



La formazione culturale del sovrano *daquém e dalém mar*, nel Cinquecento portoghese

Valeria Tocco^[*]

Nô mais, Musa, nô mais, que a Lira tenho
Destemperada e a voz enrouquecida,
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e ensurdecida.
O favor com que mais se acende o engenho
Não no dá a pátria, não, que está metida
No gosto da cobiça e na rudeza
Duma austera, apagada e vil tristeza.

Luís de Camões, *Os Lusíadas* (1572), X,
145

Qualche anno fa, mi sono occupata della letteratura cosiddetta “speculare” in Portogallo, cercando di indagare l'impatto delle Scoperte su questo genere di trattatistica^[1]. La panoramica dei testi pedagogico-politici portoghesi conosciuti, editi o manoscritti (anche se molti – a quanto pare – rimangono in attesa di studio nei meandri inesplorati dei fondi bibliotecari portoghesi)^[2], indicava, infatti, che la nascita e la grande fioritura di trattati sull'arte del governo e le virtù del principe si dava, curiosamente, in due momenti cruciali anche della storia delle imprese marittime: ovvero, tra il 1418 e il 1438, alla corte dell'appena instaurata dinastia di Avis, che nel 1415, conquistando Ceuta, aveva dato l'avvio all'espansione oltremare; e tra il 1522 e il 1554, al volgere della china delle stesse scoperte, e all'insorgere di problematiche (amministrative e politiche) relative alla presenza portoghese *além mar*^[3]. Mi ero chiesta allora se l'epopea marittima, che tanto operò sulla cultura portoghese dell'epoca (nonché europea, del resto)^[4], avesse anche agito sulla trattatistica, magari informando il re e il principe di fronte ad una nuova responsabilità, ad un nuovo ruolo: ovvero mi ero domandata se la trattatistica pedagogico-politica avesse accolto peculiari istanze nel disegnare il profilo di un sovrano sul cui impero non tramontava mai il sole.

La conclusione a cui ero giunta in quel frangente fu che, durante il secolo e mezzo che va da metà Quattrocento a fine Cinquecento, gli *specula* lusitani non accolgono l'espansione territoriale se non in maniera circostanziale^[5], e non quale elemento nuovo da considerare per la costituzione dell'immagine del sovrano e per la riflessione sulla sua funzione di governo. La ragione di ciò si può rintracciare – come sintetizza Bigalli – nel fatto che «l'espansione d'oltremare ... si costituisce come dilatazione dello stato portoghese, come la riproduzione, anche negli spazi del *mare Indicum*, degli schemi formali-giuridici che reggono la *respublica* metropolitana. In questo senso – continua –, l'azione del sovrano ... non si presenta come esterna coercizione ... di compagini statuali che, pur subordinate, mantengono una compiuta individualità ... Le entità politiche del mondo barbarico ricadono invece nella sfera di applicazione dell'*imperium*, espressione della volontà sovrana che da un lato le delegittima e destituisce di personalità, nel momento in cui le sottopone – attraverso il potere delegato del viceré – all'unica fonte legittima di potere; ma dall'altro, e proprio grazie a questo processo, le trasforma in articolazioni dello stato»^[6]. È per questo motivo, dunque, che, per espletare il suo *officio*, al sovrano valevano le tradizionali virtù e qualità morali ed etiche, oramai consacrate dalla letteratura politica fin dall'antichità classica^[7]. In effetti, i trattati portoghesi

ripetono sostanzialmente quei motivi strutturanti del genere *speculum principis* che, da Egidio Romano in poi, ricorreranno – pressoché invariati – dal Medio Evo all'Età Moderna, quali l'origine divina del potere; l'eccellenza della monarchia ereditaria come forma di governo; le virtù che il sovrano deve saper mostrare in quanto modello per i propri sudditi (le cardinali e teologali; la *sabedoria*, clemenza, pietà, liberalità, magnificenza); il concetto del potere quale *ofício*; l'importanza dell'esercizio fisico nello sviluppo delle capacità guerriere; la distinzione tra re e tiranno; tra guerra giusta e guerra ingiusta; la metafora organica dello stato; il corpo mistico del re; ecc..

Visto ormai che la *dilatação do Império* in sé e per sé non sembra incidere più di tanto sulla figura del sovrano e soprattutto sul ruolo che deve svolgere su tutto il suo regno, trovandosi impegnato nella stessa misura oltremare così come nella madre patria, ora mi preme, invece, indagare – al di là degli stereotipi del genere – i principi della formazione culturale di un sovrano che, comunque, regna su un'amplessissima compagine territoriale; vorrei, insomma, cercare di discriminare (compito non sempre facile) tra l'ideale culturale che i trattati attribuivano al principe e la cultura che egli veramente dimostrava di possedere. Mi soffermerò sul Cinquecento, poiché rappresenta un'epoca aurea per la monarchia degli Avis, ma parimenti un'epoca politicamente e ideologicamente problematica, sia per le vicende dell'Oltremare orientale (l'organizzazione e il consolidamento della presenza portoghese in India e Asia) e Occidentale (la strutturazione amministrativa del Brasile e i conflitti con i francesi in quei paraggi), sia per i conflitti in Africa (con la perdita di numerose piazzeforti), sia anche per l'incerto futuro dinastico (che, in effetti, con la morte del poi mitizzato D. Sebastião apre le porte ai sessant'anni di monarchia duale), sia, infine, per il dibattito attorno all'umanesimo cristiano.

