

Politica e religione nell'età del Concilio: a proposito di Maria di Portogallo e del ducato di Parma¹

«Maastricht è un antico borgo di frontiera sulle rive della Mosa, al confine tra Belgio, Olanda e Germania. Lo assediaronò gli eserciti di ogni paese. Si racconta che l'assedio più feroce fu quello di un condottiero italiano, Alessandro Farnese: durò mesi, ma alla fine riuscì, con la forza e l'astuzia»². Allo stesso modo in cui la fama bellica del condottiero è stata ricordata in relazione al recente processo di unificazione degli stati europei, un'altra delle sue imprese venne allora celebrata in versi per il grande pubblico da Miguel Giner: *El sitio y toma de Amberes por el Serenísimo Alejandro Farnese, duque de Parma y Plasencia*, e pubblicata contemporaneamente in Spagna e in Italia nel 1587³.

Maria di Portogallo fu principessa di Parma negli anni compresi fra 1565 e 1577, vale a dire nel periodo immediatamente successivo alla fine delle assise conciliari tridentine, nel periodo in cui si definiva un nuovo ruolo della Chiesa cattolica all'interno del sistema politico europeo e si delineava il successo all'interno delle istituzioni ecclesiastiche della Controriforma. Quanto al suo giovane consorte, «l'aver impalmato Maria di Portogallo non lo avvicinò realisticamente al trono lusitano»⁴: il con-

¹ In considerazione del carattere del testo, si rinuncia ad una bibliografia esaustiva, e si rimanda nelle note solamente ai lavori più importanti e più recenti.

² *Repubblica*, 5 marzo 1998: cfr. Léon van der ESSEN, *Alexandre Farnèse, Prince de Parme, Gouverneur Général des Pays-Bas (1545-1592)*, Bruxelles, 1933-1937.

³ Cfr. Ana MARTINEZ PEREIRA, *Alejandro Farnese en las Relaciones de Sucesos Españolas*, supra.

⁴ Giovanni TOCCI, *La dimensione militare nei ducati padani in età moderna: il caso dei Farnese*, in *I Farnese. Corti, guerra e nobiltà in antico regime*, a cura di Antonella BELLOTTO, Piero DEL NEGRO, Cesare MOZZARELLI (*Atti del Convegno*

dottiero della casata familiare, i cui tenitori, pochi decenni prima, il pontefice Paolo III nella pianura padana aveva incuneato fra il dominio pontificio e i domini spagnoli di Lombardia, lascerà al figlio Ranuccio in eredità soltanto il ducato parmense⁵.

I

Il concilio di Trento come crocevia della politica europea fu l'argomento di un importante seminario di studi, che nella città stessa del concilio venne organizzato esattamente venti anni fa dal maggiore studioso di quell'evento storico, Hubert Jedin, l'autore della fondamentale *Storia del Concilio di Trento*. In quella circostanza l'interesse degli storici venne rivolto nella direzione di una prospettiva di natura politico-istituzionale, vale a dire in riferimento al nucleo dei problemi costituito dal difficile nesso fra la sovranità temporale del romano pontefice e la sovranità degli stati nazionali e regionali in Europa: la questione presa in esame era soprattutto rappresentata dalla difficoltosa accettazione dei decreti conciliari tridentini da parte di questi ultimi e dei limiti posti alla loro applicazione⁶. Alcuni anni dopo Paolo Prodi, che parimenti aveva organizzato quell'incontro presso l'Istituto Storico Italo-germanico di Trento, ebbe modo di mettere ancor più in evidenza le specifiche caratteristiche di quel rilevante fattore storico rappresentato nella politica europea dalla monarchia papale nella prima età moderna⁷.

di studi. Piacenza, 24-26 novembre 1994), Roma, 1997, 32 («Europa delle corti». Centro studi sulle società di antico regime. Biblioteca del Cinquecento, 78). Per maggiori dettagli si veda Giuseppe BERTINI, *Le nozze di Alessandro Farnese. Feste alle conie di Lisbona e Bruxelles*, Milano, 1997, specie 27-28 e 34.

⁵ Per le informazioni biografiche e bibliografiche che relative ai Farnese si rinvia in primo luogo alle «voci» del *Dizionario Biografico degli Italiani*, 45 (1995), oltre alle quali si possono consultare: *La dimensione europea dei Farnese*, a cura di Buri DE GROOF e Eugenio GALDIERI, in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 63 (1993): *I segni del potere. I Farnese nei documenti della Biblioteca Palatina*, a cura di Luigi BEDULLI, Parma, 1995. Si veda comunque anche Roberto ZAPPERI, *Tiziano, Paolo III e i suoi nipoti*, Torino, 1990.

⁶ *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, a cura di Hubert JEDIN e Paolo PRODI, Bologna, 1979 (Quaderni dell'Istituto Storico Italo-Germanico, 4).

⁷ Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982.

Della rilevanza di un approccio di natura politico-diplomatica all'età postconciliare non si può certo negare il significato, come risultò ampiamente dal contrasto scoppiato fra la Repubblica di Venezia e la Chiesa di Roma, culminato nell'interdetto scagliato contro la Serenissima da papa Paolo V nell'anno 1606. Da quelle vicende derivò, ad esempio, la antiricostruzione storiografica offerta dal frate servita Paolo Sarpi, nella sua *Istoria del concilio Indentino*, edita a Londra nel 1619⁸: oltre ad un'altra serie di testi di natura giuridica e controversistica, quali il *Conseglio per rimediare alle offese fatte dal pontefice col monitorio suo*, *!e Considerazioni sopra le censure della Santità di Papa Paulo V contro la Serenissima Repubblica di Venezia*, e la *Scrittura sull'appellazione a un concilio nazionale*⁹.

Anche se non si arrivò sovente a conflitti di tale portata internazionale, non si deve peraltro sottovalutare l'ampiezza delle frizioni che si moltiplicarono, sul piano concreto della giurisdizione, nel momento in cui lo sforzo di applicazione, da parte dei vescovi riformatori, dei decreti approvati nel concilio tridentino comportava una ineludibile interferenza delle finalità religiose nelle modalità concrete di esercizio del potere¹⁰; non da ultimo, in occasione caso delle periodiche visite pastorali, previste appunto dai decreti conciliari in direzione di un governo del territorio¹¹, e quindi da effettuarsi in un ambito, geografico e giuridico, che di fatto si collocava inevitabilmente fra Chiesa e Stato¹².

