fronte di un modello di controllo ecclesiastico che faceva affidamento sulla capillare schedatura dei confessi al servizio di un eventuale intervento giudiziario di tipo vescovile o inquisitoriale, i gesuiti opposero sin dagli inizi quello che è stato definito come un "governo tramite le confessioni", per anni principale arma nelle mani dei polemisti anti-gesuiti, che agli occhi dell'ortodossia suonava come un'oltraggiosa sfida e come un mezzo di copertura delle reti clandestine *converse*.

Per le gerarchie il clero regolare in missione fu allo stesso tempo una spina nel fianco ed un prezioso alleato: in virtù degli ampi privilegi di asso-

³³ *Memorial de manaments y advertencias, del molt Illustre y Reverendissim Señor Don Ioan Dimas Loris Bisbe de Barcelona y del Consell de su Magestad, et. c. per als sacerdots, confessors, rectors y curats de su bisbat. Dividit en dotze capitols, en los quals brevement se compren, lo que han de saber, ensenyar, y fer, per cumplir tots en son offici*, en à costas de Raphael Noques Llibreter, Barcelona 1598, f. 37. Eletto alla sede di Barcellona nel 1576, Loris era stato in precedenza presidente del Consiglio d'Aragona, Cancelliere di Catalogna e vescovo di Urgell dal 1572, dove dispose numerose visite. Nei più di venti anni di pontificato a Barcellona celebrò cinque sinodi, introducendo il rito romano, e fondò il seminario diocesano. *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, II, Barcelona, 2000, 519. Sulla sua azione nella diocesi di Barcellona KAMEN, *Cambio cultural, passim*.

³⁴ PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, 492-4.

luzione di cui godevano i missionari, esso fu in grado di regolarizzare situazioni che altrimenti sarebbero dovute approdare dinnanzi alla giustizia ecclesiastica; ma molto spesso si trasformò in indispensabile informatore, data la possibilità che aveva di indagare con discrezione e dissimulazione. E venute meno le “emergenze” della seconda metà del Cinquecento fu soprattutto il clero ad essere oggetto di controllo e di denuncia da parte dei missionari, con un’attenzione particolare sempre all’ambito della *sollicitatio ad turpia*.

Un caso avvenuto in Italia nel secondo Seicento può essere esemplificativo di un fenomeno diffuso in tutta l’area cattolica: intorno al 1663 un “sacerdote missionario” di Altamura, certo Giovan Prudentio Sabini, denunciò al Sant’Uffizio romano un caso di sollecitazione conosciuto nel corso di una sua missione nella località di Conversano. Dato che la penitente (una suora del monastero di Santa Chiara) si era mostrata reticente nel fare la *spontanea comparitio* dinnanzi all’autorità competente, il Sabini ottenne dal vescovo la facoltà straordinaria di ricevere lui stesso la denuncia formale. Colpevole del delitto era il confessore ordinario del monastero, certo Andrea da Fasano, dell’ordine dei Minori Osservanti di S. Francesco d’Assisi³⁵.

La via sacramentale ed anti-giudiziaria era però destinata a diventare il modello vincente, e a farsene interprete fu, tra gli altri, un personaggio dell’importanza di Giovanni Battista De Luca, giurista e uomo di Curia ben vicino alla Compagnia di Gesù, che l’avrebbe indicato come quello da seguire per i vescovi italiani, il cui governo – in ciò che concerne specificamente la confessione – avrebbe grandemente giovato dell’aiuto dei confessori degli ordini religiosi, «li quali per lo più sogliono essere forastieri, e sogliono mutarsi spesso da luogo a luogo [...] onde con essi, particolarmente dalle donne, si abbia maggior fiducia»³⁶.

3. Quando la Compagnia di Gesù fece il suo ingresso in Perù quasi quattro decenni erano trascorsi dall’arrivo dei primi sei domenicani che accompag-

³⁵ Il caso è contenuto nel fondo *Dubia circa poenitentiam* in ACDF, S.O., St. St. N 1-d.