Facendo fede alle cronache dell'epoca, pare notevole, nei primi anni del XVI secolo, «o empenho de D. Manuel e sobretudo de D. João III na educação literária da família real»^[8], sebbene, come avvisa lo stesso José Sebastião da Silva Dias, «as palavras dos cronistas [da cui si trae anche questa informazione] devem entender-se *cum grano salis*»^[9] (e ricordiamoci le sagge parole di Fernão Lopes, nel prologo della *Crónica del Rei D. João I*, sulla *mundanal afeição* che guida la penna dei cronisti)^[10]. In realtà, fino al passaggio sotto la corona asburgica, in Portogallo vengono elaborati molti trattati per l'educazione morale e politica del principe^[11], come ad esempio, tra i più noti: Fr. António de Beja, *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*, Lisbona, Germão Galhardo, 1525, dedicata al re D. João III^[12]; Lourenço de Cáceres, *Condições e Partes que Há-de Ter um Bom Príncipe (Doutrina ao Infante D. Luís)*, dedicato, appunto all'Infante D. Luís, fratello del sovrano, composto tra il 1525 e il 1528 e trádito manoscritto; Lourenço de Cáceres, *Tratado dos Trabalhos do Rei*, che risale agli anni attorno al 1544 ed è offerto a D. João III: anch'esso ci resta solo manoscritto^[13]; Francisco de Monzón, *Libro primero del espejo del príncipe cristiano*, Lisbona, Luís Rodrigues, 1544, diretto al principe D. João (la seconda edizione, del 1571, sarà, invece, dedicata a D. Sebastião)^[14]; António Pinheiro, *Da [Criação] dos Príncipes*, redatto probabilmente dopo il 1545, dedicato al principe D. João, che l'anno precedente era stato giurato erede al trono: di esso ci è giunto solo un ampio frammento, conservato alla Biblioteca Pública di Évora (CXII-1-21, fl. 48r-60v); Sancho de Norona, *Tratado Moral de Louvores e Perigos Dalguns Estados Seculares*, Lisbona, 1549, ancora per il principe D. João^[15]; Diogo de Teive, *Institutio Sebastiani primi* (Lisbona 1558 e Lisbona 1565 – entrambe dedicate al monarca in potenza e rivolte all'istitutore di questo, D. Francisco de Sá)^[16]; Fr. Jerónimo Osório, *De Regis Institutione et Disciplina*, dedicata a D. Sebastião già re (Lisbona, Francisco Correia, 1572)^[17].

Bisogna notare, in primo luogo, che dei vari trattati cinquecenteschi conosciuti, almeno tre sono dedicati al re nell'esercizio delle proprie funzioni, tre sono diretti al futuro re, e due, infine, sono offerti a un principe non ereditario. Nella trattatistica lusitana di genere "speculare", praticamente non esistono testi diretti al re bambino: anche per quelli offerti all'*infante* che diventerà re, il destinatario è già almeno adolescente.

È già stata notata la sostanziale mancanza di originalità piena dei trattati portoghesi di questo tipo, anche se, come ammonisce Fiorella De Michelis Pintacuda, testi del genere vanno valutati «in base non all'originalità dei singoli spunti ma alla struttura e all'intenzione dell'insieme»^[18].

In linea generale, gli *specula* lusitani sembrano preoccupati di disegnare il profilo etico-morale ideale del re più che stabilire il suo itinerario formativo in termini concreti, abbozzandolo al contrario a tratti alquanto generici^[19]: prevale la preoccupazione di orientare ed esortare più che di educare il principe e il re, ossia la retorica epidittica prevale sulla precettistica pedagogica in senso stretto, attraverso il convenzionalmente scolastico uso di *exempla* da seguire o da aborrire, tratti dalla storia patria, classica o biblica. Sono, perciò, in prevalenza manuali per il perfetto principe e il buon governo, non manuali per la formazione del re. In essi, come rileva Ana Isabel Buescu, «sobreleva, com efeito, a *representação* do perfeito monarca no desempenho do ofício régio, através dos exercícios das virtudes consideradas necessárias ao bom governo»^[20].

Quasi contemporaneamente alla pubblicazione del *Libro Primero del Espejo del Principe Cristiano* di Monzón (1544), anche António Pinheiro, precettore del principe ereditario, «praticamente, ministro da instrução de D. João III» (come è stato definito)^[21], delinea il percorso formativo del futuro sovrano. Prima di costoro, e cioè fino alla prima metà del Cinquecento^[22], la formazione del futuro sovrano e del sovrano stesso era stata affidata alla sola riflessione morale su modelli e antimodelli adottati a esemplificazione e non sulla sua formazione culturale in senso stretto. Anche se la *sabedoria* è sempre stata considerata essenziale per colui che dovrà regnare o che comunque farà parte dell'*entourage* del re, essa, tuttavia, godrà di una diversa interpretazione a seconda del trattatista, prevalendo comunque la sua «dimensione teoretica» e la sua «valenza pratica, di controllo delle passioni»^[23].

In questa oscillazione sul peso specifico e relativo della *sabedoria*, e sulla sua identificazione o meno con lo studio e l'acculturazione, si riflette il grande dibattito ideologico tra “conservatori scolastici” e “progressisti erasmiani” che echeggia potentemente anche in Portogallo, soprattutto nel periodo tra la fondazione del *Colégio das Artes* a Coimbra (1547) e il suo passaggio nelle mani della Compagnia di Gesù (1555)^[24].

Leitmotiv di tutti gli *specula*, e in particolare del trattato di Jerónimo Osório, riguardo alla formazione culturale del sovrano, è l'opposizione tra coloro che credono che l'istruzione sia necessaria all'esercizio del potere e coloro che, al contrario, la ritengono superflua o addirittura dannosa^[25], riflettendo, dunque, l'evidenza che l'avversione alla cultura, l'opposizione e l'inconciliabilità tra “armi e lettere”, di sapore medievale^[26], non si era esaurita negli anni del regno di D. Manuel, ma perdurava per tutto il secolo, divenendo forse più acuta nel periodo di D. Sebastião.

Questa particolare contraddizione di fondo – ovvero la sopravvivenza di schemi culturali medievali in pieno Rinascimento – è caratteristica del Portogallo delle Scoperte, che si trova lacerato tra una proiezione politico-economica internazionale e una struttura socio-culturale interna ancorata a schemi ancora feudali, dove i privilegi dei ceti tradizionalmente alti venivano continuamente ribaditi dalla classe dirigente, raccolta attorno al monarca^[27].

Ma quale cultura deve dimostrare il sovrano portoghese del Cinquecento?

