

CEREMONIAL ECLESIAÍSTICO EN EL PORTUGAL DEL SIGLO XVII¹

JOSÉ PEDRO PAIVA

Universidade de Coimbra

Centro de História da Sociedade e da Cultura

RESUMEN. El uso de la ritualidad como forma de comunicación no fue un lenguaje exclusivo de las monarquías y de las sociedades cortesanas. La Iglesia, de varios modos, también usó el ceremonial, no sólo en su dimensión litúrgica sino como instrumento de comunicación política, de afirmación del poder y de reconocimiento social. Este estudio asume como válidas las perspectivas arriba enunciadas, y analiza algunas de las ceremonias públicas promovidas por la Iglesia o en las que se integraban sus miembros (sínodos, visitas pastorales, entradas episcopales y procesiones), en el Portugal del siglo XVII, insistiendo en el desciframiento de la morfología de los rituales y subrayando la importancia de la aparición de conflictos como factores decisivos para su más completa interpretación.

Palabras clave: Ceremonias eclesiásticas, entradas episcopales, sínodos, visitas parroquiales, procesiones.

ABSTRACT. The use of ritual as a form of communication wasn't a language exclusively managed by the monarchies and court society. The Church, through different paths, also used ceremonials -not only in its lithurgical dimension- as tools of political communication, power assertion and social legitimation. This essay, assuming the validity of the previous interpretations, covers the analysis of a set of public ceremonies promoted by the Church or in which clerics took

Recibido: 12 septiembre 2010 Aceptado: 14 enero 2011

1 Estudio elaborado en el ámbito del proyecto de investigación *Sociedades, Poderes e Culturas: Portugal e os "Outros"*, del Centro de História da Sociedade e da Cultura de la Universidade de Coimbra (FCT). La traducción del original portugués al castellano fue hecha por Roberto J. López, al que agradezco su trabajo.

part (synods, pastoral visitations, episcopal solemn entrances and processions), on seventeenth century Portugal, stressing the importance of deciphering the morphology of those rituals and the eruption of conflicts as key factors in order to understand their deep meaning.

Key words: Ecclesiastical ceremonials; Episcopal entrances; synods; pastoral visitations; processions.

EL ANÁLISIS de las muchas ceremonias públicas reglamentadas (tal y como fueron definidas por A. Boureau²), en las que se integraban instituciones eclesiásticas o sus miembros, es determinante para captar la conciencia que tanto la Iglesia como sus agentes – en especial los titulares de los cargos más preeminentes (papa, cardenales, nuncios, obispos, canónigos) - tenían de su posición social, prestigio y poder³. En las sociedades del Antiguo Régimen se concedía, en general, una enorme importancia a las ceremonias y a la etiqueta, y la religión ejercía una enorme fascinación y atracción, por lo que las implicaciones personales e institucionales en cualquier ceremonia se fueron acentuando progresivamente. Así, los gestos y los lugares que ocupaban los individuos y los grupos en una ceremonia pública adquirirían un importante significado social, pues correspondían no sólo a la imagen que cada uno deseaba dar de sí mismo, sino también al reconocimiento que pretendía obtener de parte de todos los demás que participaban en la ceremonia o que simplemente la contemplaban. En el mundo católico del período de la confesionalización⁴, todo esto aún se hizo más evidente que en las regiones dominadas por la Reforma, pues la utilización profusa y extasiante de las ceremonias litúrgicas y de aparato fue uno de los vehículos usados de manera insistente para mostrar el “triumfo de la fe” católica, y Roma, desde esta perspectiva, era una especie de “teatro del mundo”⁵, o como dice Visceglia: “il ceri-

2 BOUREAU, Alain: “Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique”, *Annales E.S.C.*, 46, nº6, 1991, p. 1254.

3 Prefiero la expresión ceremonia pública reglamentada, tal como sugiere Boureau, al concepto de “ceremonia pública repentina” de LÓPEZ, Roberto J.: *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen. Galicia 1700-1833*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, pp. 12-14. Este autor considera que sólo tienen significación político-social profunda las ceremonias que no están integradas en un calendario fijo, y son convocadas excepcionalmente para celebrar un acto extraordinario (nacimiento de un príncipe, entradas urbanas, victorias militares), dejando fuera de su investigación rituales como, por ejemplo, las procesiones de Semana Santa o del *Corpus Christi*, las visitas pastorales y otras que, a mi entender, a pesar de su carácter rutinario también cumplían idénticas funciones y eran, por eso, susceptibles de sufrir alteraciones en sus ceremoniales y hasta de desencadenar conflictos.

4 El concepto está bien explicado por uno de los autores que acuñó el término en REINHARD, Wolfgang: “Reformation, counter-reformation, and the Early Modern State: a reassessment”, *The Catholic Historical Review*, LXXV, nº3, 1989, pp. 383-404.

5 ROSA, Mario: “The world’s theatre: the court of Rome and politics in the first half of the seventeenth century”, en VISCEGLIA, Maria Antonietta e SIGNOROTTO, Gianvittorio: *Court and politics in papal Rome 1492-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 78-98.

moniale è, comunque, uno dei campi e non l'ultimo della costruzione di una identità religiosa e política di Roma"⁶. Además, como fue bien demostrado por la misma autora, después del Concilio de Trento la Iglesia de Roma hizo un enorme esfuerzo para reconstruir todo su ceremonial y las gramáticas simbólicas que se le aplicaban, con un vasto conjunto de transformaciones que implicaron la revisión de toda la liturgia, en un proceso que se desencadenó en 1568 con la edición del *Breviario* y que tuvo, en particular en relación con los obispos, un momento decisivo con la edición del *Caeremoniale episcoporum* de Clemente VIII (1600), posteriormente revisado en tiempos de Inocencio X (1650)⁷.

La ritualidad política y sus usos, en cuanto formas de comunicación, no fueron una especificidad de las monarquías y de las sociedades cortesanas. La Iglesia, a través de formas variadas, también usó el ceremonial y el ritual - no sólo en su dimensión litúrgica - como instrumentos de comunicación política, afirmación de poder y de reconocimiento social, y hasta es probable que haya precedido en muchos aspectos a los poderes seculares⁸. Y cuando fue necesario, se utilizó incluso la relación estrecha que muchos clérigos mantenían con el poder político para acentuar su significado. Como así sucedió, por poner tan sólo un ejemplo, en las exequias del arzobispo de Lisboa, D. João Manuel, fallecido el 5 de junio de 1633 en el Palacio Real donde vivía por ser también virrey de Portugal. En su cortejo fúnebre participaron los miembros de la capilla real y su cadáver fue llevado a hombros por los consejeros de Estado, motivo por el cual el cabildo de la catedral lisboeta rechazó formar parte de la procesión puesto que esta novedad implicaba cambiar el lugar que le correspondía en el protocolo del desfile por otro de menor rango⁹.

No sorprende, por consiguiente, ver el cuidado con que muchas ceremonias fueron reglamentadas meticulosamente durante este período en todo el mundo católico. Portugal no constituyó ninguna excepción. Se definieron con rigor y minu-

6 VISCEGLIA, Maria Antonietta: "Cerimoniali romani: il ritorno e la trasfigurazione dei trionfi antichi", en FIORANI, Luigi e PROSPERI, Adriano (a cura di): *Storia d'Italia - Roma, la città del papa*, Torino, Giulio Einaudi, 2000, p. 113.

7 *Ibid.*, pp. 162-166.

8 PAIVA, José Pedro: "Public ceremonies ruled by the ecclesiastical-clerical sphere: a language of political assertion (16th - 18th centuries)" en PAIVA, José Pedro (edited by): *Religious ceremonials and images: power and social meaning (1400-1750)*, Coimbra, 2002, pp. 415-425. Sobre la precocidad y precedencia del papel del papado en la adopción de este género de formas de comunicación por medio del ritual, véase VISCEGLIA, Maria Antonietta: "Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra cinquecento e seicento", en VISCEGLIA, Maria Antonietta e BRICE, Catherine (ed.): *Cérémonial et rituel à Rome (XVI-XIX siècle)*, Roma, École Française de Rome, 1997, p. 123.