Nei nuovi bilanci che si vogliono tracciare, ad un ventennio di distanza, ed a volte per iniziativa dei medesimi studiosi in precedenza impegnati nell'ambito della storiografia conciliare, ma anche da parte di una

⁸ A cura di Corrado VIVANTI, Torino. 1974.

⁹ Edile a cura di Gaetano e Luisa COZZI, Torino, 1977. Sul personaggio si veda ora l'attento studio di Vittorio FRAJESE, *Sarpi scettico. Stato e chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna, 1994.

¹⁰ Si veda da ultimo, in relazione soprattutto alla penisola, Agostino BORROMEO, *! vescovi italiani e l'applicazione del Concilio di Trento*, in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di Cesare MOZZARELLI e Danilo ZARDIN (Centro Studi Europa delle Corti, 70), Roma, 1997, 27-105.

¹¹ Cfr. Angelo TURCHINI, *La visita come strumento di governo del territorio*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di Paolo PRODI e Wolfgang REINHARD, Bologna, 1996 (Quaderni dell'Istituto Storico Italo-Germanico, 45), 335-382.

¹² Cecilia NUBOLA, *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, cit., 383-413

diversa generazione di storici, sono state peraltro offerte negli ultimi tempi ulteriori cifre di valutazione dell'evento conciliare, la cui portata interpretativa non appare affatto da sottovalutare.

In effetti, almeno per quanto riguarda la problematica dei rapporti fra «politica e religione», il punto di partenza continua ad essere rappresentato dal tema della «riforma dei Principi», su cui ha avuto modo di soffermarsi anche Giuseppe Alberigo¹³. Nel corso dell'ultima sessione conciliare, tenuta a Trento nei giorni 3 e 4 dicembre 1563, nella redazione definitiva del *Decretum de reformatione generali*, ci si limitava in ogni caso «ad ammonire i principi perché rispettassero i diritti della Chiesa e li facessero rispettare dai loro collaboratori. Seguiva un richiamo delle norme canoniche che il concilio voleva rinnovare e di cui chiedeva il rispetto, di modo che gli ecclesiastici potessero adempiere ai loro doveri di residenza e il culto divino fosse esercitato con frutto ed edificazione del popolo»¹⁴. Vi si leggeva infatti al capitolo XX:

«Cupiens sacra synodus, ecclesiasticam disciplinam in christiano populo non solum restitui, sed etiam perpetuo sacram tectam a quibuscumque impedimentis conservari: praeter ea, quae de ecclesiasticis personis constituit, saeculares quoque principes officii sui admonendos esse voluit, ius suum ecclesiae restitui, non tantum esse concessuros, sed etiam subditos suos omnes ad debitam erga clerum parochos et superiores ordines reverentiam revocaturus, nec permissuros, ut officiales aut inferiores magistratus ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitatem. Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam, aliquo cupiditatis studio seu inconsideratione aliqua violent, sed una cum ipsis principibus debitam sacris summorum pontificum et conciliorum constitutionibus observantiam praestent»¹⁵.

Alla tradizionale analisi in chiave politica, diplomatica e giuridica di questa prima parte del capitolo del decreto conciliare, dunque, si è almeno in parte sostituito un ulteriore approccio, che ha preso le mosse dall'espressione iniziale del testo, «ecclesiasticam disciplinam in christiano populo non solum restitui»: nell'ipotesi che il passaggio dall'età medievale all'età moderna sia a suo tempo avvenuto sulla base di un diverso valore assegnato

¹³ Giuseppe ALBERIGO, *La riforma dei Principi*, in *Il Concilio di Trento come crocevia*, cit., 161-177.

¹⁴ Giuseppe ALBERIGO, *La riforma dei Principi*, cit., 175.

¹⁵ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di Giuseppe ALBERIGO et alii, Bologna, 1973, 795,

alla «disciplina»¹⁶. In un siffatto approccio, il momento del passaggio alla modernità viene visto nel rapporto intercorrente fra le chiese confessionali, uscite dal dibattito religioso della prima metà del secolo XVI, e il processo di disciplinamento, che caratterizza l'affermazione delle istituzioni dello stato¹⁷. In verità, se da un lato è possibile sostenere che la «confessionalizzazione» rappresenta una specie di «modernizzazione», allo stesso modo del disciplinamento, dall'altro lato, l'interrogativo si sposta sul processo di formazione dello Stato moderno, vale a dire in quale misura siano intervenute in esso le differenti modalità di rapporto fra gli stati e le chiese in un'età confessionale. Se la Chiesa ha certamente tentato di abbattere una «royauté sacrée» di derivazione medievale, nel contempo ha contribuito alla «sacralizzazione delle monarchie particolari» e del loro potere, come scriveva uno studioso francese a proposito dei problemi religiosi sorti in relazione alla genesi dello stato moderno nei secolo XVI¹⁸.

In sostanza, sullo sfondo di una riflessione sui rapporti fra politica e religione nell'età del conclio, in riferimento alle nozze di Maria di Portogallo e di Alessandro Farnese, si colloca una assai definita prospettiva storica, secondo la quale «la sfera di sovrapposizione tra storia della chiesa e storia della società» è per definizione assai ampia, e senza dubbio «vi è un [...] punto di unione tra fenomeni teologico-religiosi e fenomeni storico-politici»¹⁹. Addirittura paradossale potrebbe apparire un interrogativo, sollevato a titolo di esempio a proposito di intersezioni, vale a dire in quale misura i dibattiti nelle sessioni conciliari tridentine rientrino in notevole misura fra le tecniche di manipolazione e di controllo delle assemblee che caratterizzano i primordi dello stato moderno in Europa²⁰.

¹⁶ *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di Paolo PRODI, Bologna, 1994.

¹⁷ Wolfgang REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, e Heinz SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in *Disciplina dell'anima*, cit., rispettivamente 101-123 e 125-160.

¹⁸ J.-C. SCHMITT, *Problèmes religieux de la genèse de l'Etat moderne*, in *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne (Actes du colloques organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*. Madrid, 30 novembre el 1er décembre 1984), a cura di Jean-Philippe GENET e Bernard VINCENT, Madrid, 1986, 55-62.

¹⁹ Da Heinz SCHILLING. *Chiese confessionali*, ed cit., 125 e 139.

²⁰ Umberto MAZZONE, *I dibattiti tridentini: tecniche di assemblea e di controllo*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, cit., 101-136.

II

Dopo questa lunga premessa, diviene di conseguenza opportuno rivolgere l'attenzione ad alcuni aspetti della vicenda storica che ebbe per protagonista Maria di Portogallo, allo scopo di mettere in evidenza come anch'essa si collocasse all'interno di una siffatta dinamica.