Lourenço de Cáceres (che nei *Trabalhos do Rei* non annovera tra le fatiche del sovrano quella della “formazione culturale continua”, ma solo le molte che conseguono all'esercizio delle virtù cardinali, limitandosi ad accennare al fatto che i re «*não podem ser moços para folgar nem velhos para repousar nem enfadados para se apartar*», nei confronti di altre categorie sociali, tra cui mercanti, religiosi e letterati) nella *Doutrina ao Infante D. Luís*, invece, privilegia il sapere pratico rispetto a quello astratto-teorico, pur non disprezzando «o estudo da sabedoria, que mui muito atalho é para a prudência» (p. 559). Ma, notando come «*excelentes Reis e louvados Príncipes houve em nossas Crônicas que, ocupados sempre na guerra dos infiéis e na governança do Reino, não puderam ter*

tanto conhecimento das letras» (p. 558), auspica che il fratello del re, intento ai piaceri della caccia, sappia almeno «misturar as regras da doutrina com o uso das cousas» (p. 559)^[28]. Insomma, nonostante riscontri esempi, nella storia, di una convivenza ottimale di armi e lettere, per i principi portoghesi – non versati tradizionalmente allo studio – la sapienza più importante risulta, alla fin fine, solo la devozione cristiana e cattolica (cap. VI).

Forse sarà per questa ragione, ovvero – per dirla brutalmente – per la sostanziale ignoranza del principe, esperto appena nell'esercizio paramilitare della caccia^[29] (bastano le parole della dedica di Cáceres all'*infante* D. Luís: «Assim que, enquanto Vossa Alteza, gastar os dias melhores no exercício da caça, escrever-lhe-ei alguns conselhos da doutrina colhida dos livros que achei»), che il ruolo di amici, ministri e consiglieri diventa oltremodo delicato e preponderante nella trattatistica pedagogico-politica portoghese, al di là della mera riformulazione di un *topos*^[30]. Ci si accorge, in effetti, che lo spazio dedicato a ministri e consiglieri – in questi trattati come in ogni opera che accolga istanze speculari – sia quasi maggiore rispetto a quello riservato al proprio re o principe.

Lo stesso Fr. António de Beja, il più “umanista”^[31] tra i trattatisti portoghesi, concede uno spazio più ampio dei suoi successori all'importanza dello studio per l'esercizio ottimale del potere, conferendo ad esso, addirittura (e controcorrente) il primato rispetto alle armi. Ma anche questo “discepolo” di Pico della Mirandola^[32], questo lettore indefesso dei trattati pedagogico-politici precedenti, si sofferma poco sull'educazione del principe: arriva ad affermare che il principe «...há de procurar ser tão experto em todas as cousas e há de saber tanto que possa, por si só, julgar e não ter necessidade de juízos alheios, não desprezando, com tudo isto, os ditos de outros que deve ouvir, em especial se são sábios e de sábios» (*Prudência*, cap. III); lo ammonisce contro i pericoli dell'ignoranza, ma insiste su altre virtù (temperanza, liberalità, giustizia, ecc.); e mette in guardia il sovrano principalmente contro la cupidigia. Tuttavia, pur non consigliando alcun itinerario formativo (si rivolge al già re D. João III, il quale, in questa sua prima fase di governo – il trattato di Beja è del 1525 –, è particolarmente attento alle istanze culturali e educative)^[33], Fr. António ritiene comunque opportuno esortare il sovrano a continuare a studiare, insistendo sul fatto che «é necessário que [il sovrano] leia e seja dado às letras, onde achará o que por si só não basta fazer» (*Sabedoria*, cap. VII).

Fr. António indica nella prudenza la virtù principale per un buon sovrano cristiano poiché, citando Seneca, essere prudente significa: «exercitar[-se] em ordenar cousas presentes, em prover as futuras e na lembrança das passadas» (*Prudência*, cap. II). Ciò che è nuovo, rispetto ai suoi omologhi lusitani precedenti, è che Fr. António connette la prudenza con la sapienza e la sapienza con lo studio delle lettere umane e non solo con la devozione cristiana. Anche Sancho de Noronha, poi, quando parlerà di *sabedoria* lo farà sempre in connessione con la *prudência*, virtù che considera – come Fr. António de Beja – fondamentale per l'esercizio del potere. Tuttavia, e al contrario di Fr. António, non abbinerà mai *sabedoria* e *prudência* allo studio delle lettere umane.

Il non scordarsi delle “cose passate” ha anche valore culturale per Fr. António, perciò. E questo aspetto rimanda immediatamente a tutta quella letteratura che recrimina sulla mancanza di mecenatismo, da una parte, e sulla mancanza di una produzione letteraria che accompagni (e celebri) le imprese militari portoghesi dall'altra (si pensi al prologo di Garcia de Resende al suo *Cancioneiro Geral*; all'*Ode I* di António Ferreira; alla orazione inaugurale dell'Università di Coimbra proferita da António Pinheiro; alle numerose ottave dei *Lusíadas* in proposito, ecc.).

Dobbiamo anche rilevare un particolare alquanto illuminante sull'istruzione dei destinatari dei trattati presi in esame. A parte Diogo de Teive e Jerónimo Osório, che redigono i loro testi in latino (poiché non solo sono destinati in realtà ai precettori e non direttamente al principe, ma soprattutto ambiscono ad un pubblico internazionale)^[34], negli altri casi non una citazione in latino (quando è presente) rimane senza traduzione. Fr. António accompagna ogni sentenza nella lingua di Cicerone con una parafrasi in portoghese; Lourenço de Cáceres, al contrario, non riproduce l'originale ma

soltanto la traduzione in volgare del testo latino citato; e neppure Sancho de Noronha cita una sola riga in latino, pur costellando il suo trattato di *exempla* biblici e patristici. E ciò la dice lunga sulla cultura effettiva del principe portoghese del Cinquecento (e su quanta distanza separa i primi principi di Avis da D. João III)^[35].

