



L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori

Matteo Sanfilippo e Giovanni Pizzorusso

1. Introduzione

Studiare i rapporti tra la Santa Sede e le colonie “asburgiche” nelle Americhe non è agevole e obbliga a imboccare alcune scorciatoie¹. La categoria “Asburgo” non ha infatti nel Nuovo Mondo un significato pari a quello goduto nel Vecchio. *Stricto sensu* possiamo parlare di colonie asburgiche per indicare i possedimenti spagnoli nelle Americhe da Carlo V (I) a Carlo II, morto nel 1700. Inoltre possiamo prendere in considerazione le colonie del Portogallo, in mano spagnola dal 1580 al 1640, e quelle ispaniche dei pochi anni in cui Carlo d'Asburgo, nipote dell'imperatore Leopoldo I, si trasferì in Spagna prima di ascendere al trono imperiale. In realtà la presenza asburgica nelle Americhe è comunque molto limitata: se nel Cinquecento Carlo V e Filippo II hanno grandi difficoltà a mantenere sotto controllo quelle lontane colonie, queste divengono ancora più indipendenti nel corso del Seicento e sono ormai qualcosa a sé, già prima dell'insediamento spagnolo dei Borbone².

Tra la salita al trono di Carlo V (I) e la morte di Carlo II, Roma intervenne più volte a proposito della colonizzazione delle Americhe e della creazione di una chiesa ispano-americana. Tuttavia il processo di metabolizzazione culturale della conquista fu assai lento e passò attraverso un lunghissimo apprendimento della realtà americana e, paradossalmente, della stessa realtà europea. L'enorme espansione della Spagna asburgica fu infatti un avvenimento inaspettato e per tutto il Cinquecento i papi non seppero né valutare l'utilità e/o la pericolosità della più grande potenza cattolica, né decidere se inquadrare il Nuovo Mondo tra i punti di forza o i punti di debolezza del regno spagnolo. Nel Seicento la Santa Sede fu invece sorpresa dal progressivo sgretolarsi della potenza ispanica e allo stesso tempo notò come la spinta colo-





nizzatrice nelle Americhe penalizzasse lo sforzo missionario. Il problema non era tanto, o non era soltanto, quello del Patronato regio, sul quale torneremo, ma il fatto che i missionari erano preceduti da conquistatori con la spada nella destra e il vangelo nella sinistra e che quindi i “barbari” temevano inevitabilmente “ch’il soave giogo di Christo non riesca loro un aspro giogo di servitù”³.

In entrambi i secoli i funzionari romani tentarono di valutare ruolo e importanza del Nuovo Mondo, a volte con notevole e colpevole approssimazione, a volte condizionati dalla scarsità d’informazioni. Soprattutto, lo vedremo più avanti, non riuscirono sempre stimare correttamente e coerentemente la forza della Spagna e l’importanza strategico-economica dei suoi singoli domini, in particolare di quelli americani. D’altronde era ambigua la stessa strategia romana verso la Spagna. Roma infatti chiedeva, da un lato, protezione contro l’“eresia” trionfante e, dall’altro, temeva di essere ridotta a mera appendice di una superpotenza cattolica, il cui re si arrogava il diritto d’intervenire in materia ecclesiastica. Di conseguenza, i papi volevano che la Spagna aiutasse ad evangelizzare il Nuovo Mondo, senza, però, blindarlo alle direttive romane. Tale ambiguità aumentò nel Seicento, quando le proteste contro il Patronato spagnolo furono accompagnate dalla constatazione che cresceva la presenza protestante. Gli uomini di Roma si trovarono allora a desiderare al contempo una Spagna meno forte, cioè non più in grado di condizionare le scelte ecclesiastiche, e più forte, cioè in grado di riconquistare il terreno perduto nei Caraibi e nel Nord America a vantaggio di inglesi e olandesi.

L’interesse per le missioni americane fu quindi prevalentemente condizionato dall’ansia per lo scontro tra le potenze europee. Tuttavia Roma cercò anche di farsi un quadro della situazione nel Nuovo Mondo e di tenere conto delle congiunture locali⁴. Per chi studia le colonie spagnole fra Cinque e Seicento gli archivi ancora oggi della Santa Sede (Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Congregazione del Sant’Uffizio, Archivio della Congregazione *de Propaganda Fide*) e i fondi in archivi e biblioteche or-





mai pubbliche (Archivio di Stato di Roma e Biblioteche Angelica, Casanatense, Corsiniana e Vallicelliana) offrono una messe documentaria di prim'ordine, sia sul piano dello sforzo ecclesiastico-missionario, sia di quello più specificamente politico-diplomatico⁵. Tra l'altro questi due fronti s'intrecciarono sovente, per cui le nunziature di Madrid e di Lisbona, quest'ultima trasformata in una semplice collettoria dopo il passaggio del Portogallo sotto il controllo spagnolo, furono soprattutto attenti alla dimensione politico-religiosa, piuttosto che a quella missionaria⁶, ma furono poi più volte richiamati a vigilare anche su quest'ultima, in particolare da quando la Congregazione *de Propaganda Fide* prese la conduzione dell'attività evangelizzatrice e provvide a ottenere e a organizzare la documentazione relativa. Le missioni americane furono comunque nel Cinque e nel Seicento al centro dell'attività degli ordini regolari, un argomento che esula dal tema di questa ricerca, ma che non deve essere dimenticato. Gli archivi romani degli ordini (si pensi ai gesuiti che giungono in Brasile nel 1549, in Perù nel 1568 e nella Nuova Spagna nel 1572) costituiscono infatti una fonte di primaria importanza per la storia delle missioni e persino delle diocesi ispano-americane del Cinque-Seicento⁷.

2. Il Patronato regio e l'età di Carlo V

Il Patronato, lo ricordiamo brevemente, nacque nel tardo Medioevo, quando al progredire della *Reconquista* corrispose la spinta accentratrice dei sovrani iberici. Questi ultimi ottennero allora il diritto di designare i vescovi delle aree appena liberate dall'Islam. Il potere regio assunse così la gestione della propagazione della fede e questa procedette parallelamente all'espansione territoriale⁸. Dopo la scoperta, il sistema del Patronato fu trasportato nel Nuovo Mondo e fu sancito dalla bolla di Alessandro VI *Inter Caetera* (3 e 4 maggio 1493), mentre le bolle successive ne precisarono meglio i termini. In particolare la *Eximiae Devotionis* dello stesso Alessandro VI (16 novembre 1501) e la *Universalis Ecclesiae* di Giulio II (28 luglio 1508) stabilirono i diritti patrimoniali del re: proporre i vescovi, fissare i limiti delle diocesi e delle parrocchie, riscuotere la decima, finanziare le diocesi e le altre





istituzioni ecclesiastiche, approvare la designazione del personale religioso a qualunque carica o beneficio. Tutte le questioni inerenti alla religione cattolica furono da allora decise in un'apposita sezione del Consejo de Indias e il ruolo della Santa Sede fu dunque fortemente ridotto. Inoltre il Consejo non permetteva ai vescovi di recarsi a Roma e i contatti affidati alle lettere rimasero al meglio occasionali⁹.

Tale chiusura, abbinata alla ancora ridotta presenza degli ordini missionari, fece sì che a Roma poco si sapesse della nascente chiesa americana. Era tuttavia la stagione dei dibattiti sulla natura degli indiani e i pontefici poterono almeno intervenire su tale questione, cosicché un momento centrale di quest'ultima fu il pronunciamento di Paolo III del 1537 sulla necessità di convertire gli indiani dei quali si confermava la natura umana. Si trattava, però, di discussioni teoriche, mentre l'evangelizzazione degli indiani procedette attraverso il discusso sistema dell'*encomienda* e gli ordini regolari si insediarono nei territori colonizzati e sulle frontiere ispaniche. Gli ordini regolari erano in teoria organismi internazionali, con una curia centrale a Roma, ma in questa fase le province spagnole ebbero piena libertà d'azione. Inoltre nella prima metà del Cinquecento vi fu un rapido sviluppo delle fondazioni diocesane (ben 22 contro le 9 della seconda metà del secolo), ma esse furono inizialmente suffraganee delle diocesi spagnole. Abbiamo sì dei documenti che presentano i nuovi vescovi al papa per averne la ratifica formale secondo il Patronato¹⁰, ma non vi era alcuna forma di comunicazione strutturata, malgrado qualche eccezione come nel caso di un vescovo italiano, Alessandro Geraldini di Santo Domingo, che nel 1520 inviò un rapporto sulla sua diocesi a Leone X¹¹.

3. *L'età di Filippo II*

La chiesa americana del periodo di Carlo V era una chiesa pretridentina. L'influsso del Concilio sulla chiesa coloniale è ormai un punto storiografico accettato, pur se – come è noto – a Trento non si parlò di America o di missioni¹². Le linee portanti delle disposizioni conciliari furono introdotte nel Nuovo Mondo dalla





corona durante il regno di Filippo II, in particolare la funzione centrale del vescovo (*Ordenanza del patronazgo*, 1574). Per limitarci agli aspetti istituzionali, dopo il Concilio furono importati oltreoceano i concili provinciali e i sinodi diocesani, nonché l'obbligatorietà della residenza e della visita *ad limina* (soprattutto nella pratica dell'invio della relazione). Inoltre si sviluppò una più serrata legislazione e un controllo canonico sulle molte situazioni particolari che la società americana poneva: si pensi alla necessità di articolare le facoltà vescovili di concedere dispense. Questi fattori moltiplicarono le necessità di rivolgersi a Roma e permisero a questa di essere molto più informata.

Oltre tutto gli effetti del Concilio mutarono anche l'atteggiamento dei pontefici rispetto al Patronato. Adesso non era centrale la questione dell'efficacia delle conversioni e la pratica della religione (elementi sempre discussi), ma la volontà pontificia di ribadire il proprio primato spirituale e, di conseguenza, di dotarsi di strutture istituzionali come le Congregazioni e gli uffici di Curia che diventarono così, sempre passando per il Consejo de Indias e senza mai raggiungere una continuità regolare, degli interlocutori anche per i vescovi americani. Inoltre Roma, con i suoi uffici apostolici, si pose come suprema istanza di giudizio o di autorevole parere nei numerosi conflitti che opponevano i vescovi ai regolari, nel tentativo di ridurne l'indipendenza. Non stupisce quindi che dal punto di vista della documentazione si osservi un progressivo aumento nel corso dell'età di Filippo II.

Possiamo dividere le informazioni allora raccolte a Roma in due grosse sezioni, già menzionate prima: quelle politico-diplomatiche e quelle religioso-missionarie. Alla prima sezione appartengono gli apprezzamenti dell'importanza dei domini coloniali. In questo Roma si rifece ai rapporti dei propri diplomatici, non meno che a quelli degli ambasciatori veneziani¹³. Alla luce di quei testi, che analizzavano con minuzia il ruolo e il rilievo dei singoli ingranaggi istituzionali (compreso il Consejo de Indias), militari ed economici della potenza spagnola, pare di capire che la Curia romana ondeggiò fra disinteresse, meraviglia e infine delusione per la reale entità dei possedimenti e delle ricchezze spagnole in





America. Sostanzialmente infatti si concluse che i domini americani rendevano ben poco, molto meno di Milano o delle Fiandre. Inoltre i nunzi romani e gli ambasciatori veneziani furono presto convinti che quei possessi non erano sicuri e non tanto a causa delle popolazioni indigene, che anzi erano considerate incapaci di battersi per la propria libertà, ma per colpa dei coloni spagnoli e della minaccia delle altre nazioni europee. I primi erano infatti considerati “quasi tutti huomini falliti, o disperati, o fuggiti dalle forze della giustizia”¹⁴ e tutto lasciava prevedere che, nonostante l'accortezza di Filippo II, una volta o l'altra avrebbero cercato di liberarsi dal giogo della madrepatria e nel frattempo avrebbero reso esplosiva la situazione. Il pericolo di una rivolta non era comunque imminente, mentre era assai più pressante quello di un'intromissione francese o inglese. Queste due potenze avevano numerosi porti sull'Atlantico e non sembravano disposte a lasciare alla Spagna il monopolio delle Americhe, tanto più che da tempo consideravano nulli gli accordi di Tordesillas.

La tranquilla diffusione della vera fede tra gli indigeni e i coloni delle Americhe era quindi minacciata dall'intervento di nazioni in tutto o in parte eretiche. Così pontefici e cardinali seguirono con apprensione i tentativi degli ugonotti francesi in Florida negli anni 1560¹⁵. Gli stessi ugonotti minacciavano inoltre i galeoni spagnoli: nel 1570 e nel 1571 il nunzio Giambattista Castagna, futuro papa Urbano VII, segnalò gli attacchi alla flotta delle Indie, aggiungendo che in alcuni casi pirati algerini e ugonotti avevano collaborato¹⁶. Nel 1568 Castagna aveva addirittura raccolto voci sul fatto che persino i turchi volessero sbarcare in Florida¹⁷. La notizia era palesemente falsa e tuttavia il fatto che fosse riportata ufficialmente mostra quali fossero le paure del momento. Nei decenni successivi i nunzi proseguirono a riferire sulla minaccia francese¹⁸, in particolare quando gli ugonotti appoggiarono i tentativi antispannoli del portoghese Dom Antonio, nipote illegittimo di Manuel I¹⁹. In seguito l'attenzione si spostò verso gli inglesi²⁰ e si paventò soprattutto un'alleanza anglo-olandese²¹. L'unica soddisfazione era data dalla notizia del fallito tentativo ugonotto d'insediarsi in Brasile²².





