



Vittoria Fiorelli

I sentieri dell'inquisitore

Sant'Uffizio, periferie ecclesiastiche
e disciplinamento devozionale
(1615-1678)

Guida

Fiorelli I sentieri dell'inquisitore

Il tribunale dell'inquisizione è parte dell'immaginario collettivo e la sua storia ha da sempre accompagnato i percorsi della memoria che sono alla base della cultura europea.

Senza tornare sull'impegno antiereticale degli inquisitori, ripercorrendo lettere e denunce che giungevano a Roma da comunità devote vicine e lontane, il libro rintraccia il segno dell'attività di disciplinamento del clero e dei fedeli svolta dalla Curia per guidare e controllare la trasformazione del tessuto devozionale nella vita della Chiesa tridentina.

Il rigore nel regolare le procedure di promozione dei santi e l'impegno degli inquisitori centrali per arginare gli eccessi delle pratiche di pietà offrono un vivido quadro del vissuto religioso moderno.

Tra le pieghe delle complesse dinamiche dei rapporti tra i cardinali e le diocesi emerge l'impegno del Sant'Uffizio per regolamentare i comportamenti dei crescenti per omologare le forme della devozione pubblica e privata di tutti i ceti sociali, ma anche le sinergie tra le politiche di disciplinamento del centro romano e le disposizioni dei governi ecclesiastici periferici.

Un viaggio nella storia sociale dell'inquisizione che si inserisce in un campo tematico tra i più attuali e discussi negli studi storici sui primi secoli dell'età moderna.

Vittoria Fiorelli è professore di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa". Da sempre attenta ai temi della storia sociale e religiosa, ha pubblicato, tra l'altro, *Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinquecento e Seicento* (Napoli 2001); *Una esperienza religiosa periferica. I monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla terraferma* (Napoli 2003); *Disciplinamento dei culti e politica liturgica. Una ricerca sulla Congregazione romana del Sant'Uffizio* (Napoli 2004) e, insieme a Laura Barletta, *Campania. Storia religiosa* (Napoli 2006).

€ 19,00



Guida



Passaggi e percorsi

11

Collana diretta da Giuseppe Galasso e Emma Ciammatti

Saggi
IX

edit. usim
P. Marone Parolini
Roma, 21. VI. 2011

Vittoria Fiorelli

I sentieri dell'inquisitore

Sant'Uffizio, periferie ecclesiastiche
e disciplinamento devozionale
(1615-1678)

Guida

Prefazione

Questo libro ripropone l'argomento di una ricerca da me pubblicata qualche anno fa con il titolo *Disciplinamento dei culti e politica liturgica. Una ricerca sulla Congregazione Romana del Sant'Uffizio* (Napoli, Guida, 2004). Non si tratta, però, di un semplice approfondimento di temi già presentati in quelle pagine, ma di un nuovo percorso di analisi che riprende argomenti allora sinteticamente accennati, per proseguire lungo la linea tracciata e giungere a una più ampia ricostruzione delle problematiche oggetto di quell'indagine.

Lo studio è quasi esclusivamente basato su di uno dei fondi conservati presso l'Archivio della Congregazione della Dottrina della Fede in Vaticano che raccoglie le lettere scambiate dal centro romano con le periferie cattoliche in materia di regolamentazione delle forme di venerazione tributate ai servi di Dio che non avevano ancora ricevuto l'approvazione apostolica. Esso è stato sottoposto ad una lettura sistematica e ad una schedatura che era già stata in parte utilizzata nel libro precedente.

Proprio per la loro natura epistolare, le testimonianze archivistiche prese in esame non sono ripetitive. La polverizzazione tipologica degli interventi, la dilatazione territoriale delle provenienze, la grande varietà di personaggi e situazioni, rendono la documentazione in sé non omogenea, ma registrata e ordinata con un rigore procedurale che ha impresso al fondo una definizione netta e uniforme.

La rilevanza da sempre attribuita dalla Congregazione Romana alle operazioni di archiviazione e di riorganizzazione della documentazione ci ha spinti ad assumere un approccio stratigrafico alle fonti, prendendo in considerazione non solo i meccanismi di produzione dei documenti, e dunque la struttura istituzionale che li aveva prodotti, ma anche le modalità utilizzate per la loro trasmissione e per la loro conservazione. Gli interventi

© Alfredo Guida Editore 2009
Napoli, via Port'Alba, 19
www.guidaeditori.it
elites@guida.it

Il sistema di qualità della casa editrice
è certificato ISO 9001/2000



ISBN 978-88-6042-615-4

L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore al 15% del presente volume.

Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'Ingegno (AIDRO)

Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - segreteria@aidro.org

sugli archivi, se compiuti nell'ambito di un consapevole progetto di riordinamento, vanno infatti considerati parte di un metodo scientifico consapevole, teso a salvaguardare tanto il contesto di sedimentazione delle carte, quanto la logica della loro conservazione. Per questo si è ritenuto di potere fare riferimento agli interventi di registrazione degli incartamenti e alla loro indicizzazione come traccia distintiva delle pratiche che compongono la collezione documentaria.

Essi erano stati catalogati dagli archivisti del Sant'Uffizio seguendo un criterio cronologico per essere poi suddivisi in volumi. All'inizio di ciascun fascio è stato posto un indice nel quale ogni pratica era classificata servendosi del luogo, delle date di svolgimento orientativo degli eventi e di una sintesi del caso trattato.

Per indicare i fascicoli è stata utilizzata il riepilogo dell'episodio trascripto dalle pagine iniziali del volume e, qualora esso fosse assente, si è sostituito, se possibile, con le righe iniziali del lungo compendio posto di norma sulla copertina di ciascuno di essi, e che, sebbene inserito in tempi diversi, consente di utilizzare formule già standardizzate, ma anche di fare riferimento ad un intervento che ha cercato di dare uniformità all'intera raccolta.

Il lavoro dei funzionari dell'Inquisizione ha inoltre consentito di disporre della trascrizione del *decretum* emesso dalla Congregazione, completo dell'indicazione della seduta nella quale esso era stato formulato.

Per la trascrizione si è preferito un metodo non strettamente paleografico. Al fine di consentire una lettura più agevole, infatti, sono state sciolte, senza segnalarle, quasi tutte le abbreviazioni e le consuetudini grafiche tipiche dello stile di scrittura di età moderna. Non si è creduto opportuno, invece, intervenire sull'uso sovrabbondante delle maiuscole e sulle lettere puntate, mentre sono state operate, almeno in parte, alcune razionalizzazioni nell'uso della punteggiatura e, soprattutto, degli accenti. Non sono state comunque effettuate correzioni ortografiche né integrazioni sia nei casi in cui gli originali presentavano mutilazioni del supporto cartaceo, sia in quelli in cui è risultato impossibile leggere la scrittura. Pochissime sono state le modifiche per correggere errori evidenti e chiaramente riconducibili a distrazioni degli autori, mentre sono state conservate le grafie latine anche nei casi in cui si registravano imperfezioni sintattico-grammaticali quasi sempre attribuibili alle contaminazioni della lingua volgare.

Non si è ritenuto opportuno corredare il testo di un apparato di note specificamente dedicate alla ricostruzione dell'*iter* di canonizzazione, e neanche si è creduto di dovere rimandare alle fonti necessarie per ricostruire la storia degli ordini religiosi o la personalità storica e spirituale dei

servi di Dio dei quali gli inquisitori si sono occupati per disciplinare i culti che venivano loro tributati. L'interesse della nostra ricerca non era orientato a ripercorrere le complesse fasi della definizione dei modelli di santità e, per questo motivo, non si è dato conto dei riferimenti archivistici dei processi di canonizzazione, qualora essi siano stati celebrati, e della letteratura agiografica pubblicata nel periodo oggetto della nostra ricerca.

Sono stati omessi, sempre per lo stesso motivo, il riferimento alla *Bibliotheca Sanctorum* e i rimandi alle grandi opere enciclopediche, sia a quelle specificamente dedicate alla spiritualità e alla storia della Chiesa, per esempio il *Dictionnaire de spiritualité*, sia a strumenti della portata del *Dizionario biografico degli italiani* o della *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*.

La legittimità di questa scelta metodologica, concentrata sulla documentazione conservata in questo fondo, sta, a mio avviso, proprio nel cambiamento subito dalle procedure di promozione della santità all'inizio del secolo XVII. La separazione del problema della definizione dei modelli di perfezione e della gestione del procedimento per assurgere all'onore degli altari dal tema del disciplinamento dei comportamenti pubblici dei fedeli è risultato essere l'esito principale del percorso di studio, ulteriormente testimoniato dall'apertura di un fondo specificamente intitolato alla *Venerazione per i non canonizzati*. La suddivisione burocratica, infatti, conferma la volontà del Sant'Uffizio di tenere separati questi due ambiti della sua complessa attività, e di dedicare una parte del proprio impegno alla considerazione esclusiva delle problematiche connesse a questo aspetto della vita dei credenti.

Nel flusso epistolare che dalle periferie cattoliche giungeva agli uffici romani dell'Inquisizione si sono sedimentate le tracce del vissuto religioso delle popolazioni. Le abitudini religiose e le pratiche di pietà sono state l'oggetto principale di questo lavoro che ha inteso tracciare una mappa degli orientamenti devozionali a partire da un'unica prospettiva di analisi costituita dall'osservatorio centrale del Sant'Uffizio.

Alla fine della ricerca, sono molte le persone alle quali dovrei manifestare la mia riconoscenza per avere sostenuto e agevolato il mio impegno. Tralasciando il tentativo di ricordare tutti quelli che, con suggerimenti e consigli, hanno arricchito il percorso originario sul quale mi ero incamminata, non posso fare a meno di ringraziare alcuni di loro.

Il libro è il risultato della fiducia che Francesco De Sanctis ha da sempre riposto nel mio lavoro, grazie alla quale ho potuto frequentare a

lungo l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede nel quadro di un progetto di collaborazione scientifica sottoscritto dal mio ateneo. Molto devo anche a monsignor Alejandro Cifres per la liberalità con la quale mi ha permesso di frequentare le sale di studio venendo incontro alle difficoltà incontrate da una fuorisede.

Non posso dimenticare l'affetto e la sapienza di Elisa Novi Chavarría che ha letto il testo prima che io lo consegnassi alla stampa, e l'impegno di Saverio Di Franco nelle noiose fasi conclusive, alleviate dal suo entusiasmo.

Non so trovare le parole per ringraziare Giuseppe Galasso. Posso solo dire che questo libro è accompagnato dal rammarico di non avere potuto avere l'unico lettore appassionato che la vita mi avrebbe potuto regalare, ma anche dalla gratitudine per avere avuto un lettore attento e affettuoso che mai avrei sperato di meritare.

Questo libro è per Eugenio, che è sempre capace di sorprendermi.

I

Una storia composita

1. Tendenze e problemi della ricerca

Non sono molti i settori storiografici che possano vantare una fisionomia netta e consolidata che si sia andata delineando quasi di pari passo con la costruzione di eventi e istituzioni che compongono l'oggetto stesso dei loro interessi.

Tra questi, l'Inquisizione romana può disporre di un'antica tradizione di analisi e di narrazione che ha percorso e affiancato la sua storia praticamente fin dal tempo della rifondazione cinquecentesca, e che insieme ad essa si è sviluppata e trasformata senza conoscere lunghi periodi di oblio e di abbandono.

Questa costante rielaborazione della storia del Sant'Uffizio è stata però segnata da una intima conflittualità che ne ha influenzato le linee di ricerca e l'impianto metodologico fino a tempi molto recenti. La natura stessa delle attività svolte dalla Congregazione Romana, la sua capacità di radicamento e di incidenza nella vita e nel sentire delle popolazioni, l'attitudine a crescere e ad evolversi modificando le sue funzioni in sintonia con le trasformazioni delle istituzioni ecclesiastiche e del contesto nel quale essa si trovava ad operare, ne hanno fatto uno dei punti costantemente in bilico tra condivisione e dissenso nei rapporti tra la Chiesa e le società contemporanee. È per questo che le pagine dedicate alla storia dell'Inquisizione non possono mai essere considerate neutre, ma inevitabilmente parte di un confronto ideologico segnato da momenti di asprezza e di ostilità all'interno della cultura occidentale.

I contrasti interpretativi provocati dalla Riforma risultavano evidenti alla radice stessa di questa corrente storiografica, inaugurata dalla fatica editoriale di Luis de Páramo. L'inquisitore del Regno di Sicilia, nel

1598, aveva pubblicato la prima storia del Sant'Uffizio, con la quale egli si era impegnato nel tentativo di legittimare l'esistenza del sacro tribunale all'interno-del disegno divino per la salvezza dell'umanità¹. Sul fronte opposto, bisognava invece aspettare la fine del secolo successivo perché fosse data alle stampe l'opera di Philip van Limborch, nella quale il teologo condannava l'Inquisizione fin dall'impianto teorico delle motivazioni che avevano portato alla sua istituzione².

Si trattava di contributi segnati da uno slancio culturale di parte, capaci, però, di salvaguardare un apparato metodologico nel quale la conoscenza di quello che era stato pubblicato sull'argomento si arricchiva della padronanza di una poderosa quantità di fonti d'archivio, contribuendo dunque ad aprire un filone editoriale se non proprio rispettoso delle prerogative disciplinari della storia, almeno non orientato ai fini della semplice disputa teologica e dottrinale.

Non è certamente questa la sede per ripercorrere le tappe della secolare storiografia che si è occupata dell'Inquisizione³. Proprio la natura controversa della tradizione di studi dedicati a questo tema, così come la forte accelerazione della revisione metodologica e tematica da essi subita

¹ L. DE PÁRAMO, *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis eiusque dignitate et utilitate*, Matriti, ex Typographia Regia, 1598.

² P. VAN LIMBORCH, *Historia Inquisitionis cui subiungitur liber sententiarum Inquisitionis Tholosanae*, Amstelodami, apud Henricum Westermium, 1692. Properi ha proposto il confronto di queste due opere come punto di partenza della storiografia sull'Inquisizione e, oltre alla contrapposizione confessionale degli autori, ne ha sottolineato la diversa contestualizzazione nella storia europea: l'uno inquisitore nella Spagna dei tempi d'oro, l'altro vissuto quando la parabola della decadenza della monarchia imperiale iberica si era compiuta. A. PROSPERI, *L'Inquisizione nella storia: i caratteri originali di una controversia secolare*, ora in *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 69-96.

³ Molti studiosi hanno pubblicato esaurienti bilanci storiografici. Si veda, per esempio, l'introduzione di Andrea Del Col e Giovanna Paolin al volume da loro curato nel quale facevano il punto della situazione alla vigilia dei profondi cambiamenti che si sarebbero di lì a poco sviluppati negli studi di settore: *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, Atti del seminario internazionale, Trieste 18-20 maggio 1988, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1991, pp. 13-26. Riferimenti più recenti sono in: J.-P. DEDIEU, R. MILLAR CARVACHO, *Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 2/2002, pp. 349-372; le pagine di bibliografia ragionate in G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 121-133; A. DEL COL, *Sulla storiografia dell'Inquisizione romana, in Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, a cura di C. Mozzarelli, Roma, Carocci, 2003, pp. 75-137; U. MAZZONE, *Inquisizione*, in «Nuova informazione bibliografica», 4/2004, pp. 709-737.

negli ultimi decenni, però, possono rendere necessario ritornare su alcuni aspetti della riflessione che ne ha costantemente accompagnato lo sviluppo.

Non vi è dubbio che l'apertura agli studiosi dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede vada considerato come un vero e proprio spartiacque nell'analisi delle linee di indagine documentaria di questo settore della ricerca. E questo non tanto perché i fondi messi a disposizione degli studiosi abbiano offerto la possibilità di procedere a radicali interventi di revisione o di conferma delle linee storiografiche già tracciate. Il vero ripensamento metodologico e interpretativo si era infatti consumato prima ancora di quell'evento, e aveva fatto i conti con i lavori pubblicati a partire dagli anni Settanta, quando il connubio tra storia e scienze sociali aveva profondamente rinnovato questo ambito disciplinare in un contesto storico-politico di rottura con la tradizione intellettuale precedente⁴. D'altro canto, la disponibilità di quelle collezioni documentarie aveva altresì suggerito ipotesi di ricerca condizionate dalle molte aspettative che gli studiosi avevano riposto nelle carte conservate nell'archivio del Sant'Uffizio.

Qualche passo indietro va dunque fatto, fino al momento in cui l'antropologia storica si era accreditata come nuova frontiera storiografica, riportando la documentazione inquisitoriale al centro dell'attenzione e aprendo la strada alla ricostruzione di profili sociali di ampio respiro e di gruppi storicamente ben determinati.

Carlo Ginzburg avrebbe più tardi suggerito, in alcuni degli interventi di riflessione teorica che da sempre hanno affiancato i suoi studi, la possibilità di sovrapporre il taglio interpretativo dell'antropologo alla capacità di indagine propria dei giudici⁵. Nonostante tutti i limiti di una analisi

⁴ Si veda, a mero titolo di esempio, P. BREZZI, *La storia*, in *Le scienze umane in Italia, oggi*, a cura di A. Babbolin, Bologna, il Mulino, 1971, p. 54, nel quale l'autore faceva riferimento all'esigenza di collegarsi alla sociologia e all'antropologia culturale in sostituzione della filosofia.

⁵ Non credo sia utile, in questa sede, soffermarsi sui contributi che lo studioso ha dato all'antropologia storica e sul valore metastorico assunto dai personaggi che le sue ricerche hanno fatto emergere dal silenzio del passato. Su questo specifico tema si veda C. GINZBURG, *L'inquisitore come antropologo*, ora in *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 270-280. Si veda anche A. DEL COL, *I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne*, in *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, Atti del seminario internazionale, Montecarlo Valcellina 23-24 settembre 1999, Trieste, Ed. dell'Università di Trieste, 2000, pp. 51-72, nel quale lo studioso suggeriva di ovviare al limite da lui rilevato nell'impostazione di Ginzburg con l'impegno a contestualizzare le fonti processuali non solo nel panorama storico e sociale, ma anche nel ritmo procedurale e istituzionale dei tribunali che le avevano prodotte. Cfr. anche G.P.

svolta attraverso le chiavi di lettura legate ai codici giuridici, egli intravedeva nella documentazione giudiziaria, una volta che questa fosse stata sottoposta al vaglio critico e metodologico della scienza storica, la possibilità di rintracciare le testimonianze orali che costituiscono una miniera inesauribile per le ricerche antropologiche sul campo. Una impostazione che poneva lo storico in un difficile rapporto di arbitrarietà nei confronti delle fonti utilizzate, la cui legittimità è sempre e comunque limitata dalla friabilità che la manipolazione dell'estensore conferiva alla tipologia documentaria nel suo insieme.

Questa prospettiva era andata ad arricchire la linea di analisi sviluppatasi sulla scia delle ricerche svolte da Delio Cantimori sugli eretici italiani del Cinquecento a partire dagli anni Trenta e l'impulso alla storia sociale religiosa innescato in quegli stessi anni dal lavoro di Chabod sul ducato di Milano. Nel razionalismo critico di uomini come Fausto e Lelio Sozzini, Celio Secondo Curione o Giorgio Siculo, lo studioso romagnolo aveva, come è noto, identificato il segno di una ricerca della tolleranza che si sarebbe poi dispiegata, senza soluzione di continuità, fino alla cultura del Settecento illuminista⁶. Un approccio antesignano di quella storia culturale che oggi sollecita gli studiosi ad esaminare e interpretare gli eventi del passato anche alla luce delle categorie intellettuali e dei comportamenti diffusi che determinano processi di riconoscimento collettivo attraverso i quali si costituiscono i meccanismi identitari che crescono all'interno dei processi storici⁷.

Non intendo, a questo punto della discussione, inoltrarmi nel merito del problema delle fonti sulla cui importanza mi riservo di tornare più avanti. Mi preme invece di ricordare come, proprio nell'ambito degli studi dedicati

GRI, *L'uso delle fonti inquisitoriali in ambito demo-antropologico*, ivi, pp. 73-89; la raccolta di studi *Fare antropologia storica. Le fonti*, a cura di E. Silvestrini, Roma, Bulzoni, 1999 e P.P. VIAZZO, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

⁶ Su questi temi si veda l'introduzione di Adriano Proserpi alla nuova edizione di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 2002. Sulla figura di Cantimori e sulla sua personalità di studioso si è sviluppata di recente una aspra polemica al margine di alcuni contributi sulla storia della storiografia italiana. Cfr. per esempio: E. DI RUENZO, *Un dopoguerra storiografico. Storici italiani tra guerra civile e Repubblica*, Firenze, Le Lettere, 2004; A. PROSPERI, *Ricordare Cantimori, o del cattivo uso dei centenari*, in «Bellagor», 2/2005, pp. 213-216. Il lavoro di Chabod era ovviamente F. CHABOD, *Per la storia religiosa dello stato di Milano durante il dominio di Carlo V: note e documenti*, Bologna, Zanichelli, 1938. Per un più ampio respiro storiografico: C. GALASSO, *Storici italiani del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 169-189.

⁷ Su questo mi limito a ricordare P. BURKE, *La storia culturale*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2005 dal quale è possibile ripercorrere le tappe fondamentali di una bibliografia sul tema.

ai movimenti ereticali, il fervore delle ricerche abbia prodotto una frammentazione di tagli storiografici che aveva fatto rilevare a Silvana Seidel Menchi l'impossibilità di procedere, nel contesto italiano, alla ricostruzione dei grandi quadri sociali emersi dalle indagini svolte in diverse realtà europee⁸. L'esiguo numero di coloro che avevano aderito ai movimenti riformati, i quali, a suo giudizio, avevano fatto scelte quasi sempre connesse a motivazioni personali piuttosto che a ragioni teologiche collettivamente condivise, aveva fatto orientare la studiosa verso una analisi che ella preferiva ascrivere all'ambito della storia religiosa che non a quello della storia sociale⁹.

La trasformazione che il clima politico e culturale degli anni Settanta aveva prodotto anche in Italia era certamente erede di un più profondo e consapevole cambiamento di rotta nella metodologia storiografica che, da tempo, aveva iniziato ad accogliere le sollecitazioni teoriche provenienti dalla cultura tedesca erede della tradizione storicista e, in seguito, dalla proficua riflessione che, a partire da tali cambiamenti, avevano effettuato gli studiosi americani impegnati in questo settore¹⁰.

Il cambiamento che negli studi aveva portato un approccio teorico rinnovato dal dibattito al quale si è fatto riferimento aveva dunque aperto la possibilità di promuovere il settore degli studi storico-religiosi a punto di osservazione ad ampio spettro, utile per la comprensione delle realtà sociali del passato a patto che fosse radicalmente rinnovato il rapporto epistemologico della ricerca con il patrimonio documentario al quale gli storici erano

⁸ Mi riferisco a S. SEIDEL MENCHI, *Italy, in The Reformation in National context*, a cura di B. Scribner, R. Porter, M. Teich, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 181-201 ma già in parte in EAD., *Erasmus in Italia. 1520-80*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985. Su questo si veda oggi: P. SIMONCELLI, *La storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-1975)*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia. 1950-2000*, XI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 2-3 settembre 2000, a cura di S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2002, pp. 16-36; ma anche G. DALL'OLIO, *La storiografia italiana sulla Riforma in Italia (1975-1997)*, ivi, pp. 37-67.

⁹ Riflessioni interessanti si trovano a questo proposito in E. CAMERON, *Theological Culture as Minority Culture: Intellectuals and the Popular View of the Supernatural (15th-16th centuries)*, in *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, Atti del XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 31 agosto-1 settembre 2002, a cura di M. Benedetti e S. Peyronel, Torino, Claudiana, 2004, pp. 13-23.

¹⁰ Una sintetica discussione sulle diverse letture teoriche presenti nel recente dibattito storicistico, accompagnata dall'indicazione di un ricco quadro di riferimenti bibliografici sulla questione, si trova nella riedizione di G. GALASSO *Sociologia e storiografia in Id., Nient'altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 205-243.

abituati a fare riferimento. In questa ottica, le carte prodotte dal Sant'Uffizio diventavano un serbatoio al quale attingere il materiale destinabile ad una analisi sistematica di dati utile a rintracciare il quadro degli ambienti più popolari attraverso lo studio di una devozione diffusa, espressione caratterizzante di gruppi sociali, ma anche cifra di lettura della società nel suo insieme. Una prospettiva che, fino a quel momento, non aveva avuto grande spazio nei lavori dedicati alla storia inquisitoriale e che faceva invocare a Proserpi, ancora nel 1991, una storia sociale dell'Inquisizione¹¹.

2. Le fonti e gli archivi

Per giungere a qualche considerazione sul taglio delle linee di ricerca che dominano il panorama attuale degli studi, non si può accantonare il problema della scelta e della natura delle fonti utilizzate dagli storici, e dunque del trattamento e delle condizioni di studio del complesso patrimonio documentale del quale essi si servono.

Una riflessione su questi argomenti era incominciata negli anni Settanta, di pari passo con le trasformazioni metodologiche alle quali abbiamo accennato. John Tedeschi, per esempio, lamentava già allora la dispersione delle serie archivistiche relative alla storia dell'Inquisizione e la scarsa accessibilità dei depositi nei quali esse erano conservate¹².

L'aspetto ancora oggi più interessante di quelle analisi stava però nell'attenzione dedicata al trattamento dei fondi disponibili che sopravvan-

¹¹ A. PROSPERI, *Per la storia dell'Inquisizione romana, in Inquisizione romana in Italia nell'età moderna* cit., p. 32. Un importante contributo pratico e teorico a questo dibattito era venuto dai saggi raccolti nel volume *L'altra Europa* nel quale Galasso era sceso direttamente sul terreno del rapporto tra storia e antropologia con una raccolta di saggi che tendevano a delineare una prospettiva interpretativa della specificità meridionale nella quale la comparazione, ereditata dalla dinamica evoluzionistica, si arricchiva dell'esigenza sincronica propria della contestualizzazione storica, in un fecondo rapporto dialettico tra continuità e discontinuità. Dopo la fortunata pubblicazione nel 1982, lo studioso è tornato più volte su questi temi. Per questo lavoro è stata utilizzata G. GALASSO, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Nuova edizione accresciuta, Argo, Lecce, 1998, ma è in uscita una nuova edizione che sarà pubblicata da Guida nel 2009.

¹² Numerosi sono gli interventi dello studioso in questo senso. Per esempio: J. TEDESCHI, *La dispersione degli archivi dell'Inquisizione romana*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 9 (1973), pp. 298-312 nonché, dello stesso autore, *Gli archivi dispersi dell'Inquisizione romana*, ripubblicato in ID., *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, trad. it. Milano, Vita e pensiero, 1997, pp. 35-46.

zava a più riprese la preoccupazione del reperimento di nuove collezioni. Una tendenza che appariva evidente anche nell'attività degli studiosi che si misuravano allora con questi tagli tematici.

Paradigmatica, in questo senso, appare la vicenda del fondo conservato presso l'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Si tratta di una delle poche serie documentarie, insieme a quelle di Aquileia, Imola, Modena, Pisa e Venezia, prodotte da una sede periferica dell'Inquisizione e conservate in modo integrale. La sua ricchezza era da sempre nota agli studiosi grazie alla costante attenzione che la particolarità istituzionale e procedurale del tribunale della fede di Napoli aveva sollecitato nella storia culturale e politica partenopea¹³. Nel secolo XIX, nel quadro di un acuitizzato contrasto tra la cultura "laica" del neonato Regno d'Italia e il Vaticano, l'erudito chirurgo Luigi Amabile, impegnato a ricostruire le vicende di valenti scienziati regnicoli, veniva folgorato dalla vicenda di Tommaso Campanella e consacrava gli ultimi anni della sua vita alla ricostruzione della storia del Sant'Uffizio a Napoli attraverso uno scavo meticoloso di archivi e biblioteche¹⁴.

Negli anni Settanta anche i fondi della diocesi napoletana erano tornati ad essere oggetto di interesse preminente nel mondo della ricerca,

¹³ Mi limito su questo tema a dare conto di quei contributi che, tradizionalmente e più di recente, sono entrati nel merito della specificità dell'Inquisizione a Napoli. Tralascio invece il tema delle rivolte contro l'apertura di una sede del tribunale spagnolo nella capitale sul quale si tornerà in seguito. Va tenuta presente la costante attenzione tributata a questi argomenti da Giovanni Romeo: *Per la storia del Sant'Uffizio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi*, in «Campania sacra», 7 (1976), pp. 5-119. ID., *Una città, due Inquisizioni: l'anomalia del Sant'Uffizio a Napoli nel tardo 500*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», n. 24 (1988), pp. 42-67; ID., *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1993. Cfr. anche R. AJELLO, *Il viceré dimezzato*, in «Frontiera d'Europa», I (1995), pp. 204-209; L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli: problemi archivistici e problemi storiografici*, in *L'Inquisizione romana in Italia* cit., pp. 263-293 e i più recenti E. NOVI CHAVARRIA, *Procedure inquisitoriali e potere politico a Napoli (1550-1640)* in *I primi Lincei e il Sant'Uffizio: questioni di scienza e fede*, Atti del convegno dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 12-13 giugno 2003, Roma, Bardi ed., 2005, pp. 31-46; P. SCARAMIELLA, *Pio V e la repressione dell'eresia in Italia meridionale nella corrispondenza inquisitoriale del Regno (1551-1565)*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco e A. Torre, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 85-110; M. DEL TREPPO, *Il Sant'Uffizio dell'Inquisizione a Napoli*, in «Napoli nobilissima», V serie, 7/2007, nn. 3-4, pp. 152-158; di chi scrive la voce *Ateisti nel Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Proserpi e J. Tedeschi, Pisa, Scuola Normale Superiore, v. I, nell'attesa di potere leggere la voce dedicata a Napoli inclusa nei volumi di prossima pubblicazione.

¹⁴ L. AMABILE, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli*, Città di Castello, Lapi tipografo-editore, 1892. Del volume esiste una ristampa anastatica curata dall'editore Rubbettino nel 1987.

tanto che venne dato inizio ad una lunga e complessa opera di sistemazione dell'archivio nel suo complesso¹⁵.

Il progetto, portato avanti da un gruppo di studiosi coordinati da Giuseppe Galasso e Carla Russo, era quello di dotare quell'immenso patrimonio documentario di uno strumento di consultazione che poteva vedere la luce solo a seguito di una ponderosa operazione di catalogazione e di registrazione. A questo intervento di assoluto merito, grazie al quale quella enorme massa di incartamenti sarebbe stata registrata secondo criteri rigorosamente scientifici e messa quindi a disposizione degli specialisti, si affiancava, però, un lavoro di ben diverso profilo. Si trattava di una attenta rilettura della storia istituzionale della Chiesa partenopea che non si sarebbe limitata a produrre la raccolta degli inventari stampati e finalmente accompagnati da brevi ma puntuali testi che davano conto del processo storico di formazione del fondo e dei criteri utilizzati per la sua inventariazione¹⁶. A partire da questo *iter*, infatti, si sarebbero sviluppati e alimentati numerosi percorsi di ricerca che avrebbero contribuito ad arricchire il quadro della storiografia meridionale di una precoce quanto duratura tradizione di studi di storia sociale e religiosa¹⁷.

¹⁵ Si vedano per esempio agli studi di L. OSBART, *Sulle fonti per la storia del Sant'Ufficio a Napoli alla fine del Seicento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 1 (1972), pp. 419-427; ID., *Un importante centro di documentazione per la storia del Mezzogiorno d'Italia nell'età moderna: l'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge, temps modernes», n. 85 (1973), pp. 311-359; ID., *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateiisti (1688-1697)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1973. Nella stessa linea di tendenza si inserisce il volume di P. LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli. Mario Galeotta e le sue vicende col Sant'Ufficio*, Napoli, Fiorentino, 1976.

¹⁶ *L'Archivio Storico Diocesano di Napoli*, Guida, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli, Guida, 1979. L'introduzione al volume è stata in seguito pubblicata: G. GALASSO, *Origini e vicende dell'Archivio Storico Diocesano (1598-1978)*, in ID., *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266-1860*, Napoli, Electa, 1998, pp. 165-201. Negli stessi anni venivano pubblicati lavori analoghi concernenti le fonti penali del Sant'Ufficio di Aquileia: 1000 processi dell'Inquisizione in Friuli [1551-1647], Udine, Villa Manin, 1976 e *I processi dell'Inquisizione in Friuli dal 1648 al 1798*, Udine, Villa Manin di Passarino, 1978, entrambi curati da L. De Biasio e M. R. Facile. Al 1972 risaliva anche l'inizio del lavoro di indagine quantitativa svolto dal danese Gustav Henningsen, non a caso etnografo e storico, e dallo spagnolo Jaime Contreras sulle *relaciones de causas* realizzate dai 21 tribunali di distretto dell'Inquisizione spagnola tra il 1540 e il 1700: J. CONTRERAS-G. HENNINGSEN, *Forty-four Thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank*, in *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies in Sources and Methods*, a cura di G. Henningsen e J. Tedeschi, Dekalb Ill., Northern Illinois University Press, 1986, pp. 100-129.

¹⁷ È appena il caso di ricordare in questa sede alcuni dei volumi che hanno

La nuova e vivace stagione delle indagini sull'Inquisizione pubblicate negli ultimi due decenni ha avuto una ulteriore ripresa nella storia archivistica napoletana. Dopo un lungo periodo di chiusura dell'archivio, infatti, nel 2003 è stato pubblicato l'inventario a stampa della sezione inquisitoriale della raccolta diocesana che ha restituito agli studiosi se non la reale possibilità di consultazione, almeno la registrazione del posseduto del fondo¹⁸.

Si tratta dell'ultimo atto di una storia che, se non conclusa, possiamo certamente dire che abbia cambiato in modo radicale il suo percorso. L'avanzamento tecnologico degli ultimi anni ha infatti contribuito a trasformare l'approccio al problema della registrazione dei documenti d'archivio e, contemporaneamente, a rinnovare modalità di indagine e prospettive di ricerca. La scarsa appetibilità delle trascrizioni e delle edizioni dei processi, che avevano costituito il fiore all'occhiello della storiografia italiana degli anni Ottanta, marginalizzati dalla crescente possibilità di disporre direttamente delle riproduzioni dei documenti, stava infatti aprendo la strada ad un fervore di iniziative di catalogazione e di sistemazione di fondi documentari. A livello teorico, invece, il problema della trasformazione delle peculiarità del materiale d'archivio in forme coerenti con il processo di omologazione necessario a consentire la registrazione informatica spingeva definitivamente l'entusiasmo pionieristico che aveva orientato l'uso del computer nella direzione delle rilevazioni statistiche mutate dall'analisi di consistenza propria della storia economica. Si tratta di un confronto nel quale, ancora oggi, le esigenze tipologiche stentano a trovare punti di convergenza solidi per una materia le cui connotazioni di originalità e di differenziazione resistono in modo strutturale all'omologazione sulla quale questo processo deve necessariamente essere basato¹⁹.

raccolto i contributi degli studiosi intorno ad un comune indirizzo storiografico come *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 1979; *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli, Guida, 1980-1982; *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, ma anche percorsi di ricerca individuali come C. Russo, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli, Guida, 1984. Per un quadro storiografico aggiornato si veda: E. NOVI CHAVARRIA, *Passato e presente della storiografia socio-religiosa*, in «L'Acropoli», 1/2003, pp. 54-68 e ancora M.A. NOTO, *Il regno di Napoli tra centro e periferia: note su alcuni lavori di storiografia socio-religiosa di età moderna*, in «L'Acropoli», 4/2006, pp. 483-498.

¹⁸ *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di G. Romeo, numero monografico di «Campania sacra», 34 (2003).

¹⁹ Non è questo il contesto per affrontare il tema dell'aggiornamento della metodologia della catalogazione che, emerso con chiarezza a Ottawa nel 1988, incontra ancora oggi enormi difficoltà nell'identificare parametri e meccanismi riconoscibili dalle

Non vi è dubbio, infatti, che l'uso dei sistemi informatici abbia facilitato rispetto al passato l'analisi di dati numericamente imponenti, indirizzando le scelte dei ricercatori sulla strada di studi attenti agli aspetti quantitativi connessi alla classificazione dei dati. Una prospettiva che, però, ampliando i confini della ricerca e i panorami di confrontabilità dei dati, pone con forza ancora maggiore il problema dei criteri critici e metodologici dello studio.

Sulla sottile linea di demarcazione che separa la ricerca dall'archiviazione si sono confrontati anche gli studiosi dell'Inquisizione. Il dibattito sulle nuove possibilità di avvalersi della documentazione di produzione ecclesiastica ha contribuito a rafforzare l'esigenza di non perdere di vista le ragioni e le modalità di produzione della documentazione in vista della progettazione di metafonti correttamente determinate. È in questo quadro che è emersa con maggiore evidenza la necessità di superare l'approccio metodologico tradizionalmente incentrato sulla connotazione penale e processuale dell'attività dei tribunali della fede. L'impegno a ricostruire i parametri procedurali e formali delle funzioni del Sant'Ufficio è infatti parte del quadro di una rinnovata attenzione all'ermeneutica delle fonti, oltre ad essere il segnale dell'apertura di una nuova stagione degli studi di questo vivace settore disciplinare²⁰.

3. Tra centro e periferia

Fino a qualche tempo fa alla storiografia italiana veniva attribuito il limite di utilizzare le fonti inquisitoriali allo scopo quasi esclusivo di delineare i tratti della storia intellettuale e religiosa attraverso l'analisi di casi di studio, tralasciando l'esigenza di ricostruire forme istituzionali e livelli nor-

diverse comunità nazionali. Cfr.: P. CARUCCI, *Le fonti archivistiche: ordinamento e conservazione*, Roma, Carocci, 2002; F. RICCI, *Gli standard internazionali di descrizione archivistica: genesi e sviluppo*, in «Rassegna degli Archivi di Stato», 1/2003; I. ZANNI ROSIELLO, *La documentazione archivistica*, Bologna, il Mulino, 2004; L. GIUVA, S. VITALI, I. ZANNI ROSIELLO, *Il potere degli archivi. Usi del passato e difesa dei diritti nella società contemporanea*, Milano, Bruno Mondadori, 2007. Per una diversa prospettiva: G. GALASSO, *Fonti storiche*, in ID., *Nient'altro che storia* cit., pp. 293-353.

²⁰ Al seminario su "L'Inquisizione. romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale" del 1999, i cui atti abbiamo già citato, si giungeva infatti all'indomani di un incontro tenuto a Trento tre anni prima sul tema "Le visite pastorali fra storia sociale e storia religiosa d'Europa: un antico istituto in nuove prospettive" durante il quale gli studiosi si erano confrontati attraverso i loro progetti di ricerca. *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, il Mulino, 1999.

mativi propri dell'Inquisizione²¹. Si tratta di una osservazione che non sarebbe oggi coerente con il panorama di una ricerca che ha pienamente metabolizzato lo spostamento dell'attenzione dalla storia degli inquisiti a quella della istituzione nel suo complesso.