9 Biblioteca Nacional de Lisboa, *Catalogo dos bispos e arcebispos que houve em esta catedral de Lisboa*, microfilm F.4638, fl. 24. Debe advertirse que D. João Manuel, antes de ascender al episcopado, había sido canónigo de la catedral de Lisboa.

ciosidad los espacios en los que estos aparatosos ceremoniales debían celebrarse, los momentos del año en los que se debían realizar, los participantes que tenían la obligación de hacerse presentes así como los comportamientos que en ellos debían adoptar y respetar, los oficiantes que los promovían y legitimaban, incluso desde un punto de vista retórico o discursivo, como rituales en los que se exponía, simbólica y realmente, una jerarquía de poderes. Así se comprende la generalización de la figura del maestro de ceremonias, cuyo cometido era vigilar que se cumpliesen las determinaciones del ceremonial romano. En los arzobispados de Évora y Lisboa llegaron a ser dos, que servían respectivamente al arzobispo y al cabildo, dos de las más relevantes instancias eclesiásticas de ese tiempo¹⁰.

Sin embargo, este esfuerzo desmedido puesto en la etiqueta no debe interpretarse exclusivamente como exponente del gusto por la ostentación o el boato, sino sobre todo como una necesidad intrínseca de una sociedad en la que el ser obligaba a parecer, y el parecer tenía una irrefutable significación social y política. Por otra parte, la representación del poder, ya se tratase de un poder individual, de una institución o de un cuerpo social, corresponde a la concepción que ese poder se forja de sí mismo y a la forma en que se pretende legitimar a los ojos de otros a través de la imagen que procura dar de sí. Esta es la perspectiva desde la que se deben analizar ciertas formas de distinción como el traje, el peinado, los modales en la mesa, las fórmulas de tratamiento, el lenguaje empleado, la selección de los lugares de sepultura, y toda etiqueta y ritual en general. Por eso, puede decirse que todo acto público en el que se participaba (en la corte, en la iglesia, en la calle, etc.), era siempre entendido como un momento de legitimación de un estatus y de afirmación del poder, o por el contrario de no reconocimiento social de una posición ocupada o pretendida.

De ahí que, por señalar un ejemplo, durante el siglo XVII los obispos raramente estuviesen presentes en los autos de fe inquisitoriales, pues para ellos significaba una cierta descalificación social pues su posición en el protocolo era inferior al ocupado por los inquisidores¹¹. A finales del siglo XVI e inicios del siguiente, hubo grandes discusiones entre el arzobispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, y los inquisidores del Tribunal del Santo Oficio de la ciudad, a causa del tipo de asiento y del lugar que se le reservaba en los autos. Por entonces, también el obispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco, hizo saber al Consejo General de la Inquisición su desagrado por el hecho de que el prelado evorense usase en tales ceremonias una “silla de estado”,

10 Archivo Segreto Vaticano (Roma) (a partir de ahora siempre ASV): *Congregazione Concistoriale, Relationes Dioecesium*, vol. 311, fl. 133v y vol. 457, fl. 63.

11 BETHENCOURT, Francisco: *História das Inquirições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 199-201 e 207.

que tenía más empaque que la que él usaba en semejante acto¹². Del mismo modo, los inquisidores no participaban en las ceremonias de entrada de los obispos en sus diócesis, algo que podría suceder al menos en las diócesis en las que estaban situados los tribunales de distrito inquisitoriales (Lisboa, Coimbra, Évora y Goa). Y esto era así porque tal participación se consideraba como una devaluación de la posición del Tribunal de la Fe y de sus miembros ante la figura del prelado y del poder que representaba¹³. Por idénticos motivos, cuando en 1616 D. Afonso Furtado de Mendonça, antiguo rector de la Universidad de Coimbra, hizo su entrada como obispo en aquella ciudad, el claustro universitario decidió que el rector entonces en funciones y el lector más antiguo de la Facultad de Teología lo fuesen a esperar a las puertas de la ciudad y que después lo acompañasen a pie en el cortejo hasta la catedral, con la condición de que el rector pudiese ir junto con el cuerpo de la ciudad “mas em primeiro lugar”¹⁴.

En este artículo se fijará la atención en el vasto conjunto de ceremonias y actos en los que la Iglesia y el clero participaron, excluyendo el análisis de las ceremonias y rituales más triviales y rutinarios, como los ligados a la administración de los sacramentos o a los exorcismos¹⁵, que en este período fueron progresivamente codificados y uniformizados de manera rigurosa desde Roma en todo el mundo católico, en especial con la composición y publicación del *Rituale Romanum* (1614)¹⁶, si bien algunas particularidades litúrgicas locales se mantuvieron como así sucedió en el arzobispado de Braga.

Antes de nada, debe llamarse la atención sobre el elevado número de rituales que podrían incluirse en este estudio. No pretendo con la relación que sigue agotar todos los actos que podrían ser analizados desde la perspectiva que aquí importa;

12 Direção Geral de Arquivos/Torre do Tombo (Lisboa) (a partir de ahora siempre DGA/TT): Conselho Geral do Santo Ofício, *Consultas que o Conselho fez aos Senhores Inquisidores Gerais e suas respostas*, Libro 129, fl. 146, y Conselho Geral do Santo Ofício, *Correspondência recebida de arcebispos e bispos*, Libro 91, fl. no numerado, carta 43.

13 PAIVA, José Pedro: “O ceremonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)”, *Revista de História das Ideias*, 15, 1993, pp. 122-34 y 142.

14 FIGUEIROA, Francisco Carneiro de: *Memórias da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1937, pp. 128-29.

15 En algunas diócesis los prelados ordenaron la redacción de manuales para que se cumpliesen y, por esta vía, se codificasen los preceptos que debían observarse. Véase, por ejemplo, BRANCO, Afonso de Castelo: *Baptisterio, ceremonial dos sacramentos da Sancta Madre Igreja de Roma conforme ao catecismo Romano*, Lisboa, 1613.

16 En la archidiócesis de Évora, por ejemplo, por provisión de 1617, el arzobispo D. José de Melo, impuso a todos los miembros del clero con obligación de cura de almas que comprasen, tuviesen y siguiesen el *Ritual Romano*, de manera que hubiese uniformidad en la administración de los sacramentos. Biblioteca Pública de Évora, *Provisão de D. João de Melo de 10 de Novembro de 1617*, Códice CI/1-38, doc. 9, fl. 57-57v.

se citan algunos que ilustran su gran número y variedad: la consagración episcopal, la recepción del obispo por el ayuntamiento de la ciudad, la entrada solemne de un obispo en su sede episcopal, la toma de posesión de un beneficio eclesiástico, la visita pastoral, la realización de un sínodo, la imposición de becas a seminaristas, la recepción de hábitos en las diferentes órdenes religiosas (incluyendo también las Órdenes Militares), la predicación de un sermón, la fiesta de canonización de un santo, una procesión, las bendiciones impartidas por el prelado en su diócesis, la predicación de jubileos, las ceremonias de recepción de reliquias, entre otros¹⁷. Adviértase además cómo el cuidado puesto en la apariencia externa del clero (corte del cabello, cuidado de la barba, vestimentas que deben usarse, etc.), precede a todas estas ceremonias. En virtud de las disposiciones tridentinas tendentes a consolidar las diferencias entre los estados laico y clerical, que había sido tan amenazada por el movimiento protestante, se promulgaron en este período muchas disposiciones, unas en las *Constituições* de las diócesis, otras en asambleas sinodales, en las que esta intención resulta particularmente evidente¹⁸.

Ante la imposibilidad de analizar todas estas ceremonias, se eligen algunas que ayudan a descubrir su importancia y significado. Se escogen a tal fin los sínodos diocesanos, las visitas pastorales, las entradas de los obispos en las diócesis y algunas procesiones.