³⁶ G. B. DE LUCA, *Il vescovo pratico ovvero discorsi nell’ore oziose de’ giorni canonicolari dell’anno 1674*, in Roma, per gli eredi del Corbelletti, 1675, 151, citato da PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, 539. Sul De Luca si veda la voce di A. MAZZACANE in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII, Roma, 1990, 340-7. In ambito italiano, la progressiva trasformazione dell’Inquisizione romana da organismo giudiziario di punizione dell’eretico a prolungamento del foro interno capace di infliggere solo abiure *de levi*, senza conseguenze giudiziarie né per il penitente né per gli eventuali complici, dimostra – scrive Giovanni Romeo – che la linea adottata dalla Compagnia di Gesù «interpretava più adeguatamente di quella imposta dalla Congregazione del Sant’Ufficio le esigenze di lungo periodo della Chiesa tutta», ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati*, 73.

narono Pizarro nella sua impresa di conquista e ancora vivissimo era il ricordo della sanguinosa guerra civile tra *pizarristas* e *almagristas*, che così pesantemente aveva ostacolato l'evangelizzazione degli indigeni e rallentato la stabilizzazione del potere vicereale. Specie nei primi anni i risultati dell'attività di educazione cristiana dell'elemento nativo non potevano certo dirsi all'altezza delle aspettative. Il clero, poco numeroso, non era in grado di raggiungere una popolazione che viveva per lo più dispersa e non possedeva un'adeguata conoscenza delle lingue indigene; i battesimi erano stati generalmente ottenuti senza una previa adeguata catechesi, motivo per cui si moltiplicavano i casi di apostasia manifesta. Questi in sostanza i principali problemi che la Chiesa peruviana dovette affrontare e che furono oggetto delle disposizioni del primo Concilio provinciale, riunito dall'arcivescovo di Lima, il domenicano Jerónimo de Loayza, a partire dal 1551³⁷.

Significativamente i gesuiti giunsero nel vicereame peruviano nello stesso anno in cui la cosiddetta *Junta Magna de Indias*, celebrata prima della partenza di Francisco de Toledo, decretò l'insediamento di un tribunale del Sant'Uffizio spagnolo a Lima. Ebbe inizio in quel momento un periodo di straordinaria importanza per la storia del Perù, contrassegnato sul piano politico dal programma di riorganizzazione del vicereame attuato da Toledo (1569-1581). Esso mirava alla piena affermazione del potere della Corona, ad un maggiore controllo del territorio e dell'elemento autoctono – soprattutto attraverso la politica di *reducción general* (la sistematica riunione della popolazione indigena in nuclei abitativi di una certa consistenza, in luoghi graditi alle autorità ispaniche) e la creazione della figura dei *corregidores de indios* – e anche ad una maggiore sorveglianza sugli Ordini religiosi, all'interno dei quali erano ancora presenti tracce di ideali lascasiani che mettevano apertamente in dubbio la legittimità della presenza spagnola nelle Indie occidentali³⁸. Ironia della sorte, fu proprio il domenicano Francisco de la Cruz, nel gennaio del 1566, ad indirizzarsi al *Consejo de Indias* per chiedere congiuntamente l'insediamento in Perù del tribunale dell'Inquisizione e di religiosi della Compagnia di Gesù, questi ultimi in virtù del fatto che «los relijiosos desta tierra vivimos con poco exercicio de devocion,

³⁷ R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, I, Lima, 1953, 108 ss.; F. de ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, 1953, 21 ss. e 188 ss.; A. de EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, "BAC", Madrid, 1966, 39-67.

³⁸ Sulla figura di Francisco de Toledo cfr. il vecchio ma insostituibile R. LEVILLIER, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida y su obra (1515-1582)*, Madrid, 1935; ma cfr. ora M. MERLUZZI, *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Roma, 2003.

por habernos dado tanto a las doctrinas», e perché «hay poca mortificación cristiana en todos estados», l'Inquisizione per il «castigo de los indios como para otros inconvenientes que el dia de hoy es necesario prevenir»³⁹. Cruz, come si è visto, fu la prima vittima illustre del tribunale del Sant'Uffizio di Lima, morendo sul rogo nel 1578.

Se fino a questo momento l'idolatria indigena era stata considerata dalle gerarchie ecclesiastiche peruviane come sopravvivenze di un passato religioso recente e, come tali, ostacoli inevitabili e temporanei al lavoro di evangelizzazione dovuti in gran parte all'ignoranza degli indios e alle deficienze del loro inquadramento religioso, una svolta repressiva si ebbe a partire dal 1608, anno in cui Francisco de Ávila, parroco di San Damián (nella provincia di Huarochiri), denunciò in modo nuovo ed allarmante la «scoperta» delle pratiche idolatriche degli indios della sua *doctrina*. I nativi – dichiarava Ávila – continuavano ad essere pagani nella stessa misura in cui lo erano prima della Conquista e, cosa ancora più grave, essi coltivavano i culti idolatrici in completa clandestinità, dando vita ad una resistenza religiosa cosciente ed organizzata⁴⁰. I nativi non tardarono a reagire alla denuncia, intentando a loro volta un processo contro Ávila per delle esazioni che quest'ultimo avrebbe illecitamente preteso da loro, ma si trattò di un'arma che gli si rivolse contro, perché il visitatore inviato dall'arcivescovo Bartolomé Lobo Guerrero, Baltasar de Padilla, a seguito della ritrattazione di uno dei principali accusatori di Ávila, da ispettore del comportamento del parroco si tramutò in suo collaboratore nell'individuazione degli idoli, dando così inizio *de facto* alla «visita d'idolatria»⁴¹.