La svolta che ha radicalmente rinnovato questo settore storiografico è arrivata nell'ultimo decennio del Novecento, prima dell'apertura agli studiosi dell'archivio del Sant'Ufficio. Dopo un periodo di fervore di studi e di ricerche che avevano consolidato la categoria storiografica del disciplinamento come elemento fondante per la comprensione della storia sociale e politica del secolo XVI, la dimensione penale e repressiva del Sant'Ufficio e la saldatura tra peccato e delitto suggerita da Prosperi hanno infatti arricchito e trasformato il quadro interpretativo dell'istituto inquisitoriale²². In *Tribunali della coscienza* il Sant'Ufficio veniva presentato come parte essenziale del disegno egemonico di controllo della penisola che aveva ispirato la politica del papato in età moderna. L'analisi integrava il potere giudiziario centrale con l'impegno a realizzare una rete di controllo sviluppata attraverso la costruzione culturale della percezione sociale della colpa, tratto distintivo delle preoccupazioni di uomini e istituzioni del Cinquecento. La sua azione di controllo e di repressione, affiancata da quella di persuasione e di formazione, venivano lette nell'ampia prospettiva della storia della società italiana e avrebbero profondamente influenzato gli studi del settore negli anni successivi²³.

L'attivismo scientifico innescato da quel grande affresco del secolo XVI e dalle innovazioni nei metodi della ricerca che da esso discendevano

²¹ DEDIEU-MILLAR CARVACHO, *Entre histoire et memoire* cit., p. 354.

²² Sarebbe del tutto fuori luogo dare conto in questa sede del complesso dibattito storiografico sviluppatosi attorno alle sollecitazioni lanciate dalle raccolte di studi che hanno segnato la svolta metodologica e interpretativa di quegli anni. Mi limito comunque a ricordare: *Disciplina del corpo, disciplina dell'anima e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna, il Mulino, 1994; *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di P. Prodi e W. Reinhard, Bologna, il Mulino, 1996; *Donne, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zari, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996 e, poi, P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000.

²³ È probabilmente superfluo richiamare: A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996. Al di là del ruolo di questa posizione storiografica va comunque sottolineata la consonanza di questi principi interpretativi con la più generale evoluzione delle metodologie di indagine e di ricerca sulle quali è tornato a soffermarsi G. GALASSO, *Genève, in L'étude de la Renaissance nunc et cras*, Actes du colloque de la Fédération internationale des Sociétés et Instituts d'Etude de la Renaissance (FISIER), Genève septembre 2001, a cura di M. Engamare, M.M. Fragonard, A. Ridondo, S. Ricci, Genève, Droz, 2003, pp. 327-341.

avrebbe aperto una stagione storiografica nella quale il ruolo dell'Inquisizione sarebbe diventato l'epicentro non solo dei parametri della religiosità moderna, ma anche dei mutamenti sociali e politici intervenuti nella storia della penisola italiana.

Non è tra gli obiettivi di questo lavoro quello di dare conto in modo sistematico dei filoni di studio più recenti. Lo scopo è piuttosto quello di evidenziare la genesi di alcuni temi che ci si troverà ad affrontare, spiegando le motivazioni delle scelte di metodo e i presupposti delle domande con le quali si sono interrogate le fonti a nostra disposizione. Per questo motivo, si è scelto di procedere per tagli tematici singolarmente determinati, rinunciando a fornire un quadro esaustivo del dibattito attualmente in corso.

La questione più persistente con la quale è necessario confrontarsi affrontando ricerche connesse all'attività del Sant'Uffizio è certamente quella della mancanza di un quadro sistematico degli organismi e delle strutture, ma anche delle scelte politiche e dell'applicazione di una normativa che si mantenne sempre fluida e vischiosa. Un dato di grande evidenza nel corso del secolo XVI, al quale qualcuno ha voluto attribuire anche una certa dose di intenzionalità finalizzata ad ottenere una più ampia duttilità dello strumento dispositivo in funzione delle mutevoli condizioni del contesto, ma anche una indefinitezza procedurale capace di legare le periferie ad una stretta dipendenza da Roma²⁴.

L'organizzazione istituzionale della Congregazione Romana nelle sue emanazioni locali era infatti connessa ad un panorama territoriale estremamente variegato che presentava forti anomalie anche negli aspetti istitutivi e fondanti dell'organismo stesso²⁵. Il flusso epistolare tra il centro e la periferia del sistema che da essa dipendeva dimostra la scarsa certezza delle norme inquisitoriali che erano in ultima istanza legate all'arbitrio dei vertici romani e all'autoreferenzialità delle decisioni del papa il quale, nella solenne

²⁴ Si tratta di una notazione che ritorna più volte nei lavori di Gigliola Fragnito che ha sostenuto con convinzione l'esistenza di una strategia di occultamento delle norme all'interno della mutevolezza del quadro procedurale. Si veda per esempio G. FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, p. 17 e *passim*. Su questo studio mi ero soffermata in V. FIORELLI, *La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, in «L'Acropoli», 4/2006, pp.506-512.

²⁵ La costante attenzione degli studiosi a questo problema connesso al territorio e alle sue specificità politiche e diplomatiche appare con evidenza confrontando le pagine pubblicate dalla Seidel Menchi nel 1991 a quelle scritte da Del Col quindici anni dopo: S. SEIDEL MENCHI, *I tribunali dell'Inquisizione in Italia: le tappe dell'esplorazione documentaria*, in *L'Inquisizione romana in Italia* cit., pp. 75-79; A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, Parte seconda, pp. 221-506.

seduta in *feria V*, aveva l'ultima parola sulle proposte legislative elaborate nel corso degli incontri preliminari dei membri della Congregazione²⁶.

Questo aspetto rende ancora oggi auspicabile uno studio sistematico dei manuali attraverso i quali potere disegnare, almeno a grandi linee, il quadro normativo di riferimento all'interno del quale collocare i distinguo, le deroghe e le costanti di un sistema in continuo aggiornamento sia nelle forme che nei contenuti²⁷. Si tratta di un percorso complicato dalla impossibilità di separare nettamente l'analisi dei prontuari utilizzati dagli inquisitori, la cui circolazione era limitata ad ambiti ben determinati, da quelli di più ampia diffusione indirizzati ai confessori. Una permeabilità di settori della ricerca che si rende necessaria al margine della continua oscillazione tra repressione e persuasione caratteristica dell'azione ecclesiastica riformata. Essa consente, però, di utilizzare una solida tradizione di analisi svolta sulla pratica della confessione per un terreno di studio ancora scarsamente praticato come quello della normativa inquisitoriale²⁸.

²⁶ Prospero ha richiamato a più riprese le osservazioni di Albrizzi nel trattato *De inconstantia iure* che ha costituito per lungo tempo l'autorità giuridica di riferimento per i canonisti del secolo XVI. La mancanza di principi certi ai quali fare riferimento nel quadro della normativa inquisitoriale era dall'autore chiaramente attribuita al fatto che l'ultima parola, nelle decisioni prese dalla Congregazione, spettasse al papa. Sul funzionamento delle sedute e sui ruoli del personale coinvolto A. BORRAMEO, *La congregazione cardinalizia dell'Inquisizione (XVI-XVIII)*, in *L'Inquisizione*, Atti del simposio internazionale, Città del Vaticano 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 323-344. Sulla questione dell'importanza della comunicazione epistolare ci soffermeremo ampiamente nelle pagine seguenti.

²⁷ Molti studi sono stati dedicati ai manuali che ebbero una vasta circolazione all'interno del mondo inquisitoriale, talvolta senza mai arrivare ad una edizione a stampa come nel caso di quello scritto dal cardinale Scaglia. Su questo si vedano almeno gli importanti passaggi rintracciabili nei saggi raccolti da John Tedeschi nel citato *Il giudice e l'eretico* (per esempio le pp. 51-57; 137-160; 325-344); A. PROSPERI, *L'Arsenale degli inquisitori*, ora in *Id.*, *L'Inquisizione romana* cit., pp. 311-324; ma anche A. BIONDI, *L'«ordinata devotio» nella Pratica del cardinale Scaglia*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zari, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 306-325; e i contributi di A. TURCHINI, *Il modello ideale dell'inquisitore: la Pratica del cardinale Desiderio Scaglia* e M.P. FANTINI, *Lo Scribium di fra Giovanni Battista Porcelli entrambi in L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti* cit., alle pp. 187-256.

²⁸ Nella vasta bibliografia dedicata alla confessione mi limito a ricordare: A. JACOBSON SCHUTTE, *Consiglio spirituale e controllo sociale. Manuali per la confessione stampati in volgare prima della Controriforma*, in *Città italiane del Cinquecento tra Riforma e Controriforma*, Atti del convegno internazionale di studi, Lucca 13-15 ottobre 1983, Lucca, M. Pacini Fazzi, 1988, pp. 45-59; M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Orde e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1991; J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII*

I problemi giurisdizionali che emergono di continuo in queste ricerche incrociano le reti di rapporti che si erano sviluppati tra la Curia e le diocesi, sempre sospesi tra l'impegno al rafforzamento dei governi locali e la volontà di accentramento dimostrata da Roma, punto nevralgico per definire i criteri con i quali analizzare la gestione ecclesiastica degli uomini e delle terre. Perno fondamentale per caratterizzare l'approccio ermeneutico a queste tematiche è la definizione del ruolo dei vescovi e la forza e lo spessore che la Curia aveva stabilito di assegnare alle strutture diocesane e alla progettualità politica, oltre che pastorale, dei presuli²⁹.

secolo, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1992; G. ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La città del sole, 1997 e in seguito *Id., Esorcisti, confessori e sessualità femminile cit.*, specialmente pp. 127-161 con una ricca bibliografia; PROSPERI, *Tribunali della coscienza cit.*, pp. 213-548; J. BOSSY, *Storia sociale della confessione nell'età della Riforma in Id., Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, trad. it. Torino, Einaudi, 1998, pp. 59-85; M. MANCINO, *Licentia confitendi. Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000 e poi *Id., Tra autonomia e centralizzazione: la Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di confessione nell'Italia del tardo Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, Atti del convegno internazionale di studi, Siena 27-30 giugno 2001, a cura di M. Sangalli, Roma, Edizioni dell'ateneo, 2003, pp. 615-623; V. LAVENIA, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, in «Storica» n. 20-21 (2001), pp. 89-154 e *Id., L'infanzia e il perdono: tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2004; R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medio Evo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002; diversi dei saggi raccolti in *La direzione spirituale tra medio evo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. Catto, Bologna, il Mulino, 2003; W. DE BOER, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, trad. it. Torino, Einaudi, 2004.

²⁹ Il tema delle prerogative dei vescovi non è una novità nel panorama storico-grafico come dimostrano i contributi di G. DE ROSA, *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul Buon Vescovo*, in *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978, pp. 103-143; A. PROSPERI, *La figura del vescovo tra Quattro e Cinquecento: persistenze, disagi e novità*, in *Storia d'Italia*, Annali 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e C. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 219-262; i contributi raccolti in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia, Brescia 21-25 settembre 1987, a cura di G. De Sandre, A. Rigon, F. Tirolese, G.M. Varanini, Roma, Herder, 1990; C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in *Clero e società nell'Italia moderna*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 321-389; *Vescovi e città nell'epoca barocca*, a cura di L. Così, M. Specicato, Galatina, Congedo, 1996. Il nuovo approccio al problema traspariva già in alcuni saggi pubblicati in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, a cura di C. Mozzarelli e D. Zardin, Roma, Bulzoni, 1997; C. FRAGRITO, *Vescovi e ordini religiosi in Italia all'in-domani del Concilio*, pp. 13-25, e A. BORROMEO, *I vescovi italiani e l'applicazione del*

A questi ultimi, nell'attuale quadro storiografico dominato dall'interesse per la continuità dimostrata dai papati cinquecenteschi di Carafa, Ghislieri e di Gregorio XIII nell'azione di svuotamento delle prerogative assegnate ai vertici diocesani dal Concilio di Trento, è stata riservata una grande attenzione, sviluppata attraverso l'analisi di alcuni casi di studio. Uno di questi, per esempio, prendendo le mosse dalla vicenda giudiziaria di Filippo Mocenigo, ha inteso ricostruire il lento e inesorabile cambiamento della normativa che regolamentava le procedure per la valutazione e il controllo dei vescovi e della loro autonomia. Emmergeva, in quella prospettiva, l'inasprimento del confronto tra una Inquisizione impegnata a guadagnare il ruolo di custode suprema dell'ortodossia e un papato a tratti preoccupato di consolidare, attraverso la salvaguardia dei poteri dell'episcopato, una visione gerarchica della struttura ecclesiale³⁰.

Appare dunque con chiarezza nell'impostazione di molti studi la tendenza della storiografia religiosa a superare la visione jedimiana di un cattolicesimo tridentino impegnato soprattutto nella revisione dei principi spirituali e nella riorganizzazione delle strutture ecclesiastiche. La categoria storiografica della "riforma cattolica", nei confronti della quale erano state manifestate ampie e motivate perplessità soprattutto nell'ambito di letture della storia della Chiesa saldamente ancorate al contesto politico e sociale dell'Europa, viene oggi messa in discussione anche dal comparto disciplinare direttamente impegnato negli studi religiosi³¹. Molte ricerche di recente pubblicazione hanno progressivamente indebolito il quadro che era sembrato a lungo preminente tra gli specialisti, convinti che la funzione dell'In-

Concilio di Trento, pp. 27-105. Per un caso di studio inserito in una specifica realtà meridionale mi sia consentito rinviare a: V. FIORELLI, *Un'isola alla periferia della capitale*, in EAD., *Una esperienza religiosa periferica. I monasteri di madre Serafina di Dio da Capri alla terraferma*, Napoli, Guida, 2003, pp. 7-41.

³⁰ Al pontificato di Gregorio XIII (1572-1585) era assegnato un ruolo fondamentale "nel sancire la definitiva organizzazione e l'affermazione di ideologie e poteri maturati al di fuori dell'assise tridentina" E. BONORA, *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa post-tridentina*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. XIV. Dei vescovi e del loro rapporto con la Curia si è occupato Massimo Firpo nel suo ultimo libro che ha descritto un Cinquecento riformato e riformatore attraverso il quale lo studioso ha riproposto una Controriforma in cui il disciplinamento ha affiancato tendenze diverse, in una forte pressione dialettica: M. FIRPO, *Vittorio Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Sul volume è intervenuto G. SODANO, *Il vescovo Vittorio Soranzo tra storia e storiografia*, in «L'Acropoli», 6/2007, pp. 722-730.

³¹ Si veda per esempio G. GALASSO, *Storia d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 299-302.

quisizione avesse costituito lo strumento principale dell'attuazione della politica papale nel periodo della Controriforma. Si tratta di una posizione che assegnava al sacro tribunale un ruolo onnivoro e pervasivo, lasciando poco spazio all'immensa complessità della quale si componeva il suo ruolo storico in Italia e nelle altre realtà in cui esso si era trovato ad operare.

Una serie di correzioni a questa prospettiva erano venute dagli studi sulla riorganizzazione e sul potenziamento della censura ecclesiastica. Accanto all'attenzione dedicata alle tensioni tra gruppi di potere interni al sistema curiale, gli studiosi che hanno ricostruito l'impegno della Chiesa per concentrare in modo esclusivo il monopolio del *patrimonium fidei* nelle mani di pochi sacerdoti hanno potuto rilevare quanto questo progetto di riduzione delle competenze culturali e delle libertà intellettuali abbia segnato la cultura italiana, accentuando, rispetto ad altre regioni europee, la divaricazione tra teologia e pratica devota. All'interno di questo quadro generale, le più persistenti sacche di resistenza sono state rilevate proprio nell'orbita della rete dei poteri diocesani, dove esse erano costruite e alimentate in parte attraverso le rivendicazioni degli stessi vescovi, in parte perché i presuli si prestavano a fare da tramite alle insofferenze che percorrevano gli ambienti più qualificati e consapevoli delle comunità religiose locali.³² Nel corso delle ricerche sul controllo delle letture in volgare nel Cinquecento e sul rigoroso sistema pastorale e formativo progettato da Roma per orientare comportamenti e percezioni spirituali dei fedeli, la pratica storiografica si è progressivamente indirizzata verso una più complessa interpretazione dei meccanismi di controllo e di disciplinamento gestiti dai vertici romani, grazie ai quali si è andata definendo una multiforme proiezione dell'azione del papato nel secolo XVI. Nel duro confronto sulle competenze giurisdizionali relative al controllo dei libri si è infatti evidenziata con chiarezza la differenza tra i papi "inquisitori", che tendevano a riservare alla Congregazione Romana la gestione culturale e dispositiva del settore, e alcuni pontefici come Pio IV e Clemente VIII decisi a restaurare una disciplina ecclesiastica rispettosa dei ruoli gerarchici.

Le proteste scatenate a margine dell'applicazione dell'Indice clementino, specialmente nelle parti relative ai divieti biblici non più procrastinabili, costituiscono, per esempio, uno spunto per la trattazione dello spinoso capi-

tole delle resistenze che maturavano in modo trasversale nelle periferie contro l'impegno a cancellare le abitudini devozionali consolidate e la familiarità dei fedeli con i volgarizzamenti delle Scritture molti anni dopo le prime indicazioni in questo senso venute dal Sant'Uffizio. La voce dei vescovi di Arezzo e di Colle Val d'Elsa che si facevano portavoce del disagio del loro gregge, ma anche gli inquisitori che trasmettevano a Roma le rimostranze delle popolazioni alle quali veniva sottratta la consuetudine con le "epistole et Vangeli vulgari" hanno consentito di movimentare un quadro troppo spesso ingessato in una interpretazione rigida delle attività inquisitoriali.³³

Sul tema della circolazione dei libri devoti e sulla capacità di resistenza dimostrata dai fedeli nei confronti della politica di deintellettualizzazione della religiosità avremo modo di ritornare diffusamente. Quello che mi premeva però sottolineare in questa fase è la tendenza dimostrata dalla formulazione storiografica più moderna ad enfatizzare gli aspetti della contesa sulle forme della religiosità diffusa che sconfiggevano nel duro confronto tra le diverse fazioni della Curia. Un simile orientamento disegnava un secolo governato in modo quasi esclusivo dalla lotta senza quartiere, interna ai vertici ecclesiastici romani, tra un partito inquisitoriale, accentratore e pervasivo, che assegnava al Sant'Uffizio la funzione di perno dell'impianto istituzionale della Chiesa, opposto a quello dei papi "conciliari", orientati a una più fedele applicazione dei dettami definiti a Trento. La centralità del tema della norma e della sua legittima produzione si espone in questo modo alla traslazione dei termini dell'indagine, che passerebbe da una dinamica orizzontale di produzione della regola a quella verticistica. Il problema della storiografia contemporanea sembra infatti non più orientato a definire i confini dell'arbitrio del potere ecclesiastico, quanto piuttosto a chiarire se l'apice della piramide ecclesiale coincide con il pontefice o se questo non sia piuttosto costretto a recepire le direttive provenienti dalla Congregazione Romana.

Si tratta di una prospettiva densa di suggestioni e foriera di nuovi interessanti sviluppi che rischia, però, di inibire il processo di reintegrazione del tribunale centrale nella fisiologica dialettica interna alla struttura ecclesiastica. Un riequilibrio necessario per evitare che, insieme alla categoria della riforma cattolica, venga oggi dismessa anche l'idea che l'Inquisizione e il concilio ecumenico siano stati strumenti diversi di un unico progetto nel quale la lotta contro la Riforma fosse funzionale, nei paesi cattolici, al tentativo di stimolare una nuova vitalità religiosa. Una prospettiva di rinnovamento che si attuava grazie alla sinergia tra la funzione

³² Numerosi sono gli studi da citare a questo proposito. Mi limito a segnalare quelli di Cigliola Fragnito che, negli ultimi anni, hanno profondamente segnato la storiografia del settore. Oltre al citato *Proibito capire* si vedano anche *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 1997; *EAD., L'applicazione dell'indice dei libri proibiti di Clemente VIII*, in «Archivio storico italiano», CLIX, 2001, pp. 115-141.

³³ FRAGNITO, *Proibito capire* cit., pp. 213-222 e *passim*.

repressiva e la capacità di controllo e di omologazione delle opinioni religiose e dei comportamenti sociali³⁴.

Emblematica del nuovo clima storiografico è la raccolta di studi pubblicata in occasione del quinto centenario della nascita del grande inquisitore Michele Ghislieri, nella quale tagli tematici di segno diverso si sono intrecciati allo scopo di affrontare la discussione sulla vicenda storica di Pio V. Alcuni studiosi sono tornati sulla contrapposizione tra le due anime del papato cinquecentesco, altri hanno invece messo in rilievo la corallità delle iniziative che erano semplicemente culminate negli anni di governo dell'Alessandrino³⁵.

L'importanza di mantenere viva la disponibilità a cogliere chiavi di lettura articolate e polifoniche appare in tutta la sua evidenza in quelle pagine nelle quali lo scontro politico e istituzionale tra i due filoni della cultura ecclesiastica del Cinquecento è stato utilizzato come matrice interpretativa per gli avvenimenti contemporanei. Le vicende della corona francese e la fortuna degli scritti di Jean Bodin sono stati utilizzati, per esempio, per comprendere il serrato contrasto che ha opposto il cardinale di Sant'everina al papa Aldobrandini. La contrarietà del Sant'Uffizio nei confronti delle opere del filosofo che era stato bollato come un eretico recidivo e l'insofferenza verso la politica filo-francese del pontefice erano incluse in un quadro organico, nel quale politica curiale e relazioni diplomatiche europee si componevano in una comune prospettiva che ha restituito alla storia religiosa un più ampio respiro.

Il rischio di forzature e di interpretazioni autoreferenziali aumenta nei casi in cui le dinamiche ecclesiastiche centrali vengono trasposte in contesti per i quali non si tenga sufficientemente conto della complessità delle componenti. Così i disordini napoletani del 1564, analizzati al fine di cogliere "nel brevissimo periodo il senso dell'iniziativa papale contro il Supremo inquisitore", sono stati considerati come un tassello dell'aggressione pianifi-

³⁴ Si tratta di un taglio argomentativo che ha integrato quello dato da Proserpi ai *Tribunali della coscienza*, e che è stato chiaramente espresso anche da Andrea Del Col in *L'Inquisizione in Italia* cit., pp. 297-299.

³⁵ Analizzando la delicata questione della normalizzazione della liturgia, della quale si tornerà a discutere nelle pagine seguenti, è stata per esempio sottolineata la continuità del lavoro di preparazione del *Breviario* e del *Messale*, pubblicati rispettivamente nel 1568 e nel 1570, durante i pontificati coinvolti nella difficile applicazione di dettami conciliari, tanto prammatici quanto eterogenei. S. DITCHFIELD, *Il papa come pastore? Pio V e la liturgia*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco e A. Torre, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 159-178. Sulla distanza tra disposizioni inquisitoriali e pratica sacramentale è più volte ritornato Romeo come appare chiaramente sintetizzato, a proposito della confessione, in G. ROMEO, *Pio V nelle fonti gesuite: le Epistolae generatum Italiae et le Epistolae Italiae*, ivi, specialmente pp. 123-125.

cata da Pio IV ai danni dell'Alessandrino negli anni in cui Alfonso Carafa sedeva sulla cattedra episcopale partenopea³⁶. Non vi è dubbio che l'equilibrio dei rapporti interni alla Curia abbia giocato, nel secolo XVI, un ruolo non secondario nel determinare l'andamento della politica di tutte le corone europee. Questo era particolarmente vero nel caso di Napoli, legata al governo pontificio da una antica e complessa dipendenza che trascendeva i normali rapporti confessionali degli stati territoriali con la Sede Apostolica. Senza dimenticare che la corona del Regno era a quel tempo saldamente sulla testa del re di Spagna, sovrano cattolico per eccellenza.

Ciò nonostante sarebbe sbagliato non riconoscere, in quel frangente, l'incidenza del confronto cittadino tra gruppi di potere. È infatti all'iniziativa della nobiltà urbana che andrebbe attribuito il ruolo preminente in quel contesto, e la questione della confisca dei beni, punto focale di quelle rivendicazioni, rischia di perdere gran parte del suo significato se non la si pone in relazione con l'equilibrio tra privilegio e fedeltà connotato nel rapporto tra la capitale e il suo sovrano³⁷.

Negli anni Sessanta del Cinquecento la recrudescenza dell'azione inquisitoriale a Napoli giungeva all'indomani di una stagione di sforamenti giurisdizionali che avevano caratterizzato l'operato del governo civile, ma anche le azioni delle gerarchie ecclesiastiche in materia di controllo dell'ortodossia. Il clima di collaborazione tra le autorità laiche ed ecclesiastiche si era rafforzato ai margini della lotta agli ambienti di fede valdesiana presenti nella capitale, ma si era certamente consolidato anche grazie a vicende lontane dalla capitale come l'impegno del governatore di Cosenza contro i profughi valdesi³⁸.

³⁶ La vicenda è ricordata in E. BONORA, *Inquisizione e papato tra Pio IV e Pio V*, ivi, pp. 49-86, nelle pp. 63 e ssg. Su questo tema viene riletta la tradizionale bibliografia sull'argomento a partire da E. PONTIERI, *L'agitazione napoletana del 1564 contro il tribunale dell'Inquisizione e la missione del teatino Paolo Burali d'Arezzo presso Filippo II*, in *Nei tempi grigi della storia d'Italia. Saggi storici sul periodo del predominio straniero in Italia*, Napoli, ESI, 1966, pp. 206-274; R. DE MAIO, *Alfonso Carafa cardinale di Napoli (1540-1565)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1961.

³⁷ Utile per la comprensione delle linee generali del problema V. LAVENIA, *I beni dell'eretico, i conti dell'inquisitore. Confische, Stati Italiani, economia del Sacro Tribunale*, in *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca, Roma 24-25 giugno 1999, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 47-94.

³⁸ Della strage dei valdesi si è più volte occupato Scaramella. Per una trattazione più distesa cfr.: P. SCARAMELLA, *L'Inquisizione romana e i valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale scientifica, 1999; ma si veda anche A. TORTORA, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (XV-XVII secolo)*, Salerno, Lavaglia, 2004. Su Valdés mi limito a ricordare: M. FIRPO, *Tra alumbrosos e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il*

A questo si aggiungevano delle condizioni storiche nelle quali il problema dell'applicazione delle disposizioni tridentine era enfatizzato dalla connotazione accentratrice della monarchia imperiale di Filippo II. La condanna di due gentiluomini napoletani avvenuta nel 1564 e la conseguente confisca dei loro beni, ma soprattutto la minaccia di nuovi provvedimenti di esproprio contro i sospettati di eresia esibita dal vescovo Luigi Campagna, vicario generale dell'arcidiocesi, assumevano in questo contesto i contorni di un contenzioso di più ampia portata. Il confronto tra Stato e Chiesa sui limiti dell'azione penale contro gli eretici, incentrato sul problema del sequestro dei loro patrimoni, incrociava infatti l'intricata rete di interessi che si dipanava tra Napoli, Roma e Madrid, e questo doveva certamente pesare di più del conflitto tra partiti curiali. Rilevare l'importanza strategica e simbolica che Napoli ha avuto nella politica di affermazione del Sant'Uffizio e nell'aspro confronto che aveva opposto le due anime della politica della corte pontificia di metà secolo, dunque, non limita il significato delle tensioni partenopee ad una mera propaggine della battaglia intestina dei palazzi romani, che è invece accresciuta proprio dalla sua posizione all'interno del sistema imperiale spagnolo³⁹. L'incidenza che, su quegli avvenimenti, avevano avuto le dinamiche cittadine e l'equilibrio tra i ceti e le rappresentanze del potere, tanto civile quanto religioso, non possono essere trascurate nella comprensione di scelte e azioni che, sebbene in tono minore rispetto alla rivolta del 1547, avevano mobilitato la nobiltà urbana della capitale e il governo cittadino⁴⁰.

valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano, Firenze, Olschki, 1990. Sul valdesianesimo a Napoli LOPEZ, *Il movimento valdesiano a Napoli* cit.

³⁹ Cfr., per esempio i saggi raccolti in *Filippo II e il Mediterraneo*, a cura di L. Lotti e R. Villari, Roma-Bari, Laterza, 2003. Di questi temi si è occupato Aurelio Musi del quale mi limito a ricordare: A. Musi, *L'Italia dei viceré. Integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo*, Cava dei Tirreni, Avagliano, 2000; ID., *Le rivolte italiane nel sistema imperiale spagnolo*, «Mediterranea», 2/2005, pp. 209-220; ID., *Sistema imperiale spagnolo e sottosistemi: alcune verifiche da studi recenti*, in «L'Acropoli», 4/2005, pp. 406-422. Per una lettura di più ampia contestualizzazione dell'episodio napoletano SCARAMELLA, *Pio V e la repressione dell'eresia* cit.

⁴⁰ Galasso ha chiarito bene come non si possa parlare, per il 1564, di una nuova ipotesi di importazione dell'Inquisizione spagnola. L'alta tensione sviluppatasi in città andava piuttosto attribuita all'ambiguità del viceré, il quale aveva volutamente lasciato in una costante indeterminazione la definizione dell'Inquisizione che era al centro del contendere. Gli faceva da sponda una politica papale del tutto ostile all'introduzione del tribunale spagnolo, in una fase in cui Pio IV era impegnato a definire i parametri delle procedure inquisitoriali a Napoli. G. GALASSO, *Il Regno di Napoli, Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, v. II, Torino, UTET, 2005, pp. 698-713. Il tema della confisca dei beni, sempre al centro delle tensioni sviluppatesi attorno alle anomalie inquisitoriali napoletane, è ben presente alla storiografia a partire da Amabile, e costituisce una

Non bisogna inoltre dimenticare che questo episodio non può in alcun modo essere isolato da una valutazione complessiva degli altermi rapporti che la peculiarità dell'Inquisizione napoletana aveva prodotto tra la corte spagnola e quella romana. Considerare la vicenda del 1564 senza una prospettiva di lungo periodo appare dunque fortemente riduttivo. Senza volere omologare motivazioni separate da un ben diverso clima politico e istituzionale di contorno, le tensioni che hanno accompagnato la vita delle strutture inquisitoriali napoletane vanno comunque integrate in un quadro d'insieme nel quale si incrociano politica devozionale, formazione spirituale e problemi di giurisdizione. Dalle rivolte del primo Cinquecento alle tensioni degli anni Sessanta per le questioni relative alle confische, dai problemi del 1566 connessi all'applicazione della bolla *In coena Domini* fino al processo agli ateisti, la tensione politica e l'attenzione alle procedure, ma anche alla legittimazione delle norme, ha nutrito infatti quella coscienza civile e culturale che avrebbe prodotto la felice stagione del giurisdizionalismo napoletano⁴¹.

Prospettive storiografiche così distanti sono motivate da una diversa attitudine a dilatare la visuale del problema in una analisi di lungo periodo. Il rischio dei casi di studio può infatti essere quello di perdere di vista le coordinate di contorno non immediatamente connesse con l'episodio preso in esame, tralasciando l'incidenza di elementi del contesto che costituiscono invece la controparte imprescindibile nella ricostruzione dei quadri d'insieme. Si tratta di un indirizzo radicato nelle scelte metodologiche e disciplinari di una parte della ricerca che è stata talvolta portata a sottovalutare il ruolo e l'incidenza degli agenti laici nella nascita della soggettività moderna e nell'orientamento degli individui a cercare cartesianamente in se stessi le motivazioni delle proprie scelte. Questa è stata messa troppo spesso in diretta ed esclusiva dipendenza dalla confessionalizzazione e dalla interiorizzazione dello spirito religioso, senza tenere nella debita considerazione alcuni importanti nodi storiografici, ma anche il vuoto che, nel corso del Seicento, avrebbe lasciato la rigorosa capacità di direzione precedentemente dimostrata tanto dalla Chiesa quanto dallo Stato⁴².

componente costante delle dinamiche politiche urbane e del dibattito giurisdizionale cresciuto nella seconda metà del Seicento.

⁴¹ Oltre al volume III del citato *Il Regno di Napoli* di Galasso, si veda dello stesso *La parabola del giurisdizionalismo*, in ID., *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 171-192.

⁴² Così argomentava Elisa Novi Chavarría nel citato articolo *Passato e presente della storiografia socio-religiosa*.

4. Nuove prospettive e antichi confini

La comprensione e la definizione dei confini delle potestà giudiziali e delle competenze normative restano dunque i nodi essenziali della storiografia che si occupa della Congregazione Romana e vanno necessariamente esaminati nel quadro variegato degli accordi che il papato aveva stretto con gli stati territoriali⁴³.

Questo comparto di studi appare ricco di possibilità di sviluppo non solo nell'ambito specialistico della storia della Chiesa, ed è stato anche utilizzato come punto di osservazione nella ricerca di un profilo di più ampio respiro orientato a ricostruire le radici storiografiche della storia d'Italia⁴⁴. Si tratta di una ipotesi di lavoro in linea con le sollecitazioni della cultura contemporanea, sempre più sensibile ai temi delle identità sospese tra campanilismi di bandiera e globalizzazione.

Nel quadro dell'attuale storiografia iberica, l'Inquisizione spagnola ha contribuito a pacificare il paese con la sua storia attraverso un percorso che ha sostituito la leggenda nera che aveva aleggiato sul tribunale ecclesiastico con un positivo ruolo di fondazione e crescita delle identità storiche e culturali della Spagna moderna. In un contesto di studi molto lontano, anche in Italia l'azione di disciplinamento del Sant'Uffizio è stata talvolta proposta, proprio in virtù del

⁴³ Vale forse la pena di ricordare che Giulio III aveva emanato, nel 1551, una bolla per escludere i giudici laici dai processi per eresia e diffidare i rappresentanti del potere politico dall'ingerirsi nei procedimenti gestiti dai vescovi e dagli inquisitori. Sulla genesi della struttura istituzionale dell'Inquisizione si veda: E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000 e per questo aspetto specificamente le pp. 422-436. La studiosa è tornata su questi temi in EAD., *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006.

⁴⁴ Senza volere risalire all'apertura crociana nei confronti della presenza religiosa nella storia della penisola italiana, si vedano i lavori contenuti nella citata raccolta *Identità italiana e cattolicesimo*. Per una contestualizzazione del tema in età moderna: C. SIGNOROTTO, *Interessi, "identità" e sentimento nazionale*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Milano, Vita e pensiero, 2008, pp. 399-420. Cfr. anche le riflessioni introdotte e pubblicate da chi serve in L. BARLETTA V. FIORELLI, *La Campania. Storia religiosa*, Napoli, Guida, 2006, pp. 7-13. La questione delle identità è oggi di grande attualità in numerosi campi del sapere. Della costruzione della nazionalità italiana si è da tempo interessato Calasso: dei suoi studi ci limitiamo a ricordare *L'Italia come problema storiografico*, Torino, UTET, 1981 (nuova ed. 1991); *L'Italia una e diversa nel sistema degli stati europei (1450-1750)*, in *Storia d'Italia*, volume XIX, Torino, UTET, 1998, i saggi raccolti in *Dalle «libertà d'Italia» alle «preponderanze straniere»*, Napoli, Editoriale scientifica, 1997 e *L'Italia s'è desta. Tradizione storica e identità nazionale dal Risorgimento alla Repubblica*, Firenze, Le Monnier, 2002; *Identità e appartenenza*, in «L'Acropoli», 2/2006, pp. 164-172.

suo impegno alla omologazione e ai comportamenti condivisi, in una prospettiva di costruzione identitaria antesignana dell'anelito unitario⁴⁵. Anche per questa prospettiva, come già era accaduto al filone di studi che aveva voluto vedere nei tribunali della fede un esempio di giustizia moderna e rispettosa delle procedure, sembra però iniziato un percorso di ridimensionamento.

Non va in questa direzione uno studio che ha recentemente cercato di ricostruire l'impegno congiunto di censura e Inquisizione attorno al controllo delle opere di argomento filosofico, confermando la connotazione repressiva e opprimente dell'azione ecclesiastica nel periodo della Controriforma. Tale posizione destituisce di ogni fondamento l'idea che, alla base dell'impegno per uniformare il sentire e i comportamenti dei fedeli, si potesse riconoscere una embrionale tensione nazionale. Gli effetti del vasto potere del Sant'Uffizio tornavano ad essere in quelle pagine il segno evidente di una caduta etica e morale della società italiana che aveva contribuito a spegnere gli ultimi bagliori rinascimentali⁴⁶.

Sul territorio italiano, nonostante la concordanza di intenti instauratasi nella fase più dura della lotta contro l'eresia, la convivenza dell'iniziativa inquisitoriale con i rappresentanti del ramo giudiziario dei governi aveva innescato una dinamica di tensioni destinate ad influire non poco sui rapporti tra lo Stato pontificio e i principi della penisola⁴⁷. Non bisogna dimenticare, infatti, che la nomina da parte della Congregazione di un nuovo apparato di inquisitori inviati da Roma a reggere i tribunali periferici, in sostituzione di quelli tradizionalmente indicati dai vertici degli ordini regolari presenti sul territorio e in concorrenza con le strutture diocesane preposte al controllo dell'ortodossia, toglieva inevitabilmente respiro alle dinamiche interne alle giurisdizioni locali. Anche in relazione a questa peculiarità del sistema, il nuovo corso dei rapporti tra il centro e le sue diramazioni secondarie sarebbero stati caratterizzati da quel flusso costante di comunicazioni che metteva gli inquisitori locali in grado di operare nella stretta osservanza delle indicazioni disposte dalla Congrega-

⁴⁵ Senza intendere in alcun modo discutere i problemi della storiografia sull'Inquisizione spagnola, un punto di partenza aggiornato possono essere considerati: J. PÉREZ, *Breve storia dell'Inquisizione spagnola*, trad. it. Milano, Corbaccio, 2006; J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza, 2007 e l'utile sintesi: H. RAWLINGS, *L'Inquisizione spagnola*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2008.

⁴⁶ S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno, 2007.

⁴⁷ Sui rapporti tra il Sant'Uffizio, i nunzi e gli stati regionali italiani si è soffermato PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., pp. 143 e ssg. Per la questione relativa al nesso tra sovranità degli Stati e istituzione dei tribunali inquisitoriali si veda BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio* cit., pp. 347-359 e passim.

zione, mantenendo un grado di distinzione e di autonomia dalle contemporanee linee di indirizzo del potere territoriale tanto laico quanto religioso.

Nell'intenso rapporto epistolare tra le strutture centrali del governo ecclesiastico e le sue rappresentanze periferiche, emergono le tracce dell'impegno di integrazione che aveva caratterizzato questa fase della storia della Chiesa. Il tentativo di imporre una moderna e coerente normativa e la contemporanea persistenza di orientamenti e di tradizioni consolidate nelle realtà territoriali aveva dato vita ad una circolarità di comunicazioni che, tra richieste di indirizzo, proteste e delazioni, si è dovuto continuamente misurare con la necessità di "governare il disordine" in parte causato dalla difficoltà di recepire una prassi giudiziaria in continua ridefinizione, ma anche dalla esigenza di trovare forme di convivenza istituzionale per vecchie e nuove competenze.

Dopo avere a lungo insistito sullo sforzo di centralizzazione e di disciplinamento operato dalla Curia romana, la storiografia sta dunque cercando di mettere in rilievo fino a che punto, al consolidamento del rigido apparato normativo amministrato dai tribunali della fede, si sia affiancata una prassi di confronto e di mediazione con le diverse componenti del tessuto locale nel quale gli inquisitori operavano. La duttilità dei rapporti tra centro e periferia si rivelava spesso più efficiente della rigida imposizione in vista della realizzazione degli obiettivi di controllo e di disciplina dei comportamenti sociali.