L'argomento centrale della documentazione vaticana di tipo più squisitamente ecclesiastico fu senza dubbio rappresentato dalla questione del Patronato. Durante il regno di Filippo II, vari papi cercarono di modificare lo stato di fatto, stabilendo collegamenti diretti tra Roma e l'America. Già nel 1526 era stata istituita la carica di Patriarca delle Indie, che tuttavia era presto divenuta meramente onorifica. Pio V (1566-1572) riaprì invece il contenzioso con la Spagna e, influenzato dal generale gesuita Francisco de Borja, istituì una Congregazione cardinalizia che doveva affrontare il problema delle missioni. Al contempo accarezzò l'idea d'inviare un nunzio presso i viceré spagnoli d'America (così come avveniva a Napoli e Bruxelles), ma la proposta fu respinta dal Consejo de Indias²³. In seguito si ripiegò sull'idea di una visita apostolica, che, anticipata negli anni Sessanta, fu discussa più volte tra la fine degli anni Settanta e la metà degli anni Ottanta²⁴. Su tutta questa complessa fase la documentazione vaticana è abbondantissima e non si contano le copie dei documenti più significativi²⁵. La contrapposizione tra Santa Sede e Spagna si inasprì durante il pontificato di Sisto V (1585-1590), soprattutto per questioni relative alla situazione europea. Il papa non perse, però, di vista il Nuovo Mondo e chiese all'ex nunzio Filippo Sega un'opinione su quanto il rappresentante pontificio potesse realmente fare a Madrid per l'America. Sega rispose che se Roma voleva veramente intervenire nelle questioni americane doveva inviare un nunzio oltre oceano, oppure dotare quello a Madrid di opportune e chiare facoltà. Sega ricordò inoltre di aver presentato un memoriale a Filippo II, dove aveva descritto la Chiesa americana come una giovane pianta la cui radice "deve avere rinfreschi dall'istesso spirito di Sua Santità". Il Patronato, aveva aggiunto in quell'occasione, era ormai degenerato "per ignorantia o per malitia" e non produceva più conversioni, ma "diversioni" dalla fede. Per questo era necessario un nunzio per l'America che fosse "uomo di spirito, di libri, di coscienza et pratico delli canoni et concilij, dello stile e della pratica di Roma, dell'ufficio et debito sacerdotale, et dei termini del buon christiano"²⁶. A detta di Francesco Ingoli, primo segretario della Congregazione *de Pro-*



paganda Fide, a questo punto Filippo II sarebbe stato d'accordo, "nondimeno per varie gelosie, che senza fondamento si ebbero (poiché li rispetti temporali impediscono li spirituali) il negotio non hebbe effetto"²⁷.

4. *Pirati, inglesi e francesi*

Tornando alle preoccupazioni politico-diplomatiche, già anticipate nel paragrafo precedente, il passaggio tra Cinque e Seicento e poi tutto lo sviluppo di quest'ultimo secolo furono contrassegnati dal timore per le imprese corsare o piratesche e per l'ingresso nell'arena americana di potenze protestanti. Già agli inizi degli anni Sessanta del Cinquecento Roma viene a sapere che i corsari francesi intercettano i galeoni delle Indie²⁸ e notizie analoghe riecheggiano nel decennio successivo²⁹, accompagnate dalle segnalazioni delle scorrerie anglo-olandesi³⁰. Nel 1580 sono gli inglesi a essere ricordati e appare sulla scena il pirata "Dragh"³¹. Nel quinquennio successivo questo, talvolta ribattezzato "Dragone", è menzionato più volte, perché sul punto di attaccare le Indie o perché impossessatosi di un'isola spagnola³². Nel 1586 fu poi tutto un rincorrersi di voci sul suo sbarco in Florida, dove si sarebbe definitivamente insediato, mentre nel 1587 e 1588 si segnarono suoi piani su Santo Domingo³³.

Nel 1585 l'inviato pontificio a Lisbona sottolineò che il vero pericolo per i domini spagnoli era costituito dagli inglesi, in particolare proprio da Francis Drake³⁴. Questi infatti depredava le colonie spagnole e poteva persino proteggere eventuali tentativi d'insediarsi nella "Florida" (un termine che indicava le coste dell'isola di Terranova, che gli inglesi reclamarono nel 1583, e quelle della Virginia, dove Walter Raleigh cercò di creare una colonia nel 1584-1585) e nel Brasile³⁵. A proposito di questi tentativi il collettore a Lisbona trasmise anche il rendiconto del capitano di una nave spagnola arrembata da Richard Grenville, braccio destro di Raleigh nel tentativo di colonizzare la Virginia e soprattutto nelle spedizioni ai danni delle isole spagnole. Grenville avrebbe asserito che l'Inghilterra sperava di controllare in poco tempo le rotte per le Indie occidentali³⁶.





La diplomazia romana raccolse nel tempo molte informazioni su Drake³⁷, divenuto famoso soprattutto dopo la sua circumnavigazione del globo, e al contempo continuò a chiedersi se la Spagna fosse in grado di difendere la rotta per le Indie e le Indie stesse³⁸. In particolare s'informò se il re di Spagna stesse preparando un'armata per il Perù, contro cui sembravano catalizzarsi le mire di Drake e dei suoi pari³⁹. Le informazioni sull'evoluzione dei rapporti di forze sull'Atlantico venivano soprattutto dal collettore a Lisbona, cui spesso si rivolgeva anche il nunzio in Spagna. Nel 1586 il collettore, rispondendo alle sollecitazioni pervenutegli da Roma e da Madrid, lamentava, però, la difficoltà di ottenere notizie sulle Indie⁴⁰. Ormai, comunque, non era più tempo di preoccuparsi dei soli corsari, anche se non era il caso di dimenticarli⁴¹, perché l'Inghilterra stava per penetrare nel Nuovo Mondo. Tra il 1609 e il 1613 a Roma si raccolsero con timore notizie attorno alla fondazione inglese della Virginia e si valutò la possibilità che quella colonia divenisse la base per nuovi e più pericolosi attacchi via mare⁴².

A questo punto diventava sempre più drammatico il problema della difesa delle Indie e nel 1629 lo stesso re spagnolo inviava un memoriale a Urbano VIII in cui si chiedeva di poter utilizzare la contribuzione del clero castigliano per rafforzare la protezione dei domini americani⁴³. Tale protezione non sarebbe mai più riuscita, perché, come ricordava nel 1662 la relazione di Domenico Zane, ambasciatore veneziano in Spagna, la superiorità navale inglese era indiscutibile⁴⁴. In compenso di pirati e corsari si sarebbe continuato sempre a parlare, anzi si sarebbe ripreso a parlare con ancora più veemenza alla fine del Seicento. Così nel 1681 i funzionari romani vennero a sapere che la Spagna aveva chiesto a Luigi XIV di fare qualcosa in proposito⁴⁵. Nel frattempo erano stati a loro volta investiti dalle richieste spagnole. Carlo II di Spagna chiese infatti nel 1672-1674 d'imporre una decima sui beni ecclesiastici nelle Indie occidentali per organizzare la difesa contro i pirati e rinnovò tale richiesta nel 1687. In entrambi i casi la richiesta fu vagliata da una Congregazione appositamente nominata⁴⁶. La seconda richiesta, visto il risultato negativo della prima,



fu accompagnata da un robusto memoriale sui pirati presentato dall'ambasciatore spagnolo a Roma⁴⁷ e fu addolcita presentandola come la domanda di un prestito sulle rendite ecclesiastiche⁴⁸. La situazione non venne risolta e ancora nel 1699 furono domandati finanziamenti: “per Defesa dell’America infestata dagl’Eretici”⁴⁹.

5. Propaganda Fide e l’America spagnola nel contesto del Patronato

La fondazione della Congregazione *de Propaganda Fide* nel 1622 rappresentò una tappa fondamentale nell’affermazione della giurisdizione spirituale della Chiesa di Roma sul mondo. Il dicastero missionario aveva giurisdizione su tutte le materie che riguardavano la diffusione della fede e la sua difesa dall’eresia e dall’infedeltà attraverso le missioni. Con essa dunque Roma si proponeva di controllare direttamente ogni iniziativa di evangelizzazione sia oltre i confini delle diocesi, sia al loro interno (previa l’accordo con i vescovi) quando tale intervento fosse stato necessario.

All’inizio del Seicento l’America conosce ormai strutture ecclesiastiche consolidate nel territorio controllato dagli spagnoli, ma resta anche un enorme continente ancora in grande parte da esplorare e evangelizzare. Inoltre anche nelle diocesi americane convivono europei e indiani e, intanto, colonie di nuove potenze europee, tra le quali anche quelle protestanti, si formano minacciando quelle iberiche⁵⁰. Nei primi anni del Seicento secolo l’immagine dell’America ispano-portoghese, malgrado lo sviluppo precoce delle diocesi e la presenza di forti stanziamenti di ordini regolari, è ben lungi dall’apparire uno spazio ormai “interno” al mondo cattolico, ma resta ancora un’area di sviluppo missionario e come tale attira l’interesse del papato nello spirito del recupero dell’iniziativa apostolica romana. Questa nuova situazione ha forti implicazioni politiche e riapre il dibattito intorno al Patronato regio e alle sue interpretazioni.

Come è noto, l’iniziativa di creare un organismo centrale missionario era ripetutamente fallita nel Cinquecento e, in particolare, nel più lungo e insistito di questi tentativi, quello portato





avanti durante il pontificato di Clemente VIII, quando sotto la spinta del cardinale Giulio Antonio Santoro si erano tenute per alcuni anni regolari riunioni di cardinali. Questa iniziativa aveva incontrato tuttavia l'opposizione della Spagna per la quale tale Congregazione rappresentava un "pericolo", in quanto avrebbe potuto ingerirsi negli affari ecclesiastici delle colonie per i quali il re di Spagna rivendicava il controllo. In effetti, anche per l'opposizione spagnola la prima Congregazione clementina fallì. Si era ancora a ridosso dell'età di Filippo II e delle risolte prese di posizione di Madrid per un'interpretazione oltranzista del Patronato⁵¹. A ciò si univa una ancora effettiva potenza politico-militare della monarchia spagnola nello scacchiere atlantico⁵².

Tali controverse prese di posizione si ripeterono anche in seguito, quando la Congregazione riuscì a stabilirsi definitivamente. La nascita della Congregazione *de Propaganda Fide* – cui faremo riferimento di qui in avanti con la tradizionale denominazione abbreviata di Propaganda – si inserì in un contesto nel quale il Patronato spagnolo e quello portoghese costituiscono dei quadri di riferimento ineludibili per un organismo che debba misurarsi con le missioni in una dimensione universalista mondiale. I primi passi del nuovo dicastero lo mettono in evidenza. Consideriamo, ad esempio, il piano di divisione del mondo per aree di competenza affidate ai vari nunzi che costituivano i corrispondenti istituzionali per l'assunzione di informazioni nonché per la trasmissione e la messa in atto delle decisioni di Propaganda. Tale piano (*Divisio Provinciarum*), elaborato dal segretario di Stato di Gregorio XV, Giovanni Battista Agucchi nei primi mesi del 1622 mostrava come, pur nella prospettiva universalista alla base dell'impegno evangelizzatore di Propaganda, ci fosse una solida e concreta visione geografica e politica con l'individuazione di aree specifiche rispetto alle diverse "nationes". Del resto, a un livello diverso, questa era anche la conclusione dei teorici della metodologia missionaria dell'epoca: essi infatti, da José de Acosta a Tomás de Jesus, raccomandavano di distinguere tra i vari popoli, evidenziandone le differenze e applicando a ciascuno di essi le appropriate strategie apostoliche⁵³.



Questa attenzione traspare indirettamente anche da un documento “burocratico” come la *Divisio* che riporta le singole regioni all’interno di tredici aree. Tuttavia anche tale ripartizione, emanata dalla Segreteria pontificia, risente delle condizioni poste dalla politica e dunque non può prescindere dall’esistenza dei Patronati spagnolo e portoghese. Così, mentre i territori europei e mediterranei erano suddivisi tra i nunzi con indicazioni geografiche precise, per le zone da affidare alla competenza del nunzio a Madrid e del collettore di Lisbona si fece ricorso a espressioni da un punto di vista geografico molto generiche. Al primo infatti si affidava la “Hispania cum insulis adjacentibus India occidentalis seu novus orbis cum insulis Philippinis et Molucchis et universis insulis maris Oceanis et navigationis Hispanorum”⁵⁴.

Una terminologia generica di sapore cinquecentesco che non rivela tanto una scarsa conoscenza della geografia (improbabile per un area geografica come l’America dove già erano proliferate diocesi e province ecclesiastiche), quanto pare soprattutto improntata a una voluta vaghezza per non urtare la suscettibilità di Madrid. Un esempio corrispondente di genericità è dato dalla definizione relativa alle competenze del collettore a Lisbona: “Lusitania, Regio Brasiliensis, India Orientalia et universa Oceani Maria Ora et insulae navigationis Lusitanorum”, l’altra area extraeuropea sottoposta al Patronato (in quel periodo sottomessa alla monarchia spagnola), nella sua versione portoghese del “Padroado” rispetto al quale l’azione di erosione da parte di Propaganda avrà maggior successo, ma soltanto dopo il distacco di Lisbona dalla Spagna nel 1640⁵⁵.