Comencemos por los sínodos diocesanos, de los que se efectuaron algunas docenas durante el siglo XVII¹⁹. Además de la discusión y toma de decisiones relativas a la vida religiosa en el obispado, estas asambleas del clero diocesano suponían toda una escenificación que servía para afirmar la posición del clero en la comunidad y también para el establecimiento de distinciones jerárquicas en el interior del propio estado eclesiástico. En el fondo, tenían una dimensión comunicativa evidente como todos los rituales. No abundan las descripciones coetáneas de estas reuniones. Las que se conocen se centran en la relación minuciosa de todos los acontecimientos y del respeto por la etiqueta, lo que explica a su vez la existencia de un maestro de ceremonias vigilante a todo lo que en ellas sucedía. Tomemos como punto de partida la detallada relación del sínodo mandado celebrar en la diócesis de Guarda por el obis-

17 Sobre este último aspecto y para Portugal, véase el estudio de CARVALHO, José Adriano de Freitas: "Os recebimentos de reliquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595). Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia", *Via Spiritus*, 8, 2001, pp. 114-20. Se encontrarán bastantes estudios sobre algunos ceremoniales de este género en DOMPNIER, Bernard (dir.): *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*. Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009.

18 Por ejemplo, *Constituições synodales do bispado de Leiria, feytas e ordenadas em synodo pelo senhor D. Pedro de Castilho*, Coimbra, 1601, fl. 42-43v.

19 PAIVA, José Pedro: "Sínodos diocesanos", en AZEVEDO, Carlos Moreira Azevedo (dir.): *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, 2001, vol. IV, pp. 240-247.

po D. Martim Afonso de Melo en el año 1674. En este precioso documento, después de indicarse cómo sus preparativos se habían iniciado un mes antes de la realización del sínodo, con la publicación de un edicto que lo anunciaba y con el que se convocaba a todo el clero, se pasa a una descripción de todos los actos:

As seis horas da manhã se ajuntou todo o clero que era vindo ao synodo, em a Sée que estava armada de panos de seda, com o reverendo cabbido e sahiram em procissam a buscar ao Illustrissimo Senhor Bispo ao seminario. Os reverendos, dignidades e conegos com capas e os dous que haviam de assistir ao Senhor Bispo com dalmaticas carmesins, e o reverendo clero com sobrepelizes, e assim, com cruz diante, chegaram a Igreja do Seminario que estava armada de pannos de seda onde o Illustrissimo Senhor Bispo estava em seu sitial, e entrados todos, se vestio o Senhor Bispo na forma ordinaria com alva, estola e capa e posta na cabeça huma mitra muito riqua e tomando na mam esquerda o bago, se tornou a por em ordem a procissam e foi athe a porta principal da Sée. Entrado nella lhe deu o reverendo deam o hisope com que sua Illustrissima Senioria deitou agoa benta a si e depois a todo o reverendo cabido e clero. Dali se partio na mesma ordem de procissam pela nave do Santissimo Sacramento e chegando de frente da capella fez oraçam, detendo-se hum pouco no inclinatorio que estava aparelhado, e logo se foi com o mesmo acompanhamento assentar na sua cadeira ordinária da parte do Evangelho, que estava riquamente ornada, e os reverendos capitulares que não haviam de assistir tiraram as capas e ficaram com sobrepelizes e mursas, e todos se sentaram nos seus lugares²⁰.

Este precioso relato, aunque sólo lo sea por su rareza, prosigue con la narración detallada de los espacios recorridos, los gestos que en ellos se ejecutaron, y del orden y etiqueta que siempre se observaron en los tres días que duró la asamblea. De todo lo que se dice en él, debe retenerse la importancia y significado desmedidos que se atribuyó a todos los actos, a los trajes permitidos, al orden que debía respetarse, a la riqueza y ornamentación de los escenarios escogidos, al fuerte valor simbólico de algunos objetos que se usaron como reveladores del poder (como lo es, en la cita anterior, la alusión a la mitra y el báculo del prelado). Toda esta profusión de recursos materiales, económicos y de tiempo, puede considerarse como una inversión hecha por las autoridades eclesiásticas de la que podían obtener claros beneficios. Así considerados, los sínodos diocesanos se erigieron como un momento de representación de la jerarquía y de las diferencias entre el clero, de exaltación de la fe católica, de afirmación de la

20 Biblioteca Pública de Évora: *Autos do sínodo que o illustrissimo reverendissimo senhor bispo Dom Martim Afonso de Mello, bispo da Guarda, celebrou em a Sée da mesma cidade, aos 15 do mes de Outubro e aos dous dias seguintes de 1674*, Códice CX/2-2, fl. 2-2v. Un relato semejante, aunque de otro sínodo, se puede encontrar en Jerónimo Mascarenhas, *Oração exhortatória e panegyrica, no terceiro dia do synodo que aos 8 do mez de Maio de 1639 mandou celebrar o illustrissimo e reverendissimo Joane Mendes de Tavora, bispo de Coimbra*. Lisboa, 1640.

distinción entre el estado eclesiástico y el laicado, pero igualmente como un poderoso instrumento para reforzar la autoridad del obispo en su diócesis por medio de la celebración pública y festiva de ese estatuto, lo que se hacía particularmente evidente en las procesiones de apertura y conclusión de las sesiones sinodales²¹.

Se detectan idénticas preocupaciones en las ceremonias que se desarrollan a la llegada de un prelado a una feligresía durante la realización de una visita pastoral y muy especialmente en el caso de la visita a la iglesia catedral de su diócesis, el espacio de mayor ritualidad de entre todas las iglesias de un obispado. Estas visitas, que fueron una práctica casi anual en todas las diócesis portuguesas, ganaron en importancia, amplitud y eficacia después del Concilio de Trento, y además de servir para evaluar el estado de la Iglesia, la actuación del clero local y el comportamiento ético-religioso de los fieles, fueron también escenificaciones en las que se detecta un interés por revalorizar y afirmar la autoridad prelatia, no sólo sobre el cuerpo clerical (en particular sobre los cabildos, con los cuales casi todos los obispos del período mantuvieron pleitos derivados de la afirmación cada vez mayor de la autoridad episcopal), sino también sobre el espacio de la diócesis en cuanto área de su poder jurisdiccional²².

Lamentablemente, en los registros de las visitas portuguesas no resulta común la descripción de sus aspectos rituales, a pesar de los indicios que señalan que la ceremonia adquiriría un carácter muy elaborado, sobre todo cuando era el propio obispo el que realizaba la visita. La consideración comparada de dos grandes manuales de visita que se imprimieron en Portugal precisamente en esta época, permite comprobar la atención diferenciada a la cuestión de la etiqueta que debía observarse en estos actos. La conclusión a la que se llega es que el cuidado puesto en la reglamentación del ceremonial aumentó significativamente a lo largo del período, lo que se pone de manifiesto claramente al comparar las disposiciones de la *Pratica e ordem para os visitantes dos bispados*, de Mateus Soares, y la *Visita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado*, de Lucas de Andrade²³. El primero vio la luz en 1602 (si bien es muy probable que fuese redactado en 1569, como se puede ver por la dedicatoria de la obra) y el segundo en 1673. Resulta indiscutible que éste es mucho más minucioso al tratar el ceremonial de la visita, describiéndolo paso a paso y con profusión de detalles²⁴, algo que casi no preocupa a Mateus Soares.

21 PAIVA, José Pedro: "Public ceremonies ruled by the ecclesiastical-clerical sphere: a language of political assertion (16th - 18th centuries)", en PAIVA, José Pedro (edited by): *Religious ceremonials and images: power and social meaning (1400-1750)*, Coimbra, 2002, pp. 418-422.

22 PAIVA, José Pedro: "As visitas pastorais", en AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.): *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 250-255.

23 SOARES, Mateus: *Pratica e ordem pera os visitantes dos bispados...*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1602; y ANDRADE, Lucas de: *Visita geral que deve fazer hum prelado no seu bispado...*, Lisboa, João da Costa, 1673.

24 Véanse particularmente las pp. 38-50.

La ceremonia de entrada solemne de un obispo en su diócesis fue otro de los ritos de consagración del poder episcopal que mayor proyección y prestigio fue ganando en el transcurso del siglo XVII, y que se mantuvo en la centuria siguiente como un momento clave de la estrategia de afirmación del poder episcopal ante toda la jerarquía local e incluso en relación a los varios poderes que con él convivían en las ciudades que eran sede de un obispado²⁵.

Si bien antes de la publicación del *Ceremoniale episcoporum* ordenada por Clemente VIII en el primer decenio del siglo XVII, estos actos ya se celebraron con cierta grandiosidad, como sucedió por ejemplo en las entradas de D. Afonso de Castelo Branco, obispo de Coimbra, en el año 1585, y en la de D. Fr. Agostinho de Jesus en la ciudad de Braga en 1589²⁶, a partir de entonces alcanzó un carácter casi obligatorio, se reglamentó y se hizo más compleja, adquiriendo una expresión e importancia nuevas.