Il fume carico della collaborazione e della condivisione di intenti riemerge dunque in luoghi e forme inaspettati e propone un panorama in notevole complessità nel quale si muovevano i tribunali che operavano in materia di tutela della fede. Illuminante in questo senso è l'analisi della struttura e dell'interazione degli organi giudiziari che governavano i componenti pubblici e privati all'interno dei confini dello Stato pontificio⁴⁸. Anche nella sovrapposizione di competenze tra foro civile e foro ecclesiastico, infatti, la complessità giurisdizionale provocava una disomogeneità di situazioni e di abitudini acuita dalla conseguente flessibilità che si sviluppava anche in un contesto atipico come quello dello Stato del papa, attraverso la fitta rete di scambi epistolari che collegava Roma alla periferia pontificia. Persino in questo ambito, nel quale la potestà civile si trovava a coincidere di fatto con gli interessi ecclesiastici del governo della Chiesa, la superiorità operativa del Sant'Uffizio tra i tribunali romani che hanno operato tra Cinque

e Settecento non è apparsa del tutto scontata. Numerose sono invece le tracce, emerse dalla documentazione giudiziaria, di una azione sinergica e di una volontà di collaborazione che aveva prodotto una divisione di competenze formalmente sovrapposte nella normativa. Questo carattere di netta competenza tra i diversi piani della struttura deputata all'amministrazione della giustizia appariva poi rafforzato dalla continua circolazione di personale e di consulenti provocata dalla scarsità delle competenze necessarie a svolgere i compiti essenziali per il funzionamento delle strutture giudicanti⁴⁹.

Si apre a questo proposito un altro dei grandi interrogativi suscitati dallo stato attuale degli studi che investe la natura, la provenienza e la formazione del personale impegnato nel funzionamento degli uffici inquisitoriali. Accanto alla necessità di ricostruire gli organigrammi ricchi e complessi delle dipendenze del Sant'Uffizio, resta infatti aperto l'interrogativo che riguarda direttamente la definizione del profilo sociale di coloro che componevano l'organico di queste strutture e della loro cultura professionale nella quale dovevano convivere competenze religiose e spirituali e preparazione giuridica. Non esistono studi di impianto sociologico che abbiano cercato di ricostruire il profilo dell'inquisitore moderno, ma una prima, parziale esplorazione di questo percorso sembrerebbe suggerire una preminenza della formazione giurisprudenziale tra coloro che erano impegnati nel funzionamento di un organismo la cui funzione preminente era in definitiva quella dell'applicazione delle leggi. Per i risvolti spirituali del loro operato, i tribunali si servivano infatti del supporto dei qualificatori, esperti teologi quasi sempre provenienti dalle fila degli ordini religiosi. Si tratta di un deciso cambiamento rispetto all'organizzazione medioevale, che costituisce un segnale non solo del nuovo posizionamento degli ordini mendicanti nell'universo ecclesiastico, ma anche della volontà di centralizzazione che aveva ridisegnato la rete dei rapporti della Curia con i regolari. Le linee di indirizzo erano invece stretto appannaggio della Congregazione Romana che trasmetteva agli emissari dislocati sul territorio indicazioni generali e soluzioni particolari, manifestando di continuo l'insoddisfazione per la qualità media dell'organico presente nelle sedi periferiche.

La questione è ancora aperta e di urgente definizione per comprendere a pieno le relazioni interne al Sant'Uffizio e quelle che legavano i cardinali romani alle sedi inquisitoriali secondarie. Ma l'estrazione sociale e culturale del personale direttamente impegnato nel funzionamento degli uffici delocalizzati e di quella pletera di consulenti, famigli e fiancheggiatori che a vario titolo si muovevano attorno ai tribunali ha una parte importante nella determinazione delle relazioni del Sant'Uffizio con il tessuto sociale

⁴⁸ Ivi, pp. 39-47.

⁴⁹ Una dimostrazione di questa tendenza viene dal recente lavoro di Irene Fosi che ha analizzato i legami tra centro e periferia nello Stato della Chiesa e l'impegno di mediazione necessario tra organismi giudicanti diversi operanti nel suo territorio. I. Fosi, *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2007. Sua la definizione "governare il disordine".

delle regioni nelle quali esso operava. Nella sua ricostruzione della rete di contatti intrecciati tra Roma e Napoli negli anni centrali del XVI secolo, Scaramella ha più volte sottolineato la differenza nella ricezione e nell'applicazione delle direttive centrali tra la capitale e le sedi dislocate nelle province del Mezzogiorno. La competenza giuridica e la capacità di applicare le disposizioni inviate dall'Inquisizione dimostrata dagli emissari del sacro tribunale che operavano nelle periferie non era neanche lontanamente paragonabile alla sapienza operativa e relazionale del ministro del Sant'Uffizio che, sostenuto da un numeroso apparato, governava da Napoli il territorio della capitale e del Regno. Una disparità che già allora i cardinali attribuivano alla limitata preparazione del personale locale e al diverso livello di strumenti intellettuali a loro disposizione che appare, oggi come allora, molto più grave della scarsità di supporti logistici e operativi⁵⁰.

La distanza tra gli orientamenti della Congregazione e l'operato degli ordinari era uno dei motivi ricorrenti che spingeva i cardinali romani ad esortare gli addetti degli uffici dislocati sul territorio a conservare la documentazione relativa agli episodi trattati utilizzando criteri di ordinamento che la rendessero facilmente reperibile. Essa costituiva un punto di partenza dal quale gli inquisitori potevano prendere le mosse per la gestione dei propri interventi, ma, soprattutto essa garantiva l'uniformità e la costanza nell'operato dei tribunali di fede.

Il carattere di duttilità al quale si è più volte fatto riferimento appare dunque la vera, nuova frontiera di questo filone storiografico. Si tratta di una ipotesi complessa, che appare più facilmente percorribile attraverso lo studio sistematico di alcuni fondi documentari coerenti, che non a partire da casi di studio.

Le raccolte della corrispondenza offrono certamente un materiale di grande interesse per un percorso di ricerca che voglia intraprendere la strada della ricostruzione della articolata rete di competenze e relazioni che si stringeva attorno ai tribunali del Sant'Uffizio. In questa prospettiva, poi, oltre alle lettere che trattavano i problemi che si riferiscono all'istruzione dei processi, forse è soprattutto nelle comunicazioni relative all'impegno ordinario di governo del territorio e di indirizzo delle pratiche del culto che emerge la possibilità di studiare l'influenza sociale dell'Inquisizione moderna⁵¹.

⁵⁰ Su questo SCARAMELLA, *Pio V e la repressione dell'eresia* cit., pp. 96-97.

⁵¹ Sulla grande mole del flusso epistolare tra i vescovi e la Congregazione Romana si è soffermato Scaramella nella sua introduzione a *Le lettere della Congregazione Romana del Sant'Uffizio ai tribunali di fede di Napoli 1563-1625*, Trieste-Napoli, Edizioni dell'Università di Trieste-Istituto italiano di studi filosofici, 2002.

II

Tra norma e applicazione

1. Una questione di metodo

Il panorama storiografico delineato nelle pagine precedenti ha posto gli studiosi di fronte alla difficile prospettiva di tracciare bilanci e di interrogarsi sugli indirizzi di studio.

L'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede decretata nel 1998, come si è già avuto modo di accennare, non ha, di fatto, né stravolto né trasformato le strade già intraprese dalla ricerca. Ciò che forse si è modificato sono i criteri di fondo che hanno dominato in questi anni gli scritti che si sono occupati di ricostruire la storia del Sant'Uffizio. Si è infatti delineato un orientamento ricorrente tra gli specialisti, accomunati da scelte di metodo e di indagine, continuamente impegnati in una rete di confronti e di comparazioni che hanno fatto crescere e rafforzare la presenza degli studiosi italiani in questo ambito della indagine scientifica.

A dieci anni dalla decisione di mettere a disposizione degli storici la documentazione inquisitoriale conservata in Vaticano, l'Accademia dei Lincei ha ospitato l'ultimo di un fitto programma di incontri di aggiornamento e di analisi che ha accompagnato l'evoluzione più recente di questo settore disciplinare¹. Quelle giornate sono state significativamente dedicate a "storia e archivi dell'Inquisizione", in un abbinamento che rende chiare quelle che sono, a oggi, le domande ricorrenti e le problematiche più urgenti in questo settore degli studi.

¹ Il convegno si è tenuto a Roma dal 21 al 23 febbraio 2008 e aveva per titolo "A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: storia e archivi dell'Inquisizione".

Il superamento della linea interpretativa secondo la quale l'intera storia del secolo XVI in Italia sia stata dominata dalla presenza della Congregazione Romana ha infatti lasciato sul tappeto essenzialmente la necessità di ritornare ad una prospettiva problematica e composita, che consenta linee di ricerca aperte a una pluralità di indirizzi interpretativi. Si tratta di una disponibilità che va declinata in più di una direzione e che ha come scopo quello di strutturare un confronto tra branche e tradizioni storiografiche affini.

Nuovi parametri hanno per esempio arricchito la prospettiva temporale e il confronto tra l'Inquisizione medioevale e quella istituita con la bolla del 1542 è diventato una costante acquisita in questo campo. Quelli che erano stati dei proficui spunti comparativi, appaiono oggi come una serie di possibilità che vanno ben oltre la semplice questione della continuità. Il dibattito, soprattutto quello metodologico, tra medievisti e storici moderni è una delle novità maggiori del panorama attuale della ricerca ed è stato reso possibile dal rinnovato interesse per questi temi emerso tra gli studiosi del medioevo nell'ultimo decennio del Novecento. La scarsità delle fonti a disposizione della storia inquisitoriale precedente alla riorganizzazione moderna è la base di questa sinergia tra due differenti approcci euristici ai testi e alla loro interpretazione².

In occasione dell'incontro per il decennio di apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Giovanni Grado Merlo, da tempo impegnato a costruire un terreno di riflessione comune tra queste aree scientifiche, ha suggerito l'ipotesi che la priorità dell'Inquisizione medioevale non sia stata esclusivamente quella di perseguire gli eretici. Su questo fronte erano infatti già impegnati i vescovi, i quali avevano cercato di assolvere al loro compito di salvaguardia dell'ortodossia, dimostrando una soddisfacente capacità di controllo dei propri spazi di governo. La tesi presentata al vaglio della ricerca in quella occasione era che il vero obiettivo che il papato si prefiggeva distendendo sul territorio le fitte maglie del tribunale ecclesiastico gestito dagli ordini mendicanti fosse quello di realizzare un programma ecclesiale gestito dalle forti ricadute politiche e di governo. Questo progetto, nel quale i processi e gli inquisitori erano lo strumento nelle mani della Curia per governare le periferie della cristianità,

² La necessità di una collaborazione tra medievisti e modernisti era emersa chiaramente nelle proposte tematiche di un recente convegno. Si veda l'introduzione della curatrice a: *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Atti del XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 3-4 settembre 2005, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2007, pp. 5-17. Su questo incontro è intervenuta chi scrive in: *Note al margine degli ultimi sviluppi della ricerca sull'Inquisizione*, in «L'Acropoli», 2/2006, pp. 184-195.

mirava ad equilibrare il quadro dei rapporti con gli Stati in via di trasformazione attraverso una tensione giurisdizionale lungimirante e operativa. Questa chiave di lettura, estendendo l'influenza dell'iniziativa inquisitoriale al di là dell'impegno antieretico, acquisisce all'età di mezzo un taglio interpretativo che ha dominato a lungo le analisi dei modernisti, i quali avevano attribuito al tribunale della fede il ruolo di strumento privilegiato della politica pontificia³. Una apertura che propaga l'ipotesi della continuità fino al metodo, malgrado le differenze imposte dal panorama delle fonti.

La consapevolezza di dovere coniugare specificità e continuità nella storia del rapporto tra Sant'Uffizio e società italiana è stata però svolta in modi diversi.

Stimolando il confronto interno ad un settore che era sembrato appiattito sulla rilettura innovativa che aveva dominato gli anni Novanta, un lavoro di sintesi di recente pubblicazione ha dimostrato la possibilità di scrivere una storia di lunga durata dell'Inquisizione, contribuendo in questo modo a rompere lo schematismo condizionato dai contrasti di potere del Cinquecento⁴. In quelle pagine la storia dell'Inquisizione veniva inserita in un percorso organico che, a partire dal secolo XII, attraverso trasformazioni e rielaborazioni ideologiche e istituzionali, avrebbe mantenuto il suo ruolo fino al Concilio Vaticano II. Questa rilettura jedimiana, alla quale si era già fatto riferimento, consentiva di lasciarsi alle spalle la visione oramai superata della Chiesa controriformata presentata come realtà storica monolitica e invasiva, arroccata su di una posizione fatta di certezze teologiche e di capacità indiscussa di controllo e di disciplinamento. Una volta posto come principio comunque ineludibile quello dell'arbitrarietà dimostrata dalla apertura pontificia nell'applicazione dei decreti tridentini, questa apertura consente di superare il limite di una prospettiva unicamente orientata a determinare l'alteranza dei gruppi al vertice della piramide di comando.

Per evitare il rischio di inaridire le angolazioni della ricerca, lasciando che l'esigenza di un rinnovato approccio per definire i criteri dell'indagine e i percorsi di studio assegni alla necessaria riflessione metodologica uno statuto epistemologico superiore a quello dei risultati del lavoro di documentazione, l'ipotesi di analizzare "le inquisizioni", rilanciata durante l'ultimo incontro ospitato dall'Accademia dei Lincei, costituisce insieme un

³ Come premessa a questa relazione non ancora pubblicata si vedano G. C. MERLO, *Problemi documentari dell'Inquisizione medioevale in Italia*, in *I tribunali della fede cit.*, pp. 19-29; Id., *Le origini dell'Inquisizione medioevale*, in *L'Inquisizione*, Atti del simposio internazionale, Città del Vaticano 29-31 ottobre 1998, a cura di A. Borromeo, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 25-39.

⁴ Mi riferisco al citato lavoro di DEL COL, *L'Inquisizione in Italia*.

traguardo, di contenuti e di metodo, e un punto di partenza innovativo. Essa non produrrebbe, infatti, la paventata frammentazione di linee storiografiche, con la conseguente definizione di numerosi tribunali territorialmente separati, ma piuttosto una visione composita, capace di accogliere al suo interno le specificità della Congregazione moderna e il suo necessario rapporto con le storie inquisitoriali diverse da quella romana⁵.

In questo quadro cresce l'esigenza di trovare conferme documentate all'idea, suggerita da diversi studiosi che si sono occupati di questi temi, che gli inquisitori centrali abbiano perseguito il progetto politico di rafforzare le sedi periferiche che, solidamente integrate nella rete di gestione dei poteri statali e nel tessuto sociale delle province, fossero in grado di veicolare un decisionismo univoco, pervasivo e centralizzato, sulle questioni connesse alle politiche di disciplinamento della Chiesa⁶.

La tensione per la ferma tenuta di governo nei territori cattolici non si dispiegava esclusivamente attraverso la progressiva sottrazione di ogni margine di spessore autonomo messa in atto da alcuni settori della Curia romana nei confronti delle autorità religiose non collegate al Sant'Uffizio, o

comunque non direttamente dipendenti dalle strutture governative centrali. Anzi, emerge sempre più spesso, tra le pieghe della prassi politica dei vertici ecclesiastici, l'impegno a migliorare la funzionalità di tutte le componenti della *governance* religiosa per ottenere una crescita della propria potenza.

A mero titolo di esempio, si può ricordare che, sebbene tra le competenze dei legati pontifici vi fossero giurisdizioni criminali e spirituali, essi, in linea di massima, evitavano di occuparsi di questioni giudiziarie nel rispetto dell'autonomia dei vescovi⁷. In una prospettiva rovesciata è stato dimostrato l'uso delle visite pastorali, strumenti predisposti dal Concilio per mantenere il controllo sui territori diocesani, anche per monitorare l'espansione dell'eresia. Specialmente nel contado, la presenza delle parrocchie divenne necessaria a quel fine per la rete inquisitoriale, al punto da trasformare i parroci in veri e propri agenti dell'Inquisizione. I sacerdoti erano infatti percepiti dalle comunità come mediatori istituzionali del loro rapporto con la sfera del sacro anche grazie alla condivisione della cultura devozionale propria delle zone in cui operavano, una caratteristica che li rendeva un tramite insostituibile per veicolare l'adeguamento alle disposizioni che arrivavano da Roma. Impegno pastorale e disciplinamento inquisitoriale diventavano dunque due facce della stessa medaglia⁸.

La scelta, finalizzata a rafforzare i tribunali periferici del Sant'Uffizio, non intendeva però provocare il disarmo delle strutture diocesane, specialmente sul fronte delle attività di regolarizzazione delle abitudini e dei comportamenti dei fedeli. Quello che ci auguriamo di riuscire a dimostrare nelle pagine che seguono, è che la politica devozionale dell'Inquisizione, dopo la fine dell'emergenza antiereticale, sia stata caratterizzata dal tentativo costante di rafforzare e consolidare il reciproco sostegno tra il governo centrale, unico responsabile della progettazione delle attività di controllo e di indirizzo sviluppate sul territorio, e le istituzioni locali, articolate tra inquisitori, diocesi e autorità civili. Si tratta di un quadro complesso, nel quale reciprocità e antagonismi sono comunque riusciti a sostenere la logica stringente della regolamentazione che ha accompagnato a lungo la vita dei devoti.

Lo sforzo di leggere il fenomeno inquisitoriale attraverso la visione d'insieme della sua vicenda storica ha trovato una concreta realizzazione nel progetto del Dizionario dell'Inquisizione portato avanti dalla Scuola Nor-

⁷ Fosi, *La giustizia del papa* cit., p. 11.

⁸ S. PEYRONEL RAMBALDI, *Podestà e inquisitori nella montagna modenese. Riorganizzazione inquisitoriale e resistenze locali (1570-1590)*, in *L'inquisizione romana in età moderna* cit., pp. 203-231. Sui parroci e sulla trasversalità sociale del messaggio devoto: L. ALLEGRA, *Il parroco: un mediatore tra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intelletti e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 895-947.

⁵ Su questi temi si impone il confronto tra le considerazioni programmatiche di Andrea Del Col in *L'inquisizione in Italia* cit., p. 12 e la relazione introduttiva di Adriano Proserpi al convegno del 2008 "Un decennio di studi sull'Inquisizione: introduzione ai lavori" di prossima pubblicazione.

⁶ A proposito delle specificità territoriali dei tribunali dell'Inquisizione, Proserpi ha ricordato spesso il codice Borgiano Latino 558 conservato nella Biblioteca Vaticana. In questo repertorio, ordinato alfabeticamente, erano stati registrati diversi sistemi di accordo con i quali l'Inquisizione si era integrata nelle realtà territoriali salvaguardando i canali di controllo delle periferie. Emblematici per questo aspetto sono i casi di Napoli, del quale si è ampiamente discusso, ma anche di Lucca e di Venezia, da tempo noti alla storiografia: S. ADORNI BRACCESI, *La Repubblica di Lucca e l'«abborrita» Inquisizione: istituzioni e società*, in *L'inquisizione romana in Italia* cit., pp. 233-262 e in seguito EAD., «Una città infetta». *La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 1994; A. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia (1500-1550)*, in «Critica storica», XXV (1988), pp. 244-294 e ID., *L'Inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia (1540-1560)*, in «Critica storica», XXVIII (1991), pp. 189-250. Sulla questione dei tribunali locali cfr. anche M.C. GIANINI, *Fra autonomia politica e ortodossia religiosa: il tentativo d'introdurre l'Inquisizione «al modo di Spagna» nello Stato di Milano (1558-1566)*, «Società e storia», 91 (2001), pp. 79-134; la relazione tenuta da Agostino Borromeo presso l'American Academy di Roma 12-14 dicembre 2003 al convegno "Politics and Society in Spanish Italy" dal titolo *The Church in Spanish Italy and the Spanish Crown* i cui atti non sono stati ancora pubblicati. Sulla più specifica questione dei rapporti tra Stati e tribunali inquisitoriali: A. DEL COL, *I rapporti tra inquisizione e autorità statali in Italia: promemoria per una discussione*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzerelli* cit., pp. 567-583.

male Superiore di Pisa. Si tratta di un enorme impegno non ancora ultimato che ha cercato di mettere insieme più di 1.200 lemmi e numerosi studiosi delle materie legate alla storia religiosa e sociale.

All'intento proprio di ogni impresa enciclopedica, finalizzata a raccogliere il maggior numero possibile di notizie sulle tematiche oggetto del proprio interesse, si è affiancata l'esigenza di fare il punto sullo stato della ricerca in seguito ad una stagione così feconda di lavoro. In quest'ottica il progetto ha fatto propria la necessità di cominciare a delineare la storia dell'istituzione, accanto e al di là della storia degli inquisiti, e di saldare gli studi sulla Congregazione Romana a quelli dedicati ai tribunali del Portogallo, della Spagna e dei territori del suo impero, in una prospettiva comparativa forte della indiscussa centralità conquistata dagli studiosi italiani in questo ambito disciplinare.⁹

Molte sono le questioni ancora aperte in questo campo degli studi. Non è per esempio possibile tratteggiare un quadro certo dell'oscillazione del personale e delle presenze dei cardinali che hanno fatto parte del Sant'Uffizio, né sono chiari i meccanismi che regolavano la sovrapposizione tra coloro che partecipavano ai lavori della Congregazione Romana e quelli che collaboravano alle attività dell'Indice o della Congregazione dei Riti, e neanche gli andamenti procedurali relativi alla pubblicazione delle sentenze e degli editti inquisitoriali. Era a questa prospettiva di analisi che, qualche anno prima, aveva inteso dare il suo contributo l'incontro internazionale coordinato dalla commissione teologica e storica istituita nel quadro dell'organizzazione del Giubileo.¹⁰

⁹ Jean-Pierre Dedieu, nella sua relazione al convegno dei Lincei, ha sottolineato la capacità dimostrata dagli studiosi italiani di rinnovare il taglio interpretativo consolidato nella lunga tradizione degli studi spagnoli che avevano insistito sul ruolo che la Suprema aveva avuto nella costruzione identitaria della nazionalità iberica. La proposta di una visione d'insieme della cattolicità e la riaffermazione della centralità del papato provenienti dalla ricerca italiana, costantemente orientata all'analisi della Curia romana, ha contribuito, grazie alla proiezione verso la chiave di lettura della confessionalizzazione dell'Europa meridionale, a sollecitare un'ottica utile ad aprire più ampie prospettive di ricerca anche intorno alla storia dell'Inquisizione spagnola.

¹⁰ Il lavoro di quella commissione, sintetizzato in un corposo volume di atti raccolti in occasione del convegno, aveva fatto il punto, da una prospettiva attenta a proiezioni geografiche e temporali differenti, sulla conoscenza dei meccanismi di funzionamento, delle caratteristiche organizzative e delle prerogative giurisdizionali dell'Inquisizione proprio in concomitanza con l'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Il contributo firmato dal curatore del volume, dedicato a ricostruire struttura e meccanismi di funzionamento della Congregazione lungo l'intero arco temporale del suo funzionamento, sottolineava come il Sant'Uffizio fosse l'unico dicastero della Curia a cumulare l'attività di organismo di governo centrale a quello di

L'aspettativa, trasversale nel panorama degli studi di settore, di disporre di indagini capaci di delineare strutture di funzionamento e normative di riferimento dell'Inquisizione orienta necessariamente le ricerche verso lo spoglio integrale di alcuni fondi d'archivio. Ci siamo soffermati più volte sugli importanti risultati prodotti dallo studio metodico della corrispondenza dei cardinali romani con le sedi periferiche. Così la lettura sistematica dei primi volumi dei *Decreta* ha permesso di analizzare le posizioni originarie della Congregazione con un occhio attento alle differenze cronologiche e al peso istituzionale delle sue componenti, restituendo un profilo composito dell'impegno antiereticale della prima ora¹¹. Lo studio estensivo dei *consilia* richiesti ai canonisti e agli esperti di diritto o di teologia ha invece confermato la natura burocratica e amministrativa del lavoro degli inquisitori, contribuendo a demolire l'immagine aggressiva e fratesca consegnataci dalla tradizione ottocentesca. Una correzione nello stile, non certo un indebolimento del ruolo politico del Sant'Uffizio che pare fosse orientato a gestire le costose consulenze a proprio uso e consumo, talvolta influenzando il lavoro di questi esperti lautamente remunerati o, più semplicemente, accantonando i pareri che non erano funzionali alle proprie aspettative.¹²

2. Archivi e documenti per nuove ipotesi

Un risultato che molti si attendono dalle analisi ordinate di fondi d'archivio è quello di chiarire alcuni rapporti numerici che hanno caratterizzato le attività del Sant'Uffizio: per esempio quelli relativi al volume di procedimenti e di condanne espletati da ciascuno dei tribunali che operavano nelle periferie, quelli sulla quantità del personale e la qualità della formazione professionale di coloro che ricoprivano le diverse mansioni di appoggio al lavoro degli inquisitori, o, ancora, quelli sull'incidenza delle condanne in rapporto alle procedure avviate dai tribunali inquisitoriali.

Le indagini di ordine statistico non sembrano tra le priorità di una ricerca non più orientata alla mutazione di metodologie quantitative, quanto piuttosto ad un maturo ripensamento di metodi e forme epistemo-

tribunale. A. BORROMEO, *La congregazione cardinalizia dell'Inquisizione*, in *L'Inquisizione cit.*, 323-344.

¹¹ S. SEIDEL MENCHI, *Origine e origini del Santo Ufficio dell'Inquisizione romana (1542-1559)*, in *L'Inquisizione cit.*, pp. 291-321.

¹² R. PARMEGGIANI, *Formazione ed evoluzione della procedura inquisitoriale: i consilia*, in *I tribunali della fede cit.*, pp. 45-69.

logiche. Ciò su cui varrebbe la pena riflettere, è piuttosto la preminenza che gli studiosi continuano ad assegnare alla connotazione giudiziaria delle attività inquisitoriali. Che l'Inquisizione sia stato un potente e pervasivo tribunale dell'ortodossia è certo l'aspetto fondamentale della sua vicenda storica. Da tempo, però, è emersa l'importanza delle attività che essa affiancava all'esercizio delle funzioni penali. A queste si è soliti assegnare una attenzione più orientata alla ricostruzione amministrativa che non al contributo pastorale connotato a tali disposizioni spesso fornite anche in collaborazione con i rappresentanti dei governi diocesani.

È noto quanto la disciplina, nel duplice senso di capacità efficace e razionale di comando, ma anche di accettazione dell'obbedienza come valore irrinunciabile del vivere civile, sia stata parte integrante delle prerogative e dell'impegno dei cardinali romani e della loro attività postconciiliare. Il taglio interpretativo che aveva dominato la svolta degli anni Novanta appare oggi certamente acquisito, ma anche in parte superato dagli sviluppi della ricerca. La storia dell'Inquisizione, quella che aveva saldamente caratterizzato il Cinquecento come l'età del disciplinamento e del controllo sociale in una dimensione che accomunava lo Stato alla Chiesa, si è andata infatti progressivamente a combinare con quella dell'amministrazione della giustizia¹³. Che si tratti della tipologia della documentazione analizzata, degli ambiti di competenze e di giudizio propri della Congregazione o delle relazioni giurisdizionali e di potere, l'approccio giuridico ha comunque egemonizzato questo settore di studi.

Seppure spostando l'attenzione dagli inquisiti agli inquisitori, la griglia epistemologica di riferimento resta, in questa prospettiva, quella che aveva caratterizzato la storiografia orientata alla collaborazione con le scienze sociali, dominata dal problema della valutazione di materiali ostili e di scarsa attendibilità. Una peculiarità che ha obbligato gli studiosi alla cautela interpretativa, ma anche alla necessità di incrociare costantemente la documen-

¹³ Dalla rivisitazione in chiave moderna dei rapporti tra Stato e Chiesa alla quale, come è noto, ha dato un contributo importante il volume di P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1982 è nato un ricco dibattito storiografico che non è opportuno richiamare in questa sede. Mi limito a ricordare, come punti nodali per l'aggregazione teorica: *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994, e P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000, sul quale si veda A. Musti, *Una storia della giustizia*, in «L'Acropoli», 3 (2001), pp. 290-298. Interessante per fare il punto su questi temi il confronto con gli studi raccolti in: *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, Bologna, il Mulino, 2007.

tazione con atti di diversa natura, rendendo fondamentale la ricerca continua di archivi correlati nei quali rintracciare tipologie documentarie diversificate.

Quelle stesse testimonianze costituiscono invece un elemento di assoluta affidabilità nella prospettiva funzionalistica che ha dunque radicalmente modificato l'approccio al problema della selezione e del dominio delle fonti. Questa peculiarità metodologica ha sviluppato un vivace confronto nel quale si sono distinti importanti lavori di approfondimento tematico che hanno assegnato una notevole visibilità, all'interno del dibattito disciplinare, alle raccolte documentarie di alcuni archivi¹⁴.

È ben nota agli storici l'attenzione che l'Inquisizione ha sempre riservato alla conservazione della documentazione prodotta nelle sedi distaccate della sua complessa articolazione territoriale e giurisdizionale. Dal centro alla periferia, l'archiviazione e la tutela delle carte hanno costituito un impegno costante degli inquisitori che hanno conservato una grande quantità di materiale registrato con attenzione e notevole perizia fin dalle prime fasi di attività della Congregazione. Non si trattava di una scelta esclusivamente finalizzata a legittimare l'operato di una istituzione che interpretava se stessa e la propria missione come qualcosa di assolutamente nuovo e diverso dai tribunali che avevano operato nel corso del medioevo. Anzi, quella che si credeva una prerogativa della riorganizzazione moderna dell'attività inquisitoriale è stata recentemente retrodatata ai tribunali dell'età di mezzo, come testimoniano le tracce dei ricchi archivi degli ordini mendicanti emerse dagli studi dei medievisti sulla lotta all'eresia nella Toscana del secolo XIII¹⁵. Una ulteriore conferma della centralità della connotazione burocratica e amministrativa che, lungi dall'essere stata il mero supporto logistico e operativo delle attività penali dell'Inquisizione, ha costituito il nerbo dell'organismo giudiziario ecclesiastico e uno degli elementi di continuità e di lunga durata che ne hanno caratterizzato la vicenda storica.

Tutta la documentazione che riguardava i processi, quella raccolta nel corso delle indagini preliminari e poi quella prodotta durante la fase dibattimentale, veniva pedantemente messa per iscritto e registrata dai funzionari inquisitoriali e dai notai addetti alla stesura degli atti¹⁶. Questa

¹⁴ Per esempio l'archivio del Torrione di Bologna, a partire dal quale si sono spesso sviluppate le ricerche pubblicate da Ottavia Niccoli, ma anche il lavoro di A. Prosperti, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, Einaudi, 2005.

¹⁵ I contributi del cappuccino Mariano d'Alatri, specialmente *Archivio, uffici e titolari dell'inquisizione toscana verso la fine del Duecento ed Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, in «Collectanea Franciscana», XL (1970), pp. 169-190, sono ricordati da Merlo in *Problemi documentari* cit., p. 19.

¹⁶ L'attenzione alla scienza archivistica non era rara nel panorama ecclesiastico

attenzione per la scrittura e per la conservazione degli incartamenti risultava chiaramente nelle disposizioni diramate dalla Congregazione già nei primi anni della sua attività e trovava la sua giustificazione in due motivazioni forti dei cardinali. In primo luogo essi intendevano costruire un *thesaurus* di reati e di deliberazioni per fornire agli inquisitori di ogni ordine e grado un repertorio affidabile e facilmente consultabile che li guidasse nelle loro scelte ordinarie. A questo scopo venivano utilizzate certamente le carte direttamente prodotte dall'attività giudiziaria come i *Decreta*, ma anche quella enorme massa di lettere e pareri, ai quali abbiamo fatto riferimento, che venivano costantemente scambiate tra Roma e le altre regioni della penisola. La documentazione pregressa "faceva giurisprudenza" e sopprimeva dunque alla mancanza di una normativa che, se fosse stata chiaramente codificata, insieme all'univocità delle scelte, avrebbe anche limitato l'arbitrarietà delle decisioni e della gestione delle situazioni che, di volta in volta, giungevano all'attenzione del tribunale romano.

In secondo luogo, ma non per questo in secondo piano, la documentazione penale veniva puntigliosamente conservata perché i reati di cui si occupava l'Inquisizione non erano, per la loro stessa natura, in alcun modo prescrivibili. In ogni momento gli inquisitori erano quindi legittimati a riaprire indagini chiuse da tempo e a riportare al vaglio del foro *rei relapsi* e indagati assolti.

L'ossatura delle serie documentarie conservate nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede riflette tanto la connotazione burocratica dell'organizzazione centrale, quanto la fitta rete di contatti che legava il centro alle sedi distaccate. Esse, fin dall'inizio, erano organizzate per materie e questo consentiva di procedere secondo percorsi di ricerca certi e delineati, consultando ogni volta tutta la casistica precedente e il materiale attinente al quesito che veniva inoltrato ai vertici romani¹⁷. Così

moderno. Ne è un esempio Vincenzo Mania Orsini che la tenne ben presente nei suoi atti di governo, da vescovo e da papa: E. LOEVISON, *La costituzione di Benedetto XIII sugli archivi ecclesiastici: un papa archivista*, in «Gli archivi italiani», III (1916), pp. 159-206; A. DE SPIRITO, *Culto e cultura nelle visite orsiniane. L'«osservazione partecipante» di un vescovo del Mezzogiorno*, Roma, Studium, 2003. Sul problema della organizzazione degli archivi che aveva riguardato soprattutto i notai: M. BONOMELLI-A.G. CHEZZI, «Ritrovare facilmente la scrittura»: il «*Modo breve di formar archivi*» di Giovanni Federico Ferrari, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli* cit., pp. 777-792.

¹⁷ Per una descrizione dell'Archivio vedi A. CIFRES, *Lo stato attuale dell'Archivio romano del Sant'Uffizio*, in *L'Inquisizione e gli storici* cit., pp. 27-34. Sugli archivi e la burocratizzazione del Sant'Uffizio: G. FRAGRITO, *Un archivio conteso: le «carte» dell'Indice tra Congregazione e Maestro del Sacro Palazzo*, in «Rivista storica italiana», CXIX (2007), pp. 1276-1218.

come a Roma, anche negli archivi periferici sopravvive la traccia della struttura che li aveva prodotti. Le continue sollecitazioni inoltrate dai cardinali agli emissari locali perché avessero cura delle carte accumulate nel corso del loro impegno inquisitoriale sembrano consolidare l'immagine di una istituzione attenta a potenziare l'impianto locale, sviluppato anche grazie ad un uso sapiente dei vicariati foranei dislocati sul territorio che si tenevano in costante comunicazione con gli inquisitori romani.

Questo atteggiamento di carattere generale è facilmente rintracciabile nelle deliberazioni e negli interventi dei cardinali che hanno governato il Sant'Uffizio nel corso del Cinquecento, ma sembra enfatizzarsi con il nuovo secolo, quando la fine dell'emergenza dottrinale e il progressivo sfumare della preoccupazione per la penetrazione ereticale parvero rafforzare progressivamente la logica di funzionamento burocratico e pastorale dei tribunali della fede.

D'altro canto, la maturità funzionale dell'Inquisizione del secolo XVII è testimoniata anche dalla diversa tipologia dei documenti prodotti e conservati tanto nell'archivio centrale quanto in quelli periferici. Accanto alla maniacale precisione nella raccolta degli incartamenti penali, si infittisce infatti la presenza di elenchi, censimenti, inventari e strumenti di consultazione che testimoniano, accanto alla consapevolezza della propria posizione di potere, le crescenti necessità di supporto logistico e funzionale connesse al ruolo di ufficio posto ai vertici di una complessa e articolata piramide istituzionale.

Non credo che si possa dire che il Seicento abbia tramutato il tribunale centrale in un semplice polo di smistamento di quel flusso circolare di confronto, dispiegato tra centro romano e sedi distaccate sul territorio, che alternava la richiesta di indicazioni e di informazioni all'invio di disposizioni normative. Il suo ruolo di perno amministrativo testimonia piuttosto la persistenza del suo potere politico in un sistema che si era trasformato per adeguarsi, con lucida consapevolezza, all'evoluzione del contesto. Il cambiamento delle priorità riscontrabile nelle attività del Sant'Uffizio era il risultato dell'ascolto attento delle richieste provenienti dagli inquisitori disseminati nelle sedi locali. La funzione di fonte unica della norma, persistentemente difesa dai cardinali nel corso del Cinquecento e vera legittimazione della loro autorità, era ormai un dato acquisito e l'attività della Congregazione, senza dismettere il vigile controllo sui fondamenti dottrinali, era prevalentemente costituita dalla necessità di rispondere, con deliberazioni occasionali che non diventavano mai regole generali, alle esigenze manifestate dalle strutture periferiche. Si tratta di un *modus operandi* ben noto e documentato, organico alle scelte di indefinita operatività dai vertici inquisitoriali in altri contesti, finalizzato a mantenere la necessa-

46 I sentieri dell'inquisitore

ria duttilità ai contorni delle indicazioni normative, indispensabile per legittimare il persistente dirigismo della Congregazione. Una tendenza che ha posto agli studiosi il problema costante di controllare, oltre ai contenuti tematici, modalità di trasmissione e meccanismi di ricezione delle indicazioni provenienti da Roma che, nella prassi, stabilizzavano la subalternità formale di inquisitori locali e governi diocesani¹⁸.

Tale prospettiva rende inattuale la trasposizione nel nuovo secolo delle questioni relative alle tensioni che avevano opposto il papato al partito inquisitoriale nel corso del secolo XVI. La consapevolezza di questi contrasti, una volta ridimensionata la tesi che aveva visto nell'Inquisizione il principale strumento dell'accenramento del potere pontificio, non può infatti diventare il modello per l'analisi di tutte le stagioni della vita religiosa moderna.

Una nuova riflessione andrebbe invece fatta sull'assestamento dei rapporti della Congregazione Romana con i vescovi. La stretta connessione di questa questione con la politica di applicazione dei dettami conciliari e con gli equilibri di potere interni alla corte pontificia aveva determinato, nel Cinquecento, un clima giurisdizionale poco organico, nel quale i vincoli istituzionali erano strettamente intrecciati con gli equilibri e le relazioni personali. Nel nuovo secolo si aprivano scenari diversi, che stemperavano gli aspri conflitti degli ultimi decenni in un quadro istituzionale nel quale le dissonanze erano causate soprattutto dall'inasprimento delle tensioni giurisdizionali con i poteri laici che spingevano gli ecclesiastici, inquisitori e vescovi, a fare quadrato per la difesa delle autonomie di foro.

Vale dunque la pena di ampliare la prospettiva di analisi, puntando a mettere in luce non soltanto i conflitti che nella Chiesa opponevano il potere centrale agli organi di governo periferico, ma anche i ripetuti segnali dell'intento dimostrato dagli inquisitori di realizzare una differenziazione di ruoli funzionale alla suddivisione dei compiti o, quantomeno, l'orientamento a costruire un movimento sincronico degli organismi di controllo e di gestione dell'indirizzo spirituale della cristianità.

La conferma di una siffatta tendenza darebbe un contributo importante a tracciare il prospetto dei rapporti tra centro e periferie. Una volta ridimensionata la volontà pervasiva della Congregazione Romana sul piano della direzione operativa, essa ricalificherebbe lo spessore del governo delle sedi periferiche non solo in contrasto e in polemica con le direttive della Curia, ma proprio nell'ottica di una delega operativa assegnata al territorio in

attuazione delle indicazioni provenienti da Roma. È quanto ci ripromettiamo di verificare nelle pagine che seguiranno, dove si cercherà di evidenziare come le indicazioni inviate dagli esponenti della Curia, più che essere accolte da resistenze e opposizioni, erano ricevute da un consenso amministrativo e gestionale che aumentava l'efficienza del modello generale.