La richiesta di aiuto alla Compagnia di Gesù da parte di Ávila fu quasi immediata, attraverso una lettera, datata 23 giugno 1609 ed indirizzata al padre

³⁹ Citato in J. T. MEDINA, *Historia del tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, (prólogo de M. Bataillon), Santiago de Chile, 1956, 114.

⁴⁰ Sugli aspetti generali della prima campagna di estirpazione dell'idolatria cfr. DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660"*, Lima, 1970; N. GRIFFITHS, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman, 1995; J. C. GARCÍA CABRERA (ed.), *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. Causas de idolatría y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX*, Cuzco, 1994, 22-38; A. ACOSTA RODRÍGUEZ, *Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620*, in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), 69-109; Id., *La extirpación de las idolatrias en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de «Cultura andina y represión» de Pierre Duviols*, in *Revista Andina*, 9 / 1 (1987), 171-195.

⁴¹ DUVIOLS, *La lutte contre*, 150. Sulla conflittualità tra gli indios e i loro *curas* come una delle possibili cause dell'inizio della prima campagna di estirpazione dell'idolatria cfr. Id., *Procesos y visitas de idolatrias. Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*, Lima, 2003, 55-68.

Diego Álvarez de Paz, rettore del collegio di Lima, in cui la *cura de indios* chiedeva l'invio di alcuni gesuiti affinché collaborassero nelle visite in qualità di confessori⁴². La richiesta venne prontamente soddisfatta, e i padri Pedro Castillo, Gaspar de Montalvo e Pedro de Pareja visitarono in compagnia di Ávila i villaggi della *doctrina* di San Damián. I metodi utilizzati dal parroco in queste visite d'idolatria *in nuce*, ossia effettuate prima dell'effettiva istituzionalizzazione delle visite avvenuta a seguito della creazione di un corpo specializzato di "giudici visitatori" ad opera dell'arcivescovo di Lima Lobo Guerrero a partire dal 1611, non differiscono di molto da quelli utilizzati dagli stessi gesuiti nelle loro missioni se non nel maggior grado di "inquisizione" dell'idolatria, effettuata però dal visitatore e non dai missionari.

Per prima cosa Ávila «escogió [...] algunos indios buenos cristianos, temerosos de Dios y con ellos andaba por los pueblos inquirendo, descubriendo y desbaratando huacas y adoratorios»⁴³. La suddivisione dei ruoli tra il parroco e i missionari era già stata messa a punto: i gesuiti si sarebbero dovuti occupare della predicazione, della catechesi e delle confessioni, mentre Ávila intendeva processi e registrava accuratamente le confessioni degli inquisiti. La provincia peruviana si trovò anche nella condizione di dover giustificare agli occhi della Curia generalizia della Compagnia la sua stretta collaborazione con l'autorità vescovile (e successivamente, in seguito all'appoggio incondizionato alle visite di estirpazione del viceré, il marchese di Montesclaros, anche con le autorità civili) nella lotta contro l'idolatria. La *Littera annua* del 1610 introduce la questione in un capitolo specifico intitolato *Mission a los indios idolatras de la comarca de Lima*, mostrando come la missione effettuata in affiancamento a Francisco de Ávila, a quel tempo già nominato *Juez visitador de las idolatrias* da Lobo Guerrero, si inserisse perfettamente nell'attività pastorale ordinaria del collegio di Lima:

Ya escriví a V. P. el año pasado como el la comarca de esta ciudad se avian descubierto grandes ydolatrias y echizerias entre los indios, y que para su remedio tenia siempre ocupados dos Padres en los pueblos mas necesitados. Hase continuado ogaño esta mission (en que abra muchos años que hacer) con mucho mayor fruto⁴⁴.

⁴² La lettera di Francisco de Ávila al padre Diego Álvarez de Paz è riprodotta in *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*, traduzione: J. M. Arguedas; estudio bio-bibliográfico: P. Duviols, Lima, 1966, 245-246. R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, II, Burgos, 1953, 306; Id., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, I, Burgos, 1963, 295-296.

⁴³ J. BARRAZA, *Algunos documentos inéditos sobre idolatrias de los indios*, in *Revista Histórica*, 10 (1936), 203, citato da DUVIOLS, *La lutte contre*, 152.