1. Maria di Portogallo faceva il suo ingresso principesco nella città di Parma il 24 giugno 1566, accompagnata dalla stampa a Bologna, in quel medesimo anno, della pubblicazione di Francesco De Marchi, la *Narratione particolare delle gran feste e trionfi in Portogallo et in Fiandra nello sposalitio dell'Illustrissimo et Eccellentissimo signore, il Sig. Alessandro Farnese, Principe di Parma e Piacenza, e la Serenissima Donna Maria di Portogallo*²¹. E comunque necessario sottolineare come, in occasione di questa entrata solenne, ci si trovi ancora nella fase del trapasso dalla festosità tardo-rinascimentale alla ritualità contro-riformistica, dai «profani tripudi» alla «religiosa magnificenza»: vale a dire, in direzione di un sistema cerimoniale, che troverà una sua esemplare e compiuta esternazione nella Milano del cardinale arcivescovo Carlo Borromeo, nei decenni successivi²².

Per altri versi, comunque, non bisogna dimenticare che lo «sposalitio» dell'«eccellentissimo signore» italiano e della «serenissima donna» portoghese ebbe luogo proprio nel momento in cui la nuova disciplina matrimoniale, stabilita nel corso delle riunioni conciliari tridentine, aveva davvero modificato in profondità una prassi secolare, con profondi risvolti giurisdizionali e sociali: «Non c'è dubbio che dopo il tridentino la scena del matrimonio cambia: da atto privato concluso all'interno della casa diviene cerimonia pubblica svolta in chiesa, da azione prettamente laicale diviene clericale, da insieme di gesti a carattere quasi esclusivamente profano assume carattere sacro. Le nuove norme di celebrazione del matrimonio hanno come effetto immediato la clericalizzazione e la sacralizzazione dell'atto»²³. Nel corso della XXIV sessione del Concilio di Trento,

²¹ Cfr. Edite in Giuseppe BERTINI, *Le nozze di Alessandro Farnese*, cit.

²² Cfr. Carlo BERNARDI - Annamaria CASCETTA. *Dai "profani tripudi" alla «religiosa magnificenza»: la ricostruzione del sistema cerimoniale nella Milano Borromeica*, in *Carlo Borromeo e l'opera della. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di Franco BUZZI e Danilo ZARDIN, Milano, 1997, 227-240.

²³ Gabriella ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, cit., 437-483: la citazione nel testo è a p. 460.

l'11 novembre 1563, era stato approvato infatti un testo ampio e complesso, il decreto sulla *Doctrina de sacramento matrimonii*, in cui interno erano inseriti anche i *Canones de sacramento matrimonii* ed i *Canones de reformatione circa matrimonium* (che iniziavano con la parola *Tametsi*)²⁴. Nell'orizzonte politico-religioso su cui si stagliava il ruolo di una monarchia cattolica, le nozze principesche divenivano esemplari a tutti gli effetti. Non diversamente da quanto accadeva negli stati dell'Europa riformata, anche nei paesi cattolici dell'osservanza romana si andarono diffondendo una concezione e una prassi del matrimonio considerato alla stregua di un ruolo ecclesiastico per le donne²⁵: né si può trascurare anche il fatto che, all'interno delle strategie per una riforma generale dei costumi, peculiari del modello di governo elaborato da Carlo Borromeo, il criterio basilare di riferimento e di valutazione e costituito dal raggiungimento della «perfettione» nel proprio «stato»²⁶.

2. A proposito della nuova dinastia dei Farnese è già stata ampiamente messa in luce, per la prima età moderna, la dimensione prettamente militare del loro ducato di Parma e Piacenza²⁷, e si è posto in evidenza in quale misura proprio per la loro corte l'aristocrazia e la guerra fossero strettamente connesse²⁸. La cultura di questi nuovi aristocratici si era profondamente nutrita al «mercato della guerra», nel contesto politico italiano ed europeo dei secoli XVI e XVII: né più articolato ed efficace esempio a questo proposito si potrebbe trovare rispetto ad Alessandro Farnese, Principe di Parma, Governatore Generale dei Paesi Bassi²⁹.

Se un tempo si sottolineava, in particolare, la «arroganza» che sarebbe stato frutto della spagnolizzazione, acquisita dal giovanissimo Alessandro nel corso di un'educazione protrattasi per sei anni (a partire dal 1556)

²⁴ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., 753-759.

²⁵ Cfr. l'analisi comparativa di Anne CONRAD, *Il Concilio di Trento e la (manca) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, cit., 415-436.

²⁶ Danilo ZARDIN, *La perfettione nel propria stato; strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromeo di governo*, in *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma»*, 115-128.

²⁷ Cfr. Giovanni TOCCI, *La dimensione militare*, cit.

²⁸ *I Farnese. Corti, guerra e nobiltà in antico regime*, cit.

²⁹ Si veda ancora la documentata monografia di Léon van der ESSEN, *Alexandre Farnèse, Prince de Parme, Gouverneur Général des Pays-Bas (1545-1592)*, cit.

presso la corte di Madrid³⁰, per altri versi non si può trascurare la precisa volontà della dinastia spagnola di presentarsi, su scala planetaria, nella consapevole e riconosciuta dimensione di una «monarchia cattolica»: nel periodo del regno di Filippo II compreso fra gli anni difficili della sua successione a Carlo V e «gli anni della crociata»³¹.

In altri termini, «sistema delle virtù» da un lato, e «costruzione di una "buona società"», dall'altro, avevano un loro comune punto di riferimento nella figura e nel ruolo del principe cristiano, o meglio ancora appunto del monarca cattolico³².

3. Ad opera di Alessandro Benacci appariva a stampa a Bologna ad un solo anno di distanza dalla morte di Maria del Portogallo, nel 1578, una *Vita, et Morte della Serenissima Principessa di Parma, et Piacenza*, che altro non faceva che riprodurre la *Lettera scritta dal R. P. Confessore della Serenissima Principessa di Parma, et Piacenza, ad una principale Signora sopra la vita, et morte di Sua altezza*³³. Si trattava del testo del gesuita portoghese Sebastião de Morais che verrà in seguito largamente manipolato, allo scopo di assicurarne una evoluzione verso il genere agiografico³⁴, secondo una linea di tendenza solo in parte rispecchiata dagli elogi funebri redatti in occasione della morte della principessa³⁵, ed invece ben presente nella successiva corrispondenza di Andrea Avellino con il figlio di lei, Ranuccio Farnese³⁶.