D'altro canto i segnali di una condivisione sostanziale degli obiettivi tra la direzione delle attività inquisitoriali e i governi diocesani erano già stati rilevati in studi recenti e sembrerebbero costituire una tendenza condivisa dalle altre inquisizioni moderne. Nell'ambito delle attività dell'Inquisizione portoghese tratteggiata in una relazione presentata in occasione del convegno del 2008, emergeva per esempio un clima di sintonia sostanziale tra la corona, i vescovi e gli inquisitori¹⁹. L'attribuzione dei processi per eresia ai nuovi tribunali, istituiti in seguito alla bolla *Cum ad nihil magis* del 23 maggio 1536, aveva provocato una diffusa resistenza dei presuli a trasferire le competenze ordinarie in materia di ortodossia tanto che, in casi particolari, furono stabilite deroghe formali che confermano le giurisdizioni e l'autonomia di alcune diocesi. Nonostante le tensioni iniziali, la situazione si distese ben presto in un clima di collaborazione veicolato da rapporti personali di complicità, fino ad arrivare a un quadro maturo nel quale i vescovi spesso presiedevano i tribunali inquisitoriali ai quali fornivano strutture e supporto logistico, mentre i parroci erano impegnati come agenti sul territorio con il compito di inoltrare denunce e trasmettere disposizioni normative.

Seguendo questa ipotesi generale, la possibilità di verificare una costante tendenza del Sant'Ufficio a manifestare la disponibilità nei confronti delle sollecitazioni provenienti dalle periferie non si tradurrebbe in un ridimensionamento della sua capacità di controllo sulla vita religiosa del Seicento, ma la arricchirebbe di una attitudine all'omologazione delle realtà locali prodotta dal perseguimento consapevole di un ruolo di coordinamento e di indirizzo che solo grazie all'accoglimento di voci periferiche autorevoli poteva giungere ad una sintesi che si voleva suprema. L'architettura istituzionale uscita dalla riorganizzazione di Sisto V aveva consentito una certezza di riferimenti funzionale a garantire un'azione centralizzata e incisiva nella quale l'Inquisizione aveva dimostrato l'intenzione di conquistare il posizionamento più alto²⁰. Questo è certamente vero, ma non è tutto.

¹⁹ La relazione di José Pedro Paiva era intitolata "Una Chiesa forte e compatta: Sant'Ufficio e vescovi nel Portogallo moderno (secoli XVI-XVIII)". Sulla situazione portoghese si veda inoltre: F. BETHENCOURT, *L'inquisition au Portugal*, in *L'inquisition* cit., pp. 217-227.

²⁰ Sulla ristrutturazione istituzionale voluta da Sisto V pagine significative si trovano nel citato volume di Paolo Prodi *Il sovrano pontefice*.

¹⁸ Si pensi per esempio alla vaghezza della categoria di superstizione utilizzata per gestire il controllo sulle opere a stampa sulla quale si è soffermata FRAGNITO, *Proibito capire* cit., pp. 146-147 e *passim*.

Analizzando la documentazione più tarda e non strettamente connessa ai procedimenti penali conservata nell'archivio centrale della Congregazione Romana, si possono, in effetti, rilevare scelte e comportamenti caratterizzati dalla consapevolezza della necessità di tutelare le funzioni degli altri organi di governo, e quindi l'orientamento al rispetto delle loro prerogative. Anzi, erano proprio i cardinali della massima congregazione a sollecitare l'assunzione di responsabilità da parte dei rappresentanti degli altri uffici, nella chiara percezione che solo una funzione attiva nel senso del sostegno alla organizzazione e alla mediazione delle indicazioni che discendevano dalle scelte operate dal centro del governo ecclesiastico poteva consolidare la capacità di incidenza dell'autorità religiosa nel suo insieme. E questo non certo dal punto di vista di una rinuncia a svolgere la propria funzione apicale, quanto piuttosto nella consapevolezza che l'esautoramento degli altri tasselli dell'architettura istituzionale dislocata nei centri periferici non poteva giovare alla generale tenuta della politica egemonica del papato.

3. La "venerazione dei non canonizzati"

Proprio seguendo il filo di queste considerazioni è sembrato utile ritornare sull'analisi organica di uno dei fondi conservati nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede che riguarda attività inquisitoriali indipendenti dall'impegno di foro esterno e più direttamente riconducibili alla vocazione di disciplinamento dei comportamenti sociali propria del supremo tribunale. Si tratta dei documenti registrati sotto il titolo di *Venerazione dei non canonizzati* e raccoglie una notevole quantità di fascicoli raggruppati in nove fasci che coprono un arco di tempo che, a partire dai primi anni del secolo XVII, arrivano fino al 1783²¹. Ciascun incartamento di questo fondo è stato registrato con una intitolazione costituita dalla data di apertura della pratica e dal luogo di provenienza del nucleo documentale principale seguiti da un breve regesto. In calce, l'archivista aveva riportato anche l'indicazione della data e del contenuto del *Decretum* con il quale la Congregazione aveva determinato la soluzione del problema.

²¹ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Santo Ufficio, *Stanza Storica* (d'ora in poi ACDF, S.O., St. St.) B 4 b-1. I risultati di una prima analisi di questa documentazione sono stati pubblicati da chi scrive in V. FIORELLI, *Disciplinamento dei culti e politica liturgica. Una ricerca sulla Congregazione romana del Sant'Uffizio*, Napoli, Guida, 2004.

Lo spoglio sistematico di queste fonti era già stato compiuto nell'ambito di uno studio rivolto all'approfondimento dei temi connessi alla trasformazione, sollecitata dalla riforma della Chiesa tridentina, di quello che, con una brutta espressione molto diffusa, viene indicato come il mercato della santità²². Quella ricerca si inseriva nel filone storiografico indirizzato ad analizzare i meccanismi di costruzione e di definizione del modello eroico di perfezione attraverso il quale la Chiesa ha trasformato la percezione dell'incontro con il sacro da esperienza individuale, in un evento che era diventato parte della vita comunitaria e istituzionale alla quale i fedeli erano tenuti a partecipare. L'approccio tematico scelto dall'autore interveniva nel dibattito sulla trasformazione del profilo del santo moderno con un taglio innovativo, che coniugava la politica devozionale con quella di alcuni settori della Curia nel tentativo di cogliere, anche in questo campo, i segnali della lotta per la conquista del vertice della piramide istituzionale della Chiesa²³.

²² M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002. Lo studioso non era nuovo a questi temi sui quali era più volte ritornato: cfr. *La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588-1642)*, in *L'Inquisizione e gli storici* cit., pp. 279-388; *Id.*, *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in *Storia d'Italia*, Annali 16, *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Urbano VIII al giubileo di papa Wojtila*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Torino, Einaudi, 2000, pp. 677-727. Avendo utilizzato come fonte prioritaria il fondo dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede che era alla base anche della ricerca di Miguel Gotor, gli argomenti e gli episodi trattati nelle pagine che seguono sono stati spesso già utilizzati nelle analisi dello studioso. Per questo non si è ritenuto opportuno rinviare ogni volta ai passaggi de *I beati del papa* con il quale si ritiene scontato il confronto.

²³ Non è questo il luogo per dare conto del dibattito storiografico su questi temi. Un utile strumento per orientarsi nella vasta bibliografia è certamente S. BOESCH GAIANO, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999, ma anche *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, a cura di A. Benvenuti, Roma, Viella, 2005. Mi limito inoltre a segnalare qualche contributo orientato alla comprensione della trasformazione tridentina: R. DE MAIO, *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma*, in *Id.*, *Riforme e miti della Chiesa nel Cinquecento*, II ed., Napoli, Guida, 1992, pp. 253-274; J.M. SALLMANN, *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996; V. FIORELLI, *Una santa della città. Suor Orsola Benincasa e la devozione napoletana tra Cinquecento e Seicento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2001; G. SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002; M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004. Resta comunque un importante punto di riferimento storico, ma anche teorico e antropologico, non solo per gli studi sulla religiosità meridionale: C. GALASSO, *Santi e santità* in *Id.*, *L'altra Europa* cit., pp. 80-143. Per una prospettiva ancorata alla modernità si vedano i contributi raccolti nella sezione *Storia della Chiesa e storia della santità. Nuove prospettive sull'età contemporanea*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Dodi, in «Società e storia», n. 115 (2007), pp. 67-166.

La consapevolezza del ruolo della devozione nella composizione dei rapporti di forza interni alla politica religiosa aveva portato l'autore a saldare queste considerazioni con l'analisi del delicato gioco di equilibri che ha opposto, all'interno dei palazzi romani, il partito inquisitoriale alla fazione dei riformatori. La struttura portante del lavoro prendeva quindi le mosse da una analisi delle circostanze connesse alla promozione del culto per Savonarola, proiettandole però in una dimensione che travalicava di gran lunga i confini cittadini della vicenda del monaco ferrarese. Attraverso la descrizione della breve storia della Congregazione dei Beati e della faticosa determinazione delle competenze concernenti le politiche di definizione dei modelli di perfezione, intimamente connesse alla legittimazione dei gruppi di pressione che sostenevano i candidati all'onore degli altari, il lavoro di Miguel Gotor ha seguito la traccia della minuziosa ricostruzione delle dinamiche di potere in massima parte determinate dalla personalità dei cardinali che entrarono nel merito di questo confronto e dal loro posizionamento all'interno del sistema curiale. Egli ha dunque ricostruito la complessa rete di relazioni che, attraverso lo spessore politico dei singoli componenti, metteva in connessione gli uffici del governo pontificio.

Le difficoltà teologiche di definire la nuova formula della santità eroica proposta dalla religiosità cattolica all'indomani della frattura con la Riforma, venivano dunque discusse nell'ambito di un quadro complesso, nel quale l'esigenza di dotare la Chiesa di uno strumento di controllo sulle strade di accesso all'onore degli altari si sarebbe concretizzata nella decisione di formalizzare le regole del processo di canonizzazione, ma anche nell'impegno a normalizzare le pratiche devozionali connesse al culto. Un aspetto, quest'ultimo, che può consentire di gettare uno sguardo di lungo periodo sulla trasformazione dei comportamenti e del sentire delle popolazioni, ma anche sulle dinamiche che, nell'ambito dell'azione di governo dei territori, si innescarono tra le istituzioni ad esso preposte e i gruppi di potere che, di fatto, indirizzavano e influenzavano la vita pubblica delle comunità²⁴. Su questo fronte l'iniziativa parallela di inquisitori e strutture diocesane apre spazi interessanti per verificare convergenze e dissonanze nel lavoro dei custodi dell'ortodossia.

²⁴ A proposito di questo taglio tematico resta un importante punto di riferimento la raccolta di studi di J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo* ricordata nelle pagine precedenti. Per una integrazione dell'argomento nel quadro di una realtà sociale italiana si veda il citato lavoro di CARLA RUSSO, *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*.

Anche nella trasformazione di metodi e forme della valutazione dei nuovi santi lo scontro tra papato e Sant'Uffizio avrebbe avuto come conseguenza l'affermazione di una prassi distante dai principi ispiratori delle direttive conciliari. Le indicazioni tridentine, orientate verso un forte radicamento territoriale che assegnava le fasi più delicate della valutazione dei servi di Dio morti in odore di santità al vaglio dei vescovi, furono via via ignorate nel clima di tensione centralizzatrice prodotto dai contrasti curiali. Nel breve volgere di qualche decennio, infatti, l'*iter* di legittimazione di vecchi e nuovi culti che, solo nella sua fase embrionale, partiva dalle diocesi, fu progressivamente avvocato al centro. Le competenze in materia di santità andarono in questo modo a incrociare le sfere di intervento riservate a diverse congregazioni pontificie solidamente radicate nel tessuto istituzionale della Sede Apostolica.

L'analisi della documentazione seicentesca, nella lettura datane da quel lavoro, avrebbe dimostrato il totale esautoramento dei vescovi e dunque la vittoria netta e definitiva del partito inquisitoriale nella battaglia contro il fronte orientato a salvaguardare le indicazioni conciliari²⁵.

Se questa stessa documentazione venisse analizzata in una prospettiva metodologica differente, essa potrebbe al contrario offrire l'occasione per rintracciare un costante contributo dei vescovi alla politica di indirizzo progettata dai cardinali romani. Le diocesi, che in molti casi si ponevano in aperta polemica con le direttive centrali veicolate dagli inquisitori, erano spesso impegnate a tutelare tradizioni spirituali e prerogative devozionali intimamente radicate sui territori di governo. Altre volte, però, negli scambi epistolari che intercorrevano tra i cardinali e i presuli preoccupati di legittimare la loro autorità agli occhi della congregazione pontificia, emergeva la traccia di una complicità che si sarebbe consolidata in incisive prese di posizione.

In questo quadro di rapporti così sfumato traspare in molti documenti la difficoltà incontrata dal Sant'Uffizio nel fare accettare le proprie deliberazioni attraverso la mediazione degli inquisitori. Spesso vissuti come un corpo estraneo, rispettato e temuto nella sua funzione di controllo politico e di fratesca persuasione, la capacità degli emissari locali del Sant'Uffizio di incidere sui comportamenti devozionali diffusi era infatti di gran lunga inferiore rispetto all'autorità dimostrata dai vescovi in questo campo. Sono illuminanti in questo senso le parole dell'inquisitore di Piacenza il quale aveva appena ricevuto la copia del decreto del 13 marzo 1625 che gli si chiedeva di rendere pubblico per disporne una pronta applicazione. Claudio Costamolana rispondeva al cardinale Millini di avere lasciato que-

²⁵ GOTOR, *I beati del papa cit.*, esplicative specialmente le pp. 120 e ssg.

sta incombenza al vescovo "acciò che non succedesse in questa pubblicazione scandalo popolare ... Tuttavia non mancarò io de vigilar ancor'io con ogni diligentia che detto decreto sia pienamente ossirvato". A conferma di questa diarchia, anche il vescovo inviava una sua lettera a Roma annunciando che avrebbe fatto ristampare il decreto e che si sarebbe occupato di dargli la massima pubblicità²⁶.

Questa situazione era probabilmente legata al rafforzamento che la normativa conciliare, nonostante il suo ridimensionamento operato dalla politica curiale, aveva prodotto nella personalità istituzionale dei presuli e, soprattutto, al fatto che la loro presenza tra i fedeli si era tramutata in una solida azione di governo che era vissuta dal loro gregge come un necessario strumento di controllo integrato nel tessuto locale. Per questo motivo, nel corso del secolo XVII, l'Inquisizione, almeno nella gestione delle attività indipendenti dalla lotta antiereticale, sembrava orientata ad una prassi nella quale le soluzioni ai quesiti che giungevano dai centri periferici erano destinate a trasformarsi in disposizioni che dovevano poi essere applicate grazie all'impegno formale e legittimo delle autorità che operavano sul territorio, e non attraverso l'evidente ingerenza dei vertici della Chiesa. In questa dinamica di sostegno reciproco, sembra di poter sostenere che tanto i vescovi quanto gli inquisitori abbiano riconosciuto nei cardinali romani l'unica fonte normativa, ma che entrambi siano stati da questi legittimati per tradurre nelle realtà territoriali il rispetto e l'applicazione delle indicazioni provenienti da Roma²⁷.

Il fondo *Venerazione dei non canonizzati* raccoglie una vasta documentazione, principalmente costituita dalle lettere che dai centri periferici venivano inviate alla Congregazione Romana per chiarire dubbi relativi ai comportamenti devozionali consentiti nei confronti di servi di Dio i cui culti non avevano ricevuto l'autorizzazione apostolica. Provenienti da luoghi e circostanze differenti, essi offrono un poliedrico ventaglio di situazioni attraverso il quale ricostruire il tessuto religioso cattolico. È dunque possibile ipotizzare una lettura di questi incartamenti che metta tra parentesi le questioni teologiche e spirituali relative alla valutazione del modello di santità, per concentrarsi invece sugli aspetti connessi al disciplinamento dei culti e delle pratiche di pietà intesi come cerniera per saldare l'analisi

della tensione normativa con le pressioni che provenivano dai gruppi sociali e che si concretizzavano, di volta in volta, nelle aspettative dei fedeli, nella forza dei gruppi di pressione, nella politica spirituale degli ordini regolari.

La nostra ricerca, da questa prospettiva di osservazione, si è riproposta di spostare l'attenzione dall'Inquisizione propriamente detta alla società alla quale si indirizzava l'opera sottile, ma non per questo meno invasiva e determinante dei cardinali romani. L'impegno di indirizzo e di disciplina, incidendo in modo profondo sulle abitudini religiose e sui comportamenti delle popolazioni italiane, faceva, come è noto, del Sant'Uffizio una delle agenzie di crescita e di modernizzazione attive nel tessuto sociale della penisola. L'attenta regolamentazione di questo aspetto della vita spirituale era dovuta alla convinzione che le pratiche liturgiche, così come gli spazi simbolici ad esse collegati, erano per i fedeli momenti fondamentali della vita comunitaria che veniva in questo modo governata da una rete di valori in grado di consolidare e di confermare, attraverso questo strumento, il senso di appartenenza dei singoli ad una comunità istituzionalizzata e ordinata.

In quest'ottica i riti contribuivano a veicolare le regole del comportamento e dunque i meccanismi di obbedienza, rafforzando i legami tra l'individuo e la società di cui era membro proprio attraverso l'osservanza devozionale e religiosa. La condivisione delle norme imposte dal potere che le comunità riconoscevano all'autorità che le aveva emanate, unita alla loro inviolabilità, contribuiva a rimarcare la sacralità dei rituali e del vissuto religioso collettivo la cui dimensione vocale e gestuale aveva il suo corrispettivo nell'allestimento dei luoghi del culto. Non è un caso che questa materia abbia avuto un suo spazio nella progettualità tridentina, confermata dall'attenzione che ad essa veniva tributata dal Sant'Uffizio, ma anche dall'attività legislativa che i vescovi avevano destinato a rafforzare il loro impegno pastorale²⁸. Il cerimoniale segnico, così come l'organizzazione e la decorazione degli spazi, confermavano il loro ruolo di trasmissione di ideo-

²⁶ Un esempio per tutti a dimostrazione della stretta connessione tra arredo, decorazione e spiritualità nel periodo della Controriforma è la questione della presenza del confessionale nelle chiese legata all'azione pastorale di Carlo Borromeo a proposito del quale si veda W. DE BOER, *Le costruzioni corporali: il modello del confessionale e la pianta delle chiese*, in *Id.*, *La conquista dell'anima* cit., pp. 89-127. Cfr. G. SOLDI RONDININI, *Carlo e Federico Borromeo: due cardinali principi nella Lombardia spagnola. Politica, cultura arte all'ombra del Concilio di Trento. L'affresco di un'epoca*, in *Carlo e Federico. La luce dei Borromeo nella Milano spagnola*, Catalogo della mostra di Milano, 5 novembre 2005-7 maggio 2006, a cura di P. Biscottini, Milano, Museo diocesano, 2005, pp. 33-64. Sull'argomento resta ancora attuale R. DE MAIO, *Pittura e Controriforma a Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1983. Una interessante prospettiva sulla ricaduta delle riforme liturgiche sull'architettura religiosa si trova in S. DI LIELO, P.

²⁶ La lettera dell'inquisitore era del 21 maggio 1625 e si trova in ACDF, *St. St. B. 4 b*, fasc. 6, f. 1r. La nota del vescovo Francesco Maria Abbiati è invece datata 12 maggio 1625 e si trova ivi al f. 3r.

²⁷ Tracce di questa tendenza erano state rilevate dagli studiosi già nel secolo XVI. Si veda, per esempio, la documentazione citata in G. FRAGNITO, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello stato. Riflessioni e spunti*, in *Origini dello Stato* cit., pp. 531-550.

logia e di cultura condivise, rafforzando l'abitudine all'obbedienza e al rispetto della norma. L'eguale attenzione, chiaramente definita dalla corrispondenza relativa ai non canonizzati, accordata dagli inquisitori centrali ai comportamenti del clero e dei fedeli, all'allestimento dei luoghi di culto e alla propaganda religiosa conferma la consapevolezza dei vertici della Curia della complementarietà di questi aspetti devozionali.

Nella disposizione delle linee di intervento della Congregazione Romana, specialmente nel corso del secolo XVII, l'importanza della normalizzazione delle forme cerimoniali e delle pratiche di pietà non era dunque inferiore al problema del controllo dell'ortodossia²⁹. Quella attenzione non era legata al semplice dato devozionale e festivo dei culti, ma denotava la lucida percezione che i cardinali avevano del valore pubblico e identitario delle celebrazioni collettive e popolari.

La storiografia ha messo in rilievo come questi aspetti della vita sociale vadano letti utilizzando gli strumenti concettuali adatti alla comprensione delle implicazioni proprie della manifestazione del potere e del ruolo che in esso rivestono gli attori sociali. Questi ultimi, infatti, giocano una parte fondamentale quando lo sguardo è diretto alla comprensione dei meccanismi interni alle comunità e al loro controllo.

Il governo della liturgia e delle cerimonie era parte integrante del sistema di promozione del modello di santità che, come si è detto, era a sua volta una componente fondamentale della politica pontificia e della cultura spirituale della Chiesa. Per questo motivo il tentativo di comprendere le procedure della trasmissione e dell'applicazione delle regole prodotte attraverso le scelte politiche consumatesi all'interno delle dinamiche romane aiuta a valutare il peso delle diverse componenti della piramide istituzionale ecclesiastica. Emerge in questo modo la possibilità di delineare una struttura religiosa più ampia di quella rappresentata nella Curia, le cui componenti, al di là del duro confronto tra le fazioni romane impegnate a guadagnare spazi di potere, si muovevano in modo organico e non estemporaneo.

Rossi, *Le cattedrali della Campania. Architettura e liturgia del Concilio Vaticano II*, Milano, Motta, 2003.

²⁹ Appare piuttosto riduttiva l'idea che l'interesse del Sant'Uffizio fosse limitato alla promozione dell'immagine della Chiesa trionfante con la sola finalità di "costruire un potente veicolo devozionale mediante il quale celebrare l'autorità pontificia e spingere i fedeli con lo sfarzo delle cerimonie a stringersi intorno alla Chiesa di Roma". GOTOR, *I beati del papa* cit., p. 39. Su questa linea vedi anche Epilogo, ivi, pp. 419-423. Interessante, a questo proposito, la raccolta *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*, IV convegno AISSCA, a cura di A. Benvenuti e M. Garzantini, Roma, Viella, 2005.

Più che di un gioco delle parti, credo che si possa dunque parlare di una sapiente distribuzione di ruoli e competenze. Una prospettiva nella quale anche il tentativo di responsabilizzazione della gestione locale del controllo e della correzione delle anomalie, rilevate tanto nei comportamenti dei singoli quanto nelle scelte di comunità e gruppi sociali o istituzionali, poteva servire a garantire quella fluidità nell'applicazione delle regole che faceva salva l'immagine della rigidità inflessibile dell'Inquisizione centrale.

Senza volere dunque puntare a una modellizzazione dei comportamenti istituzionali della Congregazione, l'ipotesi che ci riproiettiamo di dimostrare attraverso l'analisi di questa documentazione è che la circolarità collaborativa tra la produzione della norma e la sua applicazione contribuiva, di fatto, all'aggiornamento e alla modernizzazione del meccanismo che la aveva prodotta.

Così la corrente epistolare attraverso la quale i cardinali romani avevano veicolato una consuetudine alla gerarchizzazione delle decisioni finalizzata ad ottenere una gestione omologata e subordinata delle strutture diocesane e degli ordini regolari, evolveva, nel periodo di quella che Prodi ha indicato come fase pastorale, nell'impegno a consolidare la posizione di coordinamento e di rappresentanza del potere proprio attraverso il rafforzamento del ruolo dei governi locali.

4. La regola della festa: i cerimoniali e la norma

La funzione dei rituali come creatori di identità è diventata a pieno titolo una componente di quel filone di studi che, anche tra gli storici dell'età moderna, si sono occupati di analizzare la simbolica del potere che ha accompagnato lo sviluppo e la trasformazione dell'autorità e della sua legittimazione³⁰.

Nell'ambito di queste ricerche uno dei problemi di metodo dei quali è necessario dar conto prima di avventurarsi in qualsiasi tentativo di lettura e di interpretazione delle feste celebrate dalle comunità e del loro valore civile o religioso, è il peso che si intenda dare alla presenza di un

³⁰ Per un'ampia discussione storiografica su questo campo di studi si veda M.A. VISCEGLIA, *Riti, simboli, cerimonie nell'Italia della prima età moderna. Una riflessione storiografica comparativa*, ora in EAD., *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella, 2002, pp. 17-51. In questa prospettiva si veda la raccolta di studi di Maria José del Río Barredo sui cerimoniali spagnoli *Madrid, urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000 e specialmente *Corpus Christi: la cabeza del cuerpo político*, pp. 205-233.

testo normativo o prescrittivo sulla base del quale la pubblica rappresentazione venga progettata e realizzata.

Proprio a partire da tale questione Francesco Benigno, in suo studio dedicato alla Sicilia spagnola, aveva proposto una distinzione semantica tra i cerimoniali, intesi come il risultato tangibile di regole fissate attraverso l'etichetta, e la cerimonialità³¹. Questa seconda definizione consentiva, a suo modo di vedere, una prospettiva di più ampio respiro entro la quale collocare tanto la fonte del potere, responsabile della costruzione e della imposizione della norma, quanto i corpi sociali che ad essa facevano riferimento. La dialettica tra questi due elementi veniva dunque posta in un quadro storicamente determinato, nel quale luoghi e tempi delle celebrazioni andavano a costituire gli elementi fondamentali della semantizzazione delle manifestazioni pubbliche.

Questa ricerca condotta sul fondo *Venerazione dei non canonizzati*, che ha cercato di applicare tale modello interpretativo alle pratiche di pietà celebrate nei contesti comunitari a partire dalla documentazione prodotta dall'Inquisizione, non ha certamente potuto fare riferimento ad una regolamentazione ufficiale. Al limite costituito dalla indefinitezza dei contorni normativi, funzionale, come si è più volte ricordato, all'arbitrarietà della sua applicazione alla vasta sfera dei comportamenti, si aggiunge la necessità di tenere sempre ben presenti le implicazioni teologiche delle pratiche devozionali che non possono essere ignorate neanche nei contesti di analisi nei quali le cerimonie religiose vengono utilizzate come luoghi simbolici della rappresentanza di corpi collettivi e, dunque, come palcoscenico sul quale, specialmente nei contesti urbani, si giocava il complesso rapporto tra gruppi sociali ben determinati³².

Non è infatti possibile fare riferimento al fondo conservato nell'archivio del Sant'Uffizio ignorando la componente liturgica del sistema simbolico postconciliare. L'attenta vigilanza sulle dinamiche di adozione e di promozione dei culti e la regolamentazione dell'immaginario sacro dei cattolici avevano costituito una parte importante del programma di reinven-

³¹ F. BENIGNO, *Leggere il cerimoniale nella Sicilia spagnola*, in «Mediterranea», 4/2008, pp. 133-148.

³² Una analisi delle cerimonie celebrate in occasione dell'inclusione di s. Tommaso tra i patroni di Napoli nel 1605, utilizzata per leggere il posizionamento dei seggi cittadini è stata effettuata da G. GALASSO, *Idelogia e sociologia del patronato di s. Tommaso d'Aquino (1605)*, in *Id., Napoli capitale* cit., pp. 144-164. Cfr. anche gli studi raccolti in *Storie di un luogo. Quattro saggi su Corleone nel Seicento*, Palermo, Università degli studi, 2004, e specialmente G. FUME, *Bernardo da Corleone: un santo locale*, pp. 99-146.

zione della storia sacra da parte della Chiesa all'indomani della frattura luterana. Ciò nonostante, la rigida uniformità della prassi devozionale non era stata uno degli obiettivi principali del Concilio, che aveva invece delegato ai vescovi e alla loro capacità di mediare tra indicazioni teologiche e spirituali inderogabili e tradizioni culturali consolidate la regolamentazione di questo delicato aspetto della vita dei fedeli.

Il superamento della politica prammatica ed eterogenea dei padri conciliari con il conseguente impegno a normalizzare la liturgia era giunto più tardi, con la pubblicazione, nel 1568, del *Breviario*, seguita a due anni di distanza da quella del *Messale*. Iniziative che, per quanto ascrivibili al governo del controverso papa inquisitore Pio V, costituivano in realtà il punto di approdo del lavoro effettuato da commissioni istituite dai suoi predecessori ed erano dunque il risultato di una scelta duratura del papato cinquecentesco³³.

Maria Antonietta Visceglia ha segnalato, in una riflessione che accompagna la raccolta di alcuni suoi studi, i limiti che l'approccio storico può avere nei confronti di temi di ricerca connessi alla ritualità religiosa proprio in conseguenza della loro intima connessione con il pensiero dottrinale e con la tradizione teologica³⁴. Per questo motivo la scelta di metodo posta alla base di quel lavoro puntava ad elaborare una chiave di lettura nella quale le regole delle cerimonie diventassero il punto di osservazione del nesso profondo che ha collegato la politica alla liturgia del corso dell'età moderna.

La provvisorietà delle soluzioni riscontrata in quel contesto, sembra quasi costituire il corrispettivo della fluidità normativa e della prassi di confronto continuo che emergono dalla documentazione sui non canonizzati prodotta attraverso gli scambi continui che, anche su tali questioni, intercorrevano tra l'Inquisizione e i custodi periferici dell'ortodossia. Il persistente ricorso al conforto delle autorità centrali da parte di vescovi e inquisitori, più che l'oscurità delle norme, testimonia infatti una duttilità delle disposizioni trasmesse dal Sant'Uffizio. Queste, per quanto rigide nella loro formulazione, venivano ogni volta calibrate sulle tradizioni del tessuto sociale e culturale sul quale esse dovevano intervenire, adottando modi e tempi diversi a seconda del contesto.

In conseguenza di tutte queste considerazioni, il criterio per utilizzare la variegata tipologia di episodi devozionali raccolti nel fondo sui non

³³ Si veda a questo proposito DITCHFIELD, *Il papa come pastore?* cit., pp. 159-178. Sulla questione della codificazione dei culti cfr.: *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento*, a cura di S. Nanni, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2/1994; PROSPERI, *Dare l'anima* cit., pp. 187-188 e *passim*; A. REID, *The Organic Development of Liturgy*, St Michael, St. Michael's Press, 2005.

³⁴ M.A. VISCEGLIA, *Prefazione*, in EAD., *La città rituale* cit., pp. 9-10.

canonizzati non sembra essere, vista la multiformità di deroghe e soluzioni adottate, quello di sforzarsi di rintracciare una regola resa certa e definitiva dalla prassi. Attraverso la lente del dirigismo positivo, del disciplinamento persuasivo e pervasivo, questa documentazione lascia invece aperta la possibilità di cogliere la traccia del concetto di sacro attorno al quale si stringevano le comunità cattoliche e, con esso, il profilo identitario della società europea nel suo insieme. Alla carica comunicativa dei rituali, infatti, i vertici della Curia avevano assegnato il compito di trasmettere la formula rinnovata della spiritualità tridentina.

Proprio per garantire l'omogeneità dello scorcio prospettico della ricerca, però, è sembrato più opportuno non prendere in considerazione l'intero fondo archivistico. La distanza tra il contesto sociale dell'inizio del Seicento e quello del primo trentennio del secolo successivo, ma anche la differenza delle motivazioni e delle scelte politiche della Chiesa a distanza di cento anni, avrebbero reso i risultati della ricerca più utili per un inventario statistico che non per una valutazione uniforme dell'impatto storico-sociale dell'attività dell'Inquisizione.

Per identificare un discrimine periodizzante coerente con l'ipotesi di analizzare un riparto di decenni storicamente compatti si è preso in considerazione un arco temporale incluso tra il 1615 e il 1678. La data di inizio è definita dalla struttura stessa del fondo preso in esame, una scelta indipendente dagli spunti tematici offerti dai documenti. La prima pratica, registrata appunto nel 1615, riguarda una vicenda napoletana di grande complessità sulla quale sarà indispensabile soffermarsi più avanti³⁵. Per il momento ci interessa rilevare che l'impegno dell'Inquisizione per la regolamentazione di questa materia precedeva di gran lunga la codificazione dell'*iter* di beatificazione alla cui genesi il Sant'Uffizio avrebbe dato il suo contributo nel quadro dei rapporti curiali che si erano intrecciati attorno alla Congregazione dei Beati e alle scelte sospese tra spiritualità e relazioni che avevano caratterizzato il posizionamento di ordini religiosi e gruppi ecclesiastici in quel complesso torno di tempo.

Lo spoglio sistematico della documentazione consente di seguire, attraverso la direzione operativa inoltrata alle sedi periferiche, la delicata fase della genesi delle procedure che sarebbero poi confluite nei decreti urbani di istituzione del processo di canonizzazione. Insieme a dubbi e incertezze provenienti dalle province, nel primo volume del fondo è stata archi-

³⁵ ACDF, St. St. B. 4 b, fasc. 1. Il titolo utilizzato per la registrazione archivistica è: *1615-1616 Napoli. Circa Venerationem Patrum Gaetani et Andreae Avellini defunctorum cum opinione Sanctitatis.*

viata anche una copia dei decreti del 1625. La prima disposizione è quella promulgata il 13 marzo e vietava qualsiasi forma di culto, pubblico o privato, tributato ai servi di Dio morti in odore di santità prima che la loro venerazione fosse formalmente riconosciuta dalla Santa Sede. La ristrettezza di questa norma e la difficoltà di percorrere la strada del riconoscimento apostolico senza il supporto fornito dai devoti e dalle istituzioni legate ai candidati all'onore degli altari avevano portato il Sant'Uffizio a rivedere almeno in parte la sua formulazione. Si giunse quindi a una parziale correzione dei limiti consentiti procedendo a una immediata mitigazione del primo decreto stabilita con un nuovo testo emanato il successivo 2 di ottobre³⁶.

La documentazione istituzionale, registrata nei faldoni insieme alle lettere dei referenti locali che rispondevano alla Congregazione dopo che essa aveva inviato loro il decreto per procedere alla sua immediata applicazione, testimonia il valore normativo degli scambi epistolari e delle soluzioni dei quesiti che giungevano a Roma dalle sedi periferiche. In questo caso specifico, infatti, non è difficile seguire lo scambio di valutazioni che non entravano nel merito delle disposizioni, quanto piuttosto si soffermano sulla complessità procedurale che avrebbe portato a una immediata correzione di forma e non di sostanza normativa. L'ammissione di spazi privati per il culto era funzionale alla procedura per l'apertura formale del processo di canonizzazione, ma costituiva anche una scelta di mediazione nei confronti delle pressanti richieste che giungevano dagli ordini regolari impegnati nella promozione del proprio patrimonio di santità. Dal confronto con le province, dunque, gli inquisitori centrali acquisivano la verifica del loro progetto e la riutilizzavano per ritornare sulle proprie posizioni e ottenere i risultati prefissi ottimizzando le procedure, senza per questo alterare l'immagine di rigidi custodi della norma.

In questa prospettiva di lavoro il vero problema era dunque quello di definire il termine *ad quem* per ripartire la documentazione sui non canonizzati. Nella prima, parziale pubblicazione dei risultati di questa ricerca ci era parso opportuno restringere il più possibile il campo dell'osservazione e si era dunque ignorata la suddivisione archivistica dei volumi,

³⁶ Alla seduta del 13 marzo erano presenti, oltre al pontefice e all'assessore, i cardinali Ottavio Bandini, Antonio Barberini, Gaspare Borgia, Felice Centini, Scipione Corbelluzzi, Carlo Madruzzo, Giovanni Garcia Millini, Desiderio Scaglia. ACDF, *Decreta* 1625, ff. 50r-51r. Nella seduta del 2 ottobre mancava Millini sostituito da Ludovico Ludovisi. Ivi, ff. 169r-170r. I fascicoli con i decreti e quello con le 36 lettere dei referenti inquisitoriali sui territori sono rispettivamente: ACDF, St. St. B. 4 b, fasc. 5 e 19. Sulla questione si tornerà più diffusamente nelle pagine successive.

scegliendo invece di seguire la scansione della storia della Chiesa legata alla successione dei papi.

Questo criterio poneva la documentazione che si riferisce alla regolamentazione dei culti in un rapporto privilegiato con la politica determinata dalla personalità del pontefice regnante e con la composizione *pro tempore* della Congregazione, assumendo una prospettiva legata ancora una volta allo spessore individuale degli attori istituzionali e non ad una linea politica nata dalla connotazione funzionale del tribunale centrale. Questo ne faceva l'ennesimo osservatorio atto a rendere evidenti le reti di potere, le relazioni familiari e clientelari di *patronage* che in quegli anni attraversavano la Curia romana, accogliendo l'orientamento a determinare quanto l'Inquisizione fosse in grado di definire in proprio i canoni del comportamento devozionale, e quanto invece questa materia fosse sottomessa alla politica pontificia.

Potere invece approfondire le dinamiche di ricezione delle disposizioni inquisitoriali, nel tentativo di disegnare il tessuto connettivo che determinava il successo e la longevità di culti e abitudini devozionali, ci ha ora portato a fare la scelta inversa, ampliando lo spettro dell'indagine nel rispetto di una coerenza di contesto che si è arrestata al limite degli anni Ottanta del Seicento³⁷. Il 1678 costituisce, infatti, un semplice riparto archivistico con cui si chiude la documentazione raccolta nel sesto volume oggetto della nostra ricerca, senza alcun tentativo di identificare un disordine temporale di autonomia pregnanza.

Questo arco di tempo non abbraccia solo il delicato periodo di introduzione della nuova normativa e, dunque, delle reazioni che il tessuto devozionale periferico ebbe nei confronti del radicale cambiamento imposto dall'Inquisizione allo svolgimento di pratiche di pietà che facevano parte della sfera intima e istintiva del sentimento religioso.

Oltre alla riforma del percorso di canonizzazione operata nel corso del pontificato urbaniano, la documentazione attraverso gli anni di permanenza di papa Pamphili sul soglio di Pietro che hanno radicalmente modificato i rapporti tra Roma e gli ordini regolari. La grande inchiesta da lui disposta con il breve del 1649 è un momento importante per la conoscenza e la riorganizzazione dell'universo monastico, che consente di aprire lo spazio a un vasto raggio di considerazioni relative alla geografia istituzionale dei regolari e ai rapporti che si dipanavano tra il centro e la periferia

³⁷ In un primo tempo si erano analizzati quaranta anni di attività che si interrompevano con la fine del pontificato di Innocenzo X nel 1655. Venivano dunque analizzati 71 fascicoli fino a ACDF, S.O., *St. St. B 4 f.* fasc. 14. FIORELLI, *Disciplina-mento dei culti* cit.

ecclesiastica. La stessa gestione operativa del censimento, affidato a una congregazione i cui componenti provenivano da ambienti secolari e curiali, e la dice lunga sullo stato del prestigio delle famiglie religiose in quegli anni, e sull'intenzione della politica romana di puntare al potenziamento delle strutture diocesane dipendenti dai vescovi per garantire una maggiore governabilità del sistema religioso³⁸.