⁴⁴ *Littera annua* della provincia del Perù del 1610, ARSI, *Peru* 13, f. 78.

Che i gesuiti si rendessero disponibili a collaborare con un vicario vescovile nelle sue visite in qualità di predicatori e confessori non era certo una novità, e questo lo si può constatare di frequente nella storia europea della Compagnia, in cui – come si è visto – in molte occasioni le missioni venivano effettuate all’ombra delle visite pastorali e delle visite inquisitoriali, quando non ricevevano addirittura specifiche facoltà di visita da parte degli ordinari diocesani o degli inquisitori. Nell’arcidiocesi di Lima tale collaborazione era stata forse meno frequente nel corso dei primi decenni dall’arrivo della Compagnia, sebbene fosse stata indicata da Juan de la Plaza come uno degli apporti più proficui degli Ordini religiosi al corretto funzionamento delle visite pastorali. In uno dei suoi memoriali indirizzati al III Concilio provinciale messicano il gesuita, reduce dalla visita della provincia peruviana, vedeva nella partecipazione dei missionari alle visite come il fondamentale strumento di comunicazione del vescovo con l’elemento nativo (soprattutto in virtù della loro conoscenza delle lingue indigene) nonché di controllo dell’adempimento degli obblighi pastorali del clero delle doctrinas, punto sul quale Plaza insiste in maniera particolare⁴⁵. La richiesta di Francisco de Ávila (e soprattutto il susseguente inizio della prima campagna di estirpazione dell’idolatria) fu un’occasione che i gesuiti in quel momento ai posti di comando della provincia non potevano lasciarsi sfuggire.

Se in precedenza il coinvolgimento nelle missioni di autorità con poteri repressivi era stato considerato un male da evitare, almeno in un determinato settore della Compagnia, ora la compenetrazione tra missione e visita d’estirpazione sembra poter risolvere gli ostacoli fino a quel momento incontrati nel lavoro missionario, soprattutto la scarsa disposizione degli indios, che rifiutavano la confessione e il perdono offerto dalla missione, così come l’opposizione e l’insufficiente collaborazione del clero in cura d’anime. La *Annua* del 1610 continua in questo modo:

Pero ha tenido dos estados [la missione] uno al principio por quatro, o, sinco meses, en que los indios estaban duros, y muchos de ellos impenitentes, por no seles aver echo aun los sermones, con que se desengañaron y salieron de sus errores, y porque no se acababan de asegurar del perdon que se les avia ofrecido si se manifestaban ni avian cobrado a los nuestros el amor que aora con la experiencia de su trato les tienen. Haciaseles dificultoso el dexar tan antiguas y connaturalizadas costumbres. A esto se añadió otra no menor dificultad en su conversion de parte de sus curas, ya por no acabar de persuadirse que sus yndios estuviessen tan ciegos en sus ritos, ya porque les parecia caso de menos valer, que el Dotor Avila

⁴⁵ F. ZUBILLAGA, *Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los memoriales del P. Juan de la Plaza S. I.*, in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXX (1961), 226.

como juez, y nuestros padres como misioneros viniessen a sus pueblos a descubrir las çizaña de sus ovejas, que en tanto tiempo ellos no avian remediado llego a tanto, que ellos mismos dieron parte a los Señores Virrey y Arçobispo desto, diciendo que era levantar ruydo sin fundamento, y que no avia tales supersticiones, y añadian mucha quexa sintiendose de la Inquisicion, que el doctor Avila hacia, con que se entiviaron mucho los Señores Virrey y Arçobispo⁴⁶.

Si rendeva pertanto necessario l'intervento di un'autorità, direttamente delegata dal vescovo, che si assumesse il compito specifico di inquisire l'idolatria, come il redattore della *Annua* mette in risalto qualche riga dopo, riportando un brano di una lettera di uno dei gesuiti impiegati nella missione, il padre Pedro Ignacio. «Las cossas estan de manera», afferma il padre Ignacio, «que sin ayuda de quien inquiera juridicamente no me parece podremos remediar nada de rayz»; ben poco possono fare le solite armi della predicazione e della confessione finché gli indios vivranno a stretto contatto con gli *hechiceros*, che sono anche i loro confessori:

Porque es cosa de lastima y de compassion ver quan arraygadas y ondas rayces tienen echadas en sus idolatrias: y aunque nosotros les prediquemos como las principales caveças que son sus echiceros y confesores quedan encubiertos (porque para ellos no bastan alages, ni ruegos, hasta que se use a las amenazas que como experimentado usa el dotor Avila) no sera durable la conversion de los pocos, viviendo entre sus cabeças, que les tienen puestos en tantos errores, que remedan en todas las cossas a la iglesia, hiciendo, que se confiessen con los sacerdotos de los idolos tres veces al año, y otras pruebas para conocer si han dicho verdad en la confession, y tienen por muy grave pecado, quando algun indio no dixo verdad, confessandose con su cura⁴⁷.