Non deve stupire affatto questo progressivo passaggio dalla biografia all'agiografia, nel momento in cui nell'epoca post-tridentina viene pro-

³⁰ Si vedano i documenti riprodotti da Leon van der ESSEN, *Alexandre Farnèse*, cit., vol. I, 110-111.

³¹ Si veda la ricostruzione complessiva di Geoffrey PARKER, *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, tr. il. Bologna, 1998.

³² Chiara CONTINISIO, *il principe, il sistema delle virtù e la costruzione di una «buona società»*, in *I tempi del Concilio*, cit., 283-305.

³³ Si veda il testo riprodotto in *D. Maria de Portugal (1538-1577), Princesa de Parma. Monumenta Sparsa*, Porto, 1998, 121-140.

³⁴ Si veda più ampiamente Maria de Lurdes C. FERNANDES, *A difusão da Vida da Princesa D. Maria em Itália e em Espanha. Do texto ao comentário*, supra.

³⁵ Cfr. Stefano ANDRETTA, *La rappresentazione di Maria di Portogallo negli elogi funebri contemporanei*, supra.

³⁶ Cfr. José Adriano de F. CARVALHO, *A correspondência de Maria de Portugal com S. André Avelino*, supra.

grammaticamente formulato un nuovo modello di santità³⁷, sia pure in vista di una «*imitatio sanctorum*» il cui carattere risulta essere assai poco moderno³⁸, ed agli albori comunque della elaborazione di un modello di «santità femminile dinastica», la quale troverà maggiore espansione nel pieno dell'età della Controriforma e poi della Restaurazione³⁹. Si trattava di un processo di progressiva commistione fra aristocrazia della carne e aristocrazia dello spirito, che ebbe una singolare esemplificazione proprio all'interno della nuova famiglia di Maria di Portogallo, nel persona di quella suor Francesca Farnese (1593-1651), monaca clarissa riformata della stretta osservanza, per la quale da Stefano Andretta è stata coniata una icastica definizione: «La venerabile superbia»⁴⁰. Si trattava di un esito per certi versi paradossale, se si pensa che proprio a Parma, grosso modo fra 1486 e 1525, e con un significativo ruolo esercitato dal vescovo della città fra 1509-1534, il cardinale Alessandro Farnese (prima di diventare papa Paolo III), era stato avviato un controllo rigoroso della disciplina monastica, in considerazione della rilevanza politica di tale obiettivo sociale e religioso, ed in senso più lato anche culturale⁴¹.

Il tema della santità dinastica, in effetti, assunse ancor maggiore rilevanza nel momento in cui il rilancio delle forme di vita religiosa regolare, dopo la conclusione delle assise tridentine, coincise con una «mancata modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici»⁴²: in verità, «non c'è

³⁷ Si veda il recente contributo di Giulio SODANO, *Il modello di santità nell'epoca post-tridentina*, in *I tempi del Concilio*, cit., 189-205.

³⁸ Petr BURSCHHEL, «*Imitatio sanctorum*». *Ovvero: quanto era moderno il culto dei santi post-tridentino?*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, cit., 309-333.

³⁹ Si veda ad esempio Sara CABIBBO, *La santità femminile dinastica*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di Lucetta SCARAFFIA e Gabriella ZARRI, Bari-Roma, 1994, 399-418 (e per la canonizzazione di Isabella del Portogallo dell'anno 1625 alcuni cenni di Stefano ANDRETTA, *La rappresentazione di Maria di Portogallo*, cit.). Si veda anche Stefano ANDRETTA, *La rappresentazione*, cit., nota 15, a proposito dell'opera di R. PICO, *Specchio de' Principi ovvero vite de' Principi santi*, stampato a Parma de Anteo Viotti nel 1622 (ed anche il testo ivi citato a nota 18).

⁴⁰ Stefano ANDRETTA, *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di Suor Francesca Farnese [1593-1651]*. Torino, 1994.

⁴¹ Letizia ARCANGELI, *Ragioni politiche della disciplina monastica. Il caso di Parma tra Quattro e Cinquecento*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV ai XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di Gabriella ZARRI, Roma, 1996, 165-187.

⁴² Anne CONRAD, *Il Concilio di Trento*, cit.

dubbio che nel secolo XVI la condizione di religioso o monaca è definibile innanzitutto in relazione al matrimonio; ma mentre per i religiosi prevale la percezione di un'assenza di vincoli coniugali, lo stato celibatario, per le monache prevale la consapevolezza di una condizione sponsale particolare: il matrimonio contratto con Cristo»⁴³. Non si deve, infine, in questo contesto, trascurare una notazione affatto peculiare: «Singolarmente il Concilio di Trento non discute dei voti monastici e della castità in relazione al decreto sui regolari, ma ne ribadisce la validità nei canoni sul sacramento del matrimonio»⁴⁴ (rispettivamente nel *Decretum de regularibus et monialibus*, approvato nella XXV sessione conciliare, il 3-4 dicembre 1563, e il decreto sulla *Doctrina de sacramento matrimonii*, approvato nella precedente sessione, l'11 novembre 1563)⁴⁵.

Se la prima edizione della *Vita* di Maria di Portogallo era stata stampata a Bologna già l'anno successivo alla morte in Parma, la prima versione in lingua spagnola venne pubblicata a Roma nel 1580 dagli eredi di Paolo Blado, e in particolare dalla moglie Paola Blada⁴⁶. Un rapido esame del catalogo delle loro edizioni, in particolare di quelle editate nella seconda metà del secolo XVI⁴⁷, indica «come fosse capillare e attento questo intervento della Chiesa post-tridentina», da parte di stampatori che pubblicavano «*fogli volanti* con preghiere, indulgenze, aperture di rogazioni, regole per la quaresima [che] per od ic a mente cadenzavano la vita dei credenti»⁴⁸.

4. Malgrado la sua pubblicazione avvenisse a tre anni di distanza dalla morte di Maria di Portogallo, non appare del tutto insignificante il fatto venisse pubblicato proprio a Parma un indice locale dei libri proibiti, ad opera di Seth Viotto, nell'anno 1580: un testo particolarmente rappresentativo dei tentativi di arrivare ad una censura dei libri in una maniera più efficace di quella avviata con l'indice tridentino del 1564, che già nel 1570 a papa Pio V - l'antico inquisitore domenicano Michele Ghislieri - non

⁴³ Gabriella ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, cit., 657.

⁴⁴ Gabriella ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, cit., 661.

⁴⁵ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., 776-784 e 753-759.

⁴⁶ Si veda il cenno di Stefano ANDRETTA, *La rappresentazione di Maria di Portogallo*, cit.