Se conocen bastantes descripciones de estos actos de entrada solemnes de los prelados en sus diócesis: unas insertas en las actas municipales²⁷, otras en los acuerdos de los cabildos catedralicios²⁸, y otras que merecieron ser objeto de impresiones autónomas, como sucedió con la esplendorosa entrada en Braga de D. Rodrigo da Cunha en el mes de junio de 1627²⁹.

La estructura del ritual observado en esta entrada del famoso arzobispo bracarense, que sigue ya las determinaciones propuestas en el *Cerimoniale episcoporum* de Clemente VIII, constituye un paradigma del tipo de ceremonia que se celebrará con regularidad desde entonces y durante buena parte del siglo XVIII³⁰. En esta entrada no sólo se hizo visible una elaborada codificación de todos los momentos que la com-

25 Un análisis global y comparado de estas ceremonias en el espacio europeo puede ver se en PAIVA, José Pedro: "A Liturgy of Power: Solemn episcopal entrances in Early Modern Europe", en SCHILLING, Heinz e TÓTH, István György (edited by): *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 140-161.

26 CUNHA, Rodrigo da: *História eclesiástica dos arcebispos de Braga* [...], Braga, Manoel Cardoso, 1635, 2ª parte, pp. 405-406.

27 Véase VALE, Alexandre Lucena e: "Um século de administração municipal 1605-1692", Separata de *Beira Alta*, 1953, pp. 36-38; aquí se encuentra un relato de la entrada del obispo D. João Manuel, en aquella ciudad en el año 1610.

28 Véase, por ejemplo, ALMEIDA, Manuel Lopes de: "Acordos do Cabido de Coimbra 1580-1640", *Arquivo Coimbrão*, XXVI, 1973, pp. 212-214, relato de la entrada de D. Afonso Furtado de Mendonça, en la diócesis de Coimbra en el año 1616.

29 *Relação do recebimento e festas que se fizeram na Augusta cidade de Braga à entrada do Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Rodrigo da Cunha, arcebispo e senhor dela, primaz das Hespanhas*, Braga, Frutuoso Lourenço de Basto, 1627.

30 PAIVA, José Pedro: "O cerimonial da entrada dos bispos nas suas diócesis: uma encenação de poder (1741-1757)", *Revista de História das Ideias*, 15, 1993, pp. 117-146; y con referencias más detalladas sobre las entradas de obispos en las diócesis de Brasil, PAIVA, José Pedro, "Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)", en JANCÓS, Istvan e KANTOR, Iris (orgs.): *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, São Paulo, 2001, vol. 1, p. 75-94.

pusieron, sino también la apropiación de elementos y símbolos seculares de prestigio, ahora usados en beneficio de la promoción de la imagen y autoridad episcopales. Se encuentran en esta situación, por ejemplo, el cortejo en el que el prelado se desplazaba montado a caballo, la construcción de arcos de triunfo, las escoltas militares de honor y la propia idea de entrada solemne en sí misma, todos ellos aspectos que entroncan con una tradición secular y regia que paulatinamente a lo largo del siglo XVII fue cayendo en desuso como práctica ligada a los hábitos de la monarquía³¹.

A partir de la lectura de las descripciones existentes, es posible trazar un cuadro general del ritual. Hay que destacar de inmediato la exigencia puesta en la etiqueta que debía seguirse, obedeciendo así a lo que estaba codificado en los textos que regían su realización, como el ya citado *Ceremoniale*, y que los relatos que se iban registrando de estas ceremonias ayudaba a sedimentar; todo ello obligaba, como de hecho así sucedía, a que las entradas fuesen previa y minuciosamente preparadas por todos aquellos que tenían el encargo de organizarlas, a saber: representantes del prelado, el cabildo de la catedral y los miembros del gobierno municipal de la sede diocesana. En el fondo, cada entrada era un momento para la negociación, en la que en medio de un toma y daca se trataban de redefinir y legitimar ciertos cambios de estatuto, y todo ello en el contexto de una configuración ritual predefinida por Roma y por la tradición, pero que siempre era susceptible de ser modificada.

Estos actos constaban de seis núcleos fundamentales alrededor de los cuales se estructuraban todos los elementos que componían el ritual de entrada. En primer lugar, los momentos que precedían a la llegada del obispo a la ciudad y las prevenciones adoptadas por el prelado y comitivas respectivas para el buen desarrollo de la que debía ser una gloriosa recepción.

En segundo lugar, los actos de recepción del obispo por parte de las diversas instituciones de la ciudad todavía fuera de las puertas de la ciudad, en los que se observaban cuidadosos juegos de representación y se ejecutaban algunas ceremonias de bienvenida y regocijo. Se advierte que, por ejemplo, cuanto más ilustre e importante era un individuo o institución más cerca de la ciudad recibía al obispo, y que cuanto menor era el estatus individual o institucional que representaba, mayor era la distancia a la que debía ir a recibir a la comitiva del prelado³².

El tercer núcleo de la ceremonia lo constituía el encuentro de esta numerosa comitiva con todos los que la aguardaban a la puerta de la ciudad, lugar en el que se levantaba una construcción efímera a tal efecto y en el que el obispo besaba la cruz,

31 La costumbre de que los reyes y algunos miembros de la familia real (reinas e infantes) fuesen recibidos en las ciudades mediante una solemne entrada pública, se estableció a partir del reinado de D. Afonso V; la práctica fue perdiendo fulgor después del período filipino. Véase ALVES, Ana Maria: *As entradas régias portuguesas*, Lisboa, Livros Horizonte, [s.d.].

32 *Relação do recebimento e festas que se fizerão na Augusta cidade de Braga...*, cit., fl. 3-9.

cambiaba sus vestimentas (los suyos propios y a veces los aderezos de su montura para darle un aire más solemne), y en el que se daba la posibilidad de que el cuerpo capitular y el gobierno municipal pronunciaran discursos de bienvenida y júbilo.

La cuarta etapa constituía uno de los momentos áureos de la entrada; consistía en el desfile que se desarrollaba desde la puerta de la ciudad hasta el templo catedralicio. El obispo continuaba montado a caballo, eventualmente bajo un palio cuyas varas eran portadas por los miembros más insignes del gobierno municipal; el cortejo recorría puntos estratégicos de la ciudad, en los que todo estaba adornado, en ocasiones atravesando arcos de triunfo especialmente contruidos para la ocasión, al tiempo que el obispo, con toda solemnidad y de forma majestuosa, iba bendiciendo durante todo el recorrido a la población e incluso ordenando la distribución de limosnas.

El momento siguiente, el que tenía un carácter más ritualizado, religioso y privado, se desarrollaba en el interior del templo catedralicio. Aquí se ponían en escena varias representaciones de gran simbolismo, compuestas por la bendición de la sede y de sus canónigos, la colocación de la mitra en la cabeza del prelado, las reverencias de los capitulares al obispo, etc., finalizadas las cuales el prelado se retiraba al palacio episcopal.

El conjunto final de la ceremonia, tal vez el esperado con más ansiedad por el conjunto de la población, consistía en el variado cuerpo de festejos que acompañaban al acontecimiento, y en los que el prelado no participaba directamente pues, en esta fase, se recogía en las dependencias de su palacio. Los festejos podían durar varios días, y estaban repletos de luminarias, fuegos artificiales, danzas, corridas de toros, simulaciones de duelos o pequeñas batallas, concursos de poesía y banquetes que, con toda seguridad, contribuían a generar una gran adhesión popular a estos actos. El ambiente de fiesta y la enorme prodigalidad que marcaban estas recepciones fueron, en algunos casos, magníficos. Fue lo que sucedió en la ya referida entrada de D. Rodrigo de Cunha, de la que el autor que la narró dejó escrito lo siguiente:

E portanto bem se deixa entender quanto agradaria a todos no meio de festas tão lustrosas e graves, a muita variedade de homens disfarçados que nesta cidade andava, por todo o tempo das festas, assi de pé como de cavalo, com tão várias librés e tão custosas que não parece que lançava cada hum o rebuço senão para que com isso tivesse liberdade de andar mais galante. Tantas erão as sedas, as cores, as telas e bordados, as cadeas, joias e colares e muitas outras galas e louçainhas, que os de cavalo descobertos, poderiam ter a muitos deles enveja. Nem ha que espantar, porque acudiu muita nobreza de varias partes e he nestas estilo, nas festas mais célebres, usarem de rebuço, para que mais a sua vontade possam ver e gozar melhor delas⁷³³.