Chi, al contrario, si preoccupa di fornire un itinerario pedagogico, come si è già detto, è António Pinheiro, precettore del principe D. João e – non a caso – traduttore, nel 1541, del *Panegirico a Traiano* di Plinio. António Pinheiro sembra essere il primo ad occuparsi “scientificamente” in portoghese (il coevo trattato di Monzón è in spagnolo) dell’educazione principesca, forse influenzato dalla sua stessa esperienza. Egli sviluppa ciò che già nel trattato di Beja, pur senza i dovuti approfondimenti metodologici, risultava fondamentale: l’importanza degli studi umanistici nella formazione di un futuro re, fin da piccolo. E in ciò risiede la seconda novità del testo di Pinheiro (del cui trattato purtroppo restano solo sei capitoli, come ho già accennato): ovvero l’attenzione alla figura del sovrano in potenza, del sovrano ancora bambino. Egli, basandosi sull’ampia letteratura a riguardo (da Vergerio a Erasmo, passando per le *Institutiones Oratoriae* di Quintiliano)^[36], stabilisce l’età in cui il principe deve essere sottratto alle cure femminili, l’età in cui deve cominciare a imparare a leggere e scrivere, insistendo sul carattere ludico che questa prima fase di apprendimento deve mantenere: a 12 anni, il principe deve dimostrare già piena padronanza della lingua scritta e orale, del latino e di altre discipline che gli sono utili a svolgere quelle funzioni politiche a cui è chiamato già in così tenera età.

Gli fanno eco Teive e Osório.

In particolare, Jerónimo Osório, strutturando il suo trattato come dialogo filosofico (o «controvérsia», come egli stesso lo definisce, p. 363), si concentra sulla formazione completa del sovrano, fin da bambino, proponendo strategie informali e istituzionali secondo una semplice direttiva: «é meu desejo que el Rei D. Sebastião, tanto quanto a idade lho permita, se aplique a três coisas: à luta, às letras, à religião» (p. 25). Sebastião è già re quando Jerónimo Osório scrive la sua *Institutio*, ma è ancora adolescente (nasce nel 1554).

Nel lungo trattato, Osório riecheggia e ribadisce (in modo, a volte, alquanto prolisso), quei precetti didattici fondamentalmente erasmiani^[37], auspicando –controcorrente in Portogallo– l’alleanza tra principe e filosofo, e prospettando un modello pedagogico che, come è stato rilevato per altre tradizioni culturali, «connette strettamente l’utopia politica e l’utopia pedagogica sul terreno della *nourriture* del Delfino»^[38]. Del resto, proprio nello stesso periodo – sottolinea Bigalli –, anche «il re tevano assume i contorni del sapiente, del filosofo coronato: giacché la vera “sapiencia” [per Teive] non risiede soltanto nel momento teoretico, nella contemplazione della divinità; ma anche nel suo tradursi in sapere efficace»^[39]. La consapevolezza di Osório di stare proponendo uno schema rivoluzionario è patente nelle dichiarazioni del protagonista del dialogo circa i pericoli in cui incorre, i rischi (anche della propria vita) che corre colui che sostiene la cultura del sovrano e, in particolare, lo studio della filosofia da parte di chi regge il regno^[40]. E ciò informa chiaramente sul clima ideologico instauratosi in Portogallo durante la realizzazione del Concilio di Trento.

Lo scontro tra strutture scolastico-medievali e umanistico-rinascimentali si delinea nel trattato di Osório nelle figure dei tre personaggi principali in conversazione^[41]: Lourenço Pires de Távora per la prima corrente, D. Jerónimo Osório stesso per la seconda. Francisco Sá de Meneses, poi, filiandosi anch’egli in quest’ultima corrente, ne rappresenta – in materia di arte di governo – quella più vicina a posizioni latamente “machiavelliche”^[42]. Il personaggio Osório smonterà le posizioni sia di Távora, sia di Meneses, proponendo l’immagine di un sovrano colto, intelligente, forte, giusto, moderato, devoto ma non bigotto^[43].

La convinzione, tutta rinascimentale, della possibile e auspicabile armonizzazione tra armi e

lettere e l'ideale prettamente umanistico di re colto (sostanzialmente espressa, per Osório, nel motto latino *mens sana in corpore sano*), determinano il programma educativo del Vescovo di Silves, basato su esercizi fisici e regole igieniche (giochi, sport, attività all'aria aperta, alimentazione equilibrata e moderata in vista di allenare il corpo alla prestanza, agilità, robustezza e vivacità), e su un completo programma di studi che, escludendo qualsiasi «ofício mecánico», prevede grammatica, storia (Cesare, Sallustio, Tito Livio), poesia (Virgilio, Orazio), e addirittura dialettica, retorica, eloquenza, filosofia, musica, aritmetica, geometria e astronomia – queste ultime, da somministrarsi al futuro re con moderazione e limitatamente alla prospettiva funzionale dell'esercizio del potere.

È interessante notare la sostanziale coincidenza tra le critiche sollevate da Osório alla nobiltà e alla corona in materia di istruzione, cultura e scelta dei ministri con quelle presenti nel poema epico nazionale, *Os Lusíadas* (1572), pubblicato nello stesso periodo del *De Institutione*^[44].

Se Távora afferma perentoriamente che tradizionalmente in Portogallo «todos eram rudes e ignorantes então. Até mesmo muitos nobres havia que nem sequer ler sabiam» (p. 54) e che gli imperi «destroem-se ... com uma vida dada excessivamente às letras» (p. 55), bastando al re «que saiba ler e escrever, e que possua alguns conhecimentos de poesia latina e história romana», poiché questa infarinatura culturale «é vulgar e comun a todos» (p. 58), Osório e Camões proprio di questa fondamentale ignoranza si lamentano. Si leggano le ottave camoniane (*Lus.*, V, 97): «Enfim não houve forte capitão / que não fosse também douto e ciente, / da Lácia, Grega ou Bárbara nação, / senão da portuguesa tão somente. / Sem vergonha o não digo: que a razão / de algum não ser por versos excelente / é não se ver prezado o verso e a rima, / porque quem não sabe a arte não na estima». A ciò fa eco Osório, in più luoghi del suo trattato, consapevole del fatto che «se toda a insensatez é perigosa, com mais razão a ignorância do rei leva a ruína, a maior indignidade, não só a um, nem a alguns homens, mas a todo o reino» (p. 92).