⁴⁷ *Catalogo delle edizioni romane di Antonio Blado Asolano ed eredi (1516-1593)*, a cura di G. FUMAGALLI, G. BELLI, E. VACCARO, Roma, 1891-1961.

⁴⁸ Ugo ROZZO, *Linee per una storia dell'editoria religiosa in Italia (1465-1600)*. Udine, 1993, 107.

pareva adeguato ai propositi di repressione⁴⁹. Non si deve dimenticare, infatti, anche a proposito di un *Index librorum prohibitorum*, che «i contrasti che esplosero illustrano che ad essere in gioco non era tanto o soltanto il problema della qualità e della quantità delle opere e degli autori da proibire [...] quanto quello di una ridefinizione dei poteri sia ai vertice della Chiesa universale che nell'ambito delle chiese locali»⁵⁰: e la questione non si arrestava solamente all'interno delle istituzioni della Chiesa.

Anche se il concreto riferimento a Parma di tale indice, il *Novus Index Librorum prohibitorum et suspensorum*, stampato da Erasmo Viotti, è in parte ancora da approfondire⁵¹, vale comunque la pena di sottolineare in quale misura in esso, ad esempio, venissero ampliati la condanna dei volgarizzamenti biblici in lingua materna, il divieto della loro pubblicazione a stampa e della loro lettura da parte dei fedeli; «Il cosiddetto indice di Parma del 1580 vieta, infatti, le "Biblie volg[ari]". Testamento nuovo. Evang[elia] omnia volg[aria]»; oltre a ribadire la condanna di tutte le opere in versi latini e volgari sulla Sacra Scrittura, formulandola in maniera più chiara: «Rime della sacra Scrittura, così volg[ari] come Latine, cioè quando si fa traduttione del testo della sacra Scrittura in versi»⁵².

È un elemento sul quale è necessario attirare l'attenzione, dal momento che, nella sua lettera, padre Sebastião de Morais ricordava con enfasi, a proposito della principessa, che ella «riaveva ancora gran pratica della sacra scrittura, la quale studiava diligentemente, massime prima che si maritasse»⁵³. Al riferimento encomiastico del confessore sarebbe peraltro possibile dare una maggiore concretezza, con indicazioni certo ipotetiche, ma comunque sempre indicative, semplicemente compulsando la *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal*, recentemente pubblicata dall'Università di Porto⁵⁴.

⁴⁹ Cfr. Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, 1997, 114.

⁵⁰ Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., 15.

⁵¹ Cfr. Ugo ROZZO, *Index de Parme 1580*, in Jésus M. de BUJANDA et alii. *Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et de Munich 1582*, Genève, 1994, 17-185.

⁵² Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo*, cit., 132. La citazione è tratta da *Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme, 1580, et de Munich, 1582*, Genève, 1994, 752-753 (Index des livres interdits, IX).

⁵³ *Monumenta Sparsa*, cit., 130.

⁵⁴ Pubblicata dalla Faculdade de Letras do Porto, Porto, 1988.

Quali erano invece i libri pubblicati a Parma ed a Piacenza, negli anni del soggiorno della principessa portoghese presso la corte cattolica del ducato padano? Solamente a titolo di esempio, si possono menzionare gli *Essercitii particolari d'una serva del signore... Molto utili e necessari per rinnovare lo spirito et osservanza ne i monasterii di monache per questi nostri tempi* (Parma, Seth Viotto, 1566)⁵⁵ - a corroborare ulteriormente le intersezioni esistenti fra ideale monastico regolare e virtù matrimoniali, nella proposizione di modelli religiosi da parte dell'editoria post-tridentina. Più interessante è però volgere l'attenzione soprattutto sulle *Opere spirituali alla christiana perfectione utiliss[ime] e necessarie del r. p. don Serafino da Fermo [...] nuovamente con somma diligentia riunita e da infiniti errori purgata* (Piacenza, Francesco Conti, 1570)⁵⁶. Si trattava della prima edizione, rivista e corretta, degli scritti del canonico regolare lateranense, ad opera di Gaspare Scotti, uscita dopo la conclusione del concilio di Trento, e di cui «già negli anni anteriori al 1550, invece, avevano iniziato a moltiplicarsi le traduzioni spagnole»⁵⁷. Effettivamente, non si può allora fare a meno di segnalare, in primo luogo, l'edizione stampata a Lisbona nel 1551 da João Alvares e João de Barreira dei suoi *Tratados de vida espiritual aue enseñan como el hombre subirá del estado del pecado a la cumbre de la perfección [...] De la vitoria de si mismo*⁵⁸.

Non risulta essere stata individuata, invece, la «bella, et breve operina del modo di dire il Rosario», che il confessore asserisce essere stata stampata per ordine della medesima principessa (oltre a ciò, «et fece ancora stampare un'operina spirituale per mandarla in Portogallo ad alcune persone devote», parimenti non identificata)⁵⁹. In verità, nella *Bibliografía cronológica da literatura de espiritualidade* risultano, al contrario, le numerose ristampe portoghesi del *Livro do rosario de nossa Senhora* del frate

⁵⁵ *Repertorio*, num. 1112, in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, cit. Si veda ancora Giovanni DREI, *I Viotti stampatori e librai parmigiani nei secoli XVI-XVII*, in *La Bibliofilia*, 27 (1925), 218-243: specie 226-234 per Selli Viotti ed i suoi rapporti con il governo farnesiano.

⁵⁶ *Repertorio*, cit., num. 2338.

⁵⁷ Danilo ZARDIN, *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento indentino. Noie in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa. libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di Nicola RAPONI e Angelo TURCHINI, Milano, 1992. 182 nota 63.

⁵⁸ *Bibliografía cronológica*, cit., num. 144.

⁵⁹ *Monumenta Sparsa*, cit., 133.

domenicano Nicolau Dias, edite negli ultimi anni di vita della principessa⁶⁰: mentre agli anni precedenti la sua partenza per l'Italia risalgono *O Rosário de nossa senhora Santa Maria acrescentado de muitas devoções* (Lisboa, Germao Galharde, 1552)⁶¹ e una *Doutrina cristã com algumas orações e o rosário de nossa Senhora* (Braga, Antonio de Mariz, 1561)⁶².

Evidenti risultano comunque le caratteristiche delle letture attribuite alla principessa, nei loro rapporti con la maggiori correnti devozionali dell'epoca. In particolare, anche nel suo caso l'importanza della devozione per la Vergine del Rosario venne notevolmente accresciuta, nell'Europa della riforma post-tridentina, dopo la vittoriosa battaglia navale di Lepanto del 1571⁶³, alla quale prese parte anche il principe Alessandro Farnese⁶⁴: suscitando in quella occasione una particolare angustia nell'animo della principessa, come testimonia la sua corrispondenza con Andrea Avellino⁶⁵.