Bisognava mirare allora alla distruzione materiale degli oggetti del culto, ma anche all'isolamento dei capi religiosi indigeni. In una lettera del padre Fabián de Ayala all'arcivescovo Lobo Guerrero del 12 aprile 1611 l'azione preventiva o contestuale di un'autorità di foro esterno che costringesse gli indios a rivelare l'idolatria praticata veniva giudicata come indispensabile alle stesse confessioni fatte nel corso delle missioni, proprio a causa della "maliziosa" resistenza dei nativi:

si el doctor Avila no ha hecho primero su visita en los pueblos donde hubiésemos de confessar, se hará poca o ninguna haçienda, antes quizá nos pornemos a

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, f. 78v.

peligro de que las confesiones sean inválidas o nullas. La razón de esto es porque los indios han de comenzar su conversión por temor, y éste no sé que le tengan a nadie como al doctor Avila, el qual haviendo hecho en el fuero exterior todas las diligencias que sumamente se pueden hacer para que descubran la verdad, y haviendo precedido la absolución que V. S. I.ma con santo acuerdo y açierto ha mandado se haga en el mismo fuero, entra luego muy bien la suavidad interior⁴⁸.

Non che alla pastorale gesuitica mancassero armi suasorie in grado di spingere gli indios all'autoaccusa e alla delazione, come si è visto per le missioni effettuate dalla residenza di Juli nel 1599, né che l'attività di estirpazione durante le missioni fosse sempre slegata dall'intervento di vicari vescovili. Nella *Annua* del 1602 è riprodotta una lettera del padre Gregorio de Cisneros in cui il missionario riporta un episodio di estirpazione, avvenuto in una delle missioni compiute dal collegio del Cuzco nei villaggi circostanti, in cui un *hechicero* «a persuasión nuestra nos descubrió una guaca famosa» e, scoperto questo altare presso cui venivano sacrificati numerosi animali, «pareció conveniente para ejemplo de las idolatrias, que delante de quatro pueblos y por orden del vicario y a voz de pregonero se quemassen las offrendas hechas a estos demonios y a algunos de los ídolos»⁴⁹.

La cerimonia della distruzione materiale dell'idolatria era evidentemente un evento che si preferiva compiere per ordine o sotto l'egida dell'autorità giudiziaria ecclesiastica (o almeno così si cercava di far apparire); è per tale motivo che la "scoperta dell'idolatria" nell'arcidiocesi di Lima nel 1608 diede ai gesuiti l'opportunità di intervenire sistematicamente nelle campagne di estirpazione dell'idolatria nella veste di intercessori di quel potere repressivo che minacciava di punire chi non avesse collaborato. Ecco allora la corrispondenza edificante prodotta dall'Ordine riempirsi di episodi di insuccesso avvenuti nelle missioni – episodi in precedenza ovviamente taciuti – quando queste non erano affiancate dai visitatori, al fine di dimostrare la necessità di tale collaborazione:

En este pueblo de mill indios de confession y los de el estuvieron tan obstinados en sus ydolatrias, que aunque estuvieron alli los Padres veinte dias y les leyeron el edicto de paz del Señor Arçobispo, y les predicaron, y cathequizaron, y hablaron muchas vezes en particular con muchas muestras de amor, no les pidiendo una sed de agua, sino antes dandoles de lo que llebavan, y con ser los Padres ya tan experimentados en esta mission que ha un año que andan en ella, no uvo remedio de convertirse⁵⁰.

⁴⁸ Lettera del padre Fabián de Ayala all'arcivescovo Bartolomé Lobo Guerrero, citata da J. C. GARCÍA CABRERA (ed.), *Ofensas a Dios*, 33.

⁴⁹ *Littera annua* della provincia del Perù del 1602, MPER, VIII, 223-224, mio corsivo.

⁵⁰ *Littera annua* della provincia del Perù del 1611, ARSI, *Peru* 13, f. 104v.