Osservare questo periodo attraverso gli incartamenti conservati dall'Inquisizione fornisce dunque agli studiosi una visuale privilegiata per analizzare non solo gli aspetti politici interni alle dinamiche curiali, ma anche il quadro della società con la quale il Sant'Uffizio si trovava a dispiacere la sua capacità di direzione dei comportamenti devozionali.

Attraverso l'analisi sistematica della documentazione conservata nel fondo dedicato alla venerazione dei non canonizzati ci si trova di fronte ad una varietà di situazioni che, per quanto affini, presentano una grande ricchezza di sfumature e non consentono una facile schematizzazione delle materie trattate: l'ampio ventaglio delle problematiche pone una questione di metodo che la storiografia si trova regolarmente ad affrontare. La necessità di attribuire dei nomi alle categorie di reati indagati dagli inquisitori è una operazione non secondaria per l'analisi di un fondo di documenti prodotti dal Sant'Uffizio, né si tratta di un aspetto che riguarda la mera sistemazione dei fascicoli.

Nella registrazione delle pratiche, infatti, gli inquisitori erano soliti utilizzare dizioni che coprivano una casistica molto ampia, alla quale corrispondeva una rete complessa di interventi repressivi. Il censimento degli incartamenti di un fondo deve, quindi, necessariamente fare i conti con il tentativo di semplificare, in una contenuta scelta tipologica, l'enorme varietà di intestazioni originariamente apposte ai singoli incartamenti.

³⁸ Sulla riforma, iniziata con il breve del 17 dicembre 1649, e sulla cosiddetta "svolta" di Innocenzo XI che chiamava i vescovi ad assumere un ruolo più attivo all'interno della società si è soffermata la Novi che ha sottolineato la continuità delle scelte romane in questo campo, ridimensionando l'idea di un radicale cambiamento di indirizzo del governo diocesano da parte di Roma. E. NOVI CHAVARRIA, *Chiesa e religione*, in *Italia 1650. Comparazioni e bilanci*, a cura di G. Galasso e A. Musi, Napoli, Editoriale scientifica, 2002, pp. 203-232. Fondamentale restano comunque G. GALASSO, *Genesi e significato di una grande inchiesta: Innocenzo X e la grande inchiesta del 1649 sul clero regolare in Italia*, ora in *Dalle «libertà d'Italia» alle «preponderanze straniere»* cit., pp. 397-429 e tutti gli studi che, a partire dalla documentazione prodotta dagli ordini per rispondere al breve del 1649, hanno ricostruito il panorama degli insediamenti monastici. Si veda, per esempio, *I Teatini*, a cura di M. Campanelli, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1987; *I Somaschi*, a cura di L. Mascilli Migliorini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1992; *Gli Agostiniani Scalzi*, a cura di M. Campanelli, Napoli, La città del sole, 2001.

Questo sforzo, propedeutico a qualsiasi intervento di catalogazione, consente una iniziale strutturazione dei dati improntata ad un criterio di omogeneità: grazie ad esso è possibile evitare il rischio che la registrazione coeva tragga in inganno circa l'effettivo contenuto delle pratiche. Molto spesso, infatti, negli indici che venivano redatti a corredo dei singoli fasci, gli archivisti, nel tentativo di salvaguardare la specificità del singolo episodio, ricorrevano a delle dizioni che *a posteriori* si sono rivelate fuorvianti per chi voglia rintracciare i tratti comuni necessari alla tipizzazione.

La difficoltà di ridurre le fonti d'archivio entro i canoni di una standardizzazione è cosa nota, né le carte inquisitoriali costituiscono una tipologia anomala nel panorama della catalogazione. Ciò detto, però, non c'è dubbio che gli incartamenti del fondo del quale ci stiamo occupando presentino un aggravio di problematicità rispetto alle sezioni processuali. Oltre alla molteplicità delle situazioni e dei personaggi coinvolti, essi registrano vicende provenienti da territori differenti, con regimi di foro che rispondevano ad accordi eterogenei e relazioni dissimili tra gli Stati e la Chiesa: accordi che potevano alterare in modo sostanziale la posizione di coloro ai quali si rivolgevano le disposizioni del Sant'Uffizio, e anche quella del personale periferico direttamente responsabile dell'intervento.

Per questo motivo, sebbene rinunciare alle denominazioni assegnate dal tribunale ai singoli incartamenti costituisca una scelta difficile, abbiamo comunque deciso di azzardare una ripartizione progettata a partire dalla tipologia delle segnalazioni inviate a Roma dalle periferie. Tale operazione, come sarà evidente nel corso della lettura, appare legittimata dal fatto che la schedatura di fondi compatti consente di intervenire sulla ripartizione delle carte e sulla loro definizione con una cognizione di causa utile alla finalità della ricerca, ma anche rispettosa della suddivisione archivistica originaria³⁹.

La scelta di ripartire il fondo sui non canonizzati intorno agli anni Ottanta del Seicento ha destinato all'analisi di questo lavoro di ricerca i primi sei fasci nei quali sono raccolti un numero variabile di incartamenti per un totale di 105 fascicoli che coprono il periodo che va dal 1615 al 1678⁴⁰.

³⁹ Per considerazioni analoghe cfr. il citato saggio di Prosperi, *Per la storia dell'Inquisizione romana*, A. DEL COL, *L'inventariazione degli atti processuali dell'Inquisizione romana*, in *L'Inquisizione romana in Italia* cit. pp. 87-116; ROMEO, *Il fondo Sant'Uffizio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli* cit., specialmente le pp. 12-26.

⁴⁰ La ripartizione del fondo che si è analizzata è dunque ACDF, St. B 4 b-g.

TABELLA 1
Consistenza analitica dei fasci del fondo
Venerazione dei non canonizzati

Riferimento archivistico	Numero fascicoli	Anni
St. St. B 4 b	19	1615-1625
St. St. B 4 c	12	1626-1629
St. St. B 4 d	9	1630-1633
St. St. B 4 e	17	1634-1641
St. St. B 4 f	25	1642-1659
St. St. B 4 g	23	1660-1678

Ad una prima valutazione risulta evidente che, dopo la promulgazione dei decreti di Urbano VIII e la formalizzazione del ruolo della Congregazione dei Riti, la radicata abitudine al controllo inquisitoriale in materia di pratiche di pietà ha tenuto in vita la consuetudine di indirizzare al Sant'Uffizio quesiti e incertezze procedurali relative al tessuto devozionale. Il flusso epistolare che giungeva a Roma non conobbe flessioni rilevanti, anche se qualche riflessione andrebbe fatta sulla connotazione archivistica della documentazione.

Il dato che si presta ad una immediata valutazione è di tipo qualitativo. Nel primo fascio, quasi interamente dedicato alla complessa fase di definizione e di applicazione dei decreti del 1625, sono raccolti un numero consistente di incartamenti. Accanto a vicende lunghe e complesse, si trova ripetutamente la traccia delle difficoltà rilevate dagli ecclesiastici ai quali si chiedeva di applicare la normativa nel comprendere la *ratio* dei nuovi provvedimenti disposti da Roma e i ruoli giurisdizionali previsti per la loro applicazione. Senza soffermarsi in questa fase sulla operazione gestita da Desiderio Scaglia al fine di chiarire alcuni nodi procedurali, basta rileggere il passaggio di una lettera scritta da Giovanni Tiepolo il 17 maggio 1625, all'indomani dell'arrivo del primo decreto pontificio. Una volta inviate le copie della disposizione normativa ai responsabili degli ordini regolari che si trovavano nel territorio della diocesi, il patriarca di Venezia aveva infatti deciso di sospendere la sua pubblicazione: "vorrei far maggior lume di quanto doverò operare in esecuzione de' sacri comandamenti essere avvertito se trovando introduzione recente di tali abusi possa subito io con l'autorità concessami levarla..."⁴¹.

⁴¹ ACDF, St. St. B 4 b, fasc. 6, f. 6r. L'incartamento che raccoglie una parte della documentazione relativa alla correzione della prima forma del decreto e alle consultazioni del cardinale di Cremona è ACDF, St. St. B 4 b, fasc. 5.

l'organizzazione della Congregazione Romana. Per quanto, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, manchino ancora delle analisi prosopografiche che ricostruiscano un quadro sufficientemente preciso delle provenienze e delle qualifiche del personale, ma anche della copertura giurisdizionale e amministrativa delle sedi distaccate della struttura inquisitoriale, appare piuttosto evidente che la prassi gestionale dei cardinali fosse limitata all'estensione della penisola, senza che la proiezione totalizzante e la rete dei rapporti internazionali dell'organismo curiale fossero mai riusciti a varcarne i confini geografici in modo costante e duraturo.

Detto questo, però, la questione va affrontata in modo disteso. Dallo studio della documentazione concernente l'ordinaria amministrazione della vita religiosa delle popolazioni da parte dell'Inquisizione emerge una rete di relazioni piuttosto complessa, nella quale la presenza delle segnalazioni provenienti d'Olttralpe non appare di grande incidenza, ma segna questa raccolta archivistica in modo costante. Fermo restando che bisognerà certamente soffermarsi sulle provenienze specifiche di questi incartamenti e sulla tipologia delle richieste che giungevano ai cardinali romani dalle terre straniere, è forse superfluo ricordare che la premessa necessaria per impiantare questo genere di valutazioni resta la consapevolezza degli accordi diplomatici che il governo pontificio aveva definito con gli Stati sovrani dentro e fuori dal territorio italiano.

Per quanto poco indicativa sul piano sostanziale, dunque, una ripartizione geografica per ampie categorie dei fasci oggetto di questa ricerca resta valida per valutarne le inevitabili ricadute metodologiche.

TABELLA 2

Ripartizione geografica degli incartamenti

Incartamenti normativi	5
Estero	11
Nord Italia	31
Centro Italia	29
Sud Italia	20
Isole italiane	4
Senza indicazione di luogo	5

Tabella 2: Nella sezione estero sono stati conteggiati gli incartamenti provenienti da territori esterni alla penisola; nella sezione Nord sono inclusi gli Stati sabaudi, lo Stato di Milano, la Repubblica di Venezia, i Ducati di Mantova, Modena e Parma; in quella del Centro rientrano il Granducato di Toscana e lo Stato pontificio, mentre il Sud coincide con la parte continentale del Regno di Napoli. Le isole sono ovviamente Sicilia e Sardegna.

Ai diciannove incartamenti distesi su dieci anni di attività raccolti nel primo faldone, ne seguono dodici racchiusi nei tre anni immediatamente successivi ai primi decreti relativi alla regolamentazione del riconoscimento apostolico dei nuovi culti. Il ritmo triennale si dilata in seguito nel fascicolo che racchiude gli anni del decreto definitivo di Urbano VIII in un andamento più ampio, confermato da quello degli ultimi fasci presi in esame.

Con il passare degli anni, infatti, sembra che la consistenza dei singoli incartamenti si vada progressivamente riducendo. Non si tratta del primo segnale di una progressiva dismissione del flusso continuo di dialogo tra gli inquisitori centrali e i loro referenti nelle terre cattoliche. La frequenza delle missive che arrivavano alla Sede Apostolica non si sarebbe affatto ridotta: ad un intensificarsi dei quesiti inviati ai cardinali, avrebbe piuttosto fatto riscontro una immediatezza di soluzioni e una più pronta accettazione dei disposti da parte del tessuto locale, contraddetta solo da qualche episodio segnalato dal contesto istituzionale atipico del Regno di Napoli. Si tratta probabilmente del riflesso di una migliore conoscenza delle dinamiche dei problemi e dei meccanismi di trasmissione normativa da parte dell'Inquisizione, ma anche di un più disteso clima giurisdizionale nei territori della penisola italiana. La collaborazione tra uffici ecclesiastici cresceva e si consolidava di pari passo con l'accettazione degli orientamenti disciplinari da parte dei fedeli, ma anche da parte degli ordini religiosi e dei gruppi sociali urbani che avevano resistito in passato alle imposizioni degli inquisitori centrali utilizzando a loro vantaggio la sovrapposizione, e più spesso le tensioni, che opponevano i rappresentanti del governo diocesano agli emissari del Sant'Ufficio per mantenere il controllo dei territori periferici.

5. Tra politica e geografia

Accanto a questa prima, parziale analisi della periodizzazione del corpo documentale oggetto della ricerca, un altro dato da prendere in considerazione è quello relativo alla distribuzione geografica dei casi sottoposti all'attenzione del tribunale centrale.

La stessa natura dell'Inquisizione, posta all'apice della struttura della Chiesa con il compito di salvaguardare la fede dai pericoli dell'eresia, non poteva che essere elettivamente destinata a controllare gli spazi di una cattolicità che aveva scelto la tensione universale e senza confini come tratto distintivo della sua nuova missione terrena.

Ciò nonostante, però, gli studi sull'attività del Sant'Ufficio hanno da tempo messo in evidenza la preminenza italiana nelle attività e nel-

L'osservazione di questi dati, per quanto grossolani, costringe a rivedere almeno in parte la tradizionale suddivisione in tre zone omogenee nell'organizzazione della presenza inquisitoriale sul territorio. Alla Sicilia e alla Sardegna, direttamente affidate al tribunale spagnolo, facevano da controtalare le regioni centro-settentrionali, compreso il ducato di Milano, governate dall'Inquisizione romana e quelle della parte più meridionale della penisola, divisa tra Stato della Chiesa e Regno di Napoli, dove risultava preminente l'azione capillare dei vescovi⁴².

Non vi è dubbio, per esempio, che la percentuale degli incartamenti provenienti dal Mezzogiorno sia nettamente inferiore rispetto a quella inviata ai cardinali dagli emissari del Nord. Un dato che, lungi dall'essere la spia di comportamenti virtuosi, è piuttosto il segno della specificità della situazione del Regno di Napoli della quale si è già discusso. Nell'Italia delle signorie e delle grandi diocesi urbane, invece, la presenza ecclesiastica, suddivisa tra il controllo degli ordinari e una capillare presenza degli inquisitori, provocava uno scambio più intenso con il governo centrale della Chiesa.

Gli studiosi hanno lamentato di frequente la perdita di una grande quantità di incartamenti processuali che ha di molto limitato la possibilità di ricostruire il complesso quadro di insieme delle attività penali relative alla battaglia antiereticale condotta dall'Inquisizione romana. L'osservatorio sulla regolamentazione della devozione e delle pratiche di pietà offre invece una prospettiva organica e coerente per analizzare l'impatto delle disposizioni del Sant'Uffizio sulla popolazione della penisola. Si tratta di una visione tutt'altro che banale, che offre lo spazio per un attento ripensamento della questione dell'italianità degli interessi della Congregazione.

Almeno nelle intenzioni, l'operato dei cardinali non era infatti limitato allo spazio della penisola. Nel 1625 partiva dagli uffici romani la copia del primo decreto sull'ordinamento dei culti. Essa era stata inviata il 26 aprile a tutti i responsabili delle attività inquisitoriali dislocate nei territori cattolici. Non si dispone dell'elenco in partenza del plico contenente la normativa, ma tra le *Epistola Nunciorum, episcoporum et Inquisitorum super publicationem Decreti SS.mi sub die 13 Martii 1625* che sarebbero giunte a Roma nei mesi seguenti per confermare l'adesione operativa al

⁴² DEL COL, *L'Inquisizione in Italia* cit., pp. 741-746. L'importanza del nesso tra devozione e radicamento territoriale era stata discussa in occasione di un incontro di studio: *La croissance régionale dans l'Europe méditerranéenne, XVIIIe-XXe siècles*, Actes du colloque de Marseille 1988, a cura di L. Bergeron, Paris, EHESS, 1992.

nuovo progetto di regolamentazione della politica religiosa e dei comportamenti devozionali si trovano quelle provenienti da Bruxelles e da Colonia⁴³.

Più ampia appare la risposta all'invio della correzione della normativa disposta il 2 ottobre dello stesso anno. Le missive che confermavano l'applicazione della disposizione pontificia, ma che segnalavano anche le difficoltà incontrate nella prima fase di applicazione del nuovo percorso per la legittimazione della santità, erano molto più numerose e diverse di esse giungevano d'Olttralpe. Scrivevano da Varsavia, da Vienna, dalle Fiandre, da Liegi e Lucerna, ma anche da Madrid e da Lisbona, territori nei quali operavano dei tribunali formalmente indipendenti dalla direzione romana⁴⁴. I nunzi in terre straniere, per esempio quello di Polonia, segnalavano i problemi derivanti dalle resistenze del tessuto sociale nel quale operavano che presentava ancora una "mescolanza di cattolici ed eretici".

I vescovi che governavano in Italia, invece, molto spesso scrivevano per dimostrare la loro aderenza politica alle direttive centrali. Così il cardinale Borromeo, che in occasione del decreto di marzo aveva sottolineato che "per quel che tocca alla chiesa di Milano procurerò che si eseguisca puntualmente"⁴⁵.

Nell'attività ordinaria registrata in questa sezione archivistica le missive provenienti dall'estero non giungevano dalle cinque sedi stabili dislocate oltre i confini italiani⁴⁶. Esse partivano piuttosto da paesi che non rientravano nella formale giurisdizione dei cardinali romani, ma che a loro si rivolgevano in quanto fonte della norma, ma anche di ogni forma di potere delegato in virtù del fatto che quella congregazione era presieduta dal papa.

Tra le richieste di intervenire su casi specifici che arrivavano dalla Svizzera, da Cracovia, da Leopoli e dalla Francia, ritornava di continuo il

⁴³ Il fascicolo, segnato con il titolo riportato nel testo, raccoglie le 36 risposte inviate dalle sedi periferiche in ACDF, S.O., *St. B. 4 b*, fasc. 6. La lettera del 22 giugno proveniente dalle Fiandre è firmata da un vicario del nunzio che prometteva di notificare il decreto agli ordinari e ai superiori dei diversi ordini presenti sul territorio della nunziatura (f. 72r). Quella di Pier Luigi Carafa, vescovo di Tricarico e nunzio a Colonia, era del 19 giugno e rispondeva negli stessi termini (f. 73r).

⁴⁴ Le 51 lettere sono raccolte in ACDF, S.O., *St. B. 4 b*, fasc. 19 registrato con il titolo 1625. *Epistolae Nunciorum, episcoporum, et Inquisitorum circa publicationem Decreti Ssmi DD. Urbani VIII sub die 2a Octobris 1625*.

⁴⁵ La lettera del cardinale era datata il 21 maggio ed è archiviata in ACDF, S.O., *St. B. 4 b*, fasc. 6, f. 59r. Quella del 3 dicembre è ACDF, S.O., *St. B. 4 b*, fasc. 19, f. 64r.

⁴⁶ Si tratta delle sedi di Besançon nella Franca Contea, di Carcassonne e Toulouse in Francia, di Colonia in terra tedesca e del tribunale di Malta dove giunse un inquisitore stabile solo nel 1574. Gli elenchi degli inquisitori, suddivisi per sedi di destinazione, sono in ACDF, S.O., *St. B. II 2 i*.

problema della competenza territoriale per dirimere le questioni relative al culto, ma anche alla promozione della nuova santità eroica. In una lettera inviata dall'Inghilterra, per esempio, il procuratore generale dell'ordine benedettino, in mancanza di un ordinario designato per governare l'isola, chiedeva l'autorizzazione per gestire direttamente la fase iniziale del percorso di canonizzazione dei confratelli morti in quella terra, impegnati in un processo di evangelizzazione che era percepito come una vera e propria anticamera del martirio.

Accondiscendere a tale richiesta avrebbe significato concedere ai vertici di una famiglia regolare la delega per definire in autonomia i percorsi interni di legittimazione della santità. Il rifiuto opposto dal Sant'Ufficio ai monaci che si candidavano a sostituire la struttura diocesana assente era certamente un importante segno di modernizzazione. La distanza presa dal modello organizzativo di stampo medioevale che i Benedettini inglesi avevano di fatto riproposto, era il segno dell'adesione all'assetto diocesano consolidato dalle direttive conciliari per i territori periferici che, fuori dei confini della penisola italiana, era stato affidato ai vescovi e ai nunzi e, in loro assenza, ai Gesuiti che incarnavano in modo privilegiato il progetto missionario controriformato. La conduzione anomala del processo veniva dunque negata a favore di una soluzione rispettosa delle competenze istituzionali appena definite. Questa decisione eludeva il rischio di dare un evidente segnale di inadeguatezza assegnando ai regolari, già baluardo della fede cattolica, anche una funzione istituzionale "di frontiera". Per questo motivo gli inquisitori decisero di adottare una soluzione meno attenta alla dislocazione territoriale, ma più rispettosa delle prerogative degli organismi ecclesiastici. La valutazione dei servi di Dio venne dunque demandata ai vescovi delle più vicine diocesi di Cambrai e di Lovanio a discapito di una scelta che avrebbe invece privilegiato l'appartenenza alla famiglia religiosa⁴⁷. Si evitava

⁴⁷ ACDF, S.O., St. St. B 4 f. fasc. 3 registrato con il titolo 1642 Inghilterra. *Procurator Generalis Angliae Ordinis S. Benedicti exponit quod cum in Anglia ...* Nel decreto in feria 4, del giorno 2 dicembre 1642 la Congregazione, riunita in seduta plenaria in S. Maria sopra Minerva, stabiliva che l'arcivescovo *Cameracensis* e il vescovo *Andomarensis* sarebbero stati competenti per l'Inghilterra (f. 3r). La scelta è confermata dal fatto che "Paulus Bondonit, Episcopus Andomarensis" aveva emesso un "Actum Andomaropoli in Palatio nostro Episcopali 10 Octobris 1625" per autorizzare la pubblicazione dell'opera del domenicano Alfonso Villegas. *The lives of saints*, scritte in spagnolo, vennero pubblicate in una nuova traduzione inglese a Lovanio nel 1625. Su quelle realtà territoriali può essere utile il confronto con V. SOUCHE-HAZEBROUCK, *Le Brabant, terre de sainteté à travers l'oeuvre de Jean Gielmans († 1487)*, in *Europa sacra: raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di S. Boesch-Cajano e R. Michetti, Roma, Carocci, 2002, pp. 33-44.

così un pericoloso precedente che avrebbe accreditato l'autonomia e l'autosufficienza degli ordini nel definire i punti di riferimento necessari per la loro costruzione identitaria. Una operazione contro la quale, come si dirà meglio più avanti, il papato aveva imboccato una strada di reinserimento dei regolari nella piramide verticistica del governo ecclesiastico.

I dati dei quali abbiamo iniziato a discutere sono comunque approssimativi, ma soprattutto scontano una prassi di archiviazione che rende oltremodo complicato ogni tentativo di utilizzarli ai fini strettamente quantitativi e statistici. La suddivisione per luoghi e per anni della quale ci siamo serviti, infatti, è quella giustapposta dai funzionari responsabili dell'archivio per registrare e ordinare i fascicoli per anno. Essa si ricava dalla copertina, completa di regesto, dalla quale i funzionari si sono in seguito serviti per realizzare una rubrica di registrazione premessa ad ogni fascio. Questa catalogazione, però, non esaurisce le connessioni territoriali e le date poste dalle singole pratiche. Come si è già detto, gli incartamenti inquisitoriali non si consideravano mai chiusi, ma erano comunque passibili di ulteriori sviluppi che venivano ordinatamente rilevati e accorpati alla precedente documentazione che, in alcuni casi, ampliava enormemente il ragaglio iniziale delle indagini. Si tratta della metodologia che rimanda al principio operativo più volte richiamato grazie al quale gli inquisitori hanno cercato di sopperire alla mancanza di una legislazione chiara costituendo un *thesaurus* di norme e una casistica alla quale fare continuo riferimento.

Per questo motivo, però, i dati spazio-temporali non possono essere considerati nella loro nettezza, ma restituiscono un quadro geografico e periodizzante che talvolta si dilata nei singoli episodi, consentendo quel taglio fluido e suscettibile di continui aggiornamenti e aperture coerenti con uno sguardo rivolto a cogliere il mutevole orizzonte della società.

1. *Gli incartamenti normativi*

Non credo che sia il caso di tornare ancora sulla sistemazione legislativa che, nel breve volgere di un decennio, aveva definitivamente regolamentato il delicato settore della promozione della sanità. Molti studi si sono occupati di questi argomenti e hanno arricchito un filone storiografico che ha costruito una solida tradizione di analisi del percorso di canonizzazione. Sia che lo si guardi dalla prospettiva istituzionale, sia che lo si analizzi per rintracciare le ricadute sociali e culturali dei nuovi indirizzi del culto imposti dalla Chiesa tridentina, esso costituiva un campo di grande importanza per la vita religiosa del Seicento e altresì il punto di incontro di alcune linee fondamentali per lo sviluppo storico dell'Occidente.

La progettazione politica e istituzionale dei vertici ecclesiastici, come abbiamo avuto modo di ricordare più volte, era stata interessata, nel corso del Cinquecento, da complessi movimenti di assestamento causati dalle profonde divisioni delle gerarchie romane, scatenando una lotta senza quartiere nella quale si erano scontrate due idee di religione distanti, concretizzate nel confronto di due gruppi di potere interni alla Curia. Uno di essi, come è noto, era deciso a progettare il percorso di modernizzazione delle istituzioni ecclesiastiche attorno alla preminenza dell'azione disciplinare affidata al foro ecclesiastico, tanto interno quanto estero. L'altro, invece, più orientato al dialogo con il mondo della Riforma, prediligeva la strada della mediazione e dell'impegno pastorale destinato a incidere in modo strutturale sulla cultura religiosa delle popolazioni. Entrambe le posizioni, imprimendo il loro segno nel sentire e nei comportamenti quotidiani del popolo dei fedeli, avrebbero potuto dare il loro contributo alla costruzione di società diverse, modellate da meccanismi di appartenenza di segno opposto.

Il nuovo secolo si era invece aperto su di un panorama sociale e religioso più definito, solidamente governato da una struttura ecclesiastica ormai stretta attorno alla Chiesa trionfante, proiettata verso la crescita delle proprie sfere di influenza e compatta nel consolidamento di una gestione pastorale governata da una organizzazione verticistica, rinsaldata dalla prassi di governo e dalla certezza dei riferimenti e dei principi¹.

In questo quadro, il problema della definizione dei percorsi di riconoscimento dei santi andava ad incrociare sistemi compositi, nei quali gli spazi delle sinergie istituzionali e politiche dovevano inevitabilmente sovrapporsi a quelli, indefiniti e pervasivi, delle dinamiche sociali. In questo contesto diventava sempre più difficile separare la sfera individuale e privata dalla sua pubblica proiezione, inserita nella rigida schematizzazione imposta dallo sforzo di omologare e disciplinare le comunità moderne.

Per quanto non sia qui l'interesse specifico della nostra ricerca, non è comunque possibile ignorare del tutto le componenti prescrittive dell'attività di normalizzazione dei comportamenti devozionali. L'uso indifferenziato che gli inquisitori facevano dei decreti e degli scambi epistolari per sostenere la loro attività repressiva non consente di operare una distinzione tra le fonti documentarie. Gli scambi epistolari con la periferia, vero e proprio *thesaurus* di soluzioni possibili, vanno dunque interrogati anche come riferimento accanto e insieme ai decreti formalmente emanati. Tale peculiarità dei dispositivi inquisitoriali era chiaramente percepita dai contemporanei. Nelle pagine della biografia seicentesca del cardinale romano Giovanni Garcia Milini, per esempio, proprio la conoscenza degli epistolari era indicata dall'autore come uno dei tratti distintivi della formazione che il prelado aveva progettato per essere in grado di svolgere con successo gli incarichi di governo. "... essendo lo stile di quel Tribunale diverso da gli altri, stimava che non gli bastava né l'esperienza, né la dottrina, che aveva acquistata e perciò si mise a studiare con grande intensione i decreti antichi e i regolari delle lettere di più anni; e s'impossessò così francamente dei casi seguiti ..."².

¹ Non è il caso di dare in questa sede neanche una scarsa bibliografia di orientamento su dei temi così complessi sui quali il lavoro degli storici è stato caratterizzato da una ricchezza di contributi che necessitano di ben altri spazi di discussione. Mi limito a ricordare, come esempio di analisi di sviluppo della prassi pastorale in un contesto storico e sociale ben determinato, il volume E. NOVI CHAVARRIA, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001.

² Il passaggio è tratto da D. MEMMOLI, *Vita dell'eminentissimo signor cardinale Giovanni Garzia Mellino romano*, Roma, Giovanni Paolo Rocchetti, 1644, pp. 32-33, trascritto in GOTOR, *I beati del papa* cit., p. 304.

Trattandosi di uno dei personaggi più in vista tra coloro che avrebbero dato forma alle attività inquisitoriali in questo delicato passaggio dall'emergenza all'ordinaria gestione della vita cattolica, segretario del Sant'Uffizio per oltre un ventennio e partecipe dell'attività di altre congregazioni importanti, possiamo immaginare che questo costituissero uno dei percorsi consolidati attraverso i quali i vertici della Congregazione si dotavano delle loro specifiche competenze.

Altri studi sono intervenuti per ricostruire il quadro delle relazioni politiche romane che è possibile rintracciare seguendo il filo dei due interventi successivi del Sant'Uffizio nel 1625 e della conseguente definizione della materia operata attraverso il breve di Urbano VIII. Queste tappe legislative sono già state messe in relazione con le dinamiche interne della corte pontificia e con la sottile guerra di posizione che aveva visto fronteggiarsi i due partiti i quali, all'interno della Congregazione dei Beati istituita da Clemente VIII, avevano cercato di imprimere, nel trentennio precedente alla definitiva sistemazione normativa, indirizzi diversi alle scelte pontificie in materia di santità³.

Si tratta di una questione che rivestiva un ruolo niente affatto secondario nell'economia generale dei comportamenti ecclesiastici, giacché cercava non solo di delinearne i nuovi modelli di perfezione eroica da proporre alla cristianità riformata a Trento, ma anche e soprattutto di definire la responsabilità della gestione delle fasi iniziali della promozione religiosa.

La scelta poteva essere quella di privilegiare il centro romano, attraverso un controllo diretto e immediato da parte dei vertici curiali sui nuovi culti, oppure di rafforzare il ruolo dei vescovi. In questo modo, si sarebbe data voce ad una proposta che provenisse direttamente dai territori, consolidando lo spessore politico e devozionale delle sedi periferiche, ma anche accogliendo le indicazioni contenute nei decreti tridentini. Si trattava solo di uno degli aspetti di una più generale tendenza volta a definire i canali e le modalità di applicazione degli indirizzi conciliari.

³ Oltre alla citata bibliografia sul tema della santità, è forse il caso di ricordare gli studi che hanno affrontato l'argomento con un taglio più marcatamente giuridico: G. DALLA TORRE, *Processo di beatificazione e canonizzazione*, in *Enciclopedia giuridica*, XXXVI (1987), pp. 932 e ssg.; ID., *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in *Finzione e santità* cit., pp. 231-263. Si veda anche G. PAPA, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2001. Per la corretta contestualizzazione del problema è ovviamente necessario tenere presente le disposizioni clementine in materia di Indice e dunque i più volte citati lavori della Fragnito che hanno analizzato a fondo questo aspetto del problema.

Accanto a questo dato più squisitamente ecclesiastico, però, vi era un'altra preoccupazione che tendeva a diventare sempre più urgente nelle valutazioni degli inquisitori centrali, la cui incidenza conquistava uno spessore inquietante nella prospettiva del dirigismo romano. Nelle procedure di designazione dal basso dei modelli di santità, un ruolo centrale avevano infatti i gruppi di fedeli che, stretti attorno alla venerazione di un servo di Dio, si impegnavano per ottenerne il riconoscimento apostolico. Grazie al loro sostegno economico e alla loro capacità di incidere sul sentimento religioso popolare, mobilitando i fedeli e coordinando le pratiche di pietà, essi, attraverso la filiazione spirituale, assumevano di fatto, nei confronti del tessuto sociale al quale appartenevano, una forza autonoma, composta da un pericoloso miscuglio di potere pubblico e autorevolezza spirituale.

Molto spesso i culti per i servi di Dio morti in odore di santità erano propagandati dai confratelli che, attraverso la devozione per un "santo proprio", ottenevano una legittimazione del ruolo dell'ordine all'interno della struttura ecclesiastica, ma anche un potenziamento della capacità di attrattiva trascendente della famiglia religiosa, il cui prestigio identitario cresceva di pari passo con i legami spirituali che i suoi componenti guadagnavano nel sentire dei fedeli.

Accanto al coinvolgimento dei regolari, ma non per questo in una posizione secondaria e subalterna, un ruolo altrettanto importante andava dunque assumendo quello dei devoti che si stringevano attorno ad un defunto e al modello di santità che questo incarnava. Ancora più spesso, questi gruppi omogenei conquistavano sul campo un ruolo attivo nella trasformazione della proposta religiosa, e sostenevano il progetto di santificazione di una istituzione monastica la cui presenza all'interno del tessuto sociale ed economico di provenienza faceva da collante al senso di appartenenza condiviso da alcuni pezzi della società radicati in contesti territoriali definiti⁴.

A parte le considerazioni di ordine generale, comunque, il fatto stesso che una copia degli atti legislativi relativi ai processi di canonizzazione sia stata inclusa tra gli incartamenti della serie archivistica della quale ci stiamo occupando, ci costringe a non dare del tutto per scontato il

⁴ Oltre al già ricordato episodio del patronato di s. Tommaso, mi permetto di ricordare a questo proposito il mio *Emarginazione spirituale e protezione cittadina nella storia di una mistica napoletana della Controriforma*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli. Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, a cura di L. Barletta, Napoli, CUEN, 2002, pp. 429-451. Cfr. anche SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno* cit. e G. FIUME, *Il santo moro: i processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo*, 1594-1807, Milano, F. Angeli, 2002.

processo di accreditamento e di definizione delle regole che avrebbero governato questo settore. Ciò nonostante, non è l'aspetto di politica curiale quello che maggiormente ci interessa in questa sede, ma la proiezione che i vertici dell'Inquisizione mantenevano rispetto all'accoglienza nel tessuto sociale, religioso e istituzionale al quale si rivolgevano.

Dei cinque fascicoli che abbiamo definiti come normativi, inclusi nei fasci oggetto della nostra indagine, ben quattro sono archiviati nel primo. Si tratta di documenti che abbiamo già in parte incontrato nel corso della nostra argomentazione e che costituiscono il punto di partenza dispositivo dell'attività svolta dal Sant'Uffizio in questo campo. In realtà, il fatto che il primo incartamento del fondo risalga al 1615, dieci anni prima della promulgazione del decreto indicato come *De tabellis*, documenta un'attenzione a lungo sedimentata dei cardinali nei confronti di questi temi.

Il 1615 è un anno al quale è stata attribuita una valenza periodizzante, legata alla concomitanza di alcuni episodi che avrebbero segnato quella che è stata indicata come la svolta inquisitoriale degli apparati romani. Esaurito lo slancio di apertura del cosiddetto "gruppo lombardo", cresciuto attorno all'eredità istituzionale e spirituale di Carlo Borromeo, anche in questo campo si profilava infatti la vittoria della linea rigorista, orientata ad indebolire progressivamente il canale di promozione popolare dei modelli di santità per legittimare un controllo ferreo del Sant'Uffizio in questa materia⁵.

L'assenza di un apparato documentale che provi con chiarezza questa ipotesi lascia però lo spazio per una lettura differente, interessata a ricostruire una consapevole e mirata divisione dei compiti all'interno della struttura di governo controllata dal papa. Questa tendenza, esaminata in quest'ottica, sembra culminare nell'apertura di un fronte di attenta gestione degli aspetti pubblici del riconoscimento della santità, organico alla politica pontificia e normalizzato nel comportamento dei fedeli. Un successo in questo senso avrebbe infatti consentito il controllo sulla proposta devozionale e sulla formazione religiosa che, con il suo impatto sulla società, sulle abitudini quotidiane, e sul posizionamento di gruppi di devoti, tanto laici quanto ecclesiastici, garantiva al centro romano una presa indiscutibile sugli attori fondamentali del processo di acquisizione e di riconoscimento identitario delle società.

⁵ La concomitanza tra la beatificazione di Filippo Neri, l'interdizione inquisitoriale al culto per il vescovo di Novara Carlo Bascapé, e la legittimazione di quello tributato a Gaetano di Thiene, le difficoltà frapposte al riconoscimento di Camillo de Lellis, morto l'anno precedente, sono state messe in relazione reciproca e collegate con la chiusura verso la santità moderna dimostrata da Bellarmino nel confronto col pontefice Paolo V in quegli stessi anni. GOTOR, *I beati del papa* cit., pp. 245 e ssg.

2. Prima dei decreti

Sebbene gli episodi registrati nell'arco del decennio che va dal 1615 al 1625 siano soltanto quattro, essi possono essere definiti casi piuttosto spinosi, e avrebbero avuto ampie ricadute sulle abitudini devozionali delle popolazioni in seno alle quali si erano prodotti i comportamenti censurati da Roma. Anzi, probabilmente proprio delle vicende a così alto impatto devozionale, le cui implicazioni relative alla contemporanea, faticosa diffusione del modello di santità eroica costringevano i cardinali a definire complicate strategie di intervento sulle forme culturali e liturgiche, convinsero il Sant'Uffizio a promulgare un dispositivo che fosse specificamente orientato a normalizzare questa sfera dei comportamenti collettivi e, nello stesso tempo, a diffondere pratiche di pietà integrate in quel decoro pubblico che intendeva essere la nuova cifra della devozione popolare coerente con la pedagogia della Controriforma⁶. Tutto questo senza entrare affatto nel merito della valutazione delle qualità eroiche dei servi di Dio oggetto del culto, ma lasciando ampi margini di azione agli inquisitori e ai vescovi per intervenire sul presupposto necessario ad ogni devozione: la possibilità per i fedeli di tenere in vita il legame spirituale, ma anche quotidiano e pubblico, con coloro i quali venivano da loro intimamente vissuti come santi ancor prima che la Chiesa li avesse riconosciuti come tali.

Due degli episodi appena ricordati si erano verificati a Napoli, capitale di un regno che, come è noto, era rimasto orgogliosamente ancorato alla propria anomala organizzazione inquisitoriale.

Il primo incartamento, probabilmente uno dei più interessanti dell'intera collezione, ci aiuta a entrare nell'orizzonte dei problemi con i quali l'Inquisizione fu costretta a fare i conti per mediare tra gli interessi locali e lo sforzo di centralizzazione del percorso di canonizzazione⁷. L'intestazione assegnata al fascicolo è *1615-1616 Napoli*, ma in realtà, secondo quel metodo di archiviazione del quale si è parlato, la documentazione inserita nella pratica arriva fino al 1642, e la dislocazione geografica degli eventi si estendeva tra Palermo, Vicenza e Reggio.

⁶ Una strada analoga la Chiesa la aveva percorsa con successo quando si era impegnata a recidere il canale di intimo affidamento nutrito dall'abitudine all'orazione in volgare che si era enormemente diffusa non solo nei ceti meno intellettualizzati. Su questo: C. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Olschki, Firenze, 2003.

⁷ Il corpus fascicolo è segnato ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 1, ff. 1r-86v. Il titolo assegnato all'incartamento è: *1615-1616 Napoli. Circa Venerationem Patrum Gaetani et Andreae Avellini defunctorum cum opinione Sanctitatis*.