33 *Idem*, fl. 24v-25.

En todo este programa ceremonial se cumplían reglas bastante precisas. Tal sucedía, a título de ejemplo, con las comitivas que debían recibir al obispo a las puertas de la ciudad, con el orden profundamente jerarquizado de las personas e instituciones que le acompañaban por las calles de la ciudad hasta la catedral, con los lugares que se seleccionaban para hacer pasar el desfile, con los individuos que desempeñaban ciertos cometidos durante la ceremonia, como portar el palio o asegurar el estribo del caballo que servía de montura al obispo, con las vestiduras y símbolos (la mitra, las varas de los regidores) que se usaban en diferentes momentos, etc.

Estas entradas episcopales, cuyos elementos estructurantes se acaban de enunciar, como cualquier otra ceremonia ritual, no servían sólo para ejecutar actos codificados y ya previamente establecidos. Encerraban además una función comunicativa evidente, esto es, pretendían transmitir un determinado mensaje, como también se subrayó en relación a los sínodos y al recibimiento del prelado durante una visita pastoral. En este caso concreto, el ritual estaba destinado a entronizar el poder episcopal y a reactualizar la imagen y *autorictas* del obispo, frente a todos los demás elementos que en la ceremonia desempeñaban funciones subalternas respecto a él. Era como si por medio de un acto de “magia social”, el obispo viese consagrada una condición que obligaba a los demás a tener para con él determinados comportamientos, y que a su vez le obligaba a él mismo a proceder igualmente de acuerdo con ciertos códigos de conducta, en el fondo para que también a través de estas puestas en escena se extendiese la imagen de su poder, algo que un autor contemporáneo, Lucas de Andrade, definió del siguiente modo: “ [é] axioma vulgar entre os theologos que os bispos na sua Diocesi podem tudo quanto pode o Pontifice no mundo todo excepto o que lhes esta especialmente reservado”³⁴.

Las procesiones son otro excelente campo de observación para evaluar la importancia de las ceremonias en el ámbito de los poderes de la Iglesia en particular, y en la sociedad en general, en la medida en que muchas de esas procesiones eran acontecimientos que concernían a la casi totalidad de los individuos e instituciones de ciertos espacios urbanos y rurales.

Estas manifestaciones públicas de piedad y agradecimiento, que tenían una evidente dimensión sagrada y que la Iglesia postridentina procuró disciplinar y encuadrar, podían tener como causa una gran variedad de motivos. Algunas estaban determinadas por la ley general del reino, como la del *Corpus Christi*, la procesión del Ángel de la Guarda o Ángel Custodio, celebrada el tercer domingo de julio y or-

34 ANDRADE, Lucas de: *Acçoens episcopaes tiradas do Pontifical Romano e cerimonia dos bispos com hum breve compendio dos poderes e privilegios dos bispos*, Lisboa, Joam da Costa, 1671, p. 125-126.

denada por el rey D. Manuel I en 1504, y la de la Visitación de Santa Isabel, instituida por el mismo monarca en 1517. Otras se realizaban en agradecimiento por la victoria en alguna batalla, como sucedía con la que anualmente se celebraba el 14 de agosto para conmemorar el triunfo portugués en Aljubarrota (que de modo significativo, D. João IV ordenó por provisión regia del 12 de junio de 1614 que nunca se dejase de celebrar). Otras se celebraban con la intención de apaciguar la ira divina en tiempos de carestía, hambre o peste. También las había en honor y alabanza de un santo, como por ejemplo a S. Gualter, patrono de Guimarães, la cual se hacía para perpetuar la memoria de sus capacidades taumáticas, y que fue instituida por Filipe III en 1622 a petición de los religiosos franciscano de la villa. Las había también para agradecer algún beneficio regio, como en Viana do Castelo; aquí y en la festividad de San Juan, las celebraciones incluían una procesión a una capilla próxima a la villa en reconocimiento a la dispensa otorgada por D. João III del pago de la décima de sus mercaderías. Incluso se llegaron a celebrar procesiones para protestar por los excesos del fisco y para combatir leyes suntuarias³⁵. Tales procesiones podían ser organizadas por el pueblo, por los obispos, por los reyes, por las congregaciones religiosas, por corporaciones de oficios, por los gobiernos municipales de villas y ciudades, o por las misericordias (la mayoría de estas últimas, cuya red de implantación era muy densa, organizaban una procesión de penitentes el Jueves Santo, a la que todos los hermanos estaban obligados a asistir)³⁶.

De todas, la que más proyección y adhesión alcanzaba en la generalidad del reino era la del *Corpo de Deus*, que se realizaba en todas las ciudades y villas, hasta en las más pequeñas aldeas, en las que había casi siempre una cofradía del Santísimo Sacramento que la promovía. Tal sucedía, por ejemplo, en Urrós, diócesis de Miranda, en donde el visitador del obispo en 1627, preocupado por la dignidad de la fiesta, ordenó en un capítulo de su visita que “por a festa do Corpo de Deus ser das mais celebradas os fregueses farão neste dia festa e chamarão para isso dois sacerdotes, pagos pela confraria do Santíssimo Sacramento”³⁷. En Lisboa, lo mismo que en Madrid, el propio monarca y la corte participaban en esta procesión³⁸. Esta proyección

35 Sobre la variedad de procesiones y su importancia devocional, véase MARQUES, João Francisco: “A renovação das práticas devocionais”, en AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.): *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp., 558-596.

36 SÁ, Isabel dos Guimarães: *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, Lisboa, Horizonte, 2001, p. 81-109, donde se encontrará igualmente un análisis de aspectos de la ritualidad ligada a estas poderosas cofradías.

37 Arquivo da Diocese de Bragança-Miranda, *Livro de capítulos de visitação de Urrós*, (sin acotación), fl. 43.

38 Para Madrid véase RÍO BARREDO, María José del: *Madrid, urbs regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 223-233.

de la procesión del *Corpus* tenía raíces religiosas obvias, ya que en ella se hacía una exhibición pública del cuerpo de Cristo simbolizado en la hostia consagrada que de modo habitual estaba reservada en los sagrarios y por tanto fuera de la visión de los creyentes. Estas procesiones del *Corpus Christi* eran también desde otro punto de vista una ocasión para la representación de toda la sociedad.

Dada la dimensión de estos actos, su organización y desarrollo implicaba a varias instancias³⁹. Desde un punto de vista más estrictamente sagrado, la responsabilidad en la dirección y desenvolvimiento de los festejos correspondía a las iglesias locales. Sin embargo, en lo concerniente a la participación en los costes y a determinados aspectos de organización y movilización de los participantes, los concejos, principalmente, y las corporaciones de los oficios, tenían una función primordial. De hecho, normalmente corría por cuenta de estas entidades el pago de los músicos, del palio que habitualmente cubría el *Corpo de Deus*, de las andas que en algunas localidades servían para trasportar la custodia en la que se exponía el Santísimo Sacramento, de los cirios, de las vestes de muchos de los participantes y del arreglo de las imágenes de santos, de la ornamentación de las calles, y hasta de algunas construcciones efímeras destinadas a servir de escenario a ciertas representaciones de carácter mítico-religioso. Y los costes que por estos motivos pesaban sobre los municipios y los gremios eran elevados.

Estas procesiones del *Corpus Christi* contaban con la participación no sólo de la población de las ciudades y villas en las que se desarrollaban, sino también de los lugares vecinos, a las que eran empujados a integrarse en estos grandiosos cortejos por las leyes generales del reino. Las multitudes eran atraídas no sólo por la dimensión religiosa de la celebración; también e igualmente por sus vertientes profana y lúdica. Porque sin lugar a dudas, estas procesiones eran desfiles en los que lo sagrado y lo profano se entremezclaban. Así, no debe extrañar que la gran adhesión popular que suscitaban se debiese también a la presencia de figuras de diablos, hechiceras y otras criaturas burlescas que formaban parte de los cortejos, del jolgorio propiciado por las danzas y dichos de jóvenes y bellas mujeres, de la irreverencia hilarante que resultaba del consumo excesivo de vino.