La promessa dell'assoluzione *in foro conscientiae* da sola non bastava più: affinché gli indios (e in particolare gli *hechiceros*) confessassero integralmente le proprie colpe serviva arrivare alle minacce di chi era stato ufficialmente investito del potere di infliggere castighi. In alcune occasioni, così come era accaduto nel corso delle missioni nella provincia di Chancas di diversi anni prima, in cui i gesuiti preferirono arrivare dopo l'azione repressiva del *corregidor*, la visita e la missione sembrano svolgersi in tempi distinti, la missione arrivando dopo la visita per sanare ed alleviare gli effetti della durezza del giudice (quando invece la successione contraria avrebbe ingenerato negli indios l'odio nei confronti della missione):

Descubierta ya juridicamente la idolatria entraron los de la Compañia que a vezes fueron dos Padres y a vezes quatro en estas dos doctrinas y predicaron de proposito, y catequizaron estos yndios y confessaron con mucha satisfaccion a dos mill y quinientos de ellos generalmente fuera de otros mill y quinientos que se confessaron en San Damian⁵¹.

In altre occasioni, invece, l'azione del giudice visitatore e quella dei missionari era contestuale, anche se idealmente il compito dei gesuiti era sempre da considerarsi "successivo", così come sostiene il provinciale del Perù nella *Littera annua* del 1617 quando si accinge ad illustrare le modalità di quella che era divenuta una stabile collaborazione:

El principal [medio] fue embiar luego tres visitadores personas de conocido caudal para tan gran empresa a expensas de ambos, y darles toda la juridicion eclesiastica, y seglar que para la buena execucion de sus officios uviessen menester, y por ayudantes y consejeros tres de la Compañia a cada uno, para que entrando en los pueblos suavificassen el rigor de que forçosamente los Visitadores avian de usar y con el aceite de su suavidad, mitigassen el dolor de las llagas que ellos hizessen en el cuerpo de los yndios, y con las medicinas de los Sacramentos sanassen las envejecidas de las almas⁵².

Come la storiografia ha chiaramente mostrato, l'inizio delle campagne di stirpazione dell'idolatria nell'arcidiocesi di Lima nulla inventò: già i tre primi concili provinciali del Perù avevano progressivamente predisposto una legislazione repressiva ai danni degli indios idolatri e degli *hechiceros* recidivi

⁵¹ Ivi, f. 103. Nella *Annua* del 1613 si legge: «Otros muchos ritos tenian estos indios a cuya conversion despues de visitados juridicamente por el visitador del señor arçobispo, embie a los Padres Cristobal De Olmedo y Benito de Arroyo», ARSI, *Peru* 14, f. 12.

⁵² *Littera annua* della provincia del Perù del 1617, ARSI, *Peru* 14, f. 52.

che prevedeva punizioni corporali e persino l'incarcerazione a vita⁵³. Anche la "Visita d'idolatria" era stata prevista dal terzo Concilio di Lima come parte della visita ecclesiastica ordinaria, sottoponendo gli indios idolatri alla giurisdizione dei giudici ecclesiastici nominati dai vescovi e regolando il problema della possibilità di comminare punizioni corporali agli indios secondo uno schema che segue da molto vicino le argomentazioni esposte da José de Acosta nel *De procuranda*⁵⁴.

Ci si è più volte interrogati intorno alle complesse ragioni che portarono solo in quel momento la Chiesa peruviana ad intraprendere una campagna repressiva di tale portata, nonché alle motivazioni che spinsero la Compagnia di Gesù ad appoggiare in maniera così massiccia l'iniziativa (un appoggio che, come vedremo, vacillò in occasione delle campagne di estirpazione dell'arcivescovo Pedro de Villagómez alla metà del XVII secolo)⁵⁵; ciò che in questa sede interessa mettere in rilievo sono gli elementi di continuità del connubio tra la visita di estirpazione dell'idolatria e la missione itinerante gesuitica così come si configurò nell'arcidiocesi di Lima dopo il 1609 e l'esperienza europea, in cui più volte si era verificato in precedenza questo incontro tra foro esterno e foro interno per la lotta contro la dissidenza religiosa.

Come si è visto, nell'attività del tribunale del Sant'Uffizio di Saragozza negli anni Cinquanta del Cinquecento nei confronti dei moriscos del Regno d'Aragona, la collaborazione dei gesuiti con l'autorità giudiziaria (poco importa, ai fini del nostro ragionamento, se di tipo inquisitoriale o episcopale) poteva essere sia diretta (come nel caso del padre Luis de Santander che accompagnò l'Inquisitore Arias Gallego nelle sue visite) sia indiretta, effettuando missioni su richiesta specifica dell'Inquisizione. Anche se la corrispondenza edificante tace su questo aspetto, menzionando solo l'attività di istruzione religiosa della popolazione *morisca*, non è improbabile che tali missioni avvenissero secondo modalità simili a quelle che avrebbe effettuato di lì a poco il padre Cristóbal Rodríguez tra i valdesi della Puglia, ossia con specifici incarichi di natura inquisitoriale, ma utilizzando sistemi basati sulla mitezza e la persuasione.