La critica verso l'educazione principesca e il *modus vivendi* delle classi privilegiate, che crogiolano nell'ozio, nella lascivia, nel lusso, nelle comodità, nell'esercizio abusivo di un potere immeritato, nell'ignoranza, è comune a Osório e Camões: anche per Osório l'educazione che si è dispensata fino a quel momento a principi e nobili non è adatta alla formazione di quel «calo honroso» di cui parla Camões (*Lus.*, VI, 98; ma si vedano anche le ottave 95-96), necessario ad una nuova classe dirigente che sappia effettivamente guidare la nazione ed essere all'altezza della posizione assunta dal Portogallo con le Scoperte. Pare evidente, dal trattato di Osório soprattutto, la consapevolezza del fatto che «l'assoluta visibilità del sovrano che dà in spettacolo il proprio corpo reale per sottolineare il carisma del corpo mistico» non è in Portogallo «connessa ad un *iter* formativo che [aiuti] l'*enfant royal* a interiorizzare precocemente norme e vincoli di un comportamento adeguato alla sua doppia natura, umana e divina al tempo stesso»^[45]. Anzi, Osório sovraccarica di umanità il sovrano portoghese reale –in contrapposizione con la sua immagine ideale–, quasi a volerne negare –per il caso lusitano– la natura divina.

Secondo Osório (e anche secondo Camões), fondamentale per il re diventa, dunque, la cultura, per guadagnarsi quell'aura di regalità perduta, difendendosi in primo luogo da quel «monstro» (p. 117) rappresentato dall'adulatore (cortigiano, ministro, consigliere o confessore che esso sia) che ha il solo obiettivo di «contentar o rei, no ofício novo» e di «despir e roubar o pobre povo» (*Lus.*, VII, 85), mosso dalla mera «ambição» (*Lus.*, VIII, 55), dal fondamentale errore di amare «cousas que nos foram dadas, / não pera ser amadas, mas usadas» (*Lus.*, IX, 25) e dalla sete di potere (p. 173). Soltanto attraverso una «educação esmerada» che fornisca loro «os mais eficientes recursos espirituais para se defenderem de tão temerária insensatez» (p. 270), i sovrani portoghesi potranno finalmente svolgere quell'*ofício* adatto a consacrare il Portogallo quale potenza internazionale.

Se, *a posteriori*, si rileva che «Jerónimo Osório traçou um modelo de educação do rei que não teve aplicação em Portugal»^[46], si evince dalle parole dello stesso Vescovo di Silves che il programma da lui proposto non era mai stato adottato neppure, prima^[47], nei tempi e per i re precedenti a D.

Sebastião (e neppure per Sebastiano stesso). L'immagine reale che traspare dalle righe dell'Istituzione di Osório è estremamente dubbiosa, sul piano morale e sul piano culturale: sfilano principi grassi, pesanti, ottenebrati dal cibo e dai bagordi, viziati e viziosi, instabili, iracondi, vanitosi, rozzi, fundamentalmente ignoranti – lontani, insomma, dall'ideale del *perfetto cortigiano* che pur incide anche sulla figura del re, nel corso dei secoli^[48] e soprattutto nel Rinascimento europeo, e pure da quello del *cavaliere di Cristo*, connesso allo spirito di crociata tornato alla ribalta prepotentemente (e strumentalmente) con D. Sebastião^[49], che comunque continuava a imperare nell'immaginario portoghese cinquecentesco. Un doppio sfasamento, dunque, nella figura del re portoghese: una figura né con il «braço às armas feito», né con la «mente às Musas dada» (*Lus.*, X, 155), in balia di adulatori, decisi a non perdere i propri privilegi a scapito della felicità della nazione: un *rex inutilis*, in fin dei conti. Insomma, se il Portogallo delle Scoperte perde, come è stato scritto, il suo “appuntamento con la Storia”, «a culpa [é dos] reis, porque vieram a gostar mais de lisonjeiros que de filósofos e sabedores»^[50], non dando ascolto alle sollecitazioni di un Camões o ai precetti di un Osório, relegando il Portogallo in un ambiente di «austera, apagada e vil tristeza» (*Lus.*, X, 145).

Notas

Artifara
Rivista di lingue e letterature
iberiche e latinoamericane

[*] Questo è il testo del mio intervento al Congresso «La formazione del Principe in Europa dal Quattrocento al Seicento. Un tema al crocevia di diverse storie», organizzato all'Università di Ferrara, dal 19 al 20 aprile 2002, i cui atti non sono usciti.

[1] Cfr. Valeria Tocco, *Gli Specula principis nel Portogallo delle Scoperte*, in *Cultura e potere nel Rinascimento*, Atti del IX Congresso Internazionale (Chianciano-Pienza 21-24 luglio 1997), a cura di Luisa Secchi Tarugi, Firenze, Franco Cesati Editore, 1999, pp. 531-541.

[2] Se ne veda un parziale resoconto in António Alberto de Andrade, *Antologia do Pensamento Político Português I: Período Joanino*, «Estudos Políticos e Sociais» III, 2-3, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais, e Política Ultramarina, 1965, pp. 537-541.

[3] Cfr. Nair Castro Soares, *A Virtuosa Bemfeitoria, Primeiro Tratado de Educação de Príncipes em Português*, in «Biblos», LXIX, 1993, pp. 289-314; Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal no Séc. XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994; Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*, Lisboa, Cosmos, 1996.

[4] Cfr. José Sebastião da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural*, Lisboa, Editorial Presença, 1988³.

[5] Oltre agli esempi citati all'epoca del mio intervento (cfr. nota 1), se ne possono aggiungere altri che corroborano questa conclusione. Lourenço de Cáceres (*Doutrina ao Infante D. Luís*; ed. moderna in António Alberto Andrade, *Antologia do Pensamento Político Português*, cit., 548-577), ad esempio, ricorda all'*Infante*: «E assim por esta inteira religião e santo zelo, vão os seus vassallos e naturais com as bandeiras de Cristo, passando o zodíaco além dos caminhos do Sol e do nosso ano, debaixo de novos céus e novas estrelas navegar mares estranhos e conquistar nações não conhecidas» (pp. 553-554); mentre, tra i *trabalhos* del re D. João III (*ibid.*, pp. 578-604) annovera fuggacemente « os ... que, por as vitórias que Deus há dado a estes reinos, tem seu senhorio estendido quase por toda a costa do mar oceano debaixo de ambos os sóis, Oriente e Poente, e há-de fazer tantas armadas e prover tantos capitães e ordenar tantos governadores, e conquistar muitos Reis e confederar-se com muitos, e suster o crédito com todos, afora que as mais destas cousas se hão-de fazer por mar, o qual não tem as venturas certas nem os tempos limitados» (pp. 602-603).