En muchas ciudades el carácter profano que caracterizaba a la procesión y a las fiestas que se asociaban a ella, se fue reglamentando en el transcurso del siglo XVII en el contexto general determinado por la política de control de la Iglesia postridentina. Tal sucedió, por ejemplo, en Oporto, donde en 1627 el propio municipio dictó

39 Una buena descripción de la procesión del *Corpo de Deus* en Lisboa puede consultarse en JANEIRO, Helena Pinto: "A procissão do Corpo de Deus na Lisboa barroca - o espaço e o poder", en *Comunicações das primeiras jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, século XIII-XVIII*, Lisboa, História e Crítica, 1988, vol. 2, pp. 728-740.

normas para regular muchos de los juegos y danzas que acompañaban a la procesión y que se comenzaban a ver como indecorosos e inapropiados a la solemnidad que correspondía al culto del *Corpus Christi*. Por otro lado, en las diversas constituciones diocesanas que se publicaron es habitual la inclusión de un título para referirse a la importancia de este culto y para imponer como obligatoria la participación de todo el clero; los legisladores no se olvidan tampoco de aconsejar diversas medidas para que su carácter sagrado no quedara oscurecido por la dimensión profana de la fiesta. En las *Constituições* de Elvas de 1635, por ejemplo, se subraya el cuidado que debe ponerse para evitar que en la procesión de hagan “representações desonestas” o “invenções indecentes”⁴⁰. Preocupaciones de este tenor también fueron prescritas en leyes generales del reino⁴¹. La separación de la procesión religiosa de estas prácticas menos ajustadas a la concepción del decoro sagrado no fue un proceso fácil. Más de un siglo después de que la *Câmara* portuense hubiese dictado las normas anteriores y de que en muchas constituciones diocesanas se hubiese abordado la materia, el propio D. João V, mediante carta regia del 27 de mayo de 1724, volvió a decretar la eliminación de juegos, danzas y figuras, incluso las de santos - con excepción de la de San Jorge -, por alterar la procesión; una prohibición que vendría a demostrar que muchas de estas ancestrales costumbres todavía se practicaban⁴².

Uno de los aspectos que más interesa retener de estas ceremonias dado el alto número de individuos y de corporaciones urbanas a las que involucraban, es el de la etiqueta que se seguía en la organización de los cortejos. Al igual que en otras ceremonias a las que ya se ha hecho referencia, se les dedicaba una cuidada atención a la definición de los lugares que debían ocupar cada corporación y cada individuo en el cortejo, a los símbolos que se transportaban, a las imágenes con las que cada uno se podía o no hacer acompañar, a los trajes empleados, a las rutas seguidas por las calles de la ciudad. Y de tal modo eran tan importantes estos aspectos que con mucha frecuencia se encuentran disposiciones municipales, sugerencias episcopales e imposiciones regias que tienden entre todas a codificar estas cuestiones. Una particular atención se prestaba al orden de los diversos elementos que integraban los cortejos, algo que incluso se aprecia en algunas descripciones que se hicieron de estos desfiles, en especial en aquellos casos en los que el rey tomaba parte⁴³. En 1621, en Oporto, se llega a redactar un reglamento en el que se hace relación de las personas y oficios que

40 *Primeiras constituições sinodais do bispado d'Elvas*, [s.l.], 1635, p. 17-19.

41 *Ordenações Filipinas*, Livro I, título 66, § 48.

42 Referencia a esta carta regia en ALMEIDA, Fortunato de: *História da Igreja em Portugal*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, 1968 (1ª edição entre 1910-1928), vol. 2, p. 562.

43 Véase, a este respecto, la bien pensada interpretación de CURTO, Diogo Ramada: “A cultura política”, en MATTOSO, José (dir.): *História de Portugal*, Lisboa, 1993, vol. III, pp. 140-141.

debían asistir a la procesión, de sus respectivos lugares y de lo que debían llevar, un reglamento que contó con la aprobación de las autoridades municipales, del *chanceler de la Relação*⁴⁴, y como es natural, del obispo de la ciudad⁴⁵.

En Viana do Castelo los estandartes de los diversos oficios y sus respectivas andas abrían la procesión (la propia secuencia de los oficios y de los elementos que la integraban estaba codificada). Les seguían las cofradías y hermandades con sus respectivas cruces, las órdenes terceras de Santo Domingo y San Francisco, dispuestas de acuerdo con su antigüedad (un criterio empleado para la colocación de casi todos los componentes de los diversos cuerpos). En cuarto lugar se disponían las comunidades del clero regular, después el clero de todas las parroquias con los miembros de la colegiata de Viana al frente, seguidos por el resto del clero secular por orden de antigüedad. A la cola del cortejo se incorporaban los caballeros de la Orden de Cristo⁴⁶.

En Lisboa, pese a la grandeza de la ciudad y a la mayor variedad de participantes, el orden seguido era muy semejante. Las banderas de los oficios encabezaban la procesión. Después las imágenes de San Jorge y de San Miguel, a las que acompañaba un paje. El tercer núcleo estaba formado por las muchas cofradías y hermandades de la ciudad, a las que seguían las comunidades religiosas, los miembros del clero regular y el cabildo de la catedral. A continuación venía la *Câmara*. El arzobispo ocupaba el núcleo siguiente, debajo del palio y con frecuencia portando la custodia con el Santísimo, es decir, ocupando el lugar más próximo a la excelencia de lo sagrado. Detrás, los caballeros de las tres órdenes militares y en el “couce da procissam”, como en ocasiones de decía, el rey y las “altezas”⁴⁷.

De hecho, la procesión del *Corpus Christi* era el único acto público en el que había una escenificación ritual colectiva de toda la jerarquía social, desde los más humildes hasta las altas figuras de la corte, los obispos y los reyes. Retomando la expresión de Strong, este tipo de actos pueden describirse como una representación del microcosmos social⁴⁸. Ahora bien, el hecho de tener como centro al Santísimo Sacramento es simbólicamente muy relevante, en la medida en que expresa muy bien

44 N. del T.: el tribunal de la *Relação e Casa de Porto* fue creado por real orden de Felipe II en 1582 al trasladar la *Casa do Cível* de Lisboa a esta ciudad; actuaba como tribunal de apelación para los territorios del norte de Portugal. Junto con el gobernador, el *chanceler* era una de las máximas autoridades de la institución.

45 COUTO, Luís de Sousa: *Origem das procissões da cidade do Porto*, Porto, Publicações da Câmara Municipal do Porto, [s. d.], p. 22-34.

46 VIANA, J. C., “A procissão do Corpo de Deus em Viana no século XVIII”, *Cadernos Vianenses*, 12, 1989, pp. 19-20.

47 Este orden todavía se observa en 1717, en la procesión celebrada en Lisboa Occidental; véase *Livro V dos assentos do senado Ocidental*, publicado por Oliveira, 1885, vol 1, p. 425.

48 Véase STRONG, Roy: *Arte y poder. Fiestas del renacimiento 1450-1650*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 16.

la fuerza que lo religioso tenía como factor de cohesión y de creación de una identidad social colectiva en torno al catolicismo. Y en ese ritual queda bien expresada la profunda alianza entre la monarquía y la Iglesia, las cuales, hermanadas en el cortejo, obviamente ocupaban los lugares más destacados: el obispo por su proximidad al *Corpus Christi*; el rey, cerrando la procesión, que era siempre el lugar de mayor prestigio.