La nunziatura a Madrid appare quindi, almeno in teoria, l’unico tramite istituzionale tra Propaganda e l’America. Tuttavia per le autorità spagnole il nunzio stesso non poteva avere un rapporto diretto con la chiesa americana, ma doveva prendere informazioni presso gli organismi spagnoli, in particolare il Consejo de Indias. Questa barriera, posta già nel 1568 con l’opposizione al progetto di inviare un nunzio nelle Indie, fu ribadita nel corso del Seicento. Ancora nel 1689, ad esempio, si negava esplicitamente, sulla base delle disposizioni patronali, l’autorizzazione per il nun-





zio a Madrid di occuparsi direttamente delle questioni indiane. Inoltre, ribadendo le posizioni di Filippo II, venne approntato anche uno schema teorico giuridico per sostenere il Vicariato regio, cioè l'interpretazione più estrema del Patronato che assegnava al re di Spagna la funzione di vicario del papa anche per le materie spirituali, attraverso il libro *De Indiarum Iure* di Juan de Solorzano Pereira (pubblicato dal 1629 al 1639), un denso trattato di circa duemila colonne nel quale l'autore, che era stato membro dell'Audiencia di Lima e poi del Consejo de Castilla e del Consejo de Indias, rispolverando un arsenale medievale di argomentazioni giuridiche, ritorna sul dibattito della legittimità della Conquista e afferma la funzione del re come rappresentante del papa. Nel contesto del recupero della dimensione universale della propria autorità spirituale, il pontefice non poteva accettare – almeno in linea teorica – di essere estromesso e per questo motivo il libro fu messo all'Indice nel 1642⁵⁶.

D'altra parte già a Roma si esercitava un preventivo controllo sulle iniziative di Propaganda da parte dei cardinali spagnoli membri della stessa (nei primi anni cruciali furono i cardinali Gaspar de Borja e Gil de Albornoz) che manovravano per opporsi a iniziative antipatronali. La mancanza di studi puntuali relativi al funzionamento interno della Congregazione non consente per il momento di mettere in luce questo aspetto, ma sarebbe illuminante esaminare il ruolo del cardinale spagnolo nel lungo periodo per verificarne la funzione di controllo dei tentativi di attaccare le strutture patronali laddove possibile, una politica sostenuta con forza dal primo segretario di Propaganda Francesco Ingoli e che trovò l'opposizione spagnola anche quando riguardava le colonie portoghesi (ad esempio, sull'invio dei vicari apostolici francesi in Estremo Oriente). Questo aspetto, legato ovviamente agli equilibri politici internazionali e in particolare al legame stabilito tra Propaganda e la Francia, potenza coloniale in ascesa nel XVII secolo, eccede i limiti di questo intervento, ma rappresenta la cornice nella quale collocare anche l'atteggiamento della Congregazione verso l'America ispano-portoghese. Propaganda cerca infatti di muoversi lungo le frontiere dei domini iberici, in-



viando missionari con le sue credenziali non solo nella Nuova Francia o nei Caraibi francesi, ma anche tentando rischiose avventure nelle colonie inglesi, sfruttando gli scarsi appigli forniti da un governatore cattolico come Cecile Calvert nel Maryland, oppure da situazioni di tolleranza come nelle colonie olandesi in Brasile. Si cominciava a guardare inoltre non solo alla conversione degli indigeni, ma anche e soprattutto alla contrapposizione tra coloni cattolici e coloni protestanti, che si configurava in un rapporto di convivenza non facile sia nei territori francesi delle Antille, a causa della forte minoranza ugonotta, sia soprattutto nelle colonie inglesi con la resistenza della minoranza irlandese in difesa della lingua e della religione che anche nella madrepatria venivano conculcate, soprattutto nell'epoca cromwelliana e poi dopo la fine degli Stuart⁵⁷.

In questo quadro che diventa nel corso del Seicento sempre più sfaccettato, Propaganda cerca di erodere lo schermo posto dal Patronato attraverso le missioni francesi. Ad esempio, quando i domenicani del Noviziato parigino di Faubourg Saint-Germain, sottoposto direttamente al Maestro generale dell'ordine, stabilizzati alla Guadalupa dal 1635 a seguito delle iniziative coloniali di Richelieu, chiesero nel 1645 il rinnovo delle loro facoltà apostoliche, una polemica aspra insorse all'interno della Congregazione. Il cardinale Albornoz reclamò l'isola come spagnola e pertanto chiese che la missione fosse ratificata a Madrid. Ne scaturì un lungo processo di ricerca di informazioni e notizie tramite vari canali (in particolare con la relazione del francescano osservante Diego Ybañez, su cui torneremo) per stabilire la giurisdizione francese e dare corso alla conferma delle facoltà⁵⁸. All'incirca nello stesso periodo, in coincidenza con l'occupazione olandese del territorio di Recife i cappuccini francesi ottennero le facoltà di Propaganda per stabilire una missione che poi resistette anche dopo il recupero portoghese dell'area, accrescendosi pure di presenze cappuccine italiane⁵⁹. Come si è accennato, alla fine del monopolio coloniale ispano-portoghese corrispondeva anche la fine dell'esclusiva presenza di religiosi legati alle potenze iberiche. Per estendere la propria giurisdizione, Propaganda cercò infatti di





far valere il principio dell'occupazione effettiva di un territorio, in questo allineandosi dal punto di vista missionario ai principi geopolitici delle potenze coloniali seicentesche che cercavano in tutti i modi di impossessarsi dei territori americani sui quali la Spagna non esercitava un controllo reale⁶⁰. Addirittura si registrarono alcune proposte, cadute nel nulla, di instaurazione di un potere temporale pontificio in America, con il suggerimento di prendere possesso di isole come Terranova o di qualche piccolo lembo di terra nel Mar dei Caraibi⁶¹.

In questo senso si può leggere anche l'interesse di Ingoli per la costituzione del vicariato apostolico in Canada, misura che effettivamente si realizzò nel 1658, dopo la morte del segretario, quando la colonia francese si era saldamente stabilita⁶². Del resto Ingoli stesso pensava a un vescovo nel Nuovo Messico da inviare attraverso il Nord America e, in parallelo al progetto del vescovato canadese, si accarezzò a lungo l'idea di fondare una diocesi alle Antille da affidare a un prete secolare francese⁶³. Questi progetti restarono sulla carta, anche perché, politicamente, fu più agevole intervenire in un territorio sconfinato e lontano dagli insediamenti spagnoli come il Canada rispetto ai Caraibi, dove le flotte spagnole ancora incrociavano, malgrado la progressiva prevalenza della presenza inglese, francese e olandese. Inoltre le Antille erano nominalmente ancora soggette all'arcivescovo di San Juan de Portorico e nel 1669 il Consejo de Indias diffidò apertamente la Santa Sede dal designare vescovi in territori che rientravano nel Patronato⁶⁴. Tuttavia questi casi mostrano l'insistenza della Congregazione a focalizzare il suo interesse sulle frontiere del mondo ispano-americano, cercando dei punti di attacco per stabilire la sua giurisdizione nel Nuovo Mondo.

Un ulteriore espediente per avere un centro di informazioni istituzionalmente collegato con Propaganda fu inutilmente tentato da Ingoli con la proposta di fare dell'arcivescovo di Manila un delegato apostolico cioè in pratica un rappresentante di Roma. Come è noto, le Filippine erano considerate come facenti parte delle Indie occidentali anche perché la rotta spagnola verso quelle isole (il "galeone di Manila") passava per il Messico. Un delegato





di Roma nelle lontane isole avrebbe così potuto essere informato sia sulla situazione americana, sia su quella delle Indie orientali, in particolare sul Giappone, dove il monopolio missionario gesuita era invisibile agli altri ordini (in particolare agli agostiniani che controllavano la gerarchia ecclesiastica filippina) e impediva a Propaganda di avere qualunque influenza⁶⁵.

I tentativi operati da Propaganda di penetrare nel rigido sistema patronale spagnolo costituiscono un tema peculiare per il Seicento dei rapporti tra Santa Sede e America spagnola che si riscontra nell'utilizzo delle fonti. Di conseguenza l'idea secondo la quale, a causa della "barriera" del Patronato, gli archivi di Propaganda non sarebbero utili allo storico dell'America iberica sembra sgretolarsi a seguito di indagini più accurate e soprattutto di approcci più articolati. In particolare, come si è cercato di dimostrare in questo paragrafo, dalle fonti della Congregazione è possibile seguire quanto accade lungo le frontiere dei possedimenti spagnoli dal punto di vista dell'insediamento missionario e dell'organizzazione ecclesiastica, elementi che confluiscono nella discussione sul declino reale o apparente della potenza spagnola nel Nuovo Mondo.

6. La conoscenza della realtà americana da parte di Propaganda: informatori e rapporti diretti.

Sembra tuttavia che la documentazione di Propaganda, permetta anche di andare oltre l'analisi della situazione delle frontiere e di prendere in esame pure quanto avveniva all'interno dell'America spagnola, sia pure senza la stessa ricchezza di dati e testimonianze che ritroviamo per altre parti. Come ha sostenuto lo storico gesuita Ernst J. Burrus, la tesi che vede un'assenza totale di Roma in generale e di Propaganda nelle materie più specificamente missionarie nell'America spagnola è ingiustificatamente negativa. Occorre tenere a mente che la Congregazione ha ricevuto alla sua fondazione una giurisdizione illimitata sull'intero mondo e pertanto ha sempre cercato di esercitarla o, almeno, non ha mai formalmente rinunciato a poterlo fare. Inoltre troppo spesso si tende a considerare Propaganda come una struttura a se





stante, dimenticandosi che è un dicastero pontificio che si muove quindi nel contesto della politica generale della Chiesa. La sua politica contro il Patronato va considerata quindi all'interno dei rapporti tra Santa Sede e monarchia asburgica che, pur riservandosi una giurisdizione quasi esclusiva, aveva assicurato l'organizzazione ecclesiastica di vaste parti del continente americano. Vi è quindi il sospetto che gli assunti storiografici relativi all'assenza di comunicazioni Roma-America spagnola a causa del Patronato e originati da polemiche intorno alla efficacia dell'azione missionaria (numero di conversioni, loro autenticità, ecc.) abbiano finito con il fare ombra a una realtà storica che emerge dagli archivi, sia nella documentazione di Propaganda, sia in quella, di varia origine istituzionale, dell'Archivio Segreto⁶⁶.

Soffermandosi ancora su Propaganda, occorre dire che la Congregazione, oltre a far riferimento al nunzio come corrispondente istituzionale, aveva messo in piedi un sistema informale a largo spettro di raccolta di informazioni che le consentiva di aggirare l'impossibilità di avere corrispondenza regolare diretta con le missioni e le diocesi sudamericane. La molteplicità delle fonti e la creazione di reti parallele era un espediente normale per la Congregazione, valido per tutte le parti del mondo. L'informazione dei nunzi non era mai sufficiente, anche perché essi raccoglievano informazioni nelle capitali dove risiedevano, oltre che riferire in generale sulla politica coloniale delle corone. Invece la pratica di acquisizione di notizie da parte di Propaganda puntava soprattutto su fonti di prima mano fornite da una rete di informatori. Si trattava spesso di membri di ordini religiosi che avevano la funzione di rappresentanti a Roma dei loro istituti o altre mansioni e che così potevano portare ai membri di Propaganda testimonianze fresche e, non di rado, progetti di innovazioni e cambiamenti, anche in polemica con le proprie istituzioni di riferimento. In alcuni casi si trattava di religiosi di passaggio, in altri di personaggi residenti a Roma, ma in contatto con l'America attraverso i canali dei loro ordini. Soprattutto in quest'ultimo caso queste figure divennero dei riferimenti stabili per la Congregazione, influenzandone anche la politica.



Un religioso del primo tipo è il francescano osservante Gregorio Bolivar, autore del primo ampio rapporto relativo all'America spagnola, fornito a Propaganda nel 1626. Bolivar, missionario in Perù presso gli indiani, riuscì a ottenere il permesso di venire a Roma per discutere con i superiori dell'ordine e con il papa una riforma dell'azione missionaria, della quale egli si dichiarava profondamente insoddisfatto. Nel suo rapporto a Propaganda, egli denunciava la mancanza di interesse per la conversione degli indiani da parte del clero spagnolo d'America, malgrado la ricchezza delle sei arcidiocesi e delle sessanta diocesi. Data la natura spirituale e non materiale del problema, egli riteneva che il papa dovesse farsene carico. Bolivar suggeriva pertanto di intervenire con la fondazione di seminari per la formazione del clero missionario, di colpire la cupidigia dei vescovi che riscuotevano tasse e onorari, di proibire il gioco d'azzardo tra l'alto e basso clero, di interdire ai religiosi il commercio con gli indios, anche di schiavi e di bevande alcoliche. Il francescano criticava poi la mancanza di parrocchie per gli indios, che vivevano isolati affidati ai regolari. Inoltre chiedeva di concedere ai vescovi un controllo maggiore sui missionari attraverso le visite pastorali, auspicando la diffusione dei secolari nelle parrocchie (*doctrinas*). A questo rapporto, Bolivar ne aggiunse successivamente un altro, su richiesta di Ingoli, relativo all'America settentrionale dove si erano da poco tempo stabilite le colonie inglesi. Il francescano vi segnalava il pericolo di perdita della fede degli indiani a seguito dell'azione di conversione dei pastori protestanti, un elemento di interesse centrale per la Propaganda il cui compito istituzionale era anche quello di arginare l'eresia⁶⁷.