[6] Davide Bigalli, *Diogo de Teive, o la politica della nostalgia*, in *Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1985, pp. 13-222, p. 142. Cfr. anche quanto afferma Fiorella De Michelis Pintacuda (*L'Institutio principis christiani' di Erasmo da Rotterdam*, in « Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge, Temps Modernes », IC, 1987, pp. 261-273, p. 264), circa la realtà istituzionale che fa da sfondo alle riflessioni di Erasmo.

[7] Sintetizzano i *topoi* della letteratura speculare: Diego Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli 'Specula principum' fra Medio Evo e prima Etá Moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero*. Saggi a cura di Vittor Ivo Comparato, Firenze, Olschki, 1987, I, pp. 103-122, p. 103; si veda anche Fiorella De Michelis Pintacuda, *art. cit.*; Monica Ferrari, *Educare al mestiere di re. 'Loc'i ed 'exempla' di ascendenza classica nell'Institutio principis' tra '500 e '600*, in «La scuola classica di Cremona». Annuario 1994, 1994, pp. 53-74, p. 66; o, della stessa studiosa, *La 'paideia' del sovrano. Ideologie, strategie e materialità nell'educazione principesca del Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, pp. 19-20. Si veda l'utile sintesi, per quanto riguarda la cultura portoghese del primo Cinquecento, in Ana Isabel Buescu, *op. cit.*, pp. 241-243, quando si elencano i *topoi* degli *specula* presenti anche nella poesia oratoria dell'età joanina; e si veda pure una descrizione sommaria di questi stessi *topoi*, inclusi nella *Institutio Sebastiani* di Diogo de Teive, in Davide Bigalli, *'Justitia' e 'consensus': figure del sovrano nel Cinquecento portoghese*, in AA. VV., *Ragione*

e 'civilitas'. *Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 95-126, pp. 123-126.

[8] José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural de D. João III*, Coimbra Universidade de Coimbra, 1969, p. 727. Luís de Matos, nel suo circostanziato studio *O Ensino na Corte durante a Dinastia de Avis* (in *O Humanismo Português. 1550-1600*, Lisboa, Academia das Ciências, 1988, pp. 499-592), elenca ben 29 precettori per soli 13 principi, nel periodo che va dal futuro João III a Sebastião (pp. 501-502).

[9] José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural*, cit., p. 702.

[10] Affermava Fernão Lopes: «Grande licença deu a afeição a muitos que tiveram cárrego de ordenar histórias, mormente dos senhores em cuja mercê e terra viviam e hu foram nados seus antigos avôs, sendo-lhe muito favoráveis no recontamento de seus feitos. E tal favoreza como esta nasce de mundanal afeição, a qual não é salvo conformidade dalguma cousa ao entendimento do homem...». Si può leggere, tra le numerose edizioni della cronaca, anche in Fernão Lopes, *História de uma Revolução*, a cura di José Hermano Saraiva, Mem Martins, Europa/América, s.d., p. 84.

[11] Parallelamente alla trattatistica specifica, numerosi altri generi accolgono istanze speculari, come, in particolare, le raccolte di sentenze morali che, pur rientrando più propriamente in ciò che è stato definito «wisdom literature» (Barry Taylor, *Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships*, «La Corónica», XIV, 1985, pp. 71-85; sulla letteratura sapienziale in Portogallo, si veda la mia edizione delle *Sentenças* di D. Francisco de Portugal, Viareggio, Baroni, 1997), tuttavia, poiché sono esplicitamente dedicate ad *infantes* possono essere anch'esse annoverate nel numero delle opere pedagogiche. Mi riferisco, in particolare, ai *Proverbia* di Cataldo Siculo offerti al principe D. Afonso (1500; integrati nelle sue *Epistolae et Orationes*, ora in edizione facsimile, a cura di Américo da Costa Ramalho, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1988), e alla stesura manoscritta delle *Sentenças para a Ensinança e Doutrina do Príncipe D. Sebastião*, raccolte da André Rodrigues de Évora, e da lui inviate al re D. João III l'anno di nascita del futuro *Encoberto* (1554; cfr. André Rodrigues de Évora, *Sentenças Para a Ensinança e Doutrina do Príncipe D. Sebastião*, a cura di Luís de Matos, Edição do Banco Pinto & Sotto Mayor no Âmbito da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura, Lisboa, 1983). Inoltre, opere prettamente letterarie, quali le *pièces* di Gil Vicente o *Os Lusíadas* (1572) di Luís de Camões, contengono parimenti riformulazioni del pensiero pedagogico-politico allora dominante, così come testi più genericamente moralisti, quali la *Imagem da Vida Cristã* di Fr. Heitor Pinto, pubblicata nel 1563 e 1572 (cfr. cfr. Margarida Vieira Mendes, *Gil Vicente Speculum Principis*, in «Revista da Faculdade de Letras», Lisboa, 5.ª série, 13-14, 1990, pp. 329-335; Anne-Marie Quint, L'«*idée*» du Prince chez Frei Heitor Pinto, in *Le groupes dominants et leur(s) discours (domaine ibérique et latino-américain). Colloque tenu à la Sorbonne les 8,9, et 10 mars 1984*, Parigi, Services des publications Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 1984, pp. 15-27; Martim de Albuquerque, *A Expressão do Poder em Luís de Camões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980; Davide Bigalli, *Sulle concezioni politiche di Luís de Camões*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 1992, pp. 477-525).

[12] Edizione moderna, con facsimile dell'ed. del 1525, a cura di Mário Tavares Dias, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1965.