El interés puesto en estas escenificaciones públicas por las corporaciones y los individuos era enorme. Por otro lado, como ya se ha podido mostrar, la etiqueta practicada tenía una profunda significación social y una función simbólica de mayor alcance. De ahí que la más pequeña modificación del lugar atribuido a una persona o grupo en cualquier ceremonia, cambios en los espacios o en los tiempos de la celebración, transformaciones en algunos de los gestos escenificados en el ritual o en los símbolos que en él se usaban, fuesen siempre interpretados como sinónimo de alteraciones en la estima y posición ocupada en la configuración social o en la jerarquía de una institución, como aumento o reducción en la importancia y reconocimiento sociales. Por eso, todas estas ceremonias eran potenciales y siempre latentes focos de conflictos y tensiones. Las propias noticias de los conflictos -algunos de los cuales fueron bastante serios y se prolongaron durante largo tiempo-, que deben ser entendidas también como un discurso para legitimar cambios o para reafirmar tradiciones dependiendo de la fuente que la produce y de sus intenciones, son una clara señal de la profunda significación y de la importancia que se atribuía a las formas de representación de cada uno y de todos en estas manifestaciones. Pero los conflictos también revelan que el ceremonial no era un espacio eminentemente conservador y cerrado a toda mudanza. A diferencia de algunas interpretaciones históricas demasiado influenciadas por las lecturas antropológicas, que tienden a leer el ceremonial como un instrumento profundamente conservador de las sociedades y en absoluto abierto a los cambios una vez establecido sobre la matriz de un rito fundacional inicial, el análisis de su evolución coyuntural tiende a mostrar lo contrario. Existe una dialéctica entre la normativa establecida en una fórmula inicial fundadora (un modelo que puede ser codificado a través de la pintura, de las construcciones efímeras especialmente concebidas al caso, de las relaciones escritas - manuscritas o impresas -, de la actuación de los maestros de ceremonias, de la memoria individual y colectiva), y la transformación social y el estatus de dignidad y de poder de las instituciones y de los individuos que participan en una ceremonia⁴⁹. En este complejo proceso se encuentran

49 Sobre la importancia de los textos que, después de las ceremonias las describían y fijaban la memoria que de ellas se quería transmitir, pueden verse algunas propuestas analíticas útiles acerca de su significado, que también son válidas, obviamente, para las ceremonias públicas reglamentadas en el ámbito eclesiástico, en MEGIANI, Ana Paula Torres: *O rei ausente. Festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581-1619)*, São Paulo, Alameda, 2004, pp. 187-281.

trazos arcaicos que dificilmente se alteran y otros que, con mayor o menor dificultad, se adaptan a los cambios sociales que se van introduciendo. Por eso no es extraño que con cierta frecuencia emergiese la afirmación de la disensión y del desorden social durante el desarrollo de estas ceremonias públicas. Se debe, por tanto, prestar atención a alguno de los muchos conflictos que estallaron con ocasión de estas ceremonias para entender mejor su significado.

Las entradas solemnes de los obispos en sus diócesis y montados a caballo, una práctica que se comenzó a introducir a partir de 1600, constituye uno de los casos que inicialmente suscitó fricciones entre la corona y el episcopado. De hecho, cuando esta costumbre se empezó a llevar a la práctica, las cámaras municipales, como guardianas locales del poder regio, comenzaron a mostrar sus reticencias, levantaron dudas y consultaron al propio monarca para saber cómo debían proceder ante este nuevo uso episcopal.

Hasta 1611, en efecto, el monarca prohibió que los obispos entrasen en las ciudades de sus diócesis “a cavalo debaixo do pálio levado pelas pessoas da governança delas”⁵⁰, tal y como establecía la letra del nuevo ceremonial de los obispos, reformado y ordenado por el papa Clemente VIII en el año 1600. Antes de 1611, sin embargo, el obispo de Guarda, D. Afonso Furtado de Mendonça (1608), y según algunos textos también el de Viseu, D. João Manuel, habrían hecho así su entrada, esto es, montados a caballo⁵¹. Pero la municipalidad de Viseu, en 1610, se negó a recibir de este modo a su nuevo obispo, el cual en efecto pretendía entrar “a cavalo debaixo de um pálio que lhe haviam de trazer os magistrados da cidade”, lo que constituía una novedad en esa tierra y reino⁵². Los miembros del gobierno municipal aceptaron, entre tanto, participar en el ceremonia como particulares y no como “corpo da cidade e camara”,

50 SILVA, José Justino de Andrade e: *Colecção Chronologica da Legislação Portugueza compilada e anotada (1603-1612)*, Lisboa, Imprensa de F. X. de Souza, 1854-1859, p. 299. Otra carta idéntica, enviada a la Câmara de Coimbra, en CARVALHO, José Branquinho de: *Livro segundo da Correia*, Coimbra, Biblioteca Municipal, 1958, p.231.

51 La Câmara de Guarda fue ásperamente reprendida por el rey, por haber participado en la entrada del obispo D. Afonso de acuerdo con el nuevo ceremonial episcopal: “Recebi a vossa carta em que me dais contas das razoens que tivestes, para procederes na entrada, que o Bispo Dom Afonso fez nessa cidade, na forma em que o fizestes e nenhuma dellas vos descarrega a culpa, que nisto cometestes, não tendo ordem nem licença minha para usardes desta detreminação, de que recebo desprazer e me houve por mal servido de vós. E tende por certo que se não tivera consideração à piedade que vos devia mover a este procedimento, mandara por elle fazer com todos huma grande demonstração [...]». Lisboa, 8 de Junho de 1611”. Véase RIBEIRO, João Pinto: “Segunda Relaçam”, en *Obras Varias sobre Varios Casos com Tres Relaçoens de Direito e Lustre ao Desembargo do Paço, às Eleyções, Perdões & Pertenças de sua Jurisdição*[...], Coimbra, Joseph Antunes da Sylva, 1729, p. 85.

52 VALE, Alexandre Lucena e: “Um século de administração municipal 1605-1692”, *Separata de Beira Alta*, 1953, pp. 36-38.

una distinción de difícil ejecución y que muy posiblemente provocaría confusión⁵³. La misma resolución se adoptó por parte de la *Câmara* de Funchal en la entrada de D. Lourenço de Távora en aquella ciudad en 1611⁵⁴. Y lo mismo parece haber sucedido en Coimbra en 1616, con ocasión de la entrada del nuevo obispo, el cual se dirigió bajo palio a la catedral después de cruzar la puerta principal de la ciudad, siendo esperado por el “cabildo e cidade” y teniendo dos ciudadanos al lado de los varales⁵⁵. Y por lo menos ya en 1589 el arzobispo de Braga había entrado en Oporto bajo palio portado por particulares y después en su ciudad, en 1627, de acuerdo con el nuevo ceremonial⁵⁶. En 1636 D. Rodrigo da Cunha acató la decisión real cuando entró en Lisboa. La *câmara*, en efecto, aceptó el nuevo ceremonial, con la excepción de que el arzobispo montara a caballo y los *vereadores* llevasen las varas del palio. Sólo a partir de 1741, y por lo menos en la diócesis de Coimbra, esta equiparación regia fue definitivamente permitida, al determinarse que «se observassem as leis eclesiásticas», a pesar de la carta real del 8 de enero de 1611. Se habían permitido algunas excepciones en esta ciudad así como, durante el período filipino, en Lisboa, con las entradas de D. Afonso Furtado de Mendonça y de D. João Manuel, las cuales no sirvieron de ejemplo puesto que el primero entró en Lisboa también como gobernador del reino y el segundo como virrey⁵⁷. Sin embargo, esta pretensión episcopal de efectuar sus entradas solemnes a caballo y bajo palio, la cual tardó en imponerse de modo definitivo algo más de un siglo⁵⁸, pudo haber contribuido a devaluar las antiguas entradas regias.

Los conflictos en estas entradas no se limitaron a enfrentar a los gobernantes municipales, como representantes del poder regio, con los prelados. Los cabildos,

53 Se tienen noticias, en efecto, de que la entrada se efectuó como en Guarda, como se desprende del texto de João Pinto Ribeiro y de una información del deán de la catedral de Lisboa, abajo indicada.

54 COSTA, José Pereira da: “Dominicanos bispos do Funchal e de Angra”, *Arquivo Histórico Dominicano Português*, III/3, 1987, p. 68.