I motivi della segnalazione che era giunta a Roma e che avrebbero dato origine a questa complessa vicenda sono quelli che ricorrono con insistenza soprattutto nella prima fase delle attività inquisitoriali finalizzate a normalizzare le pratiche di pietà. Si tratta del controllo degli apparati ornamentali che, all'interno delle chiese e dei conventi, venivano predisposti attorno alle sepolture dei servi di Dio morti in odore di santità. I sepolcri erano infatti allestiti in modo tale da diventare un punto di attrazione visiva immediatamente riconoscibile all'interno degli spazi dedicati al culto grazie all'esposizione di immagini nelle quali i defunti apparivano circondati da segni visibili del favore eterno, di lapidi che ne ricordavano le gesta e di luci tenute accese in segno di devozione⁸.

Questi aspetti, continuamente all'ordine del giorno nelle preoccupazioni che venivano inoltrate ai cardinali attraverso le lettere inviate a Roma, erano la conferma delle incertezze circa i metodi da adottare per regolare le pratiche di pietà e i margini di libertà e di autodeterminazione consentiti dalla normativa. Dubbi e perplessità che attraversavano il mondo ecclesiastico con una frequenza maggiore rispetto alle incertezze manifestate dai laici devoti. Accanto ad essi, la questione si allargava poi alle feste liturgiche celebrate in onore dei defunti in attesa di riconoscimento apostolico. Un quadro composito, nel quale trovavano spazio tutte le iniziative dispiegate per favorire la proclamazione solenne della santità ufficialmente riconosciuta, ma anche i segni di un privato sentire che veniva veicolato verso forme di pubblico e codificato agire.

L'interesse di questo episodio, però, non risiede soltanto nel nutrito campionario di problemi che torneranno frequentemente nelle richieste inoltrate dalle regioni cattoliche al Sant'Uffizio. La precoce diffusione delle forme di culto riguardava in questo caso Gaetano da Thiene e Andrea Avellino i quali sarebbero stati ben presto indicati come veri e propri campioni della santità eroica controriformata⁹. Il fatto che, proprio nel

⁸ Sulle implicazioni culturali e sociali dell'allestimento funerario in età moderna M.A. VISCEGLIA, *Scegliere la sepoltura*, in EAD., *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli, Guida, 1988, pp. 107-139; M.C. RUGGERI TRICOLI, *Il funerale teatro. Apparati e mausolei effimeri dal XVI al XX secolo a Palermo*, Palermo, ILA Palma, 1993. Il lavoro per rendere le indicazioni del Concilio in materia di architettura e arte sacra coerente con la contemporanea riforma liturgica è affrontato in S. DITCHFIELD, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁹ Sulla vicenda devozionale dei due santi teatini, oltre al citato lavoro di Sodano, *Modelli e selezione del santo moderno*, si veda R. DE MAIO, *Come si crea un mito agiografico: s. Gaetano patrono di Napoli e Un santo e un prelato della Controriforma*.

1615, l'intervento di Bellarmino e Paolo V avrebbe fatto ottenere ai Teatini l'autorizzazione inquisitoriale per tributare al loro confratello una embrionale forma di culto, sembra rafforzare l'ipotesi che l'attenzione dei cardinali non fosse rivolta alla valutazione e all'accreditamento dei futuri santi. Più urgente appariva infatti l'impegno a normalizzare il sostegno ai presunti beati a partire dalle attività liturgiche e devozionali promosse dagli ordini religiosi per ottenere il riconoscimento dei propri padri spirituali.

Questa convinzione appare consolidata dal fatto che la risposta che gli inquisitori centrali davano alle sollecitazioni che giungevano dalle province non cambiava in relazione allo spessore della personalità dei servi di Dio oggetto di culto. Non si trattava solo di arginare le iniziative a forte impatto che i regolari organizzavano nei contesti urbani al fine di mobilitare il maggior numero possibile di fedeli. Anche la propaganda veicolata dalla distribuzione capillare di immagini, portata avanti in sordina da frati e confessori per fidelizzare piccole realtà periferiche, veniva trattata dalla Congregazione con l'applicazione di rigidi parametri di regolamentazione. Il 10 agosto del 1635, per esempio, l'inquisitore di Vicenza scriveva per segnalare il caso del frate minore osservante Raimondo di Venezia che diffondeva piccole incisioni che ritraevano Luisa dell'Ascensione, badessa del monastero di Santa Chiara di Carrion. L'iconografia usata per la religiosa non aveva oltrepassato i parametri fissati dal decreto del 1625. Ritratte a mani giunte, con il crocifisso, il rosario e la cinta di corda tra le mani, la monaca non era neanche legata in modo privilegiato ed esclusivo ai Francescani, o ad un progetto di rafforzamento del credito spirituale dell'ordine nel nuovo contesto spirituale. Nel fascicolo è conservata anche la spontanea comparizione di un domenicano, Desiderio Maria, che si accusava di avere ecceduto nella venerazione della serva di Dio, a conferma del fatto che il suo culto travalicava le mere appartenenze regolari. I cardinali affidarono il loro responso al *decretum* del 22 dello stesso mese: essi non entrarono minimamente nel merito della valutazione della vita e della spiritualità della badessa¹⁰. Pur conoscendo la circospezione con cui la Chiesa aveva iniziato ad affrontare le vicende legate alla spiritualità femminile, infatti, l'attenzione era esclusivamente orientata ad ottenere il ritiro delle immagini, per

Andrea Avellino e Decio Carafa, entrambi in Id., *Riforme e miti della Chiesa del Cinquecento* cit., pp. 275-306.

¹⁰ 1635 Vicenza. Circa *imagines transmissas a P. Inquisitore Vicentino Sororis Aloysiae ab Ascensione Abbatissae Monasterii S. Clarae de Carrion*, ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 5. Sulle comparizioni spontanee si veda E. BRAMBILLA, *Il segreto e il sigillo: denunce e comparizioni spontanee nei processi inquisitoriali*, in *I tribunali della fede* cit., pp. 111-161.

quanto correttamente impostate, e l'ammonizione dei due frati per il loro impegno a promuovere un culto locale.

Per tornare alla controversa vicenda napoletana, un ruolo fondamentale avrebbe giocato proprio il posizionamento delle famiglie religiose e la rete di relazioni che le legava direttamente al pontefice. Entrambi questi elementi avrebbero avuto una pesante ricaduta sull'intreccio tra le competenze inquisitoriali del ministro del Regno e quelle dell'arcivescovo della capitale.

Le verifiche disposte dal Sant'Uffizio avevano preso le mosse dall'inosservanza delle direttive romane rilevata nel corso delle celebrazioni disposte dai Gesuiti napoletani in occasione della festività liturgica delle Quarant'ore che chiudeva il periodo del carnevale¹¹. A Deodato Gentile, vescovo di Caserta e ministro delegato dell'Inquisizione fino alla sua morte avvenuta nel 1616, era giunta una segnalazione che riguardava le chiese della Compagnia dove erano stati esposti "vicino a docento quadri, poco più o poco meno, di diversi suoi religiosi e come essi dicono Martiri o persone heroiche adobandone tutta la chiesa".

L'inquisitore, convocato il padre generale, gli aveva intimato di smontare l'allestimento per sottrarre alla pubblica venerazione quelle immagini che non avevano formalmente ricevuto l'autorizzazione apostolica. Il gesuita aveva decisamente rifiutato di obbedire: in primo luogo perché, a suo dire, la decorazione festiva della chiesa napoletana riproduceva quella che la Compagnia era solita preparare a Roma. Inoltre, accondiscendere alle sollecitazioni di Gentile avrebbe, di fatto, annullato l'appuntamento liturgico previsto, provocando grande sconcerto tra i fedeli. Per rafforzare la propria posizione, il religioso segnalava analoghe e forse più gravi inadempienze compiute dai Teatini nelle chiese cittadine¹².

Questa documentazione napoletana offre molteplici spunti di riflessione e, tra questi, è di sicuro interesse l'occasione di mettere a diretto confronto le scelte e i comportamenti istituzionali di due tra gli ordini religiosi più rappresentativi del clima della Controriforma. La politica di gran lunga diffe-

¹¹ Sul carnevale, tempo festivo e di cerimonialità popolare, è possibile costruire una bibliografia a partire da L. BARLETTA, *La regolata licenza. Il carnevale a Napoli*, ora in EAD., *Fra regola e licenza. Chiesa e vita religiosa, feste e beneficenza a Napoli e in Campania (secoli XVII-XX)*, Napoli, ESI, 2003, pp. 197-309.

¹² La relazione sull'accaduto è in una lettera di Gentile al cardinale Scipione Borghese datata 6 marzo 1615. ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 1, f. 71-v. Per le tensioni tra Gesuiti e Teatini cfr. M. CAMPANELLI, *La Controriforma e i Teatini a Napoli*, in «Regnum Dei», 121 (1995), pp. 7-36; NOVI CHAVARRIA, *Il governo delle anime* cit., pp. 17-82 ed EAD., *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani. Secoli XVI-XVII*, Milano, F. Angeli, 2001, pp. 161-189.

rente, e talvolta contrapposta, delle due congregazioni si evidenzia nelle risposte dei religiosi alle indicazioni provenienti da Roma, ma anche nelle dinamiche devozionali che venivano innescate per rafforzare i legami che i devoti avevano con i direttori spirituali dell'ordine e, attraverso di essi, con i luoghi di culto disseminati sul territorio urbano che ad essi facevano riferimento.

Ci sarà modo di tornare diffusamente sul tema dei comportamenti e delle strategie perseguite dai regolari per costruire una proiezione esterna della individualità spirituale e culturale della famiglia religiosa che avesse riscontro in una rete di appartenenze sottesa ai comportamenti devozionali dei fedeli. Il passaggio sul quale mi sembra importante soffermarmi a questo punto della argomentazione è piuttosto collegato alla evidente incertezza circa i limiti dell'applicazione delle nuove regole, trasversale tra gli ecclesiastici. Se da un lato la mancanza di certezze rendeva difficile gli interventi degli inquisitori, essa trovava comunque riscontro in un irrigidimento dei credenti, tanto laici quanto religiosi. Questa reazione non era semplicemente riconducibile ad una chiusura polemica nei confronti delle indicazioni provenienti da Roma, ma anche alla convinzione di una scarsa competenza degli emissari locali, risolvibile solamente grazie al canale aperto con la sede pontificia e, in alcuni casi, direttamente con il papa.

Nel resoconto della visita a sorpresa presso la chiesa teatina di S. Paolo Maggiore, effettuata al fine di verificare le allusioni ascoltate durante l'incontro con il padre generale dei Gesuiti, il Gentile dava ampio spazio ai motivi di resistenza che i Chierici Regolari avevano opposto alle sue richieste di modificare l'allestimento della tomba di Andrea Avellino e l'iscrizione riportata su di una lapide dedicata a Gaetano. Essi avevano infatti fatto appello a

l'esempio di altri corpi, venerati dal popolo per Beati in Roma, in Bologna, in Milano, ove non s'impediva il concorso della devozione del popolo, e si agitano con gl'ornati, retratti et altre cose simili, servendosi insieme dell'autorità. Cioè, che altre volte, nella Congregazione, la quale sopra di ciò si fece in Roma in tempo di Clemente Ottavo di felice memoria, si concluse che non solo non si doveva impedire il concorso delle devotoni del popolo alli sepolcri proprij, ma era questo uno de gl'argomenti e prove, de' quali si serviva la santa sede apostolica per venire alla canonizzazione, e perciò bisognava promuoverlo, e conservarlo, et insomma mi fecero istanza di voler sospendere l'ordine dato ...¹³

¹³ La relazione era stata inoltrata al cardinale Millini l'11 settembre 1615. ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 1, f. 17r-v. La successiva citazione è tratta dal foglio seguente.

Il riferimento al clima devozionale di Milano e di Bologna non era affatto destituito di fondamento. L'impegno profuso da Carlo Borromeo e da Gabriele Paleotti per aderire al modello del vescovo progettato a Trento aveva contribuito a innescare una forte spinta identitaria nel sentimento religioso delle diocesi di queste due grandi realtà urbane. Questa aveva avuto la sua matrice nella solidità istituzionale e nel lucido decisionismo del governo dei due presuli, ma era stata sostenuta anche da una costante attenzione all'impatto che le pratiche di pietà e l'architettura e l'arte sacra avevano sul diffuso sentire dei fedeli. Senza tornare sul complesso lavoro di riorganizzazione diocesana sviluppato dai due arcivescovi, basti ricordare, per quel che attiene al nostro discorso, che a Bologna era stato stilato un Catalogo dei santi e dei beati locali che venne stampato una prima volta nel 1582 e, di nuovo, nel 1594. Esso raccoglieva i nomi di coloro che godevano di quel titolo nella tradizione religiosa locale, senza prendere in considerazione la concessione del riconoscimento apostolico¹⁴.

L'intenzione dei Teatini di scrivere direttamente al pontefice per avere conferma della correttezza del proprio operato trovava l'inquisitore pienamente consenziente: "non mi parve di poterglielo negare ... con la S. Congregazione informata di come stà il fatto risolveranno quello si doverà fare per gloria di Dio e conservazione della purità della santa fede, che io ordinatamente, e prontamente eseguirò". L'incertezza delle regole rendeva dunque la necessità del ricorso a Roma condivisibile da inquisitori e indagati. La stessa indecisione e il rischio di mancare l'obiettivo di omologare i comportamenti dei fedeli e gli atteggiamenti delle autorità religiose di zone diverse della penisola aveva spinto dunque l'Inquisizione a predisporre una norma per questo delicato settore.

Il vero risultato ottenuto dai Teatini in questo frangente fu quello di spostare l'attenzione dagli aspetti decorativi e architettonici connessi alla difesa della memoria dei servi di Dio, necessaria per il radicamento del culto, alla valutazione dell'oggetto della devozione. Il fatto che la Congregazione si sia fatta guidare in questa direzione costituisce un risultato ati-

¹⁴ Una scarna bibliografia dedicata alla Chiesa milanese è già stata indicata nelle pagine precedenti. Sulla figura di Borromeo mi limito a ricordare i contributi raccolti in *Carlo Borromeo e l'opera della "grande riforma"*. *Cultura, religione e arti di governo nella Milano del primo Cinquecento*, a cura di F. Buzzi e D. Zardin, Milano, Vita e pensiero, 1997 e C. MOZZARELLI, *Lettere per Madrid. Carlo Borromeo al nunzio (1572-1881)*, in *Milano e le carte di Spagna. Un carteggio inedito di Carlo Borromeo*, a cura di M. Bonomelli, Roma, Bulzoni, 2008, pp. 13-37. Punto di partenza ancora attuale per lo studio della realtà bolognese è P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1967.

pico per la documentazione che stiamo analizzando, ma testimonianza probabilmente sia lo spessore del futuro santo teatino, sia l'acerba gestione di questi aspetti connessi alla promozione dei santi da parte del Sant'Ufficio.

Il riferimento alle difficoltà derivanti dai dubbi sull'applicazione della normativa e dall'esigenza di disporre di una procedura codificata è invece un elemento che tornerà spesso nella documentazione raccolta. In questo fondo e che trovava riscontro nelle scelte di molti degli esponenti del governo centrale della Chiesa. Il rifiuto opposto da Bellarmino ad un gentiluomo che gli chiedeva di perorare la causa di s. Caetano presso il papa per evitare "di aprire una gran porta et ognuno vorrebbe beatificare il suo" sembra avere una eco nella lettera anonima inviata al ministro dell'Inquisizione di Napoli nel 1629. Oggetto della denuncia trasmessa a Roma, sulla quale torneremo più avanti, era il tentativo di Francesco Migliore, padre provinciale dei Chierici Regolari Minori di Santa Maria Maggiore, di accreditare da santa vita di un confratello. L'autore della denuncia scriveva: "L'inquire è officio di Vostra Signoria Illustrissima, mentre in questo tempo tutti cercano fare il Papa canonizzando giornalmente. Viverò io adesso senza scrupoli che è quanto mi occorre."¹⁵

Anche della regolamentazione del culto napoletano per Andrea Avellino avremo modo di riparlarne. Intanto ci interessa rilevare come l'obiezione di merito opposta dai Teatini rimanga un elemento di tutto rilievo nelle valutazioni della Congregazione anche dopo la pubblicazione del decreto del 13 marzo. L'intenzione di intervenire con decisione per recidere il legame tra i nuovi santi e i territori inibendo la crescita autonoma dei flussi devozionali sviluppati nel contesto religioso di appartenenza si era realizzata proprio a partire dalla regolamentazione delle pratiche di pietà. Il filtro romano posto alle correnti spirituali che si diffondevano tanto all'interno delle comunità devote, quanto nella dimensione individuale della fede, oltre a centralizzare l'indirizzo della politica devozionale, indeboliva la spinta propulsiva che gli ordini esercitavano sulla trasformazione e sul consolidamento della religiosità moderna e questo faceva crescere la preoccupazione e lo scontento all'interno delle famiglie regolari. Una tensione sentita in modo particolare dalle congregazioni di recente istituzione che, più delle altre, percepivano l'urgenza di dovere rafforzare il radicamento nel tessuto sociale del mondo cattolico.

Negli altri tre incartamenti che precedono quello che contiene la prima versione del decreto, le obiezioni di merito riguardavano analoghi

¹⁵ ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 7, ff. 3r-v. Le parole di Bellarmino sono in GOTOR, *I beati del papa cit.*, p. 249.

comportamenti devozionali. Nel secondo fascicolo dell'intera collezione è infatti raccolta la documentazione relativa al culto per il fondatore dei Ministri degli Infermi.¹⁶ Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una pratica cumulativa, nella quale sono conservate le lettere relative a tre diversi episodi che si spingevano fino agli anni Sessanta del secolo. Si tratta questa volta di un incartamento piuttosto scarno, che non sembra registrare le tensioni e le difficoltà che si sono addensate attorno all'iter di canonizzazione di Camillo de Lellis che sarebbe terminato nel 1746, durante il pontificato di Benedetto XIV. Forse solo la provenienza interna alla congregazione delle richieste di verificare la correttezza di alcune procedure, una sorta di attitudine a mutare la prassi degli *sponse parentes*, può indicare la consapevolezza delle difficoltà connesse al riconoscimento apostolico per il padre fondatore. Nei tre scambi epistolari archiviati nella pratica, però, non appare traccia delle frizioni interne all'ordine o delle perplessità e delle resistenze più volte manifestate dal Sant'Ufficio prima di riconoscere questo modello di santità "troppo moderno"¹⁷.

Il primo documento, quello datato 1620, era una richiesta inviata ai cardinali per ottenere l'autorizzazione ad esporre sulla tomba un ritratto "senza raggi, o splendor alcuno, com'è solito degli altri huomini ordinarij". La questione non ricevette alcuna disposizione specifica: "Decretum Die 5 Iulii 1620 - Statuens - Nihil".

Qualche anno più tardi, invece, agli inquisitori veniva chiesto di potere allestire per il de Lellis una sepoltura individuale e riconoscibile, necessaria a mantenere vivo il culto in attesa della proclamazione delle virtù eroiche. L'atteggiamento del Sant'Ufficio fu allora ben diverso, contraddistinto dalla ferma volontà di applicare una regola di comportamento che era ormai stata formalmente stabilita. Il decreto del 27 marzo 1631 disponeva che "exponens quod sanctitas sua noluit concedere sed mandavit cadaver Dicto qodam Patris Camilli de Lellis Fundatoris dictae Congregationis asservavi sub terra iuxta alios Religiosos sine inscriptione eius memoria tamen privata, ut distinguatur ab aliis corporibus."

¹⁶ ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 2, ff. 1r-6v. Il titolo dell'indice è: 1620 Roma. Circa *imagines et inscriptionem super sepulcrum P. Camilli de Lellis Fundatoris Clericorum Regularium Ministrantium Infirmis*. La richiesta del 1620 è al f. 1r; quella del 1660 al f. 2r; quella del 1631 ai ff. 3r-v. Sul percorso del riconoscimento apostolico di s. Camillo si veda G. SODANO, *Le virtù eroiche nel processo di canonizzazione di San Camillo de Lellis*, in *San Camillo e il suo tempo*, Roma, tip. Publilprint service, 2000, pp. 47-68.

¹⁷ Su questo M. CAMPANELLI, *La "pastorale dell'assistenza" in San Camillo de Lellis*, ivi, pp. 143-168.

Quando, molti anni dopo, con una lettera datata 10 novembre 1660, il generale dell'ordine avrebbe chiesto all'Inquisizione di potere ristrutturare il sepolcro del fondatore rovinato da una inondazione che aveva allagato la chiesa romana della Maddalena e che si temeva avesse causato danni alle spoglie mortali del futuro santo, egli si vide rispondere di rivolgersi all'ordinario per dirimere la questione.

La successione delle indicazioni provenienti dalla Congregazione sembra innanzitutto confermare che, almeno in questo settore delle attività, non avevano spazio le considerazioni relative al modello di santità offerto ai fedeli che, negli anni precedenti, avevano costituito uno degli interessi prioritari degli inquisitori. Neanche nel caso di un personaggio attorno al quale, come è noto, si erano addensate le perplessità della Curia romana, rinfocolate dalle aspre tensioni interne all'ordine, tali argomenti venivano sollevati per orientare le scelte degli inquisitori centrali né venivano posti in relazione con le necessità di regolamentare gli spazi dedicati al culto per il servo di Dio. Le laconiche risposte provenienti da Roma si defilavano dalla questione per demandare la gestione del problema alle autorità diocesane.

La stessa formale osservanza, forse più orientata a veicolare una prassi gestibile all'interno dei meccanismi dell'ordinaria amministrazione che a reiterare un atteggiamento sanzionatorio, è rilevabile negli ultimi due fascicoli antecedenti al primo decreto. Entrambi datati 1624, essi raccolgono una documentazione compatta nello svolgimento per luoghi e tempi.

Una lettera dell'11 marzo firmata dall'inquisitore di Firenze tra-smetteva a Roma una segnalazione proveniente dal vicario di Pescia. Dopo la morte in odore di santità del barnabita Antonio Pagni, era in atto la promozione di un culto a forte connotazione taumaturgica, alimentato da uno spontaneo concorso di fedeli di chiara estrazione popolare. Questi si procuravano delle reliquie indirette, realizzate utilizzando gli oggetti più vari che venivano posti a contatto con il cadavere esposto alla pubblica devozione¹⁸. L'emissario del Sant'Uffizio agiva in quel caso di comune accordo con il preposito e dava disposizioni perchè il corpo venisse chiuso in una cappella e sottratto al concorso di popolo. Parallelamente, veniva aperta una indagine che potremmo definire ambientale, sviluppata attraverso la raccolta di dieci testimonianze, quattro *de experientia* e sei *de*

¹⁸ 1624 Firenze. *Circa venerationem P. Antonii Pagni Clericorum Regularium S. Pauli qui obijt cum opinione Sanctitatis in Mense Ianuar. 1624*. ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 3, ff. 1r-6v. Sulla prima fase della storia dei Barnabiti e sulla loro capacità di rinnovamento della tradizione spirituale anche in contrasto con la Chiesa si è soffermata E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza dei primi barnabiti*, Firenze, Le Lettere, 1998.

auditu. Si tratta di un bell'esempio di osservanza delle procedure e di accuratezza nella registrazione, che ci restituisce uno spaccato di grande interesse sui meccanismi spontanei di filiazione devozionale¹⁹. Nonostante l'importanza del tema delle reliquie, che vedremo conquistare una sua centralità col passare degli anni, la risposta della Congregazione sarebbe stata ancora quella di rimandare la gestione della vicenda alle autorità locali: "Decretum die 22 martii 1624. Rescribatur ut Informationes consignet Nuncio, cui causa comittatur".

Anche nel successivo episodio segnalato da Napoli i cardinali avrebbero preferito astenersi da ogni decisione in attesa di ricevere maggiori notizie dalla capitale del Regno. Il servo di Dio morto in odore di santità era in questo caso un terziario legato al monastero alcantarino di Santa Lucia al Monte, uno dei luoghi della città nei quali aveva trovato accoglienza la spiritualità moderna²⁰. Tra i monaci che avevano abbracciato questa rigorosa forma di francescanesimo, infatti, si sarebbe costituito uno dei nuclei di diffusione napoletana della mistica quietista, accanto al filone legato alla tradizione contemplativa del pensiero e del magistero spirituale nato da s. Filippo Neri²¹. L'adesione alle sollecitazioni quietiste dimostrata da alcuni confratelli avrebbe provocato il coinvolgimento del convento nella repressione volta ad arginare quella corrente devozionale bollata come eretica

¹⁹ Le quattro testimonianze *de experientia* sono tutte raccolte tra il personale di servizio al convento, due donne e due uomini. Questi, probabilmente in conseguenza della consuetudine col religioso morto, cercavano di confezionare in proprio una protezione celeste. Così, per esempio, Paolo poggiava un berretto sul cadavere per poi passarlo sul ginocchio dolente, Maddalena curava il mal di stomaco con un pezzetto delle vesti del defunto che le suscitava devozione e fervore.

²⁰ L'incartamento è indicato 1624 Napoli. *Circa venerationem Fr. Apostoli da Calabria Laici Fratrum Reformatorum Minorum Conventualium S. Francisci Provinciae Neapolitanae mortui cum maxima opinione Sanctitatis* ed è collocato in ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 4, ff. 1r-5v.

²¹ Sui rapporti tra mistica e quietismo, oltre ai classici M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1948 e L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle*, Paris, Gallimard, 1969, cfr. J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *Moliniana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987; E. PACHO, *ad vocem* in *Dizionario enciclopedico di spiritualità (D.E.S.)*, Roma 1990, coll. 1555-1556; G. V. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eredità di santa Pelagia*, Bologna, il Mulino 1989; A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003; EAD., *Custodi di una invisibile identità. Monache, lettere e Inquisizione a Siena negli anni della lotta al quietismo*, in *I monasteri femminili come centri di cultura fra rinascimento e barocco*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, pp. 231-257.

dall'Inquisizione. Tanto più che, proprio con quel cenobio, avevano avuto assidui rapporti l'oratoriano Bartolomeo de Rossi e il frate di origine aragonese-Gioanni Muñoz de Valeria che aveva tradotto la *Guía* del Molinos.²²

La vicenda segnalata alla Congregazione Romana nel 1624 coinvolgeva le scelte politiche del governo ecclesiastico locale che si erano dimostrate in quella occasione poco coerenti con le indicazioni che Roma cercava di veicolare nella prassi periferica. In un primo momento la diocesi aveva autorizzato il culto, per poi tornare sui propri passi provocando la piccata reazione dei vertici dei Minori Conventuali. Questi si erano rivolti al Sant'Uffizio, ma la suprema congregazione aveva deciso di soprassedere, probabilmente per non innescare ulteriori tensioni in un territorio comunque caratterizzato da delicati equilibri giurisdizionali. Forse, però, come nel caso di s. Camillo, la decisione era motivata anche dal tentativo di perseguire la linea di privilegiare l'attenzione tributata ad aspetti più cogenti del controllo, accanto ai quali gli inquisitori non intendevano ancora aprire il complicato fronte delle ricadute devozionali pubbliche.

Questa scelta non aveva comunque reso meno interessante l'incartamento agli occhi degli archivisti i quali avrebbero ricopiato i documenti, poco leggibili a causa del precario stato di conservazione, per garantire la completezza della sezione sui non canonizzati.

3. Scritti e riscritti

In definitiva, se una filosofia di governo si può estrapolare da quello che si è detto finora a proposito delle indicazioni date dalla Congregazione, sembra proprio che essa sia conformata alla convinzione che il baricentro istituzionale costituito dalla sua guida fosse da considerare la vera garanzia per la stabilità delle pratiche di sorveglianza e di disciplinamento sociale coordinate dalla Curia. L'univocità che caratterizzava le disposizioni che giun-

²² L'introduzione del quietismo a Napoli è legata a questa traduzione della *Guía* del Molinos pubblicata a Roma nel 1675 col titolo *Guía spirituale, che dissolve l'anima e la conduce per l'interior cammino all'acquisto della perfetta contemplazione e del ricco tesoro della pace interiore*. Su questo R. DE MAIO, *Il problema del quietismo napoletano*, in «Rivista storica italiana», LXXXI (1969), pp. 730-736. Per alcuni episodi di misticismo femminile legati alla diffusione della spiritualità quietista mi permetto di ricordare il mio *Una esperienza religiosa periferica* cit.; M. MODICA, *Direzione spirituale, misticismo e quietismo alla fine del Seicento. Il caso degli agostiniani scaldi a Palermo*, in «Quaderni storici», n. 119 (2/2005), pp. 461-483; EAD., *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano, in I monasteri femminili* cit., pp. 205-230.

gevano da Roma si qualificava proprio nella inderogabilità dell'applicazione delle regole disposte dagli inquisitori centrali il cui valore aggiunto consisteva appunto nella coincidenza tra produzione normativa e direzione operativa.

Ma un completamento importante dell'egemonia assunta dall'Inquisizione in questo campo appare anche il principio, al quale sembrano essere stati fedeli i suoi componenti, di ribadire di continuo il ruolo che ogni tassello istituzionale doveva avere nell'economia generale della struttura ecclesiastica, spronando ciascuno ad essere operativo nel proprio settore.

Per ritornare alla questione degli incartamenti normativi, le tre pratiche di questa tipologia che sono archiviate in questo fascio sollecitano considerazioni di natura diversa. Tutte sono però orientate non tanto a documentare la "forma" delle disposizioni emanate dalla Congregazione, quanto piuttosto a rilevare l'accoglienza che esse avevano trovato nel tessuto devozionale al quale erano rivolte.

La prima di queste raccoglie una interessante documentazione attraverso la quale si può ricostruire una parte del lavoro di preparazione per la postilla al decreto inquisitoriale emanato il 13 marzo 1625. La norma era intervenuta per la prima volta in modo formale a disciplinare la venerazione consentita nei confronti di uomini e donne morti in odore di santità prima che la Sede Apostolica avesse concesso la sua autorizzazione al culto attraverso le competenze assegnate alla Congregazione dei Riti. Essa riguardava alcuni aspetti della venerazione che erano chiaramente enumerate nella parte iniziale del testo:

... Imagines in Oratorijs, atque Ecclesijs, alijsque locis publicis, ac etiam privatis, cum laureolis, aut radijs, seu splendoribus proponuntur, miracula & revelationes aliaque beneficia à Deo per eorum intercessionem accepta, in libris rerum ab ipsis gestarum enarrantur, & ad illorum sepulcra, Tabellae, Imagines, et res aliae ad beneficia accepta testificanda, & lampades, & alia lumina apponuntur.²³

In definitiva le nuove regole andavano applicate all'iconografia, al racconto agiografico e all'allestimento dei sepolcri. Nel panorama della comunicazione di quel periodo, questi aspetti costituivano gli strumenti principali per la sopravvivenza pubblica di un personaggio e raccoglievano, come abbiamo sottolineato a proposito delle preoccupazioni degli ordini religiosi, le pratiche devozionali più diffuse e maggiormente sentite del

²³ La citazione è tratta dal testo del decreto del quale si danno i riferimenti nelle pagine immediatamente seguenti.

rapporto dei fedeli con la sfera del sacro. Le disposizioni intervenivano dunque con decisione sulle abitudini religiose quotidiane, ma anche sui mezzi necessari a percorrere l'iter ufficiale di riconoscimento apostolico per i culti tributati ai servi di Dio vissuti nei tempi più recenti e, dunque, pericolosamente esposti ad una devozione autonoma dalla mediazione ecclesiastica codificata.

Non disponiamo purtroppo di una documentazione che attesti con chiarezza le motivazioni che hanno portato ad una revisione tanto repentina di una disposizione la cui lunga gestazione era andata di pari passo con il confronto tra il partito rigorista e quello più aperto ad accogliere una svolta anche nel delicato settore della santità. Possiamo solo immaginare che le perplessità sulla applicabilità di un giro di vite tanto radicale, che configgeva, in una certa misura, con l'esigenza di mantenere comunque in vita i legami con la devozione praticata, abbia spinto la Curia ad offrire i margini per una prassi che, per quanto improntata ad una maggiore discrezione, salvaguardasse almeno in parte le dinamiche spontanee della promozione dei culti.

Nel fascicolo successivo a quello di cui ci stiamo occupando, sono raccolte trentasei risposte provenienti dalle sedi periferiche che avevano ricevuto la copia del decreto al quale si chiedeva di dare applicazione. I referenti locali non manifestavano alcuna obiezione di merito derivante da una valutazione teologica o gestionale delle indicazioni giunte da Roma, né si facevano portavoce di proteste raccolte sul territorio. Le perplessità, come si è visto, erano piuttosto suscitate dalla difficoltà a delineare i confini giurisdizionali interni alle singole province, acuita dallo stato di confusione che regnava in alcune sedi periferiche.

Oltre al patriarca di Venezia e all'inquisitore di Piacenza, dei quali si è già detto, l'8 maggio scriveva a Roma Giovan Francesco Guidotti, l'inquisitore di Rimini. Egli rassicurava i cardinali sulla pronta applicazione del decreto, ma profittava anche per denunciare la situazione caotica ereditata dal suo predecessore. Il frate chiedeva infatti al cardinale Millini di indicargli il miglior modo per gestire le difficoltà, anche nei confronti del governo cittadino, che gli causava il fatto che non gli fossero state riconsegnate le patenti distribuite a ufficiali e familiari durante la passata gestione, che molti continuavano a utilizzare per circolare armati²⁴.

Da Verona, invece, il cardinale Pietro Campori, pur confermando l'immediata applicazione del decreto, non appariva affatto ottimista circa la

²⁴ ACDF, SO, St. St. B 4 b, fasc. 6, ff. 25r-v. Il fascicolo è intitolato: 1625. *Epistola Nuntiorum, episcoporum et Inquisitorum super publicationem Decreti SS.mi sub die 13 Martii 1625*. La lettera da Rimini è al f. 25r-v.

sua pronta ricezione da parte dei fedeli: "spero che in ciò si troverà la dovuta obediencia. Maggior difficoltà s'encontra in procedere all'ardire di quelli, che espongono voti, e tavolette à diverse imagini, che si trovano dipente per le strade pubbliche, et non senza probabile congetture, che ciò si faccia per cavar dinari"²⁵.

Nonostante queste marginali e discontinue obiezioni non è comunque verosimile immaginare una così immediata correzione del decreto in seguito ad un confronto sul campo. Nelle lettere che alcuni prelati si scambiarono mentre erano impegnati nella stesura dell'aggiunta alla normativa, la preoccupazione più evidente appariva quella di non riuscire a coniugare rapidità e chiarezza, aprendo la porta ad un vuoto di credibilità istituzionale provocato dalla mancata applicazione della norma. Essi avevano infatti l'obiettivo di mantenersi fedeli allo spirito al quale il pontefice aveva inteso formare la regola, ma intendevano altresì intervenire per rendere le direttive trasparenti alla lettura di chi doveva poi applicarle.

È evidente che, dietro alle scelte di principio che regolavano l'aspetto liturgico e culturale di questa materia, alle quali andava comunque riferita la motivazione del repentino intervento di modifica sul primo decreto, si muovevano le relazioni curiali dei cardinali romani e, più specificamente, quelle collegate al cosiddetto "gruppo lombardo" individuato all'interno della corte di Urbano VIII²⁶.

L'ambiguità più evidente, che rischiava di rendere meno efficace l'applicazione della nuova normativa che si scontrava con una prassi non univoca e solidamente sedimentata, era proprio quella relativa al divieto per ogni forma di venerazione, pubblica e privata, prima che il culto venisse ufficialmente autorizzato da Roma. La questione, come ha dimostrato la vicenda delle celebrazioni teatine per Andrea Avellino, era stata posta all'attenzione dell'Inquisizione ben prima della pubblicazione dei decreti. Se allora la scelta dei cardinali era stata quella di non derogare dallo sforzo di centralizzazione, nel momento in cui la regola veniva formalizzata in un

²⁵ La lettera è del 20 maggio 1625 e si trova al f. 58r dello stesso fascicolo.

²⁶ L'incartamento istituzionale era il *Decretum Ssmi DD. Urbani VIII sub die 13 Martii 1625 circa venerationem hominorum cum Sanctitatis, seu Martiri fama defunctorum. Alud decretum confirmatum priorij decreti sub die 2 Octobris 1625*, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 5. Nel fascicolo era archiviata una copia a stampa del testo che venne poi inclusa in *Urbani VIII Pontificis optimi maximi Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum. Accedunt instructiones et declarationes quas Em.mi et R.mi S.R.E. cardinales praesulesque romanae Curiae ad id numeris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Romae, ex typographia rev. Camera Apostolica, 1642.

testo a carattere legislativo, si rendeva necessario attenuare alcune disposizioni che avrebbero reso l'intero impianto di difficile attuazione.

Una lettera datata primo settembre 1625 era stata inviata all'assessore del Sant'Ufficio Cesare Monti da Desiderio Scaglia. Il cardinale suggeriva la necessità di un confronto interno ai vertici della Congregazione prima di rendere pubbliche le nuove indicazioni. In questo modo egli credeva di potere ottenere un riscontro che confermasse la corretta interpretazione delle intenzioni che avevano motivato la stesura di quel testo, evitando però di innescare una sottile guerra di posizione secondo lo schema relazionale che era diventato abituale per la Curia.

Molto Illustre e Reverendissimo Signore

Io mi son provato a stendere il decreto de tabelis, et hò fatto qualche cosa, ma perché non ho forse ben capita la mente di Sua Santità questi illustrissimi Signori se ne ravedaranno. Per non haver à fare una cosa tante volte et ogni uno possa dir ò in voce ò in scritto quel che sente stimo sia bene, mandar per manus questa minuta che non scriversi con S. S., o la S. S. con voi con dire che è quella propria acciò da molti considerata si possa accertare la mente di Sua Beatitudine.

Vostra Signoria mi perdoni perché post multa hò stimato che sia bene far così, et la salute con tutta l'anima.

Di casa il primo di settembre 1625

Fra Card. di Cremona

Insieme ad una bozza piena di correzioni di mano del cardinale, nel fascicolo sono conservate due versioni corrette dell'aggiunta al decreto del 13 marzo, e una copia a stampa del testo integrale pubblicato in "Feria V die 2 Octobris MDCXXV in Generali Congregatione S. Romanae & Universalis Inquisitionis habita in Palatio Apostolico Montis Quirinalis coram S.D.N.D. Urbano Divina providentia Papa Octavo, ac Illustriss. & Reverendiss. D.D.S.R.E. Cardinalibus, adversus haereticam pravitatem Inquisitionibus Generalibus à Sancta Sede Apostolica specialiter deputatis." ²⁷

Il nuovo capoverso, aggiunto in calce alla prima stesura, lasciava aperta la possibilità di accantonare, in attesa del riconoscimento apostolico, ricordi, oggetti e devozioni che venivano però racchiusi nella privatezza degli spazi religiosi.

²⁷ La lettera si trova al f. 1r e il decreto ai ff. 9v e 12r di ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 5.

Quod sicut nunquam prohibuit, nec suae intentionis fuit prohibere oblationem receptoremque Tabellarum, & Imaginum huiusmodi, ita, ut nulli deinceps haesitationi locus relinquatur, statuit in praesentiarum, & decernit, ut quotiens ad aliquam Ecclesiam, aut Oratorium, locumve [sic] aliud publicum secularem, seu regularem Tabellas & Imagines, aliudve simile quispiam detulerit, an intercessione hominum inter Sanctos, vel Beatos non ascriptorum, quamvis cum martyrij, vel Sanctitatis fama demortuorum, optata, se impetra visse dixerit, liceat Ecclesiasticis personis, ecclesia rum, locorumve praedictorum curae Praepositis, Tabellas & Imagines, sive pictas, sive ex quavis materia fictas, atque aliaquaecumque collatae gratiae fidem facenti simul cum deferentis, aliorumque qui consicij fuerint attestationibus recipere, atque ~~pro~~probantibus Ordinarijs, ad quod referre statim omnia teneantur, in secreto aliquo, fersum ab Ecclesia, loco custodite, ibidemque iam amota collocare & asserbare, ut si quando Dominus talium virorum merita Beatificationis seu Canonizationis honore in terris decorare voluerit, extent huiusmodi Sanctitatis qualescumque probationes, Apostolicae Sedis iudicio tunc examinandae, Contrarijs quibuscumque non obstantibus.