[13] Per l'edizione moderna, cfr. nota 5.

[14] Lo stesso autore (*madrileño*, in Portogallo dal 1535, cappellano di D. João III e di D. Sebastião) redige anche il *Libro segundo del espejo del príncipe cristiano*, composto prima del 1545, dedicato al re D. João III, con il suo *pendant* femminile, *Libro primero del espejo de la princesa cristiana*, anch'esso redatto prima del 1545 (forse esattamente nel 1543, in occasione delle nozze dell'*infanta* con Filipe di Castiglia), dedicato alla regina D. Catarina, ma propriamente destinato alla figlia di questa, D. Maria (questi due testi sono conservati manoscritti all'Arquivo Nacional da Torre do Tombo di Lisbona). Cfr. Ana Isabel Buescu, *op. cit.*, pp. 102-137.

[15] È stato riproposto al pubblico, per le cure di Martim de Albuquerque, in ed. facsimile (Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1969).

[16] Importante per il profilo del sovrano ideale è anche la sua *Oratio in laudem Ioannis tertii* (sett. 1554).

[17] Il testo ebbe così successo che, subito dopo la prima, ne furono stampate altre tre edizioni nel solo Cinquecento (Colonia, Eredi Birckmann, 1572 e 1574; Parigi, Pedro Huillier, 1583), e numerose traduzioni (in francese, inglese, fiammingo). Una traduzione dei primi cinque degli otto libri del trattato, a cura di António Jotta da Cruz Figueiredo, si può leggere in Jerónimo Osório, *Da Instituição Real e Sua Disciplina*, pref. di Luís de Almeida Braga, Lisboa, Pro Domo, 1944. Per comodità, le mie citazioni del testo osoriano sono tratte da quest'ultima edizione.

[18] Fiorella de Michelis Pintacuda, *art. cit.*, p. 263.

[19] Nonostante non vi siano resoconti dettagliati sulle materie effettivamente impartite, sui materiali didattici proficuamente usati, sul reale profitto con cui i rappresentanti della casa reale assorbivano le lezioni dei loro precettori, è comunque certo che «os príncipes e infantes estudaram com maior ou menor aplicação as disciplinas do trívio ... e alguns deles as do quadrívio» (Luís de Matos, *art. cit.*, pp. 513-514).

[20] Ana Isabel Buescu, *op. cit.*, p. 105.

[21] José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural*, cit., p. 720.

[22] In verità, neppure gli *specula* precedenti hanno questo taglio. Né D. Pedro nella *Virtuosa Bemfeitoria*, né Lopes Rebelo nel *De Republica Governanda per Regem* (*Do Governo da República pelo Rei*, con traduzione di Miguel Pinto de Menezes, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1951) abordano sistematicamente il curriculum intellettuale del sovrano. Tuttavia, almeno nella *Virtuosa Bemfeitoria* è conferita molta importanza allo studio - principalmente di discipline giuridiche - e riecheggia ad ogni passo il motto salsburiano «rex illitteratus est quasi asinus coronatus» (*Policraticus*, IV, IV; PL 199). Cfr. anche Rogério Fernandes, *D. Duarte e a Educação Senhorial*, «Vértice», XXXV, 396-397, 1977, pp. 347-388.

[23] Davide Bigalli, *'Justitia' e 'consensus'*, cit., p. 125.

[24] Cfr. José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural*, ; Davide Bigalli, «*De Coryntho para Athenas*». *Umanesimo e politica universitaria nel Portogallo di Giovanni III*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984, pp. 189-208.

[25] Cfr. Lourenço de Cáceres, *Doutrina*, cit., cap. VII; Fr. António de Beja, *op. cit.*, *Sabedoria*, cap. VIII; Jerónimo Osório, *op. cit.*, Libro I (le posizioni di Távora).

[26] Nonostante vi fosse già nel XIV-XV sec. in Portogallo «a presença de um espírito cavaleiresco avesso às letras [que coexistia] com a preocupação de harmonizar as armas com as letras» (Luís de Sousa Rebelo, *Armas e Letras. Um Topos do Humanismo Cívico*, in *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1982, pp. 195-240, p. 200).

[27] Cfr. José Sebastião da Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa, Icalp, Biblioteca Breve, 1981; Piero Ceccucci, *Intelletuali e potere politico in O Soldado Prático di Diogo do Couto*, estratto da *Cultura e società nel Portogallo del XVI secolo*, Perugia, Università di Perugia, s.d., pp. 9-50.

[28] Si vedano i capp. VII e VIII: «Do saber humano e juntamente de todo, e como se segue o poder»; «Quão necessário é o saber nos Príncipes e que verdadeiro saber é por obras».

[29] Lourenço de Cáceres dedica al gioco e alla caccia capitoli interi del suo trattato, consigliandone un uso morigerato. Alla musica, importante anch'essa tra gli svaghi del principe, fa un fuggevole riferimento quando parla di arte venatoria.

[30] Cfr. D. Francisco de Portugal, *Sentenças*, cit., pp. 38-40.

[31] Ridimensiona molto il carattere "umanista" del monaco geronimita José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural*, cit., pp. 177-184.

[32] Cfr. José Vitorino Pina Martins, *Frei António de Beja, Discípulo de Pico della Mirandola*, «*Revista da Faculdade de Letras*», Lisboa, 3.a série, 1964, 8, pp. 91-142.

[33] Cfr. José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural*, cit.; Davide Bigalli, *De Coryntho para Athenas*, cit.

[34] E ricordiamo in proposito la giustificazione adottata dal re D. Manuel al confidare a Lourenço de Cáceres la redazione di una storia portoghese in latino: «por edificar a memoria de seus antecessores em lingoa que todos os estrangeiros entendessem» (sottolineato mio) cit. in Eugenio Asensio, *Lourenço de Cáceres o el latín al servicio del portugués*, «*Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*», II, 1, 1961, pp. 242-252, p. 246.