Il rapporto di Bolivar mostrò, da un lato, come si riconoscesse un'istanza riformatrice nel ricorso a Roma, al papa come vertice spirituale della Chiesa e alla Congregazione di Propaganda come ufficio preposto alle missioni con interventi formalizzati in documenti pontifici ufficiali. Dall'altro lato, il rapporto reintrodusse la critica all'efficacia dell'impegno evangelizzatore della chiesa ispano-americana che costituiva un elemento costante dell'antispannolismo di Propaganda e dei suoi tentativi di inviare in America





missionari non spagnoli superando la barriera del Patronato. Tale critica costituì un argomento fisso della pubblicistica missionaria francese contro la Spagna, in particolare nell'epoca della Guerra dei Trent'anni e dell'espansione coloniale francese in Nordamerica, nei Caraibi e in Guyana, dove la colonia della Cayenna rappresentava una testa di ponte verso l'intero continente sudamericano. Il motivo della conversione degli indiani veniva infatti sistematicamente sbandierato nei numerosi progetti di spedizioni coloniali francesi.

Una successiva informazione sull'America spagnola venne a Propaganda da Pedro Nieto, agostiniano nativo del Messico e missionario presso gli indios, che soggiornò a Roma dal 1628 al 1631⁶⁸. Nieto era un sostenitore degli indiani e un promotore del loro accesso al sacerdozio che, invece, i concili di Lima e del Messico negavano in quanto cattolici convertiti troppo di recente. Nel suo rapporto, Nieto respingeva invece le accuse agli indigeni di alcoolismo, di perfidia, di apostasia⁶⁹.

Anche sulla base di queste informazioni, Ingoli decise di appoggiare la politica del clero autoctono pure nelle Indie occidentali, facendo approvare nella congregazione generale di Propaganda del 24 novembre 1628, alla presenza di Urbano VIII, il principio che gli indiani sono idonei al sacerdozio e che la loro azione di evangelizzazione sarebbe stata più efficace di quella degli spagnoli. In tale occasione Ingoli prende spunto dai rapporti di Bolivar e di Nieto per esporre in un conciso memoriale i principali problemi dello sviluppo missionario nelle Indie e i rimedi per affrontarli: l'ordinazione degli indiani e lo studio delle lingue indigene e l'invio di nunzi o almeno la fondazione di un maggior numero di arcivescovati, tra i quali sceglierne due come delegati apostolici (cioè rappresentanti del papa).

Questi progetti di Ingoli, che egli aveva previsto anche per le Indie orientali, restarono ovviamente sulla carta, anche se la formazione del clero indigeno e lo studio delle lingue furono due punti centrali della politica di Propaganda. Ingoli non mancò di insistervi anche negli anni successivi, in risposta a sollecitazioni che venivano da missionari americani, come ad esempio il dome-



nicano Raimondo Hurtado nel 1630⁷⁰. Nel 1645 si tentò anche di formare un missionario presso il Collegio Urbano, il seminario internazionale di Propaganda per la formazione del clero indigeno. Giovanni della Croce (Juan de la Cruz León), un meticcio originario della Nueva Granada che si era fatto promotore di una congregazione della Santissima Vergine per la propagazione della fede tra gli indigeni, autorizzata da Roma, arrivò avventurosamente nella Città Eterna e vi sostenne la necessità di stabilire scuole per indigeni per farli accedere agli ordini sacri. Nella sua petizione, Giovanni della Croce si lamentò che i religiosi non insegnavano a scrivere agli indiani, rivendicando anzi per loro un'istruzione completa (logica, filosofia, teologia). Inoltre accusò la Chiesa americana di rifiutare la loro ammissione agli ordini con vari pretesti (ubriachezza, inettitudine), mentre, in realtà, gli indigeni sarebbero stati adattissimi. A tal proposito Ingoli ricordò il decreto di Urbano VIII sopra riferito che prevedeva otto anni di collegio per l'istruzione degli indiani. Il segretario denunciò apertamente il fatto che gli spagnoli impedivano l'ordinazione degli indiani per "ragion di stato", temendo che istruendoli e elevandoli al sacerdozio sarebbe stato poi impossibile sfruttarli. Sulla materia venne consultato anche il Sant'Uffizio. Il cardinale ponente della causa fu lo spagnolo Albornoz e si decise di chiedere al nunzio a Madrid una relazione su questo tema. Intanto Giovanni della Croce, dopo aver soggiornato al Collegio degli Etiopi, venne inserito nel Collegio Urbano. Ingoli voleva infatti farne un missionario per rimandarlo alla sua gente. Malgrado le cure e le attenzioni egli versava in condizioni di estrema povertà e malattia. Dopo esser stato trasferito a Frascati per motivi di salute, tornò a Roma dove fu messo "a dozzina" vicino al palazzo di Propaganda, finché nel settembre 1649 morì. Dopo di lui non ci risultano più tentativi di dare una formazione missionaria a indiani americani presso il Collegio Urbano nel corso del secolo⁷¹.

Non è possibile in questa sede approfondire la questione del clero indigeno. Dal nostro punto di vista è sufficiente sottolineare come, attraverso l'interesse della Congregazione per questo tema, la realtà americana fosse presente nell'attività di Propaganda,





essendo anche alla base di programmi e progetti missionari di ampio respiro e derivando non da fonti indirette, quali i dibattiti teologico-filosofici o le corrispondenze, ma dalle testimonianze dirette degli informatori americani che in qualche maniera riuscivano a raggiungere Roma. Per questi personaggi possiamo aggiungere altri nomi, rappresentativi di vari ordini regolari, a quelli già fatti: il francescano Alonso de Benavides, a Roma dal 1632 al 1635, che nel 1634 invia un rapporto sul Nuovo Messico⁷², il domenicano Diego Collado⁷³ che fornisce notizie sul Messico e le Filippine e polemizza con Juan Batista Viseo⁷⁴, difensore in Messico delle teorie vicariali, o infine l'agostiniano della provincia peruviana Francisco Romero⁷⁵.

A livello decisionale, invece, Propaganda non poteva andare oltre la sollecitazione al nunzio a Madrid a promuovere le questioni presso la corte e il Consejo de Indias. Il nunzio venne anzi invitato a costituire presso di sé una piccola consulta di esperti sulle questioni missionarie scelti all'interno degli ordini religiosi⁷⁶. Malgrado l'ampia corrispondenza che si ritrova negli archivi tra Propaganda e la nunziatura, la Congregazione non riuscì a imporre il suo punto di vista alle autorità spagnole che difesero l'autonomia decisionale data loro dal Patronato.

Tuttavia, a parte le questioni che toccavano temi legati al Patronato, nelle materie più strettamente ecclesiastiche, la burocrazia di Propaganda era attiva anche per l'America spagnola, di concerto con le altre Congregazioni romane nelle rispettive competenze. Scorrendo i volumi che raccolgono i verbali delle riunioni plenarie, gli *Acta*, si osserva come ogni anno ci siano decisioni della Congregazione in numero non inferiore a quello delle altre parti delle Americhe.

Un tema che ricorre spesso a partire dagli anni 1630 fino alla metà del secolo è quello delle parrocchie per gli indiani (*doctrinas*) che erano tenute dal clero regolare e che invece si vorrebbe far passare al clero secolare sotto il più diretto controllo dei vescovi. Su questo punto le posizioni erano articolate. Propaganda era favorevole ai secolari, ma riceveva dai suoi informatori (in particolare Diego Ybañez, il già citato francescano osservante,





procuratore a Roma della provincia messicana del suo ordine, che fece parte in una specifica commissione di Propaganda su questo tema) opinioni negative sulle conseguenze che ciò avrebbe potuto avere per gli indiani. Anche qui la questione del Patronato rientrava in gioco, adoperata dai regolari per sollecitare l'adesione romana alle loro istanze. Infatti, si sosteneva che, siccome i vescovi dipendevano dal re, non ci sarebbero più state possibilità di opposizione dei regolari e "li re cattolici e li suoi ministri diventeranno Padroni affatto della giurisdizione ecclesiastica nell'Indie, et in quelle stabiliranno la monarchia di Sicilia, alla quale si vede che trapassando quella pretensione del iuspatronato della quale prima si contentavano e volevano, vanno fermando nel Re la legatione dell'Indie"⁷⁷.

Altri decreti pontifici nei quali era coinvolta Propaganda riguardano le università e i gradi dottorali che esse rilasciavano, oppure l'attività dei singoli ordini, anche nel campo dell'istruzione con gelosie reciproche relative ai privilegi delle rispettive università. Queste controversie arrivavano sui tavoli di altre Congregazioni romane e Propaganda ne era solo informata. Ad esempio negli anni 1682-85 i domenicani di Quito e Santa Fe polemizzarono con i gesuiti per la questione del rilascio dei titoli di laurea e investirono dell'affare la Congregazione del Concilio e quella dei Vescovi e Regolari⁷⁸.

Un tipo di corrispondenza più regolare presente fino agli inizi del XVIII secolo è quella relativa ai periodici rinnovi delle facoltà dei vescovi. In tali occasioni i prelati univano alla loro richiesta anche altre informazioni sia su temi relativi alle facoltà stesse (ad esempio per le dispense matrimoniali si chiedevano lumi sui gradi di consanguineità e sul problema dell'incesto nelle comunità indiane), sia in rapporto alla situazione generale della diocesi⁷⁹.

Infine un tema importante è quello relativo alla tratta degli schiavi. All'epoca di Innocenzo XI Propaganda premeva sul nunzio a Madrid affinché questi ottenesse che l'asiento (il monopolio della vendita degli schiavi) tornasse nelle mani della famiglia spagnola che lo deteneva fino al 1685, quando era stato venduto agli olandesi. Mettendo da parte ogni giudizio morale sulla tratta,





si riteneva che il controllo da parte dei protestanti potesse compromettere la conversione degli schiavi. All'azione di Propaganda presso la corona attraverso il nunzio seguì il ritorno del monopolio in mano spagnola⁸⁰.

Nello stesso decennio Propaganda ricevette molte informazioni sul problema della schiavitù dei neri e anche degli indiani che lavoravano nelle miniere. Due cappuccini, il borgognone Épiphanes de Moirans e l'aragonese Francisco de Jaca, si incontrarono a La Havana passando poi nel continente dove tennero prediche infuocate, sostenendo la libertà degli schiavi e minacciando di scomunica i proprietari. Perseguiti dalle autorità religiose e imprigionati (in quell'occasione Épiphanes scrive un trattato in latino sulla libertà naturale degli schiavi⁸¹), essi vennero mandati in Spagna per essere giudicati dall'autorità civile. Essi proclamarono sempre la loro dipendenza dall'autorità di Propaganda (in effetti già nel 1677 Épiphanes si era fatto dare da Propaganda le facoltà di missionario apostolico per la Cayenna⁸²). Dopo una reclusione di sei mesi in Spagna, grazie all'intervento del nunzio essi arrivarono a Roma per difendere la loro causa, ma anche quella dell'antischiavismo. Le questioni passarono da Propaganda al Sant'Uffizio finendo con l'impantanarsi. Épiphanes tornò in Francia, Francisco de Jaca continuò la sua odissea proseguendo a tenersi in contatto con Propaganda. Anche in questi casi specifici, nei quali l'intervento di Roma e del nunzio era circoscritto a singoli missionari, ma toccava nodi complessi quali quello dello schiavismo, rientrava in gioco il problema del Patronato e del limite che esso rappresentava per l'intervento di Roma.

Non erano le informazioni e i contatti che mancavano a Propaganda. Alla fine del Seicento, con il necessario consenso della corona, un canonico vercellese, Giovanni Battista Goggi, si recò due volte in Sudamerica (all'incirca nel 1678-79 e nel 1686 con facoltà di prefetto per il territorio dei Paititi [Bolivia]) inviando molti rapporti a Roma⁸³. Egli portò brevi pontifici ad alcuni vescovi, ma sembrò svolgere anche una funzione di rappresentante della Sede apostolica: la sua figura necessita ancora di studi accurati, che per quanto sappiamo mancano.





In ogni caso, temi come le controversie tra vescovi e regolari, l'evangelizzazione degli indiani e il loro eventuale inserimento nel clero, lo sviluppo delle istituzioni educative e dei seminari di formazione missionaria e le contraddizioni provocate dalla pratica dello schiavismo non sfuggivano alla Congregazione. Più attiva e diretta, non intralciata dal Patronato, si rivelò, però, la sua azione sui confini dell'impero spagnolo, sia nel Nord America, sia nel Brasile dove essa aveva potuto avere accesso nel primo Seicento. Propaganda favorì la presenza di missionari non spagnoli cercando di uscire dal monopolio spagnolo e di accrescere i propri margini di manovra, tentando di fondare vescovati e di affermare la sua giurisdizione, sia pure con un successo limitato.

L'immagine dell'America spagnola che si formò a Propaganda emerse dai rapporti generali dei segretari Ingoli (1631), Urbano Cerri (1678) e Nicolò Forteguerra (1706-1709). In essi, in particolare per i due secenteschi, furono più o meno sinteticamente espresse le conoscenze che si erano accumulate nell'archivio della Congregazione e, al contempo, le riserve per l'organizzazione ecclesiastica spagnola e soprattutto per i risultati dell'evangelizzazione, che Propaganda aveva dovuto accettare come limite alla sua possibilità di intervento, ma che aveva potuto in notevole misura superare nel processo di acquisizione delle notizie così da essere in grado di costituire presso di sé un consistente osservatorio sulla realtà iberico-americana⁸⁴.