Tre diverse varianti delle prime righe di questa postilla conservate tra le carte del fascicolo testimoniano la consapevolezza che Scaglia aveva della delicatezza della legittimazione dell'intervento di correzione ²⁸. La formula prescelta doveva giustificare il cambiamento di rotta deciso dal papa e dai cardinali dell'Inquisizione, i quali, assegnando l'onere del controllo agli ordinari, intendevano soprattutto ribadire che il decreto non era finalizzato ad intervenire sulle pratiche di pietà in quanto tali, ma sugli abusi che, attorno ad esse, venivano diffusamente commessi.

Certo è che, al di là delle imprescindibili valutazioni relative alla componente istituzionale di queste correzioni di rotta, sebbene in una posizione marginale, un ruolo devono comunque avere avuto anche le pressioni "dal basso" che erano giunte a Roma all'indomani della diffusione dei nuovi indirizzi per il culto. Le indicazioni fortemente restrittive, tese a regolamentare in modo rigido i comportamenti dei fedeli e di coloro che sostenevano i percorsi di canonizzazione dei servi di Dio che si andavano organizzando per rispondere al diffuso bisogno di rassicurazione e di protezione celeste che attraversava la società del primo Seicento, andavano

²⁸ Le tre versioni sono tutte della stessa mano che non coincide però con quella del Cardinale che aveva scritto e firmato in proprio la lettera a Monti. È probabile che si tratti della trascrizione, ordinata e regolata, di un segretario o di un collaboratore.

infatti a toccare un nervo scoperto delle comunità che si identificavano in modo profondo con le loro devozioni. La salvaguardia dei culti antichi, progressivamente formalizzata dagli interventi successivi della legislazione romana, se da un lato andava nella direzione auspicata dai gruppi devozionali, ecclesiastici e laici, dall'altro apriva una corsa alla legittimazione di vecchie e nuove venerazioni nella quale, come vedremo, un ruolo fondamentale avrebbero giocato le reliquie. Una realtà che la dice lunga sull'intima connessione esistente in quegli anni tra la religione e il senso comune.

Poco prima che la stessa Congregazione rendesse ufficiali le aperture apportate al primo intervento normativo, per esempio, il padre generale dei Domenicani rivolgeva una supplica ai cardinali perché concedessero di rappresentare i confratelli morti da più di cento anni con gli attributi riconoscibili della santità, a cominciare dai raggi intorno al capo e dal titolo di beato preposto al loro nome in tutte le iscrizioni²⁹. Parole e immagini che consentivano all'ordine mendicante di salvaguardare il patrimonio di santità che veniva dalla sua storia, la cui antichità diventava un tratto identitario irrinunciabile in un'epoca di nuove devozioni e congregazioni moderne.

Il Sant'Uffizio rispondeva con un *decretum* del 10 settembre 1625 nel quale si ribadiva che la nuova normativa non era riferita ai culti per uomini morti da almeno cento anni. Poiché la paternità occulta dell'adeguamento apposto al decreto il 2 ottobre è stata ascritta proprio al cardinale domenicano, il nesso tra questi due elementi non appare affatto trascurabile. Anzi, la circostanza costituisce una ulteriore conferma della posizione collaborativa, tanto nel senso dell'osservanza quanto per il contributo progettuale, assunta dai Frati Predicatori in questo delicato settore della riorganizzazione della vita devota³⁰.

Come abbiamo più volte sottolineato, l'opportunità di legittimare scelte e comportamenti dei rappresentanti locali era costantemente all'ordine del giorno negli scambi epistolari che intercorrevano tra centro e periferia della struttura inquisitoriale. Gli interventi legislativi che erano successivamente intervenuti a regolamentare il percorso di riconoscimento dei nuovi santi in un momento tanto delicato della ridefinizione delle forme della religiosità moderna avevano prodotto, specialmente nel mondo ecclesiastico, un senso di spaesamento e di indefinità dei comportamenti che avrebbe a lungo segnato l'impegno pastorale.

²⁹ 1625. *Decretum S. Congregationis sub die 10 Septembris 1625 statuens non esse comprehensos in Decretum Viros illos, qui ultra annos centum in Sanctitatis opinione defuncti fuerunt*, ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 17.

³⁰ Purtroppo non sono stati ancora pubblicati gli atti del convegno internazionale di studi tenutosi a Roma nel febbraio 2006 su "I domenicani e l'Inquisizione romana".

Il termine temporale di tollerabilità, già chiaramente formalizzato nella normativa oltre che nella prassi, dovette infatti essere ribadito nel breve del 1634, dopo che si era scatenata nelle sedi periferiche una vera e propria corsa al riconoscimento apostolico dei culti antichi.

Il tentativo comune di fare transitare verso il passato il maggior numero possibile di devozioni era affiancato da quello di ottenere delle aperture in avanti che consentissero di includere le abitudini rituali più recenti e diffuse tra i fedeli. Anzi, potremmo dire, con una semplificazione non offensiva della precisione statistica, che dai territori d'Oltralpe, province nelle quali più distante e meno stringente appariva il controllo degli inquisitori centrali, giungevano soprattutto richieste per confermare la praticabilità di venerazioni consolidate che non tentativi di legittimare nuove esperienze spirituali che avrebbero potuto essere percepite come lesive di una pluralità di appartenenze religiose che convivevano in un fragile equilibrio³¹.

Su questo tema, che intreccia la questione della santità antiquaria con quella, certamente più complessa, delle giurisdizioni sospese tra territorialità geografica e governo dei vertici degli ordini regolari, sarà necessario soffermarsi in modo più disteso.

4. Il governo del centro, i governi delle periferie

La questione sempre presente nelle comunicazioni tra i diversi settori del governo inquisitoriale restava dunque quella dell'interpretazione della norma e della sua corretta trasmissione fino all'applicazione periferica.

Abbiamo visto che la procedura di trasferimento prevedeva l'invio del testo promulgato all'inquisitore e al vescovo i quali, a loro volta, confermavano a Roma l'avvenuta ricezione, con una solerzia che era direttamente proporzionale all'esigenza di dimostrarsi ligi alle indicazioni provenienti dai vertici della Curia.

Il fascicolo che raccoglie le risposte giunte dalle sedi distaccate all'invio dell'invio del decreto del 2 ottobre è ben più corposo di quello successivo alla comunicazione del 13 marzo³². Il motivo è verosimilmente legato ai tempi di percorrenza delle missive: a differenza dell'incartamento

³¹ Si veda a questo proposito C. ZARRI, *Uomini e donne nella storia della santità: fra passato e presente*, in «Società e storia», n. 115 (2007), pp. 153-166, specialmente pp. 157-159.

³² 1625. *Epistolae Nunciorum, episcoporum, et Inquisitorum circa publicationem Decreti Sani DD Urbani VIII sub die 2a Octobris 1625*. ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 19, ff. 1r-99v.

precedente, infatti, sono presenti in questa pratica numerosi messaggi provenienti dalle regioni esterne alla penisola italiana. Diversi erano i riscontri inviati dai nunzi che arrivavano da Vienna, da Madrid, dalla Polonia, dal Portogallo, dalla Svizzera e dalle Fiandre, a differenza del primo incartamento nel quale erano registrati solo le conferme giunte da Bruxelles e da Colonia.

Oltre all'analisi della consistenza e della provenienza, è opportuno soffermarsi per qualche valutazione anche sulla tipologia delle risposte. Tra coloro che avevano firmato le missive appare netta la preminenza dei vescovi che, sia dopo la segnalazione di marzo che dopo quella di ottobre, si sentirono direttamente coinvolti nell'applicazione dei nuovi indirizzi di comportamento. Questo non tanto perché era a loro che il testo assegnava la responsabilità del rispetto della norma, ma soprattutto perché il percorso di riconoscimento della santità continuava ad essere percepito come un problema profondamente radicato nel tessuto locale e dunque appannaggio del governo diocesano³³. In diversi casi, poi, dagli stessi centri arrivavano risposte di tutti gli emissari operanti sul territorio. Così da Ferrara scrivevano il vescovo, l'inquisitore e il vicario; da Napoli rispondeva l'arcivescovo Carafa, ma anche il nunzio che aveva funzioni di ministro generale dell'Inquisizione per l'intero Regno; da Firenze pervenivano le risposte del presule Alessandro Marzi Medici e dell'inquisitore. Anche da Milano il cardinale Borromeo plaudevà all'invio della nuova versione del decreto "acciocchè si sappia da tutti la mente della Santità Sua in cosa grande e importante"³⁴.

Una collaborazione esplicita, ma soprattutto una comunione di intenti, emergeva a più riprese negli intensi scambi epistolari tra i vertici diocesani, che inviavano ampie e circostanziate relazioni su quello che accadeva nelle zone di loro pertinenza, e i cardinali romani. Sebbene in alcuni casi i presuli cercassero di mantenere un ruolo autonomo, anche facendosi forza della propria struttura consultiva locale, la maggior parte di essi impostò i propri rapporti con il Sant'Uffizio sulla base di un'obbedienza solerte e di una accettazione senza riserve delle linee direttive di comportamento istituzionale e di politica devozionale che giungevano dalla Sede Apostolica. Oltre al fondamentale ruolo funzionale assegnato loro dalla riforma tridentina, infatti, molti vescovi interpretavano il loro ufficio come manifestazione della carità intesa nel senso della responsabilità della cura e della salvezza delle anime e

³³ Nell'incartamento ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 6 su un totale di 36 lettere fascicolo 19 su 51 missive 11 erano di mano inquisitoriale, 23 venivano da presuli, 8 da vicari e 9 dalle nunziature citate.

³⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 19, f. 64r.

questo li spingeva ad attivarsi, dentro e fuori delle diocesi, non solo nella loro funzione sacramentale e gestionale, ma anche nel compito di salvaguardia dell'ortodossia e dei corretti comportamenti religiosi. Anzi, molto spesso dietro le figure dei teologi e dei consultori diocesani si nascondevano i referenti locali del Sant'Uffizio che contribuivano a consolidare la rete di controllo che l'organo centrale tendeva a stendere anche sull'operato degli ordinari.

Quando il 5 luglio del 1634 veniva promulgato il nuovo decreto di conferma delle disposizioni già contenute in quelli del 1625, i due testi furono inclusi in un nuovo fascicolo nel quale vennero archiviate anche diverse lettere che sollecitavano la Congregazione a ribadire le corrette procedure per consentire agli ordinari una più efficace azione di vigilanza e di disciplinamento. In una di queste, come si dirà più avanti, il sacrista del papa portava l'esempio dei Teatini per dimostrare la diffusione degli abusi nella pratica liturgica. I Chierici Regolari erano infatti soliti ricordare Gaetano da Thiene durante la recita del *Confiteor* senza che questo fosse ancora ufficialmente elevato alla dignità degli altari. La scorrettezza, evidente ma non grave, veniva stornata dai cardinali alla volta della Congregazione dei Riti, autorità competente in materia. Un esempio evidente del consolidamento della prassi di rispetto delle competenze che vedremo confermata nel corso dell'analisi del fondo³⁵.

Ad uno sguardo prospettico questo flusso ininterrotto di carte e documenti sembra seguire direttrici diverse ma non contrastanti. Il successo della ristrutturazione centralistica della Chiesa posttridentina aveva senza dubbio rafforzato il senso di dipendenza e l'abitudine ad appellarsi di continuo agli organi ecclesiastici centrali. A questo atteggiamento che sollecitava un frequente ricorso delle strutture territoriali al conforto dei vertici romani, però, contribuiva in modo non secondario la difficoltà di gestione delle diocesi. Queste dovevano fare i conti con il crescente disagio delle popolazioni, schiacciate dalla crisi economica che provocava un ripiegamento della società al quale gli abitanti dell'Europa mediterranea erano da tempo disabituati, ma dovevano anche confrontarsi con dei governi locali che iniziavano a perseguire in modo sempre più convinto una politica di recupero esclusivo del controllo sulla propria giurisdizione³⁶. E questo, come si è detto, non

³⁵ Torneremo in modo più disteso sull'episodio trattato dai documenti archiviati in ACDF, S.O., St. St. B 4 e, fasc. 2. Il *decretum* era stato emesso nella seduta del 13 gennaio 1633 e si trova al f. 7r.

³⁶ Le difficoltà economiche che si facevano sentire in modo sempre più pressante andarono a toccare anche la vita religiosa delle popolazioni. Nel 1662 l'arcivescovo di Tarantasia François Amédée Millet della Savoia scriveva a Roma per chiedere l'autorizzazione di non celebrare le feste liturgiche di s. Anna e di s. Silvestro per venire

riguardava solo le materie inquisitoriali e le questioni più direttamente connesse con il problema del controllo dell'eresia³⁷. L'abitudine a fare riferimento alle congregazioni romane si diffuse velocemente e senza resistenze nella struttura territoriale della Chiesa. Nella rete di comunicazioni e dipendenze che si distese sulle terre cattoliche la divisione dei compiti non appariva né rigida né schematica, ma piuttosto caratterizzata da una continua sovrapposizione di competenze sulla quale la presenza ecclesiastica ha fondato la sua persistente capacità di governo e di indirizzo.

Questa peculiarità del sistema ecclesiastico, caratterizzato dal continuo scivolamento di ruoli e competenze, è stato messo in evidenza da molti studiosi, e non ha riguardato soltanto gli aspetti giuridici ai quali abbiamo già fatto ampio riferimento. Indicazioni in questo senso erano emerse anche dalle ricerche svolte negli archivi delle congregazioni centrali come testimoniano i lavori che hanno avuto per oggetto la documentazione prodotta dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari³⁸. In quel fondo, per esempio, sono stati rinvenuti alcuni incartamenti relativi a degli episodi di presunta santità che, a rigor di norma, avrebbero dovuto essere sottoposti al vaglio della Congregazione dei Riti o, in caso di simulazione di santità, all'occhio vigile del Sant'Uffizio. L'istituzione preposta alla gestione del clero, invece, aveva provveduto

incontro alle difficoltà causate dalla povertà della popolazione che abitava la valle alpina che rientrava nel territorio della sua diocesi. La Congregazione dava parere negativo nel decreto del 16 luglio: l'importanza della forza simbolica di aggregazione che gli appuntamenti liturgici costituivano per le comunità cattoliche diventava irrinunciabile nei difficili territori di frontiera. ACDF, S.O., St. B 4 g, fasc. 5 con il titolo 1662 *Tarantasia in Savoia. Archiepiscopus Tarentasiensis Petit facultatem tollendi Festa S. Annae et S. Sylvestri in sua Diocesi propter necessitatem Operariorum et paupertatem Populorum*.

³⁷ Che il concetto di centralizzazione, inteso come tendenza dei poteri civili e religiosi a conquistare un assoluto controllo degli ambiti di applicazione del loro governo, a lungo considerato come elemento portante del transito in direzione del "modernò", sia oramai arrivato ad un punto di crisi è evidente nell'evoluzione del dibattito storiografico contemporaneo. Il tema era già presente in GALASSO, *L'Italia una e diversa* cit., ma è poi stato ripreso in G. FRAGNITO, *The central and peripheral organization of censorship*, in *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 13-49.

³⁸ Non è stato ancora pubblicato il lavoro di spoglio sistematico del fondo della Congregazione dei Vescovi e Regolari annunciato da Giovanni Romeo nei suoi contributi. Dalla documentazione del fondo dell'Archivio Segreto Vaticano sono tratte le notizie relative a due saggi pubblicati su «Campania sacra», 32 (2001): G. ROMEO, *Possessione diabolica e santità profetica nella Napoli della Controriforma. A proposito di due inediti vaticani*, pp. 97-117; M. MANCINO, *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e le licenze di predicazione nell'Italia post-tridentina. A proposito di due casi del 1588*, pp. 119-132.

ad occuparsi di quelle vicende, analizzando le situazioni e stabilendo provvedimenti, senza che intercorresse alcun tipo di comunicazioni con gli organismi istituzionalmente preposti alla gestione del percorso di santità³⁹.

Anche dalle lettere che confermavano l'arrivo dei decreti nelle sedi periferiche il problema della convivenza tra gli inquisitori e le strutture diocesane appariva sostanzialmente quello dell'incertezza delle relazioni che, nelle diocesi italiane, si manifestava nei rapporti tra ordinari e inquisitori. Abbiamo già accennato nelle pagine precedenti alla caotica situazione di Rimini, che non sembra differire di molto dalle condizioni nelle quali versava il comparto di Piacenza. L'inquisitore Giovan Francesco Guidotti scriveva dalla sua sede di aver ricevuto il decreto del quale garantiva la tempestiva diffusione e applicazione. Egli ci teneva però a segnalare a Roma che il vicario del vescovo gli aveva comunicato che la diocesi aveva comunque stabilito di farne una pubblicazione autonoma, perché intendeva occuparsi in proprio delle cause denunciate da persone che avessero seguito canali diversi da quelli del Sant'Uffizio⁴⁰.

Mettendo insieme i segnali che arrivavano dalle province, sembra di poter affermare con convinzione che i dubbi provenivano soprattutto dal versante inquisitoriale piuttosto che dagli ordinari. Nelle risposte dei presuli sopravviveva comunque la consapevolezza della responsabilità di alcuni aspetti della vita religiosa che si era progressivamente tramutata in una convinta adesione all'impianto di governo inquisitoriale, rafforzata dall'antica consuetudine alla gestione pastorale della diocesi. Resta poi tutto da definire quanto essa fosse sentita e quanto ostentata, e quali spazi di autonomia essi cercassero poi di ritagliarsi all'interno della prassi.

È oramai dimostrato che l'intenzione dell'Inquisizione in quegli anni si era progressivamente orientata a conquistare una posizione egemonica nella proposta dei candidati all'onore degli altari, controllando attraverso di essi la modifica del modello di santità che veniva proposto attraverso la fitta rete pastorale di formazione e di orientamento dei fedeli. Gli inquisitori, vigili e autoritari, hanno operato in questo campo senza tentennamenti, perseguendo un chiaro progetto di rinnovamento della spiritualità cattolica che, servendosi di una lucida raffigurazione dei parametri necessari e auspicabili per il percorso di promozione degli esempi di perfezione

³⁹ Si vedano a questo proposito G. ROMEO, *Chiesa, possessione diabolica e santità profetica nella Napoli della Controriforma*, in «Campania sacra», 32 (2001), pp. 97-117; ID., *La Congregazione dei Vescovi e Regolari e i visitatori apostolici nell'Italia post-tridentina: un primo bilancio*, in *Per il Cinquecento religioso italiano* cit., pp. 567-575.

⁴⁰ ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 6, f. 25r-v.

cristiana, avrebbe velocemente trasformato la mentalità, i costumi e le linee di riferimento teologiche della religiosità promossa nel tempo dalle istituzioni ecclesiastiche⁴¹. Non è però sufficiente la storizzazione degli esempi edificanti per cogliere a pieno la trasformazione dei comportamenti sociali. Devozioni e pratiche di pietà consentono infatti di guardare a questo stesso problema da una prospettiva rovesciata, dal basso verso l'alto, prendendo in considerazione gli umori della società a partire dai meccanismi diffusi di reazione all'atto di ricezione delle nuove indicazioni normative.

Da questo punto di osservazione l'attività del Sant'Uffizio sembra caratterizzata, più che da una attitudine all'arbitrio scevra da ogni possibilità di mediazione, da una rigida e costante volontà di applicazione della norma. Vigilando sulle forme pubbliche della venerazione, infatti, i cardinali cercavano di non derogare dalle linee guida dei decreti urbaniani, anche se volentieri si affidavano allo sguardo consapevole delle diocesi sulla disciplina pastorale per una loro più perentoria applicazione e per meglio comprendere la natura degli abusi o degli errori commessi dai fedeli o dai religiosi che si muovevano nel tessuto devozionale locale.

Mentre la definizione dei modelli eroici, grazie al passaggio della proposta religiosa dai vescovi al Sant'Uffizio, veniva decisamente sottratta alla cultura e agli umori delle zone periferiche, e dunque agli inevitabili condizionamenti derivati dalle dinamiche sociali e culturali dei luoghi di provenienza, la gestione delle abitudini connesse alle pratiche di pietà e agli appuntamenti liturgici tornavano prepotentemente in una dimensione localistica.

I decreti, quando anche formalmente diffusi e operanti nelle sedi periferiche, non erano stati accolti senza dubbi e incertezze in merito alle ripercussioni che essi avrebbero avuto sull'attività di promozione dei culti e quindi sull'umore dei fedeli. Per questo motivo sia l'apertura normativa di ottobre, sia le risposte che la Congregazione continuava a dare ai quesiti che giungevano da ogni parte delle terre cattoliche non appaiono in realtà orientate a incidere direttamente sui contenuti del modello di santità e quindi sulla regolamentazione immediata delle strade di accesso all'approvazione apostolica.

Queste considerazioni non intendono certamente recuperare, nell'ambito specifico della disciplina delle forme del culto, quella superata impostazione storiografica che aveva rivalutato la qualità organizzativa dei tribunali inquisitoriali in una chiave di revisione delle motivazioni curiali

⁴¹ Vedi a questo proposito le annotazioni sulla situazione milanese di BONORA, *I conflitti della Controriforma* cit., pp. 13 e ssg.; G. ZARRI, *L'età rinascimentale*, in *Storia della santità* cit., pp. 33-44.

che erano alla base del loro funzionamento e dell'impatto che l'attività di repressione e di controllo aveva avuto sulle popolazioni cattoliche. Esse non vanno neanche nella direzione di voler dimostrare che i cardinali avessero deciso di desistere dall'impegno che avevano profuso in questo campo. Più semplicemente, esse tendono a valutare l'ipotesi che la Congregazione avesse scelto di tenere separati il comparto repressivo e penale, che era la principale vocazione delle sue attività, da quello della regolamentazione della religiosità che aveva una ricaduta trasversale sulla società moderna, senza distinzione di ceto e di cultura. Un orientamento che, con tutta probabilità, derivava dalla considerazione del fatto che la tendenza alla centralizzazione del potere non poteva trarre vantaggio da una struttura indebolita nelle sue singole parti.

Che l'Inquisizione si sia progressivamente riservata il ruolo di garante del processo di omologazione delle forme della ritualità pubblica, e quindi dei comportamenti diffusi dei fedeli, non è meno indicativo di una volontà di direzione che il tribunale intendeva fare sentire nella vita religiosa di quegli anni. Gli atteggiamenti che però regolavano la prassi di quegli interventi risultavano piuttosto caratterizzati dall'intento di restituire un decoro e un rigore di fondo sul quale sarebbe stato più agevole costruire l'opulenza cerimoniale della Chiesa trionfante.

In questa prospettiva la questione della superstizione si avviava a diventare una delle principali preoccupazioni degli inquisitori⁴². Più che un tentativo di invasivo e capillare controllo delle vite e delle coscienze attraverso la regolamentazione dei comportamenti, insomma, appare la chiara volontà dell'Inquisizione di consolidare la propria presenza di garanzia sull'operato dei referenti locali, i quali rientravano a pieno titolo nella responsabilità "pastorale" che essa era andata conquistando. Insomma, forse non è peregrino vedere, almeno in questo aspetto dell'attività del Sant'Uffizio, non solo l'impegno per mantenere un ruolo apicale di potere in opposizione alla deriva "moderna" della libertà delle coscienze, ma soprattutto uno dei percorsi più interessanti attraverso i quali la Chiesa cattolica controriformata ha realizzato il processo di trasformazione e di aggiornamento delle procedure e dei canali di comunicazione dei quali si era servita in conseguenza della tanto temuta e avversata modernizzazione.

⁴² Sul problema della stretta connessione tra religiosità popolare e superstizione conviene ancora una volta rifarsi ai già citati CALASSO, *L'altra Europa* e SALLMANN, *Santi barocchi* oltre che a G. IMBRUGLIA, *Dalla storia dei santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, in «Rivista storica italiana», CI (1989), pp. 35-84.

1. *Il popolo dei fedeli*

La lunga e complessa battaglia combattuta dagli inquisitori centrali per controllare il processo di definizione del modello eroico del santo moderno aveva costituito uno degli aspetti più delicati del progetto di egemonizzazione culturale perseguito dall'Inquisizione negli ultimi decenni del secolo XVI.

L'apertura di un nuovo fronte di intervento, orientato a disciplinare in modo omogeneo e rigoroso le fasi preparatorie della conquista dell'ambito riconoscimento apostolico, può essere testimoniata anche dalla istituzione di un fondo d'archivio specificamente dedicato a questo ulteriore impegno del tribunale centrale.

L'attività svolta dall'Inquisizione in tale campo si discostava dalla discrezionalità delle scelte, tipica del suo operato, e cedeva invece il passo al rispetto rigido della norma, perseguito in modo indistinto e ripetitivo, senza mai effettuare, almeno in questo contesto, alcuna valutazione del modello di perfezione proposto ai fedeli. La finalità ultima che guidava le scelte della Congregazione Romana nelle vicende relative ai servi di Dio non ancora canonizzati sembrava infatti essere quella della difesa della legittimità stessa del culto per i santi, dopo che esso era stato il bersaglio di una serrata critica da parte delle correnti riformate.

L'impegno dei vertici della Curia, documentato dalle carte che sono raccolte in questi fascicoli, appariva orientato a evitare che la diffusione di pratiche di pietà e di comportamenti devozionali poco rispettosi della riforma della religiosità tridentina trasferisse sulla venerazione per i beati il discredito diffuso nel mondo protestante, gettando un'ombra sull'attività di promozione della santità eroica che era diven-

tata uno degli assi portanti della nuova immagine della Chiesa trionfante.

La trasformazione dei cerimoniali che aveva accompagnato il nuovo clima spirituale e istituzionale era stata una operazione di grande complessità, all'interno della quale erano rientrate non solo le questioni teologiche che avevano inizialmente innescato il cambiamento, ma anche i delicati aspetti simbolici e relazionali che avrebbero avuto implicazioni importanti sul comune sentire della popolazione. La ricaduta in termini di formazione della coscienza religiosa dei fedeli che il Sant'Ufficio assegnava a questa sfera della pratica liturgica e devozionale spingeva gli inquisitori a tracciare i contorni di regole certe per i comportamenti pubblici la cui applicazione veniva poi affidata alla pedagogia pastorale diocesana.

Il contesto storico della Controriforma, nel quale veniva così radicalmente ripensato l'impianto stesso del rapporto degli uomini con la sfera del sacro, aveva aperto facilmente la strada alla progettazione di trasformazioni della ritualità religiosa. Molto più arduo si era invece dimostrato il compito di fare transitare queste iniziative dalla teoria alla pratica.

Come abbiamo visto, le regole del nuovo stile imposto alla costruzione del percorso di beatificazione avevano velocemente raggiunto le sedi periferiche nelle quali si doveva procedere alla loro applicazione. Mentre la trasmissione dei decreti dai vertici della Curia alle periferie cattoliche non aveva incontrato alcuna difficoltà, il cammino a ritroso della modifica normativa, che dalle realtà territoriali ritornava verso la matrice romana, si sarebbe rivelato irto di incomprensioni e di difficoltà imprevedute. Gli ostacoli procedurali avrebbero costretto i cardinali a operare una vigile sorveglianza dopo la prima, immediata correzione della rotta predisposta con l'aggiunta del capoverso del 2 ottobre. Seguendo questo schema, attraverso il continuo confronto tra il centro e le periferie, avrebbe preso forma il modello che, una volta imposto, sarebbe stato poi adattato ad ogni luogo e ad ogni occasione dai referenti ecclesiastici dislocati sul territorio.

Durante questa fase iniziale, le procedure di intervento non erano ancora consolidate e questo provocava una oscillazione nelle valutazioni emesse dalla Congregazione Romana chiamata dagli emissari locali a dirimere tensioni e perplessità che inceppavano il regolare funzionamento delle attività di disciplinamento della vita liturgica e devozionale nei loro territori.

Le incertezze degli inquisitori non riguardavano però il merito delle regole stabilite per normalizzare questo settore della vita religiosa che aveva acquistato un posto così rilevante nelle abitudini delle comunità. Esse erano piuttosto causate dai margini istituzionali e giurisdizionali non ancora stabilmente definiti in questo ambito dell'impegno inquisitoriale.

Nei primi anni, i cardinali tendevano ancora a mescolare la valutazione della personalità storica e spirituale dei servi di Dio fatti oggetto di venerazione da parte di alcuni gruppi di fedeli con la necessità di normalizzare le pratiche di pietà in cui si traduceva quel trasporto devoto. Con il passare del tempo, però, il loro rifiuto a prendere in considerazione, contestualmente alle sanzioni dei pubblici eccessi, l'esperienza spirituale dei candidati all'onore degli altari sarebbe apparso netto e inversamente proporzionale alla costante rigidità nell'applicazione delle norme relative ai culti loro tributati.

Il tentativo di resistere a questa deriva rigorista avrebbe interessato in modo trasversale i gruppi che si ponevano come garanti della statura spirituale dei servi di Dio morti in odore di santità, impegnati a promuovere il riconoscimento di vecchi e nuovi flussi devozionali. Tra questi, un ruolo non secondario avevano gli ordini regolari che erano consapevoli della capacità di aggregazione e di radicamento spirituale che il senso identitario prodotto dalle appartenenze religiose poteva diffondere tra i fedeli.

Le nuove indicazioni varate dal Sant'Ufficio, infatti, ricidevano alla base la possibilità di attingere al patrimonio umano e sociale che si coagulava attorno ai luoghi di culto e al loro apparato di *patronage* reso più forte proprio dall'accreditamento del capitale trascendente che essi racchiudevano. La rigida applicazione dei divieti di praticare ogni tipo di pubblico tributo ai defunti in odore di santità esponeva dunque a seri rischi la possibilità di successo dell'iter di canonizzazione ufficiale, ma metteva anche in pericolo una delle fonti di finanziamento indispensabile soprattutto per i monasteri di nuova istituzione¹.

La mitigazione della norma, abbinata alla capacità di riconversione dimostrata dai regolari, diede immediatamente i suoi frutti. L'impegno a promuovere le cause di canonizzazione dei fondatori di ordini e congregazioni era infatti diventato un elemento necessario di consolidamento del legame con i devoti che garantiva la crescita della credibilità di queste istituzioni all'interno della piramide ecclesiastica e dei vertici curiali.

¹ Sullo stretto rapporto di contiguità tra la popolazione monastica femminile e i ceti sociali da cui essa proveniva si vedano C. ZARRI, *Monasteri femminili e città*, in *Id.*, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 43-143; NOVI CHAVARRIA, *Monache e gentildonne* cit. Per una prospettiva più variegata si vedano i saggi raccolti in *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno*, Atti del convegno di studi, Campobasso 11-12 novembre 2003, a cura di E. Novi Chavarría, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005.

Nello stesso modo, l'impatto che le filiazioni spirituali avevano sulle comunità e sugli individui aveva portato municipalità e comunità urbane a percepire le devozioni come parte integrante e fondativa del senso di appartenenza che univa i cittadini.

In questo intreccio tra sacro e profano, dunque, vescovi e amministratori locali si trovavano uniti nella promozione dei loro santi e la sinergia del loro impegno si rafforzava nelle realtà urbane, dove lo spessore istituzionale di diocesi e istituzioni cittadine era potenziato dal senso identitario diffuso tra la popolazione.

Un osservatorio interessante di questo aspetto della vita religiosa è certamente la città di Napoli che, come avevamo già avuto modo di osservare, è presente nella documentazione di questo fondo con una frequenza che non può essere paragonata ad altre realtà territoriali². La complessità politica, religiosa e sociale delle vicende partenopee segnalate agli inquisitori centrali assegna un ruolo importante alla capitale del Regno e conferma la specificità della identità religiosa meridionale sulla quale tanto si è scritto.

Come abbiamo ricordato nelle pagine precedenti, quando nel 1615 Deodato Gentile aveva preso di mira i Teatini impegnati a celebrare pubblicamente Andrea Avellino, il cui culto non aveva ancora ricevuto l'approvazione apostolica, il cardinale Decio Carafa aveva pienamente sostenuto l'iniziativa dei Chierici Regolari di San Paolo Maggiore, costringendo la Congregazione Romana a intervenire per ridimensionare gli eccessi degli appuntamenti liturgici progettati dai religiosi con la copertura dei vertici diocesani.

Nel 1625 l'arcivescovo sarebbe tornato nel mirino degli inquisitori centrali per la tolleranza dimostrata nei confronti delle iniziative devozionali dei Domenicani del convento di Santa Maria della Sanità. In quel frangente, gli Eletti della città fecero giungere a Roma la loro voce a sostegno del presule, preoccupati del fatto che, se l'Inquisizione avesse sconfessato il suo operato, il *vultus* inferto alla principale autorità della Chiesa cittadina avrebbe indebolito l'autonomia e il prestigio della capitale e dunque della sua rappresentanza.

Il fascicolo dedicato a questo episodio contiene la lettera inviata il 26 aprile 1625 dai rappresentanti della municipalità partenopea che facevano istanza presso la Congregazione affinché questa non intervenisse per eliminare dai sepolcri di Marco da Marcianise e di Leonardo de Fusco le tabelle e gli *ex voto* accumulati dal flusso continuo della devozione popo-

² Sul totale di 110 incartamenti analizzati nel corso di questa ricerca 28 riguardavano vicende segnalate dal Regno di Napoli e la metà di esse si riferiscono a episodi verificatisi nella capitale.

lare³. L'iniziativa sanzionatoria, oltre a penalizzare un culto profondamente radicato "in questi tempi calamitosi", avrebbe coinvolto in modo imbarazzante l'ordinario che aveva tollerato la diffusione di manifestazioni di devozione popolare per favorire i loro processi di beatificazione che erano già approdati a Roma.

Questa città come quella ch'è grata alle persone che in qualsivoglia modo la giovane così tiene particolare affetto e cura che quelli che in vita con i buoni e santi essempi, et particolar modo di vivere nella strada della Sanità li sono stati di notabil giovamento et dopo la morte anco con la loro intercessione non hanno mancato di mostrare l'affetto particolare tenevano verso di quella; et tanto più quanto che con straordinarie grazie ottenute per la loro intercessione dalla potente mano divina essa città li resta obbligatissima, fra quali non hanno l'ultimo luogo li venerandi PP. di Santa e pia memoria, il P. Maestro Fra Marco di Marcianesi, et il P. Fra Giovanni Lunardo di Lettere, ambidue de Reformati di S. Domenico della Congregazione di Santa Maria della Sanità et però essa città con deputare particolari procuratori ha procurato che detta sanità della vita, virtù e miracoli oprati così in vita come dopo morte se ne formassero con l'autorità dell'Illustrissimo e Reverendissimo Signor Cardinal Carafa nostro Arcivescovo processi informativi inteso il Procurator Fiscale, de quali processi parte ne sono qui, et parte alla Sacra Congregazione de Riti, et nell' sepolchri di ambidui vi stanno infinite tabelle et voti sibene le loro immagini senza l'aureole, raggi, o splendori né titolo alcuno di Beato ne vi si accendono lampade. Hora s'intende che cotesta Sacra Congregazione ha fatto decreto che alli sepolchri di quelle persone morte con opinione di sanità che non tengono titolo della Santa Sede Apostolica di Santo o di Beato non si tengono voti, tabelle, et ogn'altra cosa che mostri culto. Et perché dall'ora che morimo questi tali, che molti anni sono, li Popoli grati per le grazie ricevute per loro mezzi ci hanno portate molte tabelle, et voti d'ogni sorte, et da quel tempo insino à quest'ora sono state et sono affisse le quali levandose restaria il popolo molto scandalizzato et in male opinioni di questi tali et perché l'ordinario, con ragione, non ha proibito che vi si portassero, ma tollerato che vi stessero stanno dette gratiae processi verificati. Però acciò non socceda questo scandalo et si toglia la devotione de' Popoli,

³ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 8, ff. 1r-3v titolato nell'indice Napoli 1625. Circa *cultum Patrum Marci de Marcianesi Ioannis Lunardi di Lettere Ordinis S. Dominici Congregationis S. Mariae Sanitatis qui obierunt cum Fama Sanctitatis*. Il testo riportato è al f. 1r-v.

massime in questi nostri tempi calamitosi e per l'obbligo tengono supposizione resti servita cotesta Sacra Congregazione ordinare che à rispetto di questi venerandi Padri de' quali già vi sono formati detti processi, non si facci novità alcuna, et oltre sarà di gran servizio a Nostro Signore...

L'episodio napoletano apre uno squarcio di grande interesse sul tema del radicamento urbano dei nuovi culti. L'intervento diretto degli Eletti, infatti, era il segno del senso di appartenenza che le comunità maturavano nei confronti di alcuni fenomeni di spiritualità. Esso era parte integrante del legame che si sviluppava nei confronti dei santi patroni il cui numero, come abbiamo avuto modo di rilevare, subiva a Napoli in questo periodo un percorso di moltiplicazione esponenziale, in risposta alla pressione emotiva esercitata dal bisogno di protezione collettiva presente nelle comunità. Tale sentimento rafforzava la sensazione di identificazione della popolazione con le istituzioni cittadine e metteva in moto un processo di costruzione di senso civico che i rappresentanti delle magistrature locali seppero sfruttare per gettare le fondamenta delle moderne identità municipali.

Nel caso dei Domenicani, poi, il forte impatto devozionale che il culto per i due frati aveva sulla popolazione del quartiere nel quale erano vissuti era legato, oltre che alla loro personalità religiosa e taumaturgica, al ruolo cittadino del convento con il quale essi venivano identificati. L'inserimento dei Frati Predicatori a Napoli godeva da sempre del grande prestigio del monastero di San Domenico Maggiore, sede dello *studium* nel quale era stato ospitato lo stesso Tommaso, ma la loro popolarità era molto alta in tutto il Mezzogiorno. La santità domenicana costituisce infatti una consistente percentuale dei riconoscimenti concessi ai servi di Dio provenienti dalle zone meridionali della penisola italiana vissuti nel secolo XVII, anche se per molti di essi l'iter di canonizzazione sarebbe giunto a compimento molto più tardi⁴.

⁴ Un'analisi dei santi meridionali vissuti tra la metà del secolo XVI e il 1750 si trova in SALLMANN, *Santi barocchi* cit., pp. 151-188. Per una più generale riflessione su coloro che avevano concluso il percorso di canonizzazione in quello stesso periodo cfr. R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2001, pp. 161-180. Prendendo in considerazione gli anni tra il 1540 e il 1770 lo studioso ha sintetizzato il quadro dei 32 nuovi canonizzati, ai quali andavano aggiunti 6 beati. Su di un totale di 38 culti riconosciuti 6 erano attribuiti a servi di Dio che appartenevano al clero secolare e 32 a quello regolare. Tra questi ultimi spiccavano i rappresentanti degli ordini di nuova fondazione (6 gesuiti, 5 cappuccini, 3 teatini, 1 visitandina, 1 oratoriano, 1 somasco, 1 scolopio e 1 lazzarista per un totale di 19) e di quelli riformati secondo lo spirito tridentino per un totale di 24 nuovi santi.