Quanto all'accenno nelle *Lettere* del confessore gesuita, ai propositi enunciati dalla principessa: «Et a tal fine mi servirò di quei versi di san Bernardo, quali essendo io giovanetta, tradussi in lingua mia» (peraltro riportandoli in latino)⁶⁶, viene abbastanza spontaneo accostarvi un volume pubblicato a Lisbona da Manuel João nel 1560, intitolato:

*Este livrinho contém umas meditações do modo e vida de nosso Senhor Jesus Cristo repartidas pelos dias da semana e uma doutrina de S. Bernardo «De interiore nomine» e o salmo «Quem admodum desiderat»*⁶⁷.

Tra gli autori di «libri spirituali», a quanto pare la principessa di Parma apprezzava «particolarmente quelli, che muovono gli affetti: ella gustava

⁶⁰ *Bibliografia cronológica*, di., num. 391: Lisboa, Francisco Correia, 1573: num. 404: Lisboa, Marcos Borges. 1574; num. 417: Évora, André de Burgos, 1576; num. 424: Lisboa, Francisco Correia, 1577.

⁶¹ *Bibliografia cronológica*, cit., num. 156.

⁶² *Bibliografia cronológica*, cit., num. 244.

⁶³ Si veda da ultimo Maria Luisa GATTI PERER, *Per la definizione dell'iconografia della Vergine del Rosalio. L'istituzione della compagnia del S. Rosario eretta da san Carlo e l'edizione italiana figurata del 1583 delle di Bartolomeo Scalvo*, in *Carlo Borromeo e l'opera della*, 185-208.

⁶⁴ Cfr. Ana MARTINEZ PEREIRA, *Alejandro Farnese*, cit.

⁶⁵ Cfr. José Adriano de F. CARVALHO, *A correspondência*, cit.

⁶⁶ *Monumenta Sparsa*, cit., 124. Non è stato finora possibile identificare a quale opera esattamente ci si riferisca.

⁶⁷ *Bibliografia cronológica*, cit., num. 229.

assai nel leggere gli opuscoli di San Bonaventura»⁶⁸: all'interno di una diecina di manoscritti, appartenuti a Maria di Portogallo, si trova in effetti un codicetto, contenente una «Mistica theologia di San Bonaventura», che ella aveva portato evidentemente con sé dalla patria in Italia⁶⁹.

In verità, una edizione di *Opuscula* era appunto apparsa a Goa, Colégio de S. Paulo, nel 1559⁷⁰. Si dovrebbero però menzionare anche un'altra raccolta di opuscoli spirituali, pubblicati nella traduzione in portoghese del confratello e storiografo dell'ordine, Marco da Lisbona, nel 1562, presso João Blávio⁷¹: il frate portoghese inserì nella *Segunda Parte das Crónicas da Orden dos Frades Menores*, da lui stampata presso il medesimo editore a Lisbona nel 1562, una lunga serie di scritti spirituali dell'antico ministro generale dell'ordine minoritico⁷². Si può ricordare, infine, il *Cursus Sancti Bonaventurae de passione Christi*, stampato a Lisbona da João Álvares nel 1563⁷³: si trattava in realtà di uno pseudo-Bonaventura, ritenuto all'epoca uno degli autori per eccellenza della letteratura devozionale affettiva, cui venivano ricondotte a quel tempo anche le diffusissime *Meditationes vitae Christi*.

Che alcuni di questi libri si ricollegassero fra loro nel processo di costruzione di una ascesi femminile controriformistica, lo conferma ad esempio un decreto del cardinale arcivescovo di Milano, Carlo Borromeo, del 1569, nel quale «a proposito di una certa suor Ortensia, che avrebbe dovuto essere privata di tutti i libri posseduti, si inserisce una clausola a noi preziosa: "Si le lievino tutti li libri, ci si privi di poter leggerli, et solo se li conceda leggere l'opere del Granata. Methodo di confessione, et don Serafino da Fermo volgare"»⁷⁴.

⁶⁸ *Monumenta Sparsa*, cit., 130.

⁶⁹ Oltre al cenno di *Al campo d'oro con gli azzurri gigli-- I libri di casa Farnese* (Mostra bibliografica. Napoli, Biblioteca Nazionale. 14 dicembre 1995 - 13 gennaio 1996), a cura di Vincenzo BONI, Napoli, 1995. 10, occorre sempre rifarsi ad Achille PELLIZZARI, *Portogallo e Imita nel secolo XVI. Studi e ricerche*, Napoli, 1914, 287-322. Secondo José Adriano de F. CARVALHO, *Urna carta de D. Maria de Portugal, Princesa de Parma e Piacenza*, in *Via spiritus*, 3 (1996), 264, si tratta in realtà di un'opera del cistercense Hugo de Balma (cfr. Balduinus DISTELBRINK, *Bonaventurae Scripta Authentica Dubia vel Spuria critice recensita*, Roma, 1975, 201-202).

⁷⁰ *Bibliografia cronológica*, cit., num. 217.

⁷¹ *Bibliografia cronológica*, cit., num. 248: li ristampò nel 1572 (num, 378).

⁷² *Bibliografia cronológica*, cit., num. 249-256.

⁷³ *Bibliografia cronológica*, cit., num. 267.

⁷⁴ Danilo ZARDIN, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Colonna Bas-*

Alla luce di tale premessa, appare di singolare rilievo soprattutto la menzione, fra gli autori delle letture della principessa portoghese de] frate domenicano Luis de Granada, uno dei maggiori autori della letteratura religiosa controriformistica, di «manuali per l'esercizio della vita di pietà e dei testi di edificazione rivolti anche ai laici»⁷⁵: io si apprende ancora una volta dalla *Lettera* del suo confessore gesuita, laddove ricorda che «nella sua infirmità, spesse volte si faceva leggere l'opere del Granata»⁷⁶.

In verità era apparsa proprio a Lisbona nell'anno 1561, presso João Blávio, la prima edizione a stampa del *Memorial de lo que deve hacer el cristiano con algunas oraciones muy devotas para pedir el amor de Dios*⁷⁷. Sempre a Lisbona, presso il medesimo editore, apparve la versione originaria della *Guia de pecadores*, la prima parte nel 1556 e la seconda nel 1557⁷⁸: «un altro dei manuali di maggior successo [...], divulgato in una stesura ampiamente rinnovata e tradotto in varie lingue dopo la condanna della versione originaria (1556) nel catalogo dei libri proibiti dell'inquisitore Fernando de Valdés del 1559»⁷⁹.