7. Il vissuto religioso: visite ad limina, confraternite, devozioni

Nel paragrafo precedente abbiamo sottolineato gli aspetti conflittuali dell'organizzazione ecclesiastica americana che emergono dai rapporti che confluiscono a Propaganda. Tuttavia, malgrado le critiche di Francesco Ingoli alla pigrizia missionaria degli spagnoli e all'opposizione di questi ultimi a un controllo romano tramite la presenza di un delegato apostolico, lo stesso segretario di Propaganda riconosceva che nei vicereami del Perù e della Nuova Spagna "havendovisi da per tutto fondati de Vescovati, e delle Chiese Collegiate, e Parochiali, e de Conventi de Frati de gli ordini mendicanti, et essendovi tutti gl'Ecclesiastici d'ogni sorte,





o molto ricchi o di facultà non bisognosi, non pare che vi debba esser mestieri d'operarij, per attendere a coltivare quella gran Vigna". Inoltre, continuava Ingoli, già dall'epoca di Pio V si era provveduto a far tenere sinodi diocesani e concili provinciali nello sforzo di ricondurre il culto e la disciplina ecclesiastica "alla forma de' Sacri Canoni, delle costituzioni Apostoliche e del Sacro Concilio di Trento"⁸⁵. Pertanto, anche nell'ambiente non favorevole della segreteria di Propaganda, almeno nei primi tempi della Congregazione, l'America – o almeno la parte più strettamente controllata dagli spagnoli – era considerata uno spazio interno della Chiesa che si atteneva alla prassi prevista dal Tridentino, naturalmente con le peculiarità imposte dal regime del Patronato. Nella nostra rassegna di documentazione americana, possiamo così rivolgerci verso gli archivi di altri organismi della Curia, interessati anche alle diocesi americane. Ci soffermeremo rapidamente, su sollecitazione di alcune indagini recenti, sulla Congregazione del Concilio e sulla Segreteria dei Brevi per mettere in evidenza la documentazione relativa ad aspetti della vita religiosa ordinaria, del "vissuto" della società cattolica americana.

L'Archivio della Congregazione del Concilio, conservato presso l'Archivio Segreto Vaticano⁸⁶, contiene la documentazione relativa alle visite *ad limina* dei vescovi. La visita a Roma fu resa obbligatoria da Sisto V nel 1585, per i vescovi extra-europei la scadenza d'obbligo era decennale. Anche in precedenza tuttavia la visita era un dovere sentito dai vescovi americani, per i quali Filippo II aveva comunque ottenuto un'esenzione già nel 1560. Oltre la visita *ad limina apostolorum* e l'atto d'obbedienza al papa, le disposizioni di Sisto V includevano l'invio della relazione sullo stato della diocesi, che costituisce notoriamente una fonte molto usata dagli storici⁸⁷. Nessun vescovo americano mise piede a Roma nel periodo qui esaminato, a causa degli eccessivi costi e della durata del soggiorno. Tuttavia un discreto numero di essi designò un rappresentante che portò a Roma la relazione. Nel corso dell'ultimo decennio ricerche accurate hanno messo in luce un numero notevole di queste relazioni per l'America spagnola⁸⁸ che ne consente un utilizzo complementare alla documentazione



spagnola per trarre informazioni sulla realtà delle diocesi americane. Questa documentazione arriva a Roma passando attraverso il filtro del Patronato, cioè passando attraverso il Consejo de Indias e l'ambasciatore spagnolo a Roma. Tuttavia la presenza nella Città Eterna di un rappresentante del vescovo, che fosse un religioso proveniente dalla diocesi o quantomeno dall'America rendeva possibile un'informazione di prima mano da parte delle autorità romane. Era anche possibile che uno stesso religioso venisse designato da più vescovi, come accadde al gesuita Diego de Torres nel 1603, incaricato dai vescovi di Panama, Cuzco, Lima, Quito e Sucre. Va sottolineato come nella motivazione della mancata visita diretta e della designazione del procuratore, non si facesse mai allusione al Patronato e alla relativa opposizione di Madrid a contatti diretti tra la Curia romana e i vescovi americani. Le motivazioni esplicitamente addotte erano invece sempre circostanziate: malattia del vescovo, distanza, costi del viaggio. Ciò conferma come nella disputa sul Patronato le due parti, pur mantenendo le loro posizioni di fatto, non volessero giungere a una formalizzazione delle divergenze, soprattutto in occasione di momenti istituzionali del rapporto tra Santa Sede e episcopato spagnolo.

Nelle relazioni vengono preferibilmente trattati problemi spirituali. Venivano quindi esclusi preliminarmente aspetti più temporali della vita diocesana che avrebbero potuto essere malvisti dal Consejo de Indias. Anche le informazioni nel dettaglio, ad esempio il numero delle parrocchie, sono molto meno precise rispetto a quelle destinate alla corona e dalle quali dipendeva il governo diretto della diocesi. Un paragone con le risposte che i vescovi davano alle *cédule* regie – condotto da Jean-Pierre Berthe sulle relazioni messicane - mostra come essi rispondessero al re anche su aspetti della vita sociale delle loro diocesi.

I vescovi tenevano soprattutto a dimostrare a Roma come e quanto essi applicassero i dettami del Concilio di Trento e quindi, in primo luogo, informavano sui concili provinciali e sui sinodi diocesani. Una delle diocesi più assidue nell'invio è stata l'importante sede di Lima⁸⁹, i cui rapporti sono stati analizzati nel sum-





menzionato studio di Aliocha Maldawski. L'arcidiocesi di Lima tra Cinque e Seicento è stata retta da figure vescovili di primo piano come san Toribio di Mogrovejo e Bartolomé Lobo Guerrero. Nel rapporto viene esaminata la diocesi nel suo complesso (le parrocchie, le *doctrinas*), ma ci si sofferma anche sulla città di Lima, sulla presenza della chiesa nel contesto urbano. Come detto gli aspetti pastorali hanno il sopravvento. Si parla quindi dell'attività vescovile relativamente ai sacramenti (in particolare la cresima), alle visite pastorali (Toribio ne fece ben tre nel suo lungo episcopato), poi i concili e i sinodi, gli introiti, la disciplina del clero, le riforme dei conventi. In particolare le relazioni limensi insistono sulla questione della fondazione dei collegi per i figli dei cacicchi come strumento per combattere l'idolatria, le cui manifestazioni riemergono periodicamente in modo più o meno accentuato nei rapporti come problema irrisolto sul quale si ondeggia tra il metodo suddetto di educazione dei nativi e di spinta alla pratica sacramentale e, all'opposto, il metodo repressivo delle missioni di estirpazione.

Un altro punto al centro delle relazioni limensi è relativo alla necessità di formare sacerdoti ben istruiti nella teologia, nella morale e soprattutto nelle lingue. Queste disposizioni prese nel III Concilio di Lima del 1583 (nel quale si era proibito ai religiosi che non conoscevano le lingue di servire nelle *doctrinas*⁹⁰) vengono ribadite come centrali nella gestione della diocesi anche nelle relazioni successive.

Spesso molti problemi specifici sono trattati nella documentazione allegata con maggior chiarezza rispetto alle formule codificate della relazione (è il caso nella relazione limense del 1612 delle questioni relative alla lotta all'idolatria). Nel corso del Seicento alcuni argomenti prendono un carattere di routine, di semplice enumerazione. D'altra parte, sia per quelle peruviane, sia per quelle messicane si osserva come le relazioni si allunghino, diventano più discorsive e informative. I problemi centrali sono sempre gli stessi (questioni spirituali, di diritto canonico, di disciplina), ma il papa sembra divenire un interlocutore più presente. In certi casi sembra che si evitino temi scottanti; ad esempio nel



1648 il vescovo di Puebla, Juan de Palafox evita di parlare nella sua relazione della vertenza che lo oppone ai francescani sulla questione delle *doctrinas*, sulla quale si discuteva – come si è visto – anche a Propaganda.

La ripetitività, pur se a scadenza decennale, dell'invio della relazione spinge talora i vescovi a recuperare parti delle precedenti versioni, inserendole alla lettera nelle relazioni successive. Talvolta accade che sono gli stessi delegati dei vescovi a scrivere materialmente la relazione (come per Lima nel 1603 e nel 1615). A questo proposito è da notare come per la diocesi di Lima i rappresentanti del vescovo siano gesuiti, per la maggior parte venuti dal Perù per partecipare alle congregazioni del loro ordine. Nella seconda metà del Seicento il rappresentante limense è invece il canonico Pedro de Villagomez, che risiede a Roma quasi trent'anni per seguire la causa di canonizzazione di Toribio de Mogrovejo.

Nei limiti di un autocontrollo da parte dei vescovi sui temi trattati nelle relazioni, questi documenti mostrano una relativa libertà dei vescovi nel loro rapporto con Roma. Inoltre essi costituiscono fonti ricche: è stato notato come le relazioni messicane sono più ampie di quelle dell'episcopato spagnolo metropolitano. Infine l'esame di questi rapporti è interessante e utile anche in una prospettiva comparata; va detto anzi che il pur ristretto corpus di relazioni americane è prezioso in quanto non disponiamo per l'età moderna di materiale del genere per altre parti del mondo extra-europeo.

Alla visita *ad limina*, pur se svolta da un rappresentante del vescovo, è legata una pratica devozionale molto importante nel rapporto tra Roma e le diocesi: la raccolta delle reliquie e il loro trasporto oltreoceano affinché i neofiti o i fedeli più lontani possano venerare i resti dei santi, traendone benefici spirituali e guarigioni miracolose. La distribuzione delle reliquie autentiche dalla Santa Sede (in particolare questa funzione spetta al Vicario di Roma intensificandosi nel Sette-Ottocento) costituisce un elemento attraverso il quale si esprime la centralità di Roma nel mondo. Essa è un motivo costante per il mantenimento di un rapporto con la Città Eterna al quale non sfuggono i vescovi





americani. Già nel 1576 l'arcivescovo di Città del Messico ringraziava Gregorio XIII per l'invio delle reliquie⁹¹. Nei primi decenni del Seicento abbiamo varie suppliche (conservate nella Segreteria dei Brevi) che ci informano sulle richieste di reliquie sia da parte dei rappresentanti dei vescovi, sia da parte di membri di ordini regolari venuti per i capitoli generali. Nel 1603 Diego de Torres, il gesuita che rappresenta l'arcivescovo di Lima e sei altri vescovi, può fare incetta di reliquie a Roma, in Italia, in Spagna e in Francia per portarle in chiese e luoghi pii del Perù. Nel 1616 il gesuita Vazquez, procuratore generale del Perù, chiede reliquie delle catacombe di S. Sebastiano, S. Pancrazio e S. Lorenzo, centomila medaglie con l'immagine di S. Carlo, una particola della Santa Croce e la facoltà di poter concedere indulgenze, come quelle che si danno a Roma, in varie località dell'America meridionale da Panama, a Cartagena, a Cuzco, a Potosì, Lima e Quito. Un breve di Clemente VIII del 1604 concede speciali indulgenze per i fedeli che visitano alcuni ospedali della Nuova Spagna nel giorno dell'Assunzione e venerano le reliquie portate da Roma, pregando per l'unità della Chiesa e per la propagazione della fede.⁹² Al di là del collegamento con le reliquie romane, il tema delle indulgenze è molto presente nella corrispondenza con Roma (lo si ritrova nel fondo delle Indulgenze della Segreteria dei Brevi). Nel 1629, Urbano VIII concede ai gesuiti la facoltà di accordare indulgenze – tra le altre - per tutti quelli che otterranno la conversione di un pagano⁹³.

Un aspetto del “vissuto religioso” americano che non si può ignorare è quello dell'eccezionale sviluppo delle confraternite, che si può rilevare dalle suppliche contenute nel fondo della Segreteria dei Brevi e di cui - per il periodo 1592-1644 - Josef Metzler offre un ricchissimo elenco in appendice al terzo volume di *America pontificia*. Come è noto, sulla diffusione mondiale delle confraternite e sul loro legame con Roma (attraverso il riconoscimento pontificio, l'aggregazione alle istituzioni confraternali romane e altre pratiche burocratiche connesse) sono in corso vaste indagini quantitative coordinate da storici francesi⁹⁴. Si osserva come dalle diocesi americane si chiedano le conferme non solo delle confraternite organizzate dai religiosi e intitolate al culto





della Madonna, delle Anime del Purgatorio e dei Santi, ma anche quelle che raccolgono agricoltori, marinai, militari, e anche indiani e neri convertiti. Spesso nascono controversie tra ordini oppure tra fedeli e vescovi che arricchiscono la corrispondenza con Roma.⁹⁵

8. *Una conclusione “aperta”*

Al termine di questa veloce scorreria tra le fonti vaticane non si può pretendere di fornire una conclusione. Come sempre, un esame di sintesi del materiale archivistico stimola maggiormente l'ampliamento delle ricerche, o addirittura l'apertura di cantieri nuovi, piuttosto che una riflessione conclusiva. Inoltre, questo testo non ha alcuna pretesa di esaurire tale rassegna archivistica. Molti temi sono stati tralasciati: si pensi soltanto alle beatificazioni e canonizzazioni di santi “americani” (Rosa de Lima, Toribio de Mogrovejo, Juan de Palafox)⁹⁶, oppure alle tematiche legate all'Inquisizione e alla censura dei libri. A questi esempi si potrebbero aggiungere altri cui abbiamo già fatto cenno in un nostro precedente lavoro sull'età di Filippo II e che qui non abbiamo voluto riprendere, come i documenti relativi ai concili e ai sinodi della Chiesa americana giunti alla Congregazione del Concilio, o quelli inerenti ai processi informativi in occasione delle nomine vescovili presso la Concistoriale, o infine i registri della Penitenzieria⁹⁷. Deliberata è stata poi la scelta di escludere il materiale degli archivi degli ordini. Infine, occorre dire che anche per gli archivi esaminati si è dovuto procedere a campione, senza coprire l'intero periodo.