⁵³ DUVIOLS, *La lutte contre*, 189-196.

⁵⁴ *Concilium Provinciale Limense*, actio quarta, cap. VII e VIII, edición por F. L. LISI, *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990, 204-206.

⁵⁵ Per un primo approccio al dibattito storiografico sul tema, H. URBANO, *Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico*, in *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*, eds. G. Ramos, H. Urbano, Cuzco, 1993, 7-30; I. GAREIS, *La «idolatria» andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a «Cultura andina y represión» de Pierre Duviols*, in *Revista de Indias*, 189 (1990), 607-626; GARCÍA CABRERA (ed.), *Ofensas a Dios*; A. SÁNCHEZ, *Introducción*, in *Amanebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, ed. Ead., Cuzco, 1991.

Se è vero che la Compagnia di Gesù, nella scelta tra il metodo giudiziale e il metodo persuasivo, tra Inquisizione e confessione, fece sin dagli inizi «una decisa scelta a favore della confessione»⁵⁶ evitando al massimo, specie quando in Europa il pericolo ereticale si era attenuato, di essere vista come complice di apparati repressivi, le singole situazioni storiche nelle quali si trovò ad operare poterono talvolta determinare l'appoggio e la collaborazione con poteri di foro esterno. Tale fu il caso delle campagne di estirpazione dell'idolatria sotto Bartolomé Lobo Guerrero in Perù, sinergia favorita dalla maggiore vicinanza nei metodi impiegati dall'Inquisizione (episcopale in questo caso) in area ispanica nei confronti delle minoranze religiose rispetto a quelli prediletti dalla Compagnia (si veda ad esempio l'attitudine rispetto ai moriscos) e determinata soprattutto dall'arrivo alla sede limense di un prelado, legatissimo alla Compagnia di Gesù, che volle imprimere un cambiamento netto nelle modalità di ispezione della propria arcidiocesi rispetto a quelle utilizzate in passato da Toribio de Mogrovejo.

Incarnazione del vescovo ideale tridentino nel Nuovo Mondo, Alfonso Toribio de Mogrovejo dedicò gran parte dei suoi sforzi proprio alla visita pastorale della sua diocesi effettuata personalmente come strumento privilegiato del controllo amministrativo e del risveglio del fervore religioso⁵⁷. Bartolomé Lobo Guerrero, già Inquisitore in Messico e vescovo di Santa Fe de Bogotá, mise in atto una pratica pastorale inversa rispetto al suo illustre predecessore, preferì cioè delegare i compiti ispettivi della diocesi a dei vicari, potendosi in tal modo dedicare alla vigilanza della chiesa metropolitana, dei prebendati e del *cabildo* ecclesiastico⁵⁸.

Il repentino passaggio di testimone da un “vescovo rurale” ad un “vescovo urbano” non poté non far sentire i suoi effetti sul modello pastorale

⁵⁶ A. PROSPERI, *L'inquisitore come confessore*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. P. Prodi, Bologna, 1994, 195.

⁵⁷ J. VILLEGAS, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*, Montevideo, 1975.

⁵⁸ Nato a Ronda, nella provincia di Málaga, intorno al 1545, Bartolomé Lobo Guerrero compì i suoi studi a Osuna, Salamanca e Sevilla. Nel 1580 venne nominato *fiscal* dell'Inquisizione di Città del Messico e tre anni più tardi Inquisitore; nel 1596 Filippo II lo nominò vescovo di Santa Fe, nel Nuovo Regno di Granada, sede nella quale svolse un intenso lavoro di visite pastorali e di estirpazione dell'idolatria, facendosi coadiuvare in maniera molto stretta dalla Compagnia di Gesù, alla quale affidò la fondazione del seminario di San Bartolomé. J. M. SOTO RÁBANOS, *Estudio preliminar*, in *Sinodos de Lima de 1613 y 1636*, ed. Id., Madrid-Salamanca, 1987, xxvii; J. M. PACHECO, *Don Bartolomé Lobo Guerrero, Arzobispo de Santafé de Bogotá*, in *Eclesiástica Xaveriana*, 5 (1955), 123-201; P. CASTAÑEDA DELGADO, *Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima*, in *Anuario de Estudios Americanos*, 33 (1976), 57-103.