Non vi è dunque da stupirsi di una traduzione italiana, in effetti stampata proprio a Parma nel 1570, delle *Meditatone per i giorni della settimana* ed anche di un'altra traduzione italiana, del *Rosario figurato*, la cui prima edizione italiana risale al 1572: «nel quale si tratta a pieno della eccellenza, utilità, insitusione, e modo di questo santo spirituale essercitio [...] seguendo per ordine le devote contemplationi de suoi quindici misteri rappresentati con bellissime figure, e compresi in fine da brevi et affettuose orazioni»⁸¹.

Queste edizioni e traduzioni nelle diverse lingue, a partire dalla peni-

capè, *i libri e la cultura nei monasteri milanesi dei Cinque e Seicento*, Firenze, 1992, 227.

⁷⁵ Danilo ZARDIN, *Mercato librario*, cit., 160 nota 20. Sull'autore si veda innanzitutto Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, 1988.

⁷⁶ *Monumenta Sparsa*, cit., 136.

⁷⁷ *Bibliografía cronológica*, cit., num. 241. Si veda l'altra edizione apparsa a Lisbona, Francisco Correia, 1565 (num. 297-298).

⁷⁸ *Bibliografía cronológica*, cit., num. 195 e 201.

⁷⁹ Danilo ZARDIN, *Mercato librario*, cit., 162 nota 21.

⁸⁰ Danilo ZARDIN, *Mercato librario*, cit., 201 num. 118.

⁸¹ Dall'edizione romana del 1573. Cfr. Danilo ZARDIN, *Menato librario*, cit., 206 num. 133.

sola iberica, si presentavano «come il frutto vistoso della volontà di adattamento al nuovo clima indentino»⁸²: come peraltro è confermato ampiamente dalla *Bibliografia cronológica da literatura de espiritalide en Portugal*, alla quale è possibile rimandare per una serie di titoli, quasi tutti, peraltro, usciti a Lisbona presso João Blávio⁸³.

Ovviamente queste osservazioni vengono avanzate con il presupposto, o meglio con la persuasione, che il genere di letture indicate dal confessore gesuita nella «biografia» della principessa portoghese corrispondesse a volumi da lei realmente utilizzati, e che non si trattasse, al contrario, di un artificio narrativo ad opera dello scrittore di un'agiografia, nella quale si sia voluto forzatamente ricondurre la principessa ai riferimenti obbligati della letteratura devozionale post-tridentina.

Troppo in là ci porterebbe, invece, un'analisi delle liste dei libri delle istituzioni regolari maschili parmensi alla fine del secolo XVI, rilevate nel corso dell'indagine promossa dalla Congregazione dell'Indice nella fase di pubblicazione e di esecuzione del decreto clementino, tra 1596 e 1603, e che riguardava otto fra monasteri e conventi della città di Piacenza⁸⁴, ed anche un confronto con il patrimonio librario della biblioteca del convento dei cappuccini di Parma, munificata fondazione di Ranuccio Farnese⁸⁵.

5. Nell'ultima parte della vita della principessa, dal 1564, immediatamente prima della partenza dai Portogallo, alla data della morte a Parma nel 1577, un padre gesuita svolse il ruolo di suo confessore personale: in quel medesimo anno, il 1564, Ottavio Farnese aveva consentito alla Compagnia di Gesù di stabilirsi ufficialmente nel ducato, dove i Gesuiti fecero il loro ingresso alla fine del 1564⁸⁶.

Padre Sebastião de Morais (1530-1588) scriverà immediatamente dopo la morte della principessa quella *Lettera* a partire dalla quale ne venne elaborata la bio-agiografia. Nel suo resoconto emergono numerosi elementi, che suggeriscono, in ogni caso, approfondite indagini e ulteriori riflessioni, relativamente

⁸² Danilo ZARDIN, *Mercato librano*. C., 160 noia 20.

⁸³ *Bibliografia cronológica*, cit., ad indicem.

⁸⁴ *Codice: Vaticani latini. Codices 11266-11326*, a cura di Marie-Madeleine LEBRETON e Luigi FIORANI, Città del Vaticano. 1985, ad indicem.

⁸⁵ Cfr. Stanislao DA CAMPAGNOLA, *Il duca Ranuccio I Farnese fondatore della Biblioteca dei Cappuccini di Fontevivo*, in *Collectanea franciscana*, 38 (1968), 308-363.

⁸⁶ Cfr. Ermina DEL MONACO, *A scuola dai Gesuiti*, in *I segni del potere*, 185-206.

alla spiritualità ed alla religiosità di Maria del Portogallo: «l'attaccamento alla religione, che si sarebbe manifestato nel corso della sua vita italiana»⁸⁷.

«Memorial della Serenissima Principessa per vivere christianamente» viene definito dalla rubrica della *Vita* quel passo della *Lettera* in cui si riferisce di una «scrittura» autografa della principessa, «accomodata in modo, che si poteva portare nel seno», da lei tenuta segreta e ritrovata dopo la morte fra le sue carte; un elenco di trentuno punti, dei quali dovrebbe essere assai interessante poter ricostruire le stratificazioni, e soprattutto rintracciarvi l'esito delle sue letture devote e del suo rapporto con il confessore gesuita (al di là del cenno a «quei versi di san Bernardo, quali essendo io giovanetta, tradussi in lingua mia»⁸⁸): un direzione verso la quale si viene spinti anche dal tenore delle lettere indirizzate da Andrea Avellino dapprima a Maria di Portogallo, e in seguito al figlio Ranuccio⁸⁹.

Anche l'assiduità della principessa ad «Udire le prediche», come recita la rubrica dello stampato, dava adito ad una singolare diligenza da parte sua nel raccoglierne e consultarne i testi: «quando sentiva qualche predica, notava di sua mano i punti, et alle volte procurava d'havere le prediche intere in scritto, et di quelli punti scritti di sua mano, et prediche havute da gli stessi predicatori ne sono ritrovate parecchie nelle sue scritture»⁹⁰. In una lettera di Andrea Avellino, scritta a Piacenza il 16 marzo 1572 e indirizzata a Maria di Portogallo, si legge più precisamente: «E se ben non le mancano dei libri, ne le parole della viva voce del Rev. Padre Fiamma»⁹¹, alludendo alla predicazione quaresimale del canonico regolare lateranense Gabriele Fiamma, autore di un volume di *Rime spirituali* e di diverse edizioni di *Prediche*⁹².