A fronte di questi limiti, segnaliamo in conclusione due aspetti positivi e fecondi per la ricerca sui quali vale la pena insistere in futuro. Il primo è quello di mettere in luce quella documentazione che pone l'America spagnola in un più variegato contesto, sia politico-coloniale internazionale, sia sociale e religioso (conversione degli indiani, lotta all'eresia). Per questo motivo abbiamo insistito sulla documentazione che riguarda le frontiere dell'impero spagnolo, dalla pirateria alle colonie di altre potenze europee. La scelta di Roma come punto di osservazione ha una





sua connotazione specifica proprio in una visione dall'alto, d'insieme, dei vari soggetti che entrano in gioco. Il secondo aspetto che abbiamo cercato di far emergere è quello della formazione della conoscenza romana sulle Americhe attraverso informatori e meccanismi di trasmissione delle notizie istituzionali e non, per mostrare come anche esse avessero un loro posto nel "teatro del mondo" romano.





Note

- ¹ Il testo è stato pensato e rivisto assieme, ma i paragrafi 1-4 sono stati poi redatti da Matteo Sanfilippo e i paragrafi 5-8 da Giovanni Pizzorusso.
- ² Cfr. *Historia de España y América*, a cura di Jaime Vicens Vives, III, *Los Austrias. Imperio español en América*, Barcelona, Vicens-Bolsillo, 1982 (edizione rivista).
- ³ Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, a cura di Fabio Tosi, Roma, Urbaniana University Press, 1999, pp. 246-247.
- ⁴ Cfr. Giovanni Pizzorusso - Matteo Sanfilippo, *La Santa Sede e la geografia del Nuovo Mondo, 1492-1908*, in Genova, Colombo, il mare e l'emigrazione italiana nelle Americhe, a cura di Claudio Cerreti, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996, vol. 2, pp. 607-632.
- ⁵ Cfr. Carl Russell Fish, *Guide to the Materials for American History in Roman and Other Italian Archives*, Washington, Carnegie Institution, 1911; Paolo Revelli, *Terre d'America e archivi d'Italia*, Milano, Treves, 1926; Lajos Pásztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1970; Josef Metzler, *America Pontificia Primi Saeculi Evangelizationis 1493-1592*, I-II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991, e Id., *America Pontificia*, III, *Documenti pontifici riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*, ivi 1995; Maria Luisa Fagioli - Camilla Cattarulla, *Antichi libri d'America. Censimento romano: 1493-1701*, Roma, Edizioni Associate, 1992.
- ⁶ La corrispondenza tra i nunzi in Spagna e Roma è stata pubblicata o regestata in Ricardo de Hinojosa, *Los Despachos de la Diplomacia Pontificia en España. Memoria de una misión oficial en el Archivo Secreto de la Santa Sede*, Madrid, B.A. de la Fuente, 1896; Luciano Serano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pio V*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas - Escuela Española en Roma, 1914; José Olarra Garmendia - Maria Luisa Larramendi, *Indice de la Correspondencia entre la Nunciatura en España y la Santa Sede, durante el Reinado de Felipe II*, Madrid, Editorial Maestre, 1948-1949. Si veda anche il saggio di Silvano Giordano in questo volume.
- ⁷ Per i gesuiti, cfr. *Monumenta Peruana*, I-VI, a cura di Antonio de





Egaña, Roma, IHSI, 1954-1974, VII, a cura di Id. e Enrique Fernández, 1981, VIII a cura di E. Fernández, 1986; *Monumenta Mexicana*, a cura di Felix Zubillaga, I-VIII, Roma, IHSI, 1956-1991; *Monumenta Brasiliae*, a cura di Seraphim Leite, I-V, Roma, IHSI, 1956-1968. Per i francescani si veda la rapida sintesi di Lajos Pastor, *I francescani nell'America latina e la Curia romana*, in *Diffusione del Francescanesimo nelle Americhe*, Assisi, Università di Perugia-Centro di studi francescani, 1984, p. 55-119. Per i fondi relativi agli agostiniani, Bruno Alessandri, *L'Archivio generale agostiniano di Roma e le missioni, "Euntes Docete"*, 21 (1968), pp. 177-190.

- ⁸ Cfr. Christian Hermann, *L'Eglise d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834)*, Casa de Velasquez, Madrid, 1988; Pedro de Leturia, *Las grandes bulas misionales de Alejandro VI (1493)*, in Id. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, I, *Epoca del Real Patronato 1493-1800*, Roma-Caracas, Università Gregoriana-Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, pp. 153-203.
- ⁹ Cfr. i saggi contenuti in P. de Leturia, *Relaciones*, vol. I, cit., e, inoltre, William E. Shiels, *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*, Chicago, Loyola University Press, 1961 e Jesús Maria García Añoveros, *La Monarquía y la Iglesia en América*, Valencia, Asociación Francisco Lopez de Gomara, 1990.
- ¹⁰ ASV, A. A., Arm. I-XVIII, n° 2546: due lettere di Carlo V a Clemente VII (18 luglio 1533, si chiede conferma della nomina come provinciale delle Indie e consacrazione del domenicano Tommaso di Berlanga; 15 ottobre 1533, si nomina il domenicano Tommaso di Tiro alla guida della diocesi di Cartagena).
- ¹¹ *Itinerarium di Alessandro Geraldini*, a cura di Alessandro Geraldini, Torino, Nuova ERI, 1991.
- ¹² Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 152-157.
- ¹³ Per questo paragrafo, cfr. Giovanni Pizzorusso - Matteo Sanfilippo, *L'attenzione romana alla Chiesa coloniale ispano-americana nell'età di Filippo II*, in *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, a cura di José Martínez Millán, III, *Inquisición, religión y confesionalismo*, Madrid, Editorial Parteluz, 1998, pp. 321-340.
- ¹⁴ Relazione di Michele Soriano, ambasciatore veneziano in Spagna, del 1560, ASV, Fondo Bolognetti, vol. 25, f. 63v.



- ¹⁵ Antonio Tiepolo, ambasciatore della Serenissima presso Filippo II, riportò che la Spagna aveva distrutto in Florida un forte francese (ASV, Fondo Bolognetti, vol. 24, ff. 61r-88v: f. 70v); sul tentativo degli ugonotti francesi, nonché sul pericolo dei pirati ugonotti vedi anche: ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 4, 17 e 24, *passim*; ASV, Arch. Concist., Acta Misc., vol. 11, in data 8 giugno 1565; BAV, Barb. Lat. 4592, f. 40 (stessa data).
- ¹⁶ BCors., vol. 33 E 13 (già 507), ff. 206 e 407-408.
- ¹⁷ ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 4, f. 22
- ¹⁸ ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 4, f. 434, vol. 5, f. 72, e vol. 16, f. 29: tutti e tre i documenti sono del 1572.
- ¹⁹ ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 17, f. 56.
- ²⁰ Come accadde per esempio nel 1577, vedi ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 12, f. 73.
- ²¹ ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 17, ff. 14-22.
- ²² ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, n.f., in data 17 agosto 1585.
- ²³ Ernst J. Burrus, *Pius V and Francis Borgia: their efforts on behalf of the American Indians*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 41 (1972), pp. 207-226; e Pedro Borges Moran, *La Nunciatura Indiana. Un intento pontificio di intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588*, "Missionalia Hispanica", 19 (1962), pp. 169-227.
- ²⁴ ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 6, f. 75; vol. 22, ff. 21-22 e 159; vol. 30A, ff. 350, 427, 462, 485, 522; vol. 31, ff. 63, 96, 111, 276; vol. 34, f. 873.
- ²⁵ G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *L'attenzione romana*, cit.
- ²⁶ ASV, Segr. Stato, Nunziature diverse, vol. 286, ff. 319r-323r.
- ²⁷ F. Ingoli, *Relazione*, cit., p. 244.
- ²⁸ BAV, Urb. lat., vol. 1039, f. 293. In ASV, Misc., Arm. II, vol. 84, ff. 107-110, si trova un editto di Filippo II contro i pirati, in data 31 marzo 1568.
- ²⁹ BAV, Urb. lat., vol. 1041-1042, *passim*.
- ³⁰ Vedi ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 17, ff. 14-22 e 56, relativi al 1572, e vol. 24, ff. 119-120, relativi al 1582.
- ³¹ BAV, Urb. lat., vol. 1048, n.f. (ma 30 aprile 1580) e f. 302.





- ³² BAV, Urb. lat., vol. 1049, n.f. (ma 17 e 19 giugno 1581), e vol. 1053, n.f. (ma 8 agosto 1585).
- ³³ BAV, Urb. lat., vol. 1054, 16 marzo 1586 e 26 aprile 1586; vol. 1113, *passim*.
- ³⁴ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, f. 25. Le imprese di Drake sono seguite anche dal nunzio in Spagna: ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 19, 32 e 34 (1586-1588), *passim*.
- ³⁵ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, *passim*.
- ³⁶ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, n.f., in data 4 gennaio 1586.
- ³⁷ Vi è una messe d'informazioni al riguardo nei già citati mss. del fondo Urbinati Latini della Biblioteca Apostolica Vaticana; oltre a quelli già menzionati, si vedano i volumi 833-835, 865, 1039, 1041 e 1049 sul problema del dominio del mare e quelli 1057 e 1113 sulle imprese di Drake. Quest'ultimo è seguito a Roma sino alla sua morte, si veda *Avviso della morte di Francesco Drac et del mal successo della Armata Inglese, poiché parti dal Nome di Dio. Dove s'intende come et in qual luogo detta Armata fu giunta dall'Armata del Re Cattolico et il Combattimento che fecero alli 11 del mese di marzo 1596*, Roma, N. Mutii, 1596 (una copia di questo stampato si trova nella Biblioteca Vallicelliana). Altri accenni alle imprese americane di Drake sono in ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 32, ff. 16-17, 66, 80, 255 e 394, e vol. 34, ff. 117-119 e 909, e in BAV, Borg. lat., vol. 2512, ff. 285-291. Per la risonanza romana di Drake, cfr. anche Fabio Troncarelli, *Francis Drake*, Roma, Salerno, 2002.
- ³⁸ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, ff. 42, 45-46.
- ³⁹ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, f. 62. Ma vedi anche ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 34 e 38, *passim*.
- ⁴⁰ ASV, Segr. Stato, Portogallo, vol. 1A, ff. 77-78.
- ⁴¹ Cfr. ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 35, ff. 350, 705, 799 per gli inglesi e la flotta delle Indie tra il 1589 e il 1590, e vol. 62, f. 100, per gli olandesi e la flotta del Perù nel 1623; BAV, Barb. lat., vol. 5872, ff. 33, 83 e 179, raccoglie le missive del cardinal Barberini, nunzio in Francia, sui disegni degli olandesi contro la flotta delle Indie nel 1607.
- ⁴² BAV, Urb. lat., vol. 1077-1083, *passim*.
- ⁴³ ASV, Fondo Bolognetti, vol. 116, ff. 235-265.



- ⁴⁴ ASV, Misc., Arm. II, vol. 158 (relazione di Spagna, 1662).
- ⁴⁵ ASV, Misc., Arm. I, vol. 59, *passim* (Avvisi da Parigi, 1680-1685).
- ⁴⁶ ASV, Fondo Carpegna, vol. 2, ff. 246-293 (anni 1672-1674), e vol. 32, *passim*, (1687-1689).
- ⁴⁷ ASV, Segr. Stato, Spagna, vol. 357, ff. 225-228.
- ⁴⁸ ASV, Segr. Stato, Principi, vol. 116, ff. 183 e 187.
- ⁴⁹ ASV, Fondo Albani (Clemente XI), vol. 114, in app. II.
- ⁵⁰ Per un quadro generale sulla Chiesa americana, cfr. Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992; e i tre saggi contenuti nella *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, a cura di Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard, Paris, Desclée, 1990-in corso di pubblicazione: Alain Milhou, *Découvertes et christianisation lointaine*, VII, 1994, pp. 521-616, e *L'Amérique*, VIII, 1992, pp. 693-785; Dominique Deslandres, *Le christianisme dans les Amériques*, IX, 1997, pp. 615-736.
- ⁵¹ Sulla fondazione di Propaganda cfr. i saggi di Metzler in *Memoria Rerum*, I/1, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1971; sul rapporto con l'America spagnola, Pedro de Leturia, *El regio vicariato de Indias y los comienzos de Congregacion de Propaganda*, in Id., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, I, cit., p. 101-152; Jean Beckmann, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, "NZM", 19 (1963), p. 241-271; Giovanni Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca*, in *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di Studi Storici Geografici Antropologici dell'Università di Roma Tre e dal Centre A. Koyré di Parigi (Roma, Ecole Française de Rome, 28-29 ottobre 2002), in corso di stampa.
- ⁵² Lyle N. McAlister, *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo 1492/1700*, Bologna, Il Mulino, 1986 e, con un apertura più generale alla colonizzazione del continente nordamericano, Kenneth Gordon Davies, *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press,





1974, e Matteo Sanfilippo, *Europa e America. La colonizzazione anglo-francese*, Firenze, Giunti, 1990.