55 ALMEIDA, Manuel Lopes de: “Acordos do Cabido de Coimbra 1580-1640”, *Arquivo Coimbra*, XXVI, 1973, pp. 212-214.

56 CUNHA, Rodrigo da: *História eclesiástica dos arcebispos de Braga* [...], Braga, Manoel Cardoso, 1635, 2ª parte, p. 406. Como en Braga el arzobispo era señor de la ciudad, tenía que tomar posesión en la *Câmara* de su correspondiente jurisdicción. Para este efecto, los regidores, como sucedió en el tiempo de D. Rodrigo da Cunha, esperaban a la entrada del municipio, en cuerpo de *Câmara*, al procurador del arzobispo. Ya en la sede del concejo, y después de que el procurador hubiera tomado posesión, los regidores de la ciudad le entregaban las varas de sus cargos, recibiendo otras con las armas del nuevo arzobispo. Véase COSTA, Avelino de Jesus da: “Centenários natalícios dos arcebispos de Braga D. Frei Baltasar Limpo e D. Rodrigo da Cunha”, *Bracara Augusta*, 1979, XXXIII, p. 72.

57 OLIVEIRA, Eduardo Freire de: *Elementos para a história do município de Lisboa*, Lisboa, Typographia Universal, 1885, vol. 4, pp. 190-193.

58 E 1675 el arzobispo de Goa, por ejemplo, hizo su entrada “em um formoso cavalo, seguido de muitos criados portugueses”; documento citado por ROCHA, Leopoldo da: *Confrarias de Goa (séculos XVI-XX)*. *Conspecto histórico-jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973, p. 176.

como uno de los poderes religiosos más destacados en las diócesis, con la intención de escudarse ante la ofensiva por el aumento de las competencias episcopales impulsada a partir del Concilio de Trento, también usaron estas ceremonias para marcar sus posiciones, tratando de salvaguardar un estatus que frente al poder episcopal se fue devaluando de manera irreversible en el transcurso del siglo XVII.

En la entrada de D. João Mendes de Távora en Coimbra el año 1638, hubo enormes disputas, que se resolvieron tras el envío de varias embajadas del cabildo ante el obispo, que aguardaba fuera de las puertas de la ciudad a que todo se apresrase para realizar su entrada. Y Todo fue porque el cabildo no autorizó que el obispo tuviese un dosel en la capilla mayor de la catedral, como determinaba el *Cerimonial* de Clemente VIII, para lo que alegaba que el espacio era pequeño y que ocultaría las imágenes del altar, y además que hacerlo así podía perjudicar la preeminencia real. Por esta vez, prevaleció la posición de los capitulares⁵⁹.

Pero no fueron sólo las entradas solemnes las que provocaron conflictos. En la ya referida relación del sínodo de Guarda de 1674, el narrador del acto pone cuidado al indicar que cuando el cortejo de eclesiásticos llegó a la catedral, “o clero se sentou da capela mor para fora em seus archibanquos, que estavam por toda a nave do meio, de huma e outra parte, sem preheminencia alguma de lugar, declarando a todos o mestre cerimoniais que a ninguem prejudicaria o lugar que tivesse para a proeminencia de sua Igreja ou grau”⁶⁰, lo que hace suponer que en aquel momento alguno de los presentes debieron haber levantado ciertas dudas a propósito del asiento que debían ocupar, lo que es indicativo del valor conferido a estos aspectos del protocolo. Gracias a una carta del arzobispo de Évora D. Fr. Luís Teles da Silva al cabildo, se sabe que también estas cuestiones relativas a los asientos trastornaban la vida de estas importantes instituciones diocesanas. El 15 de agosto de 1693, el prelado recibió a un canónigo que decidió abandonar el coro en protesta porque otro había ocupado su lugar habitual. El arzobispo, en tono conciliador, recomendó que ambas partes en disputa llegaran a un acuerdo de modo que no se diese ocasión a “jogos de meninos (...) em cabido tão ilustre”⁶¹.

Las confrontaciones que se generaron a propósito de cuestiones de etiqueta llegaron incluso a impedir la realización de ciertos actos. En una relación sobre el estado

59 ALMEIDA, Manuel Lopes de: “Acordos do Cabido de Coimbra 1580-1640”, *Arquivo Coimbrão*, XXVI, 1973, pp. 350-54.

60 Biblioteca Pública de Évora, *Autos do sínodo que o ilustrissimo reverendissimo senhor bispo Dom Martim Afonso de Mello, bispo da Guarda, celebrou em a Sé da mesma cidade, aos 15 dos mes de Outubro e aos dous dias seguintes de 1674*, Códice CX/2-2, fl. 2-2v.

61 Arquivo do Cabido da Sé de Évora, *Cartas de D. Fr. Luís Teles da Silva, arcebispo de Évora, para o cabido*, EE 26, fl. sin numerar.

de la archidiócesis de Évora redactada en 1605, el arzobispo D. Alexandre de Bragança confesaba al Papa que hacía ya muchos años que no se celebraba un sínodo diocesano por “se mover controversia entre o cabido da Se e o vigario geral do arcebispado sobre a precedencia no dito sínodo e o arcebispo D. Teotonio seu antecessor a nao pode, no derradeiro sínodo que se fez no ano de 1584, aquietar nem determinar por não obedecerem a seus mandados”. El desacuerdo se mantuvo cerca de cuatro décadas, ya que todavía en 1622 el arzobispo de Évora comunicó al Sumo Pontífice que no se celebraba el sínodo a causa de las viejas discordias entre el cabildo y el vicario general⁶².

En lo referente a las procesiones, es muy frecuente encontrar documentación que alude a este género de conflictos. En torno a 1603, el obispo de Oporto solicitó en varias ocasiones que la procesión del *Corpus* no transcurriese por ciertas calles en las que se vendía pescado, como la Ribeira, debido a la indecencia del lugar. Los vecinos de la zona se sintieron muy molestos y se opusieron a esta petición, hasta lograr que el rey determinase en el año 1608 que no se introdujeran novedades en el recorrido por donde debía pasar la procesión “para consolação dos moradores”. En las mismas fechas, y una vez más por problemas de etiqueta y símbolos, el obispo determinó que si en la procesión el prelado no acudía revestido de pontifical no se autorizase la presencia de nadie entre él y el cuerpo de la ciudad, representado por la *Câmara*⁶³.

En el año 1608 se produjo una intervención regia para regular la actuación de ciertos elementos en las procesiones del *Corpus*. La medida a la que se alude fue tomada tras la sucesión de problemas ocurridos en la procesión celebrada en Funchal en el año 1603. En esta ocasión, el vicario general de la diócesis se dedicó a vigilar lo que hacían los laicos en la procesión, lo que provocó numerosos disturbios. Por este motivo, el rey determinó que los vicarios no podrían entrometerse en la parte lega de las procesiones, cuyo espacio estaba claramente delimitado por la presencia de “cruces” que establecían esa frontera, con la excepción de que se produjese algún desacato contra el Santísimo Sacramento⁶⁴.

A comienzos de los años 30, el conflicto con ocasión de la procesión del *Corpus* se desata entre el senado de la *Câmara* de Lisboa y el gobernador del reino, por pretender éste llevar una de las varas del palio en el momento en que la procesión terminaba, desde la entrada de la catedral hasta la capilla en la que se recogía, un privilegio que según la costumbre le correspondía al presidente del senado lisboeta o, en caso de impedimento, al regidor más antiguo⁶⁵.

62 ASV, *Congregazione del Concilio, Relationes Dioecesium*, Évora, vol. 311, fl. 86, 133v e 187.

63 Estos documentos están publicados en COUTO, Luís de Sousa: *Origem das procissões da cidade do Porto*, Porto, Publicações da Câmara Municipal do Porto, [s. d.], p. 19.

64 Documento de 20 de junio de 1608.

65 OLIVEIRA, Eduardo Freire de: *Elementos para a história do município de Lisboa*, Lisboa, Typographia Universal, 1885, vol. 3, pp. 396-99.

La relación de ejemplos que se podrían traer a colación es muy larga. Todos ellos tienen en común que no fueron un producto sólo de las voluntades, ni siquiera de los caprichos de los individuos y grupos que participaban en este tipo de ceremonias. Antes bien, fueron una consecuencia estructural de la significación simbólica que se atribuía a la participación en esos actos y, en el fondo, señalaban la importancia del ser y del parecer que era inmanente a la organización social y a las conductas que esta imponía. Y de este modo, como se ha tratado de mostrar, también se entendió y practicó así en el ámbito ceremonial de la Iglesia.