[35] Cfr. João Gouveia Monteiro, *Orientações da Cultura da Corte na Primeira Metade do Século XV (a Literatura dos Príncipes de Avis)*, in «*Vértice*», II série, 5, 1988, pp. 89-103; Nair de Castro Soares, *A Virtuosa Bemfeitoria*, cit..

[36] Il trattato di Pier Paolo Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* fu tradotto in portoghese, per l'educazione del futuro D. Afonso V, da Vasco Fernandes de Lucena, su istanza di D. Pedro, che aveva conosciuto Vergerio in Italia. Lo stesso Lucena traduce anche la Ciropedia di Senofonte in francese, su richiesta di Isabella, duchessa di Borgogna, e, sempre per D. Pedro, il Panegirico di Plinio a Traiano. Lo stesso Lucena aveva composto *Tratado das Virtudes que ao Rei Pertencem*, oggi perduto. Cfr. Sebastião Tavares de Pinho, *O Infante D. Pedro e a 'Escola' de Tradutores da Corte de Avis*, in «*Biblos*», 69, 1993, pp. 129-153, e Danielle Gallet-Guerne, *Vasque de Lucène et la Cyropédie à la court de Bourgogne (1470). Le traité de Xénophon mis en français d'après la version latine du Pogge*, Genève, Droz, 1974.

[37] Come, ad esempio, la coincidenza tra buona educazione del principe e felicità (già concetto agostiniano), tra buon re e *philosophus Christi*, la convinzione della necessità di una educazione precoce, dell'importanza nella scelta di *amas,aios* e amici per la formazione precoce del fanciullo (basata su di una teoria dell'*imprintig ante litteram*), dell'allattamento al seno, dei giochi formativi, dell'igiene personale (aria aperta, alimentazione moderata), dell'educazione etica all'insegna dell'equilibrio tra severità e dolcezza, del ruolo dei genitori (accanto a servitori e precettori) ...

[38] Monica Ferrari, *I trattati sull'educazione del sovrano*, in AA.VV., *Segni d'infanzia. Crescere come re nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 379-424, p. 385.

[39] Davide Bigalli, *'Justitia' e 'consensus'*, cit., p. 125.

[40] Si leggano le seguenti asserzioni: «Disse-me [Távora] estar receoso de que a divulgação deste meu ponto de vista fosse suscitar, contra mim, os ânimos de todos ... [porque] muitos ... nutrem verdadeiro ódio à Filosofia e a todas as letras» (p. 26).

[41] Un quarto interlocutore, D. Francisco de Portugal, avrà ruolo marginale nell'economia del trattato pedagogico-politico: solo nel libro III D. Francisco "svia" l'attenzione dei compagni su argomenti di teoria prettamente politica, che non avranno sviluppo nel corso della discussione.

[42] Sull'"antimachiavellismo" osoriano, cfr. Davide Bigalli, *Formes de l'éducation du Prince dans le De Regis institutione et disciplina de Jérôme Osório*, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», 72, 2, 1988, pp. 241-251, pp. 249-250; Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe Ideal*, cit., pp. 202-208 (con bibliografia); Davide Bigalli, *Jerónimo Osório: fra crisi dell'erasmismo politico ed emergere della ragion di stato*, in *Aristotelismo e ragion di stato. Atti del Convegno Internazionale (Torino, 11-13 febbraio 1993)*, a cura di A. E. Baldini, Firenze, Olschki, 1995, pp. 103-114.

[43] Interessante la posizione di Meneses in materia di devozione, in un momento in cui gli ordini religiosi si accapigliavano per il controllo dell'educazione di D. Sebastião, e la reggente D. Catarina era estremamente religiosa.

[44]

Actas do Colóquio, Lisboa, Academia da História, 1980; Davide Bigalli, *Lecture della sovranità in Camões e Osório*, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y. C. Zarka, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 435-453.

[45] Monica Ferrari, *Educare ad essere esempio: la parola e l'immagine parenetica nella formazione dei Borboni di Francia*, « *Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Âge, Temps Modernes* », 107, 2, 1995, pp. 551-574, p. 551.

[46] Rogério Fernandes, *O Pensamento Pedagógico em Portugal*, Lisboa, Icalp, Biblioteca Breve, 1992², p. 23.

[47] Si ricordino affermazioni del genere: «E é exactamente isto o que, por via de regra, não sucede» (p. 270); oppure «não é assim, contudo, que costuma fazer-se» (p. 270); «Ora tal preceito, ... vós próprios podeis verificar quão longe esteja dos nossos costumes» (p. 293).

[48] Alla tradizione di istituzioni ai sovrani vive parallela quella delle istituzioni ai cortigiani, e spesso buon principe e buon cortigiano condividono alcune istanze etiche (cfr. Taylor, *art. cit.*, p. 80; Nair de Nazaré Castro Soares, *A Literatura de Sentenças no Humanismo Português: 'Res et Verba'*, in *Actas do Congresso Internacional 'O Humanismo Português na Época dos Descobrimentos'*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1993, pp. 377-410, p. 396). Si veda anche il dialogo sulla Giustizia, incluso nella *Imagem da Vida Cristã* di Frei Heitor Pinto, in cui l'autore, ben lungi dal fornire la descrizione di un principe veritiero, delinea la figura del principe ideale sulla scorta dei principi cardine, tra gli altri, della *Ciropedia* di Senofonte e del *Cortigiano* del Castiglione (cfr. Anne-Marie Quint, *art. cit.*, p. 17).

[49] Cfr. Fernando António Baptista Pereira, *O Retrato do Rei D. Sebastião como Cavaleiro do Graal*, in AA.VV., *Cavalaria Espiritual e Conquista do Mundo*, Gabinete de Estudos de Simbologia, Lisboa, INIC, 1986, pp. 61-81. E si ricordino i versi camoniani di esaltazione delle imprese africane (*Lus.*, I, 6, 15; IV, 94-100; X, 155) accanto alle riflessioni di Osório in materia (pp. 402-403).

[50] Diogo do Couto, *O Soldado Prático*, ed. a cura di Manuel Rodrigues Lapa, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980³, p. 28.

– per citare questo articolo:

Artifara, n. 3, (luglio - dicembre 2003), sezione Addenda

© Artifara

ISSN: 1594-378X