- ⁵³ Romain Descendre, *Géopolitique et théologie. Suprématie pontificale et équilibre des puissances chez Botero*, “Il pensiero politico”, XXXIII (2000), pp. 3-37; Giovanni Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in *Storia d'Italia Einaudi Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura di Luigi Fiorani e Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 476-518; Eutimio Sastre Santos, *La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la guerra de los Treinte Anos (1618-1648)*, “Commentarium Pro Religiosis et Missionariis”, 83, 3-4 (2002), pp. 231-261.
- ⁵⁴ La *Divisio* è pubblicata in *Memoria Rerum*, III/2, pp. 659-661 tratta dal verbale della congregazione generale dell'8 marzo 1622, APF, Acta, vol. 3, ff. 3r-5v; una versione a stampa sta in APF, Miscellaneae Varie, vol. XIV/a, f. 642 [pp. 1-14].
- ⁵⁵ Giuseppe Sorge, *Il “padroado” regio e la Congregazione “de Propaganda Fide” nei secoli XIV-XVII*, Bologna, Clueb, 1984. Cfr. anche l'analisi giuridico-istituzionale delle due forme iberiche di Patronato, Giuseppe Della Torre, *L'istituto del Patronato e la Congregazione “de Propaganda Fide”*, in *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, a cura di Gabriella Zarri, Galatina, Congedo, 2003, pp. 1-13.
- ⁵⁶ Oltre ai citati saggi di Beckmann e Leturia, occorre considerare Antonio de Egaña, *La teoria del Regio Vicariato Espanol en Indias*, Roma, Università Pontificia Gregoriana, 1958, pp. 52-100; Pedro de Leturia, *Antonio Lelio da Fermo y la condenación del “De Indiarum Iure” di Solórzano Pereira*, in Id., *Relaciones*, I, cit., pp. 334-408.
- ⁵⁷ Sul caso antillense dei conflitti tra elementi nazionali e religiosi diversi, rimando a Giovanni Pizzorusso, *Catholic Missions in West Indian Colonies: John Grace, an Irish Missionary of Propaganda Fide, 1666-1668*, “Storia Nordamericana”, II (1985), 2, pp. 74-93, e Id., *Propaganda Fide sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille del XVII secolo*, “Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée”, t. 109 (1997), 2, pp. 581-599. Il termine “frontiera” è stato variamente utilizzato in rapporto alle missioni e alla confessionalizzazione dell'Europa e del mondo, cfr. ad esempio la sezione





monografica della rivista ora citata su “Les frontières de la mission”, *ibidem*, pp. 485-792 e il volume *Frontiers of the Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*, a cura di Eszter Andor e István György Tóth, Budapest, Central European University – European Science Foundation, 2001.

- ⁵⁸ I domenicani affermavano nella loro richiesta a Propaganda che la sovranità francese sulle isole non era stata smentita da nessuno, neppure “Hispano quidem ipso [rege], qui, cum nihil ibi possidet nihil etiam iure praetendere aut conqueri potest” APE, SOCG, 408, f. 157r/166v; sulla vicenda cfr. più distesamente Giovanni Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione della missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1995, pp. 208-210.
- ⁵⁹ Cfr. Metodio Carobbio da Nembro, *Patronato e Propaganda nel Brasile*, in *Memoria Rerum*, I/1 pp. 667-689 e G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, cit., pp. 141-143.
- ⁶⁰ J. Beckmann, *La Congrégation*, cit.; in questa prospettiva si veda in ambito francese la trattatistica dell'epoca di Richelieu, permeata di un'avversione alla Spagna che traspare anche nelle relazioni missionarie, nonché lo stretto rapporto tra il cardinale e Propaganda attraverso il cappuccino Joseph de Paris; cfr. per un quadro generale Guillaume de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVII^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1959; sui legami tra progetti d'espansione e missioni restano in generale valide le osservazioni di Henri Hauser, *La pensée et l'action économiques du cardinal de Richelieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, pp. 74-107.
- ⁶¹ APE, SOCG, vol. 100, ff. 263r-v/266r-v; vol. 142, ff. 36r-39v; vol. 145, ff. 65r-66v; vol. 317, ff. 98r-100v.
- ⁶² Sul Canada, il Nord America e Propaganda, cfr. Luca Codignola, *The Holy See and the Conversion of American Indians in French and British America, 1493-1750*, in *America in European Consciousness*, a cura di Karen Ordahl Kuppermann, Chapel Hill, University of North Carolina Press – Institute of Early American History and Culture, 1995, pp. 195-242; Id., *Competing Networks: Roman Catholic Ecclesiastics in French North America, 1610-1658*, “Canadian Historical Review”, 80, 4 (1999), pp. 539-584; Id., *Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-1658. A Comparative Assessment*, Canadian Catholic Historical Association, *Historical Studies*, vol. 65(1999), pp. 107-164. Questi saggi sono basati sulla sistematica inventariazione





del materiale dell'Archivio della Congregazione, cfr. Luca Codignola, *Guide to Documents Relating to French and British North America in the Archives of the Sacred Congregation "de Propaganda Fide" in Rome, 1622-1799/Guide des documents relatifs à l'Amérique du Nord française et anglaise dans les Archives de la Sacrée Congrégation "de Propaganda Fide" à Rome, 1622-1799*, Ottawa, National Archives of Canada/Archives Nationales du Canada, 1991, con inventario della documentazione su microfiches.

- ⁶³ A. de Egaña, *La teoría*, p. 192, cit., e Conrad Morin, *Les tentatives du secrétaire François Ingoli pour l'érection d'un évêché au Canada (1631-1641)*, Toronto, Société canadienne d'histoire de l'Eglise catholique, 1945; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, con una valutazione complessiva sulla politica di Ingoli fondata sull'erezione di vescovati missionari, sulla quale cfr. anche G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France*.
- ⁶⁴ P. de Leturia, *El Regio Vicariato*, cit., p. 148; Rafael Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464.
- ⁶⁵ APE, SOCG, vol. 138 (1639), f. 255r-258v ("Discorso circa il Delegato apostolico da farsi nell'Indie del Secretario Ingoli"); Carlos Alonso, *Influjo de la Sagrada Congregación en la evangelización de Filipinas*, in *Memoria Rerum*, I/2, p. 632-647.
- ⁶⁶ Ernst J. Burrus, *Un programa positivo: la actuación misionera de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, in *Memoria Rerum*, I/2, pp. 648-666. Cfr. Id., *Research Opportunities in Italian Archives and Manuscripts Collections for Students of Hispanic American History*, "The Hispanic American Historical Review", 39 (1959), pp. 428-463. Una valutazione sulla consistenza della documentazione seicentesca si può trarre dagli indici coevi dell'archivio (ancora a disposizione degli studiosi come strumenti di ricerca in sala di studio) e, per la prima metà del secolo, da un inventario analitico degli archivi finito alla Bibliothèq̃ue Nationale di Parigi e pubblicato da Fernand Combaluzier, *Un inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVIIe siècle) (fra Girolamo Nicolio, augustin, † 14 avril 1661) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Asie et d'Amérique*, "NZM", 2 (1946), pp. 187-200, 274-282; 3 (1947), pp. 49-105.
- ⁶⁷ Purificación Gato, *El informe del P. Gregorio Bolivar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623*, "Archivo Ibero-americano", 50 (1990),





p. 493-548; Josef Metzler, *Die älteste Bericht über Nordamerika im Propaganda-Archiv: Virginia 1625*, "NZM", 25 (1969), p. 29-37; *Father Gregorio Bolivar's 1625 Report. A Vatican Source for the History of Early Virginia*, a cura di Edward L. Bond, Jan L. Penkowski, Alison P. Weber, "The Virginia Magazine of History and Biography", 110 (2002), 1, pp. 69-86.

- ⁶⁸ APE, SOCG, vol. 189, ff. 165r-168r, 206r-v; vol. 259 ff. 300-358. Il volume 189, rubricato come "Lusitania, India, Iaponia 1629", contiene rapporti e documenti sulle Indie orientali (Filippine e Giappone) insieme a quelli sull'America spagnola. Attraverso essi, e le relative considerazioni di Ingoli, si osserva come Propaganda consideri in un contesto complessivo i vari contesti del mondo ispano-portoghese.
- ⁶⁹ Presso Propaganda, Nieto, che affiancava il rappresentante ufficiale a Roma dell'ordine Pedro de Zamudio, appoggiò anche, informalmente, i religiosi creoli contro i castigliani nella questione della cosiddetta "Alternativa" tra superiori peninsulari e creoli decisa da Gregorio XV, Isacio Rodriguez Rodriguez, *Agustinos criollos en las Islas Filipinas (1590-1640)* in *Agustinos en America y Filipinas. Actas del Congreso internacional Valladolid, 16-21 de abril de 1990*, a cura di Isacio Rodriguez Rodriguez, Madrid-Valladolid, Ediciones Monte Casino, 1990, pp. 719-750, in particolare, pp. 719 e 733; cfr. anche Josef Metzler, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)* in *Memoria Rerum*, I/1, p. 162.
- ⁷⁰ ASV, Fondo Borghese, serie I, vol. 469/474, f. 379r-389r; le posizioni di Hurtado favorevoli all'ordinazione degli indiani furono ratificate da una congregazione di Propaganda del 7 maggio 1631, cfr. APE, Acta, vol. 7, f. 306v; su questo tema si tenne anche una congregazione particolare (commissione ristretta di cardinali), cfr. BAV, Ottob. lat. 2536, ff. 154r, 157v. Secondo Ingoli, Hurtado era morto già nel 1630.
- ⁷¹ APE, SOCG, vol. 143, ff. 273r-275v; Giovanni Pizzorusso, *Indiani del Nordamerica a Roma (1826-1841)*, "Archivio della Società romana di Storia patria", vol. 116, 1993, pp. 395-411, in particolare pp. 403-404; E.J. Burrus, *Un programa*, cit., p. 659.
- ⁷² APE, SOCG, vol. 259, ff. 224-252; sul Nuovo Messico cfr. anche ASV, Fondo Borghese, serie I, vol. 469/474, ff. 90r-99v (relazione tratta da Ingoli da un volume inviatogli dal nunzio in Spagna). Su Benavides, che dopo il soggiorno romano fu nominato vescovo ausiliare di Goa,





cfr., *Relatio quam.. per modum memorialis .. exhibuit P. Fr. Ioannes de Santander .. per manus A. R. P. F. Alphonsi de Benavides*, ed. Eusebius Fermendzin, trad. Ioannes de Cranendonck [Salisburgo 1634], Ad Claras Aquas, Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1895; *Fray Alonso de Benavides' revised Memorial of 1634*, a cura di Frederick W. Hodge, George P. Hammond, Agapito Rey, Albuquerque, University of New Mexico, 1945; *Benavides' Memorial of 1630* [a Filippo IV], translated by Peter P. Forrestal; introduction by Cyprian J. Lynch, Washington, American Academy of American Franciscan History, 1954 con bibliografia ulteriore. Cfr. inoltre *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, Actas del I Congreso Internacional (La Rabida, 16-21 septiembre 1985)*, Madrid, Editorial Deimos, [1986], ("Archivo Ibero-americano", 46, 1986), e *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII), Actas del III Congreso Internacional (La Rabida, 18-23 septiembre 1989)*, Madrid, Editorial Deimos, [1990] ("Archivo Ibero-americano", 50, 1990), *ad indices*.

⁷³ Cfr. tra i vari documenti, APF, SOCG, vol. 189, ff. 472r-477v. Nel 1622 Collado aveva lasciato le Filippine, da dove si era interessato anche delle missioni in Giappone, e era venuto a Roma come procuratore della provincia. Si mise contro i superiori e anche le autorità spagnole auspicando il distacco dalla provincia domenicana del Rosario di una congregazione esclusivamente missionaria, significativamente intitolata a san Paolo, A. de Egaña, *La teoría*, cit., pp. 180-206; Bernward H. Willeke, *Massnahmen für die verfolgte Missionskirche in Japan*, in *Memoria Rerum*, I/2, p. 583-592; C. Alonso, *El influjo*, cit., pp. 634-639; Hilario Ocio – Eladio Neire, *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente 1587-1835*, I, Manila, Orientalia Dominicana, 2000, p. 109-110. Cfr. anche *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional (Sevilla, 21-25 de abril 1987)*, Madrid, Editorial Deimos, 1988, e *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo (Salamanca, 28.3-1.4.1989)*, a cura di José Barrado, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, *ad indices*.

⁷⁴ Collado denunciò a Propaganda l'opera del francescano Juan Bautista Viseo *Advertencias para los confesores de los naturales*, I-II, Mexico, 1600 (su Viseo cfr. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, Mexico, Libreria de Andrade y Morales, 1886, p. 356), nel 1634 Ingoli la fece mettere all'Indice, P. de Leturia, *Antonio Lelio da Fermo*, cit., p. 373.