dell'arcidiocesi di Lima, in quanto la creazione di un apparato ispettivo facente capo all'ordinario, e che si serviva di una rete di vicari visitatori, riproduceva quello stesso passaggio che si era verificato in Europa e che aveva visto il modello dei "vescovi pastori", rappresentati da Carlo Borromeo a Milano, da Gabriele Paleotti a Bologna e Pedro Guerrero a Granada (solo per citare i più noti), essere soppiantato da un altro che, nel momento in cui prendeva in mano l'ispezione amministrativa e disciplinare, lasciava ad altri il compito della predicazione e della catechesi, in breve del risveglio religioso⁵⁹. I gesuiti ebbero dunque facilità ad inserirsi in questa dinamica, da una parte per i legami preesistenti con il prelato (mentre con Mogrovejo non erano mancati motivi di dissapore in ordine alla questione della *doctrina* del Cercado), e anche per il fatto che l'istituzionalizzazione delle visite d'idolatria rispondeva in prima istanza alla necessità di controllo e riforma del clero curato.

Di questo è possibile rendersi conto anche solo gettando uno sguardo all'insieme delle costituzioni sinodali dell'arcidiocesi di Lima del 1613, che ebbero il compito di legiferare proprio sul tema delle campagne di estirpazione dell'idolatria iniziate poco prima per iniziativa di Francisco de Ávila. Ebbene, sui cinque libri delle disposizioni che dettò il Sinodo, le norme riguardanti la repressione dell'idolatria occupano soltanto un capitolo del primo libro, mentre tutto il resto è dedicato ai diversi aspetti toccanti l'organizzazione delle *doctrinas*, l'ornamento delle chiese, gli obblighi dei parroci di indios, l'amministrazione dei sacramenti; le norme concernenti la visita ecclesiastica ordinaria (mirante essenzialmente al controllo del clero) occupano ben 27 capitoli.

La recrudescenza delle pratiche idolatriche era da tempo vista all'interno della Chiesa peruviana come il risultato diretto dell'inadeguatezza del clero parrocchiale: solo nella prospettiva di una maggiore possibilità di ispezione e riforma del clero è possibile comprendere il reale significato dell'istituzione della visita d'idolatria, soprattutto se si pensa che non poche resistenze erano sorte tra i parroci delle *doctrinas*, molti dei quali appartenevano agli Ordini regolari, nel sottomettersi alla visita episcopale⁶⁰. Accodandosi ai visitatori i gesuiti avrebbero anche loro avuto l'opportunità di scavalcare l'opposizione del

⁵⁹ A. PROSPERI, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 109 / 2 (1997), 767-783.

⁶⁰ «Los dichos Curas regulares estarán advertidos de la obligacion, que tienen, à cumplirlas [le costituzioni sinodali] por no estar exentos de nuestra jurisdiccion, en quanto à sus officios de tales Curas, conforme à derecho, y à la declaracion de los Illustrissimos Cardenales hecha con autoridad Apostolica, de que ahora de nuevo se nos ha embiado una copia authorizada por orden de su Magestad, y de su Real Consejo de las Indias», *Sinodo de 1613*, Constitución 1.2.1.

clero parrocchiale alle missioni, avvertite come indebite ingerenze nella gestione della propria *doctrina*⁶¹.

La centralità della questione della riforma della *cura animarum* è infatti uno dei più importanti nuclei argomentativi attorno a cui si costruisce il trattato scritto nel 1621 dal gesuita Pablo José de Arriaga, per alcuni anni la vera “eminenza grigia” dell’estirpazione in Perù, il quale sistematizzò teoricamente in maniera esemplare la compenetrazione tra visita d’estirpazione e missione postulando un modello di equilibrio tra metodo giudiziale e metodo persuasivo che faceva perno soprattutto sulla maggiore efficienza del sistema parrocchiale indigeno⁶².

⁶¹ La compenetrazione che si produsse tra missioni e visite d’estirpazione provocò inoltre una commistione terminologica sia nei documenti della Compagnia, sia in quelli ufficiali: il viceré Francisco de Borja, principe di Esquilache, che sin dal suo arrivo nel 1615 cercò di favorire al massimo grado la Compagnia di Gesù affidando *de facto* nelle sue mani la direzione delle campagne di estirpazione, scriveva che «Ha mostrado la experiencia de cuanta utilidad ha sido para las dichas misiones los Padres de la Compañía de Jesús y el fruto que se ha sacado de su doctrina y enseñanza con las confesiones y otros buenos y suaves medios que han tenido con los dichos indios, por ser de suyo tan inclinados los dichos Padres a hacer fruto en las almas arriesgando sus personas y vidas», citato da DUVIOLS, *La lutte contre*, 183, mio corsivo.

⁶² P. J. de ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría del Pirí*, in F. ESTEVE BARBA (ed.), *Crónicas Peruanas de interés indígena*, “Biblioteca de Autores Españoles”, Madrid, 1968, 193-277.