Ella aveva anche l'avvertenza di farsi autorizzare dall'inquisitore ad utilizzare testi devozionali dalla circolazione manoscritta, e quindi non approvati dalla censura ecclesiastica: «Le orationi, et operine di divotione scritte a mano le faceva sottoscrivere all'Inquisitore»⁹³.

Per altri versi, infine, resta aperta l'indagine sugli effettivi risvolti della presenza a Parma della principessa portoghese, al di là delle encomiastiche

⁸⁷ Giuseppe BERTINI, *Le nozze di Alessandro Farnese*, 34.

⁸⁸ Si veda il testo in *Monumenta Sparsa*, cit., 123-126 (la citazione a p. 124).

⁸⁹ Cfr. José Adriano de F. CARVALHO, *A correspondência*, cit.

⁹⁰ *Monumenta Sparsa*, cit., 126.

⁹¹ Andrea AVELLINO, *Lettere*, Napoli, 1731-1732, 193.

⁹² Si vedano le informazioni fornite da Danilo ZARDIN, *Mercato librario*, cit., 180, note 57-58.

⁹³ La rubrica nello stampato sottolinea:

annotazioni del suo confessore gesuita: «con la gratia di nostro Signore ha fallo co' l'opere, et essemplio suo tanto bene in questa città, la qual è tutta riformata»⁹⁴. Nella *Lettera* di Sebastião de Morais, peraltro, si indicano anche iniziative ed interventi assai concreti: come la fondazione di un conservatorio per figlie di prostitute («L'anno passato, col mezzo della sua autorità, et aiuto, fu eretto in questa Città un luoco chiamato la Casa delle Vergini preservate, che sono figliuole de madri di mala vita, le quali si salvano dal pencolo, e sono religiosamente ammaestrate nel timore di Dio, et datele delle virtù») e l'adesione ad una confraternita femminile dedita alla beneficenza, e ad altri pii consorzi («ella entrò nella Compagnia delle cinque piaghe delle Matrone, nel qual luoco si soccorre a bisognosi infermi, et vi facea buone limosine, et il simile in altre Compagnie, nelle quali spesso ella ordinava, che continuassero nell'oratione»⁹⁵). In questa direzione andrebbe in ogni caso approfondito il retroterra della scelta di pubblicare la *Lettera* di Sebastiano de Morais sotto il titolo di *Vita, et morte della Serenissima Principessa*, per iniziativa de «Gli huomini dell'Oratorio della Chiesa Cathedrale di San Pietro di Bologna», indirizzandola «alle nobili, et devote Madonne della Compagnia della Communioni di delta Chiesa»⁹⁶.

Andando al di là del ruolo del confessore dei principi in età tardomedievale e nell'età rinascimentale, ormai inoltratisi in età moderna è piuttosto necessario interrogarsi, anche per le questioni suscitate dalla *Vita* di Maria del Portogallo, intorno a quello che si potrebbe indicare, in altre circostanze, come «il problematico nesso tra biografia e autobiografia in relazione alle vite di mistiche scritte per ordine del confessore o ai resoconti autobiografici rilasciati come deposizione all'inquisitore»: soprattutto allorché non si perda di vista quanto già ribadito a più riprese, vale a dire che «l'impulso dato dal tridentino alla riforma dei religiosi e delle monache non è scindibile dal processo di disciplinamento che investe anche altri istituti ecclesiastici come il matrimonio, la confessione e il culto dei santi»⁹⁷.

* * *

Per ritornare alle osservazioni iniziali sul significato storiografico di

⁹⁴ *Monumenta Sparsa*, cit., 130.

⁹⁵ *Monumenta Sparsa*, cit., 132 e 133.

⁹⁶ *Monumenta Sparsa*, cit., 121.

⁹⁷ Gabriella ZARRI, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXIII (1997), 650 e 669.

un'indagine sui rapporti fra politica e religione nell'età del concilio di Trento, e soprattutto nei decenni dei primi tentativi di attuazione dei decreti tridentini e della definizione dei confini confessionali d'Europa (un processo che avrà il suo epilogo solo al termine della guerra dei trent'anni, con la pace di Westphalia del 1648), ci si deve allora puntigliosamente interrogare sul quadro generale di riferimento delle singole vicende di questa epoca: in cui, in effetti, la «ridefinizione del potere sacerdotale» avveniva contemporaneamente alla definizione di una «politica moderna»⁹⁸.

Da un lato, infatti, si può abbastanza tradizionalmente prendere in considerazione per l'Europa in età tridentina, come si è fatto di recente, la dialettica fra «religione, cultura e società»⁹⁹. All'interno di queste aree si possono agevolmente ritagliare segmenti fra loro interconnessi: dei vescovi e dei religiosi, delle confraternite, della santità, dell'etica sociale. Si tratta di indagini comunque assai fruttuose, nella misura in cui inducono a ricognizioni settoriali sempre più approfondite¹⁰⁰.

Un'altra possibile prospettiva, invece, si interroga fondatamente a proposito della «modernità» non tanto del concilio Tridentino, quanto soprattutto della prima età post-tridentina. Il rinnovamento della pastorale nei paesi cattolici comportò un innegabile impatto sulle caratteristiche di base di quella società, dal momento che esso avveniva attraverso un rimarchevole rinvigorismento delle istituzioni ecclesiastiche¹⁰¹, del tutto speculare all'opera di perfezionamento delle strutture statuali, al punto che la devozione stessa dei fedeli si sviluppava necessariamente all'interno di uno stato confessionale¹⁰².

Roberto Rusconi

⁹⁸ Flavio RURALE, *Carlo Borromeo, Botero, Mazzolino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica «moderna»*, in Carlo Borromeo, cit., 289-302.

⁹⁹ Si tratta del sottotitolo degli atti del convegno *I tempi del Concilio*, cit., i cui atti sono stati curati da Cesare MOZZARELLA e Danilo ZARDIN.

¹⁰⁰ Gigliola FRAGNITO, *Vescovi e ordini religiosi all'indomani del Concilio*; Danilo ZARDIN, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*; Giulio SODANO, *Il modello di santità nell'epoca post-tridentina*; Chiara CONTINISIO, *Il principe, il sistema delle Virtù e la costruzione di una «buona società»*, in *I tempi del Concilio*, cit., rispettivamente 13-25, 107-144, 189-205, 283-305.

¹⁰¹ Cfr. Louis CHATELLIER, *Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, cit., 137-158.

¹⁰² Cfr. Wolfgang BRÜCKNER, *La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino*, 187-224.