⁷⁵ Ad esempio, APF, Congressi America Meridionale, vol. 1, ff. 340r-v, 343r-v (24 ottobre 1693), nel quale Romero informava Propaganda





del cambio del presidente del Consejo de Indias. Egli organizzò anche una missione presso gli indiani Fames nella provincia di Popayan nel 1694 (353r-354v). Nell'archivio di Propaganda (ff. 383r-443v) si trova un manoscritto del *Llanto sagrado de la America meridional* stampato a Milano nel 1693 e dedicato a Pedro Matilla, domenicano, inquisitore apostolico e confessore del re; cfr. *Ensayo de una Biblioteca Ibero-americana de la Orden de San Agustin* a cura di Gregorio de Santiago Vela, VI, Madrid, Imp. del Asilo de Huerfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1922, pp. 678-684, e Josef Metzler, *Das Missionsunternehmen des Francisco Romero O.E.S.A. Ende des 17. Jahrhunderts*, "NZM", 21 (1965), pp. 1-17. Nel 1693, durante un soggiorno in Italia avrebbe ottenuto il titolo di missionario apostolico da Propaganda. Scrisse anche in difesa dei diritti degli indiani, cfr. APF, Congressi America Meridionale, vol. 1, ff. 355r-356v e inoltre Congressi America Centrale, vol. 1, ff. 59r-64v, 340r-343v, 344r-347r, 348r-364r. Su di lui vedi anche Eduardo Cardenas, *La acción misionera de los agustinos en la Nueva Granada (Colombia) (1575-1821)*, in *Agustinos en America y Filipinas*, cit., pp. 317-332. In questo rapido elenco di informatori di Propaganda (necessariamente succinto in quanto la ricerca archivistica e la ricostruzione prosopografica dei personaggi sono ancora in corso) si osserverà l'assenza di gesuiti, che si può far rimontare - in termini generali - ai difficili rapporti tra Propaganda e la Compagnia di Gesù. Ciò non significa affatto, però, che la documentazione gesuita manchi dall'archivio della Congregazione, cfr. Rafael Moya, *Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 439-464; Josef Metzler, *Francesco Ingoli, des erste Sekretär der Kongregation*, in *Memoria Rerum*, I/1, pp. 197-243, in particolare pp. 226-229 (versione italiana in F. Ingoli, *Relazione delle Quattro parti*, cit. pp. 293-332); Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide e gli ordini religiosi nel XVII secolo. Note di ricerca con particolare riferimento ai cappuccini*, in *I cappuccini nell'Umbria del Seicento*, a cura di Vincenzo Criscuolo, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2003, pp. 309-334; Id., *Missioni e antigesuitismo: la Congregazione di Propaganda Fide* relazione al convegno su *Antijésuitismes de l'époque moderne* (Roma, Ecole française de Rome, 30-31 maggio 2003) i cui atti sono in corso di pubblicazione a cura di Pierre-Antoine Fabre e Catherine Maire. Occorre inoltre tenere presente che spesso questi personaggi potevano essere informatori delle istituzioni centrali della Santa Sede proprio in quanto in rotta con i vertici dei loro ordini, in particolare nelle fasi, non di rado convulse, delle riforme interne agli





ordini stessi; cfr. G. Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari*, cit., sulla figura del gesuita Martín de Funes, sulla quale Giuseppe Piras, *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei Gesuiti nel Paraguay*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.

- ⁷⁶ J. Beckmann, *La Congrégation*, p. 11.
- ⁷⁷ APE, SOGC, vol. 321, ff. 118-126; cfr. anche Acta, vol. 15 (1642-43), f. 437; SOCG, vol. 138, f. 279-282. Come si ricorderà Ybañez è l'autore dell'informazione relativa alla presenza francese a Guadalupa sopra citata; su di lui si veda anche A. de Egaña, *La teoría*, pp. 180-209. Sulla controversia, dopo varie fasi nelle quali entrerà con forza il noto vescovo di Puebla, Juan de Palafox y Mendoza in polemica con francescani e gesuiti, la decisione di Innocenzo X sarà a favore dei vescovi, E.J. Burrus, *Un programa*, p. 658.
- ⁷⁸ APE, Congressi America Meridionale, vol. 1, ff. 223r-241v. Di questo volume esiste un regesto: Giampiero Spinelli, *Regesto del volume 1 (1649-1713) della serie Congressi America Meridionale dell'Archivio storico della Sacra Congregazione "de Propaganda Fide"*, Roma, tesi di laurea presso l'Università di Pisa, relatore prof. Luca Codignola, anno accademico 1986-1987.
- ⁷⁹ Pedro Díaz de Cienfuegos, vescovo di Popayan, a Alessandro VIII (10 ottobre 1690), APE, Congressi America Meridionale, ff. 324r-325v e 326r-327v; in precedenza il vescovo di Quito, Ildefonso de la Peña Montenegro, scrive a Clemente X lamentandosi delle ingerenze delle autorità regie nell'amministrazione ecclesiastica, in particolare in riferimento ai benefici, ivi, ff. 188r-189v.
- ⁸⁰ E.J. Burrus, *Un programa*, cit., pp. 662-663; cfr. APF, Acta, vol. 56 (1686), ff. 160-162; vol. 57 (1687), ff. 177-178; vol. 60 (1690), f. 203.
- ⁸¹ *Servi Liberi seu naturalis Mancipiorum Libertatis Iusta Defensio* (1682), cfr. la versione francese *La liberté des esclaves ou défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, a cura di Robert Lapierre, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1995; sull'aragonese, cfr. Francisco José de Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Edición crítica por Miquel Anxo Pena Gonzáles, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2002, e M.A. Pena Gonzáles, *La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2003.





- ⁸² APF, Congressi America Antille, vol. 1, f. 308r-309v.
- ⁸³ APF, Acta, vol. 45 (1675), f. 272r; vol. 46 (1676), f. 166r; vol. 54 (1684), ff. 77r-84r; Congregazioni Particolari, vol. 30, ff. 96r-109r; Congressi America Meridionale, vol. 1, ff. 208r-209v; 212r-213v. Cfr. anche A. de Egaña, *La teoría*, cit., pp. 209-212; Lazaro de Aspursz, *La aportación extranjera a las misiones españolas de Patronato Regio*, Madrid, Publicaciones del Consejo de Hispanidad, 1946, pp. 201 e 269 n. 1; E.J. Burrus, *Un programa*, cit., p. 663.
- ⁸⁴ F. Ingoli, *Relazione*, cit.; *Relazione di Mons^{gr} Urbano Cerri alla Santità di N.S.P.P. Innocenzo XI dello stato di Propaganda Fide*, in APF, Miscellanea Varie, vol. XI, ff. 48-179; Niccolò Forteguerra, *Memorie intorno alle missioni*, a cura di Carmen Principe Di Donna, Napoli, M. D'Auria Editore, 1982.
- ⁸⁵ F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, cit., pp. 243-244.
- ⁸⁶ Franco Chiappafreddo, *L'Archivio della Sacra Congregazione del Concilio*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario della fondazione*, Città del Vaticano, [Congregazione del Concilio], 1964, pp. 395-422; Pietro Caiazza, *L'Archivio storico della Sacra Congregazione del Concilio (Primi appunti per un problema di riordinamento)*, "Ricerche di storia sociale e religiosa", 42 (1992), pp. 7-24.
- ⁸⁷ Cfr., all'interno di una vasta bibliografia, Daniele Menozzi, *L'utilizzazione delle relations ad limina nella storiografia*, "Storia e problemi contemporanei", 9 (1992), pp. 135-156; sull'America spagnola Ramon Robres Lluch – Vicente Castell Maiques, *La visita ad limina durante el pontificado de Sixto V (1585-1590). Datos para su estadística general. Su cumplimiento en Ibéroamerica*, "Anthologica annua", 7 (1959), pp. 147-213; María Milagros Cárcel Ortí, *Relaciones sobre el estado de las diócesis hispanoamericanas*, in *Homenatge al doctor Sebastià Garcia Martínez*, I, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència-Universitat de València, 1988, pp. 447-460.
- ⁸⁸ Misael Camus Ibacache, *La visita ad limina desde las iglesias de America Latina en 1585-1800*, "Hispania Sacra", 46 (1994), p. 159-189; María Milagros Cárcel Ortí, *Las visitas ad limina: propuesta de edición*, in *Les chemins de Rome. Les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde ibéro-américain*, a cura di Philippe Boutry e Bernard Vincent, Rome, Ecole Française de Rome, 2001, pp. 5-38, cui si rimanda anche per l'ampia bibliografia;





Jean-Pierre Berthe, *Les rapports des visites ad limina des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, in *ibid.*, pp. 197-221; Aliocha Maldawski, *Les visites ad limina des archevêques de Lima au XVIIe siècle*, *ibid.*, pp. 223-234. Su questi studi ci basiamo per le osservazioni che seguono.

- ⁸⁹ Come si riscontra nello studio di Camus Ibacache sopra citato, l'arcivescovo di Lima invia tredici relazioni tra fine Cinque e inizio Settecento, numero eguagliato dalla diocesi di Quito.
- ⁹⁰ Cfr. la sintesi di Willi Henkel, *L'evangelizzazione nel II e III concilio provinciale di Lima*, in *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, a cura di Luciano Vaccaro, Gazzada (Varese), Centro Ambrosiano, pp. 329-343; sui vari problemi dell'amministrazione ecclesiastica rispetto a quella civile, vedi ora Manfredi Merluzzi, *Politica e governo nel Nuovo Mondo. Francisco de Toledo viceré del Perù (1569-1581)*, Roma, Carocci, 2003, in particolare pp. 253-282.
- ⁹¹ ASV, A. A., Arm. I-XVIII, n° 1824.
- ⁹² ASV, Sec. Brev., Reg., vol. 331, f. 274v (15 marzo 1603); vol. 534, f. 219r (26 febbraio 1616); ASV, Dataria Ap., Brev. Lat., vol. 172, f. 328r-v (29 marzo 1604). Cfr. anche altri documenti degli inizi del Seicento segnalati da J. Metzler, *America pontificia*, III, ad esempio ASV, Sec. Brev., Reg., vol. 362, f. 342rv (13 febbraio 1600): Pedro de Aguilar, francescano osservante, chiede reliquie di santi dalle catacombe di S. Lorenzo e S. Sebastiano e da altri luoghi di Roma per portarle nella diocesi di Quito; vol. 431, f. 69r-v (28 aprile 1608): Antonio Pesquera, vicario generale dei mercedari per le Indie occidentali, può procurarsi reliquie di santi e sante da chiese e monasteri, luoghi pii di Roma, con il consenso del Vicario e dei rettori delle Chiese per trasferirle nelle chiese del suo ordine nelle Indie (Cuzco, Potosì, Chiuchabo, Cochabamba); vol. 432, f. 234r (9 giugno 1608): Paolo V concede a fra Alfonso d'Armeria, procuratore dei domenicani nel Messico, di raccogliere reliquie nella Città Eterna e anche al di fuori ("Almae Romae nostrae et extra illius muros") con consenso del Vicario e dei rettori delle chiese; vol. 481, f. 255rv (11 luglio 1612): Paolo V accorda a Juan Nunnez, francescano recolletto della stretta osservanza, procuratore e custode della provincia dei Dodici Apostoli del Perù, venuto a Roma per il capitolo generale del suo ordine, la facoltà di prelevare reliquie a Roma e di portarle in Perù; vol. 520, f. 7r (26 febbraio 1615): Paolo V concede la licenza per i canonici e il capitolo della cattedrale di



Arequipa per avere reliquie a Roma. Per il Cinquecento, cfr. anche G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *L'attenzione romana*, p. 331.

- ⁹³ ASV, Sec. Brev., Reg., vol. 754, f. 77r-79v, 92r-94v. Per le indulgenze, cfr. J. Metzler, *America pontificia*, III, cit., appendice II.
- ⁹⁴ Il progetto è coordinato da Philippe Boutry, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard e Bernard Dompnier; cfr. per esempio di quest'ultimo *Réseaux des dévotions et réseaux des confréries*, in *La circulation des dévotions*, "Siècles. Cahiers du Centre d'histoire Espaces et Cultures", 12 (2000), p. 9-28. Analogamente vi erano rapporti con l'Ospedale romano di Santo Spirito da parte di istituzioni "filiali" in America ad esso collegate, spesso tramite il pagamento di un censo, la cui documentazione si trova presso l'Archivio di Stato di Roma, cfr. Elio Lodolini, *Guida delle fonti per la storia dell'America latina esistenti in Italia*, Roma, Ministero per i Beni culturali e ambientali, 1976, pp. 238-239.
- ⁹⁵ J. Metzler, *America pontificia*, III, cit., appendice I. Ad esempio ASV, Dataria Ap., Brev. Lat. vol. 230, f. 570: i membri della confraternita "Sancta Maria de Luce", cui sono ammessi anche i "nigri", hanno cambiato sede per rivalità con un'altra confraternita e non sono d'accordo con il vescovo; sulle confraternite di neri cfr. Bernard Vincent, *Pour une histoire des confréries de noirs dans la catholicité (XVe-XIXe siècle)*, relazione presentata al colloquio *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (verso 1450 – début XIXe siècle)*, tenuto a Roma (27-29 ottobre 2003) nell'ambito del progetto sopra indicato, i cui atti sono in corso di pubblicazione. Altro esempio tratto da J. Metzler, *America pontificia*, vol. 3: ASV, Dataria Ap., Brev. Lat., vol. 230, f. 630r-v: il 5 settembre 1620 i confratelli della confraternita "Bombardiorum sive praefectorum bellicorum tormentorum residentium ad servitium charissimi in Christo filii nostri Philippi Hispaniarum Regis Catholici in suis classibus ad portus Indiarum occidentalium" (Messico) si appellano contro il vescovo che proibisce loro di chiedere elemosine per la loro chiesa nei giorni festivi.
- ⁹⁶ Cfr. i saggi in *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, cit.
- ⁹⁷ G. Pizzorusso - M. Sanfilippo, *L'attenzione romana*, cit., pp. 329-332.