Alla fine del Cinquecento, quando diverse iniziative di riforma tentarono di mettere ordine nell'anarchico panorama conventuale locale, uno dei progetti più importanti realizzati all'interno del perimetro urbano della capitale fu proprio quello del monastero domenicano di Santa Maria della Sanità. La chiesa era stata fondata all'indomani del ritrovamento, nelle catacombe sottostanti, di una madonna ritenuta miracolosa, ed era ben presto diventato il principale punto di aggregazione del popoloso quartiere⁵. Marco Maffei da Marcianise era stato uno dei fautori di questo percorso di rinnovamento e fu provinciale del Regno nel 1564, mentre Leonardo da Lettere, pur avendo ricoperto molti incarichi istituzionali, era soprattutto ricordato come il confessore di numerosi monasteri femminili, cosa che accresceva enormemente la sua autorità morale. Dopo la loro morte, avvenuta rispettivamente nel 1616 e nel 1620, si era sviluppato attorno alle loro sepolture un culto spontaneo che costituiva un ricco capitale identitario nelle mani dei confratelli. Anche i rappresentanti delle istituzioni cittadine erano ormai pienamente consapevoli del patrimonio di emotività condivisa costituito dalla crescita del sentimento di appartenenza garantita dalla protezione trascendente di un santo "proprio"⁶. Nelle parole degli Eletti, infatti, traspariva il senso di straniamento prodotto dalle nuove direttive sui non canonizzati che venivano ad interrompere una lunga consuetudine delle popolazioni con la immediata trasformazione in culti pubblici delle proprie intime devozioni.

L'altro aspetto che emergeva con nettezza in quella missiva era l'esigenza di un legame profondo e personale del santo con la città del quale la rappresentanza municipale si sentiva garante. Gli Eletti cercavano costantemente di appropriarsi dei fenomeni devozionali emergenti del velle tessuto religioso napoletano, riservando a se stessi e alla magistratura che essi rappresentavano il ruolo di mediatrice nel processo di identifica-

⁵ Sul percorso di rinnovamento seguito dai Domenicani: M. MIELE, *La riforma domenicana a Napoli nel periodo posttridentino (1583-1725)*, Roma, Istituto storico domenicano Santa Sabina, 1963; S. FORTE, *Le fonti domenicane in Italia nel 1650: conventi e religiosi*, in «Archivum Fratrum Predicatorum», 1969, pp. 425-585; G. GIOFFARI e M. MIELE, *Storia dei domenicani nell'Italia meridionale*, Napoli-Bari, Ed. Domenicane Italiane, 1993. Sull'esperienza del convento napoletano: A. SPINOSA-N. CLAVOLINO, *S. Maria della Sanità. La chiesa e le catacombe*, Napoli, Regina, 1979; M. ROSA, *L'onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del '600*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 397-417.

⁶ Sul ruolo delle istituzioni monastiche all'interno dei centri urbani si è già ricordata la raccolta di studi *La città e il monastero. Comunità femminili cittadine nel Mezzogiorno moderno* e anche il mio *Emergenza spirituale e protezione cittadina nella storia di una mistica napoletana della Controriforma*. Su de Fusco cfr. SODANO, *Modelli e selezione del santo moderno* cit., pp. 80-88.

zione collettiva dei fedeli con i dispensatori della protezione trascendente. Questa trasposizione si sviluppava nel contesto della dinamica di sovrapposizione e di identificazione, propria della tradizione meridionale, della percezione del sacro con il concetto di santo.

Una delle peculiarità degli anni di passaggio dal vecchio al nuovo secolo, sospesi tra la tensione verso il rinnovamento e il clima di insicurezza provocato dalla crisi economica e sociale che avrebbe caratterizzato i primi decenni del secolo di ferro, era il diffuso bisogno di affidamento e di protezione che interessava le popolazioni europee. La proliferazione dei patronati alla quale si assisteva in quegli anni era la conseguenza della spinta a segnare la vita delle comunità con le tracce evidenti di nuove tutele, la cui istituzione veniva accompagnata da un grande sfarzo liturgico e devozionale al fine di rafforzare il legame di appartenenza del santo con i gruppi sociali che caratterizzavano la vita del territorio. Esempiare, a questo proposito, è l'episodio di s. Tommaso d'Aquino che, come abbiamo già avuto modo di ricordare, nel 1605 si era aggiunto ai sette patroni che già tutelavano Napoli. Pur non essendo un personaggio legato alla temperie religiosa controriformata, il nuovo protettore della capitale costituiva una novità tra i precedenti che erano stati scelti nell'ambito della tradizione dei martiri della Chiesa primitiva e dei primi vescovi della diocesi. Egli era anche il primo patrono proclamato in età moderna che, per iniziativa di uno dei Seggi della città, era andato ad accrescere il *pantheon* urbano della capitale⁷. Tra i servi di Dio e i santi venerati dai fedeli napoletani spiccavano alcuni personaggi che, ancora in vita, erano stati promossi dalla devozione popolare e dunque, in seguito a questa legittimazione "dal basso", erano stati inclusi tra i protettori ufficiali della città. Così avvenne nel caso di suor Orsola che, ancora moribonda, ricevette nel 1618 la visita degli Eletti che le consegnarono un istrumento redatto da un notaio con il quale la magistratura cittadina poneva una sorta di ipoteca futura sull'eventuale riconoscimento ufficiale della sua santità⁸.

⁷ Sulla vicenda napoletana GALASSO, *Ideologia e sociologia del patronato di s. Tommaso* cit. Nelle cronache napoletane di quegli anni ritornava spesso il tema dei patroni. In una di esse, per esempio, si leggeva: "Lunedì 29 settembre 1625 festività di S. Michele Arcangelo furono aggregati molti altri santi nel numero de' patroni di Napoli, come furono il Beato Andrea Avellino prete teatino, il Beato Giacomo della Marca, il cui sacratissimo corpo si riposa a Santa Maria della Nuova dell'ordine dei Zoccolanti, Santa Patritia, e San Francesco di Paola". F. BUCCA D'ARAGONA, *Aggiunta alli Diurnali di Scipione Guerra*, trascritto in «Archivio storico delle province napoletane», XXXVI (1911), p. 170.

⁸ In base a quel documento le Piazze dei nobili e quella del popolo, che nella loro sede avevano un quadro che ritraeva Orsola con la città ai suoi piedi secondo la tradizionale iconografia dei patroni, ogni anno, nell'anniversario della sua morte, donavano un cero e una lampada d'argento alla loro protettrice. Notizie sui rapporti degli

Sulla vicenda della Benincasa avremo modo di ritornare, anche se essa non si discostava dal comune destino riservato alle donne dalla spiritualità mistica e visionaria che oramai venivano trattate con grande circospezione dalla Chiesa trasformata dal Concilio.

Tra i fascicoli del fondo del quale ci stiamo occupando, si trova traccia di un altro "santo vivente" che, al contrario, fornisce un esempio evidente dell'uso truffaldino che, anche allora, l'ingenuità devozionale spesso consentiva. Il padre Tommaso da Carife, minore conventuale, il 2 maggio 1625 scriveva dal convento di Giugliano per segnalare il comportamento sconveniente di Matteo da Marigliano, un terziario francescano che cercava di accreditarsi come sant'uomo. La denuncia lamentava soprattutto la scarsa solerzia dimostrata dai rappresentanti della diocesi. Gli inquisitori romani i quali, come abbiamo visto, erano molto sensibili al tema della accorta presenza del governo ecclesiastico dei territori, risposero sollecitando l'intervento di Paolo Squillante, vicario generale di Aversa. Il prelado, che si trovava in quel periodo a Genova, sarebbe rientrato precipitosamente per occuparsi della scabrosa vicenda sospesa tra affettata santità e *solllicitatio ad turpia*⁹. Il frate, infatti, cercava di ottenere doni e cibo dalle sue penitenti: "o là devote mie, quando mi mandate le canestre con li caponi et maccheroni fate che passano per la strada di questo Marco acciò questo mercante di vino ... cerchi se li viene voglia per invidia".

Oltre alla interessante commistione di materie inquisitoriali, anche questo episodio conferma l'orientamento della Congregazione a far sì che i responsabili locali si occupassero in modo vigile e costante di ciò che accadeva nei loro territori. Tale preoccupazione costituiva il necessario complemento di una più generale tendenza a mobilitare le istituzioni ecclesiaristiche nel quadro di un impegno comune, dove la preminenza inquisitoriale risiedeva nella progettazione e nella imposizione della norma più che nella sua ordinaria applicazione.

Eletti con la Benincasa si trovano in molti fascicoli conservati nell'Archivio Storico dell'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli (d'ora in poi SOB) tra cui: SOB, *Archivio Antico* 316, f. 15r; *Archivio Antico* 320, ff. 5, 19r, 21r-v, 26r-v; *Archivio Antico* 329/B, f. 51r; *Archivio Antico* 339, f. 21-v. Per uno studio sul ruolo dei patroni, oltre ai citati GALASSO, *L'altra Europa* e SALLMANN, *Santi barocchi*, cfr. alcuni saggi raccolti in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, a cura di G. Fiume, Venezia, Marsilio, 2000.

⁹ Il *decretum* del 27 maggio 1625 "statuens scribendum Vicario Aversa qui sua auctoritate corrigat quiddam corrigendum reperit circa praetensa Sanctitatem dicti Fratris Matthei" è in ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 9, f. 5r. Sulla *solllicitatio* si veda almeno PROSPERI, *Tribunali della coscienza* cit., 508-519.

2. Le responsabilità delle diocesi

L'inclinazione del Sant'Ufficio a rafforzare l'operatività diocesana ci riporta necessariamente al tema del ruolo dei vescovi, e al problema di dover definire la statura di governo e i margini di autonomia che la politica pontificia intendeva consentire a questo tassello del governo ecclesiastico, pensato dai padri conciliari come perno insostituibile dell'attività di riforma e di riorganizzazione della presenza ecclesiastica sul territorio.

Le considerazioni di ordine generale svolte fino a questo momento confermano l'opportunità di approfondire ulteriormente gli aspetti connessi alle reti di relazioni che si intrecciavano all'interno delle singole regioni prese in esame, ma anche soprattutto i rapporti che la Santa Sede intrecciava con i poteri politici locali, in un quadro consapevole dei parametri basilari della realtà civile ed economica delle comunità interessate. Anche attraverso parziali contributi, la comprensione delle dinamiche periferiche può certamente venire dai documenti che costituiscono l'oggetto di questo studio.

Nei *decreta* che sancivano le disposizioni stabilite dalla Congregazione, appariva il reiterato tentativo di spingere i presuli e i loro rappresentanti ad assumere l'onere del controllo del proprio gregge facendosi carico di fare rispettare in modo inderogabile le indicazioni provenienti da Roma. È come se il tribunale centrale, riservandosi il ruolo ultimo della valutazione del caso, tendesse a modulare le risposte alle questioni che venivano sollevate dai rappresentanti periferici secondo un principio astratto. La prassi applicativa e sanzionatoria veniva invece trasferita ai governi ecclesiastici che operavano *in loco* i quali, secondo un criterio generale di opportunità gestionale, dovevano assumersi la diretta responsabilità dell'intervento.

La sollecitazione delle collaborazioni specifiche sembra la vera costante rintracciabile in modo trasversale nell'intera documentazione di questo fondo. Essa prescindeva in modo assoluto dalla valutazione del modello di santità di volta in volta proposto all'attenzione degli inquisitori, per attestarsi su di una linea di consapevolezza istituzionale che si trasferiva anche nella delicata questione del rapporto tra diocesi e tribunali distaccati.

Né sembra possibile rilevare, nelle linee di intervento della Congregazione Romana, alcuna oscillazione riconducibile alla provenienza delle segnalazioni. L'aderenza alle condizioni del territorio demandata alla fase successiva all'intervento di normalizzazione disposto dal centro romano, non a caso, era rinviata alla gestione locale. Una prassi così determinata consentiva di mantenere univoco e costante il tono delle prescrizioni deliberate dal Sant'Ufficio, trasferendo l'efficacia dell'intervento alla conoscenza del tessuto periferico dell'autorità ecclesiastica di quei luoghi.

A Roma era giunta per esempio la denuncia di un cappuccino relativa alla devozione nata attorno alla tomba di un servo di Dio laico seppellito in una chiesa torinese. Il frate "havendo già conosciuto il personaggio per homo commune" si era rivolto all'inquisitore che lo aveva a sua volta indirizzato dall'ordinario il quale, sensibile al culto egli stesso, non aveva preso alcuna iniziativa¹⁰. Anche allora, la risposta dei cardinali sarebbe apparsa paradigmatica del rispetto delle competenze che ha caratterizzato il loro modo di dirigere il complesso settore delle pratiche di pietà: essi demandavano agli uffici periferici la gestione immediata delle vicende, pur conservando il controllo sanzionatorio. Senza neanche chiedere agli emissari locali di verificare le notizie relative al defunto, che infatti è rimasto completamente anonimo, fu emesso il *decretum* "sub die 28 Aprilis 1625 Statuens ut mittatur Inquisitori Taurini decretum Ssmi circa venerationem Sanctorum". Così come era successo ad Aversa, anche in Piemonte il Sant'Ufficio si limitava a ricordare al capo della diocesi il suo dovere di vigilanza sui culti.

In un modo analogo l'Inquisizione avrebbe risposto alle sollecitazioni che nel 1626 provenivano da Pesaro. L'autore di un *Chronicon* dell'ordine agostiniano si rivolgeva direttamente a Roma per aggirare le resistenze del vescovo a concedere l'imprimatur all'opera che avrebbe dovuto celebrare le radici storiche dell'ordine¹¹. Torneremo più avanti sulla questione dei comportamenti delle congregazioni e sull'abitudine alla promozione delle famiglie religiose. Ora ci preme segnalare il tentativo di scavalcare i nuovi decreti che vedremo ritornare a più riprese nella documentazione di questo fondo e che stava diventando parte integrante dello schema di relazioni che mettevano spesso in competizione il clero regolare con i rappresentanti delle diocesi.

Ai cardinali che chiedevano ulteriori informazioni per chiarire gli estremi della vicenda, il presule rispondeva con un dettagliato rendiconto sulle irregolarità che aveva rintracciato nella scrittura del testo: esse riguardavano esclusivamente il linguaggio utilizzato per definire i confratelli e mai una valutazione nel merito della loro esperienza religiosa. Anche in questo caso il *decretum* "statuens ut a praefato libro deletis titulis Sanctorum et in horum loco positis Beatorum personas, quae in hac vita in opinione Sanc-

¹⁰ La denuncia è nel fascicolo 1625 Torino. Circa venerationem cuiusdam laici inominati Ordinis Minorum Reformatorum S. Francisci qui obiit Taurini cum fama Santitatis, in ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 7, f. 1r.

¹¹ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 3, 1626 Pesaro. Circa impressionem Operis-chronicon Augustinianis Religiosis Patris Ludovici a Pesaro Ordinis S. Augustini, in quo plures enumerantur Beati et Sancti Ordinis S. Augustini. La relazione del vescovo si trova ai ff. 2r-v, il *decretum* al f. 4v.

titatis decesserunt, ultra centum annos et non fuerunt canonizati, detur Oratori licentia illum imprimendi" si limitava ad indicare laconicamente l'impianto della recente normativa, senza alcuna compiacenza nei confronti degli Agostiniani impegnati a rafforzare la loro proiezione spirituale.

La posizione di subalternità talvolta imposta dal Sant'Uffizio ai vescovi e alla loro struttura manteneva comunque un'impronta di stampo istituzionale. Ai presuli si riconosceva il ruolo apicale di un governo che, per quanto periferico, doveva essere efficacemente operante sul territorio. La supremazia che restava invece saldamente nelle mani della Congregazione risiedeva piuttosto nella produzione della norma e nel controllo sulla sua applicazione.

Quando si occupavano di disciplinare le forme del culto e delle pratiche di pietà, i cardinali preferivano dunque non entrare nel merito dei contenuti spirituali e teologici della proposta di santità, anche quando venivano sollecitati a farlo dalla controparte locale, vescovi o inquisitori che fossero.

La definizione dei profili esemplari dei santi moderni era stata certamente la premessa indispensabile per la diffusione dei nuovi culti e l'inquisizione aveva cercato di imprimere l'impronta della perfezione eroica e osservante alla cifra edificante della spiritualità controriformata. Legittimare solo i culti promossi dal basso, infatti, avrebbe significato cedere il passo al potenziale "sovversivo" dell'ordine costituito insito nel processo di costruzione dei modelli di santità a partire dalla dinamica *vox populi, vox Dei* nel momento in cui questa veniva sottratta alla motivazione ecclesiastica. La preoccupazione di consolidare il controllo sulle radici di queste procedure era l'effetto della chiara percezione dimostrata dagli inquisitori centrali della necessità di continuare ad accettare, pur nella normalizzazione esteriore delle esperienze spirituali, l'autonomo sorgere di correnti devozionali le cui basi fossero radicate nel bisogno intimo del singolo o in quello indipendente delle comunità. Recidere del tutto il flusso emotivo e istintivo che legava i devoti alle esperienze religiose significava infatti impoverire il processo di rinnovamento dei legami e delle motivazioni della religiosità popolare dei quali la Chiesa aveva comunque bisogno per ridefinire il suo rapporto con la società. Solo attraverso un percorso interno al tessuto devozionale i segni della santità vissuta potevano manifestarsi al mondo, sì da poter poi essere acquisiti all'autorità ecclesiale. La tolleranza e la protezione accordata da Roma alla vitalità e alla crescita di un coerente sistema religioso locale era un modo di prendere atto del fatto che nessuna politica del culto poteva darsi ove fosse venuto a mancare il sorgivo pullulare delle devozioni.

Sembra quindi di poter dire che, proprio a partire dalle motivazioni alle quali abbiamo accennato, l'impegno della Congregazione, così incisivo e persistente nelle dinamiche di confronto per l'orientamento della politica

religiosa centrale, tendeva poi a non interferire nella valutazione immediata degli aspetti direttamente connessi con questo fondamentale momento della costruzione della devozione. Questo atteggiamento appare riconducibile ad un duplice vantaggio per la protezione pubblica della statura istituzionale del Sant'Uffizio. Esso ratificava il successo strategico ottenuto allocando saldamente a Roma la fase più pregnante del percorso di accreditamento delle esperienze spirituali e devozionali emerse dalle magnetiche realtà provinciali. Ritagliandosi un ruolo del tutto esterno alle beghe locali, poi, la Congregazione garantiva la tenuta della propria immagine di intangibile custode della fede dai compromessi necessari per la gestione delle dinamiche periferiche.

Consapevole della forza insita nella propria connotazione di fonte esclusiva della norma e di riferimento continuo e necessario per l'orientamento della prassi, dunque, il Sant'Uffizio si dimostrava altrettanto rigido nella pretesa di demandare l'iniziativa operativa agli altri organi del governo ecclesiastico laddove il problema dell'ortodossia e della difesa antiereticale esulava del tutto dall'orizzonte degli interventi. Attraverso questo meccanismo, il supremo tribunale imponeva dunque i limiti definiti al suo interno come segno imperativo della propria forza.

Non è certamente questo il luogo per potere affrontare in modo sistematico il problema delle relazioni che congiungevano il centro romano con la periferia diocesana. L'analisi di una documentazione come quella della quale ci stiamo occupando è troppo settoriale e non consente di ampliare la prospettiva sulla complessa rete di rapporti che operavano da coordinamento tra i vescovi e le congregazioni centrali. Anche l'ampiezza delle provenienze geografiche delle denunce, pur costituendo un elemento di completezza per impostare il problema della ricezione sociale più che istituzionale delle disposizioni degli inquisitori romani, non permette poi di definire parametri sufficientemente stringenti per affrontare in modo esauriente un tema sospeso tra storia politica e diplomatica, contesto economico e sociale e tradizioni culturali e religiose.

La scelta di una linea metodologica orientata all'analisi e alla discussione dei singoli casi avrebbe necessariamente comportato lo spoglio sistematico di fondi di archivio correlati alle materie trattate nei documenti esaminati. Certamente si sarebbe imposto il confronto con le collezioni documentarie delle sedi provinciali, ma sarebbe stata necessaria anche un'ampia e costante verifica su altri fondi vaticani. L'orientamento della nostra ricerca, però, non era quello di ricostruire le procedure repressive dell'Inquisizione in materia di culti, ma quello di descrivere l'impatto della politica di disciplinamento della Curia sulle realtà religiose delle province cattoliche. Come si è più volte argomentato, invece, è apparso più opportuno procedere da una prospettiva rovesciata, privilegiando il punto di osserva-

zione offerto dallo spoglio esaustivo dell'archivio centrale sulla venerazione dei non canonizzati e, grazie alla ricchezza della fonte, trovare la chiave per comprendere gli sviluppi periferici e le ricadute locali dell'azione di governo.

Abbiamo già detto che alcune vicende che riguardavano la promozione dei santi erano state gestite in proprio dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari poiché esse si sviluppavano attraverso dinamiche prevalentemente interne al mondo ecclesiale. Ancora più importanti, però, sono le commissioni delle pratiche di disciplinamento del culto con le attività della Congregazione dei Riti, alla quale il Sant'Uffizio era solito dirottare la gestione delle situazioni legate agli aspetti formali, più legittimamente affrontate dall'organismo preposto alla gestione del percorso di riconoscimento apostolico. Ogni volta che la questione della promozione della venerazione per un servo di Dio incrociava il problema della decorazione e dell'allestimento dei luoghi consacrati, ma anche quando essa si realizzava attraverso feste e cerimonie liturgiche, le competenze di regolamentazione del Sant'Uffizio andavano a sovrapporsi a quelle di direzione della vita religiosa ordinaria della popolazione.

È il caso, per esempio, dell'altare dell'Immacolata nella cattedrale di Velletri che era stato sospeso nel 1629 perché conservava un'urna con le spoglie mortali di una "beata Maria Giulia". Quando nel Settecento, in occasione di una ristrutturazione del locale, venne chiesta l'autorizzazione per restituire il luogo al culto, si aprì una riflessione sull'opportunità di assegnare la gestione della procedura al Sant'Uffizio o alla Sacra Congregazione dei Riti¹².

Se molti vescovi erano impegnati a realizzare lo schema politico-religioso conciliare diventando il punto di forza dell'attività di controllo e di riorganizzazione dei territori, è anche vero che essi si trasformavano spesso nell'anello debole della catena di trasmissione e di applicazione degli indirizzi curiali a causa della commistione con le dinamiche locali accentuate dal radicamento nelle realtà diocesane imposto dalla riforma. Una situazione che

¹² Il fascicolo è intitolato 1629 Velletri. Circa *sepulcrum B. Mariae Ciuliæ depositum super altare Capellæ Conceptionis B. Mariae Virginis In Ecclesia Cathedrali Velleternensis*, in ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 9. L'altare era stato sospeso per iniziativa del visitatore delle diocesi di Ostia e Velletri inviato dal cardinale Ottavio Bandini nell'agosto del 1629. L'antica urna recava la scritta in oro "Depositum B. Mariae Ciuliæ" (le notizie sono in una lettera scritta da Antonio Panoto, vicario capitolare di Velletri, il 10 agosto 1629, ivi f. 11-v). I lavori di ristrutturazione si erano svolti nel 1743 e il vicario suffraganeo di Velletri Giovanni Carlo Antonelli aveva chiesto nel 1756 il riposizionamento dell'urna e il ripristino del culto. La dissertazione sull'opportunità dell'affidamento della questione alla Congregazione è conservata ivi, ff. 10r-13r.

aveva orientato le risposte dei cardinali verso uno stile procedurale intransigente, funzionale alla gestione di una materia così strettamente connessa agli umori, ma anche alle abitudini e ai comportamenti dei fedeli. Essa andava inevitabilmente a toccare i punti nevralgici della rete dei rapporti locali che non coinvolgevano solo masse indistinte di devoti. Molto spesso le correnti devozionali avevano coagulato gruppi consapevoli della propria identità, orgogliosamente legati alla loro connotazione sociale o economica e professionalmente come nel caso dei rappresentanti delle municipalità e dei poteri locali, dei nobili, delle corporazioni e, ancora di più, delle istituzioni monastiche. Non sempre, però, è opportuno procedere ad una distinzione verticale all'interno del tessuto devozionale moderno, separando colto e popolare secondo una ripartizione che faccia riferimento alla sedimentazione dei ceti. La trasversalità del sentire religioso, come è noto, era capace di livellare la sensibilità spirituale dei credenti in un comune approccio devozionale.

È noto quanto il bisogno di sacro e di rassicurazioni collettive, diffuso nella società seicentesca, abbia influito sulla crescita delle appartenenze spirituali e sul consolidamento delle pratiche di pietà, delle quali ha rafforzato l'aspetto riconoscibile ed evidente di un più ampio sentimento di identità condivise. Questo bisogno di protezione, che abbiamo più volte incontrato nelle vicende meridionali di quegli anni, non era affatto una prerogativa delle popolazioni del Sud. Esso costituiva invece un elemento trasversale a tradizioni culturali distanti e attraversava indifferentemente, fatte salve le dovute specificità, gli ambienti sociali urbani e le piccole realtà rurali.

Un fascicolo di grande interesse per seguire questo filo del ragionamento è quello che raccoglie la documentazione relativa alla devozione per Giovanna Scopelli, fondatrice del convento carmelitano detto delle Monache Bianche annesso alla chiesa di Santa Maria del Popolo di Reggio Emilia¹³. Questo episodio fornisce un punto di osservazione sul ruolo delle municipalità e sul rapporto che esse avevano con il dirigismo curiale da una prospettiva

¹³ Il fascicolo denominato 1625. 1631 Reggio. Circa *Venerationem praestitam Sorori Ioannae Scopelliae Fundatrici Monasterii Carmelitanarum Regii* è in ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 14. La Scopelli, dopo aver vissuto per quattro anni con due compagne in una casa donatale da una vedova della famiglia Caselli, nel 1484 aveva ottenuto i locali dell'antico convento di S. Albano Martire che trasformò in un monastero femminile dopo aver preso l'abito di carmelitana. Questo percorso della religiosità delle donne era molto diffuso in quegli anni come dimostra la vicenda analoga di Prudenza Pisa per la quale mi sia consentito rinviare al mio già citato *Una esperienza religiosa periferica*. Sul tema del rapporto del Carmelo col modello di santità femminile si può fare riferimento alle considerazioni relative a Maddalena de' Pazzi in questo stesso volume.

completamente diversa da quella meridionale. Oltre ad aprire uno scorcio sulla realtà degli Stati dell'Italia centro-settentrionale, poi, e a testimoniare il coinvolgimento dei ceti cittadini nei percorsi di beatificazione dei servi di Dio, essa mostra anche la capacità delle Chiese locali di recuperare antichi culti attraverso la trasformazione dei meccanismi di diffusione della loro presa devozionale.

Gli avvenimenti registrati dai documenti archiviati in questa pratica attraversano due diversi punti di snodo. Nel 1625, in concomitanza con la distribuzione del testo del primo decreto inquisitoriale che vietava le pratiche di pietà destinate ai non canonizzati, fu proprio la "comunità di Reggio" che si rivolse al cardinale Milini per ottenere che l'Inquisizione decidesse di non intervenire per cancellare una consuetudine antica e radicata "atteso che dal medesimo Decreto vien dichiarato che Sua Santità non intende far pregiudicio al culto, a venerazione di tempo immemorabile"¹⁴.

Per documentare la venerazione antica che la città tributava alla monaca carmelitana erano state fornite ai cardinali diverse testimonianze. Oltre alla copia di un atto notarile conservato nell'archivio inquisitoriale di Reggio che attestava la traslazione del suo corpo in un sepolcro distinto all'interno della chiesa conventuale disposta dal vescovo Bonifrancesco Arlotti nel 1492, un anno dopo la sua morte, veniva inviato a Roma un volantino sul quale era stata stampata una sintetica agiografia che aveva agevolmente circolato in città¹⁵. La vita di Giovanna raccontata in quel testo assomigliava a quella di tante donne che, nel secolo XV, decidevano di consacrare la loro vita a Dio senza per questo prendere i voti, quasi sempre perché la provenienza familiare non consentiva loro di affrontare la spesa della dote¹⁶. Riunite in piccoli gruppi, quasi sempre in case messe a loro

¹⁴ ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 14, f. 2r. L'istanza ereditava una tradizione di coinvolgimento delle magistrature cittadine nelle questioni pertinenti ai culti e all'attività liturgica. La consuetudine degli Anziani di Reggio con questa sfera della vita pubblica è confermata dai provvedimenti relativi alle reliquie dei santi patroni citati in A. PROSPERI, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 4, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 174-175.

¹⁵ Il foglio volante era intitolato *Al devoto popolo di Reggio. Memoria decoretissima della Beata Giovanna Scopellì Cittadina di Reggio e fondatrice in questa città delle Molte R.R. Madri Carmelitane la quale sarà di grandissimo aiuto spirituale à tutti quei che devotamente si faranno degni d'imitare questa nostra Protettrice recitando l'infrascritte Orationi nella suoi importantissimi bisogni come faceva essa Beata Giovanna Avocata della nostra città e Diocesi*. In Reggio, appresso Flaminio Banoli, 1620 con licenza de' superiori. Sul foglio è appuntato "Die 8 Julij 1620 publicavit" con la firma di fra Michele inquisitore di Reggio. ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 14, ff. 29v-30r. La supplica è invece al f. 2r.

¹⁶ Al fenomeno della vita semireligiosa delle donne nel Regno di Napoli ha

disposizione dalla pietà dei privati, esse conducevano una vita ricalcata sul modello conventuale che solo con il tempo veniva regolamentata dalle autorità ecclesiastiche. Questo fenomeno, molto diffuso nella spiritualità femminile legata alla *devozione moderna*, subì una crescita esponenziale a partire dalla seconda metà del secolo XVI, quando il processo di impoverimento delle comunità urbane fece maturare la presenza delle bizzocche all'interno del tessuto sociale. La spinta vitale della loro esperienza religiosa si consolidava sempre più spesso nella matrice istituzionale di nuove congregazioni laicali che, con il passare del tempo e con l'aumento del prestigio devozionale conquistato in seno agli ambienti di riferimento, ambivano a diventare centri monastici votati alla clausura.

Il tratto saliente del mito agiografico di suor Giovanna raccontata dal volantino conservato nel fascicolo che stiamo esaminando era il suo contributo alla fondazione del convento carmelitano secondo il *cliché* della monaca obbediente. L'importanza che il monastero conservava nella vita cittadina era sostenuta dal ricordo del magistero spirituale della sua fondatrice garantita dalle consorelle¹⁷. Quasi del tutto assente era invece la connotazione mistica e visionaria della spiritualità della religiosa, anche se il racconto spesso indulgeva ad un linguaggio eccessivo ed esasperato. Ciò nonostante la Congregazione avrebbe accettato la supplica il 20 maggio 1625.

Nel breve volgere di sei anni, il tribunale centrale fu di nuovo costretto ad occuparsi della devozione del popolo di Reggio per la "santa fondatrice". Il vicario del Sant'Uffizio Giovanni Battista da Fano con una lettera del 28 luglio 1631 chiedeva il conforto dei suoi superiori per rispondere alle pressanti richieste dei devoti ai quali intendeva negare l'autorizzazione a portare in processione le spoglie mortali di suor Giovanna. La città era infatti investita da una violenta epidemia contro la quale la popolazione sperava di erigere una barriera proprio grazie alla intercessione della monaca carmelitana alla quale si rivolgeva da più di 130 anni¹⁸.

dedicato i suoi studi Giuliana Boccadamo della quale mi limito a ricordare G. BOCCADAMO, *Monache di casa e monache di conservatorio*, in *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVII*, a cura di G. Galasso e A. Valerio, Milano, F. Angeli, 2001, pp. 159-191. Per una più ampia prospettiva G. Zarrì, *Il «terzo stato», in Recinti cit.*, pp. 453-480.

¹⁷ Sulla costruzione del modello di santità da parte delle comunità monastiche carmelitane: A. SCATTIGNO, *Una comunità testimone. Il monastero di Santa Maria degli Angeli e la costruzione di un modello di professione religiosa*, in *I monasteri femminili cit.*, pp. 175-204.

¹⁸ Sull'importanza delle processioni legate a epidemie ed eventi catastrofici nella costruzione delle identità cittadine si era soffermata chi scrive in: *I santi del Vesuvio*, in *Alla scoperta del Vesuvio*, Catalogo della mostra di Napoli 21 ottobre-19 novembre 2006, Napoli, Electa 2006, pp. 77-82.

Nella successiva lettera, datata 8 agosto, il frate si lamentava con i superiori perchè il suo rigore era stato beffato. I cittadini avevano infatti potuto aggirare il divieto visto che il vescovo, Paolo Coccapani, aveva firmato un decreto insieme agli Anziani e al governatore della città che autorizzava pratiche devote e visite alla tomba della serva di Dio per impetrare la protezione celeste contro il contagio.

Anche l'intenzione dell'inquisitore di negare l'autorizzazione a stampare una piccola immagine da distribuire tra i fedeli era stata invalidata dall'iniziativa delle monache che, autonomamente, ne avevano già impresso e distribuito un gran numero. Il ritratto di Giovanna, una copia del quale è conservato nell'incartamento, era di fattura rozza e cercava di mettere insieme, in modo semplice e infantile, la storia della monaca e il suo valore spirituale, utilizzando segni di beatitudine come gli "splendori" attorno al capo che erano esplicitamente vietati dalla normativa predisposta dall'Inquisizione.¹⁹

Di là dalle questioni contingenti, legate alle dinamiche di un tessuto urbano composito e di grande vitalità, i termini del confronto non riguardavano gli aspetti squisitamente formali, chiaramente poco ortodossi e dunque facilmente rigettabili secondo la procedura che abbiamo visto applicare più volte.

Il vero motivo di tensione era piuttosto legato allo scontro tra il vicario dell'Inquisizione e il vescovo, i quali si contendevano il diritto a regolamentare le pratiche di pietà indispensabili per governare le paure collettive legate all'emergenza sanitaria. Una battaglia fatta di sotterfugi e di pubbliche prese di posizione che, invece di rivendicare la competenza per ergersi a protezione dell'ortodossia dei comportamenti, cercava di costringere il rappresentante dell'autorità ecclesiastica concorrente ad assumere l'ingrato compito di contrariare la popolazione cittadina. In questo senso, la difesa della rigida osservanza delle recenti disposizioni del Sant'Uffizio costituiva per i rappresentanti locali della Chiesa una incombenza gravosa, che divergeva radicalmente dall'impegno, percepito come prioritario, di proteggere, in accordo con altre componenti importanti della città quali il

¹⁹ Il ritratto era incluso in un medaglione ovale a forma di fiore. Suor Giovanna aveva splendori attorno alla testa e le mani, incrociate sul petto, reggevano un giglio e il Sacro Cuore. Gesù Bambino, affacciato da una nuvola sulla destra, le offriva un cuore splendente. Ai quattro angoli dell'immaginetta, altrettanti medaglioni in forma di fiori, accompagnati da cartigli, racchiudevano momenti salienti della sua storia terrena. L'illustrazione era B. Giovanna Scopelli da Reggio Fondatrice delle Monache Bianche Carmelitane, mentre in basso vi era la dedica alla superiora suor Lucrezia Trenti. ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 14, f. 12r.

monastero e la rappresentanza della municipalità, la continuità di una devozione antica e radicata nel tessuto urbano.

Convergevano in queste dinamiche due diversi punti di criticità. Al fronte aperto sul contenzioso giurisdizionale tra i poteri religiosi locali, intimamente intrecciato con il tentativo di garantirsi la pubblica benevolenza dei devoti, si saldava un aspetto più grave e delicato, che interferiva con il modello di perfezione coerente con il clima tridentino, prospettando la necessità di una riconversione taumaturgica della solida corrente devozionale che legava la popolazione alla devota e umile fondatrice di un monastero di stretta osservanza²⁰.

Senza comunque arrivare a uno scontro aperto con la Congregazione Romana, consapevole dell'impossibilità pratica di contravvenire a disposizioni fissate in una normativa inquisitoriale, il presule cercava di sottrarsi alla responsabilità della sua applicazione e di ottenere che l'inquisitore locale si "sporcasse le mani" intervenendo in proprio, intercettando così il malumore dei fedeli. Giovanni Battista da Fano scriveva l'8 agosto:

Ne trattai hieri con Monsignor Vescovo di questa città il quale neanco aderisce a queste dimostrazioni, et voleva ch'io pigliassi sopra di me tutta la soma di questo negotio, forse, come mi avvisino per non irritarsi il popolo, ma li risposi che solo solo destramente haveva vietato il portare il corpo di detta Suora in Processione, et che quanto al rimanente più si apparteneva a Sua Signoria Illustrissima come ordinario et Vescovo, che a me come Vicario del Santo Officio solo, onde lo ringratiai di questo honore²¹.

La questione approdò dunque a Roma: sia il vescovo che l'inquisitore scrissero ai cardinali per rappresentare le proprie ragioni e la vicenda della Scopelli perse sempre più i contorni del disciplinamento delle forme devozionali per acquisire quelli dello scontro tra le competenze di due uffici del governo ecclesiastico. Una contesa giurisdizionale che, proprio in quanto provocata dalla saldatura tra i fedeli e l'autorità ecclesiastica, consente una visione limpida della ricezione sociale della regolamentazione dell'Inquisizione.

Non si conservano nel fascicolo le lettere inviate dal capo della diocesi, ma il vicario del Sant'Uffizio si dimostrava pienamente al corrente del loro contenuto quando scriveva ai suoi superiori per inviare loro le delucidazioni necessarie a dirimere la questione²²:

²⁰ A questo proposito sembra utile segnalare la raccolta di studi *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Roma, Viella, 1999.

²¹ ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 14, f. 11r.

²² La lettera riportata di seguito è datata 7 ottobre 1630 e si trova ai ff. 22r-v.

Illustrissimo e Reverendissimo Signor mio Colendissimo
 Havendo questo Monsignor Vescovo scritta una lettera à cotesta
 Sacra Congregatione molto diversa dal ragionamento che fece
 meco in materia di suor Giovanna Scoppelli carmelitana, restando
 per cotal lettera intaccata l'integrità con cui servo à cotesti Eminentissimi Signori, ho giudicato informar V.S. Illustrissima perché
 si veda quanto sia stato fondato il mio dubbio et vera la mia
 lettera. Quando cotesta Santa Congregatione riceveva prove più
 rilevanti per mantenere l'antico culto della detta suor Giovanna fu
 scritta dopo quell'altra, di cui fa mentione Monsignor Vescovo,
 come vede nelle annesse copie, e con quest'ultima mi sono rego-
 lato che il corpo di lei non sia stato patente a tutti questo è falso se
 bene non remosso dal suo luogo ma però venerato e con elemo-
 sine e lumi straordinari.

Anchor io scrissi che tal deposito et era di passa cento trent'otto
 anni. Sa bene Monsignor Vescovo in coscienza sua s'andò in
 collera col suo Provicario e se meco ne fece querela come anco
 mi voleva dar di ciò tutto l'assunto, significandomi ancora che non
 voleva disgustar la comunità.

In questo fatto non regnò punto d'invidia ma solo l'obbligò mio
 verso la Sacra Congregatione e lo sanno anco i Padri del Carmine
 à quali più volte ho ricordato che dovriano per maggior confi-
 denza de' populi autenticare qualche gratia della sudetta serva
 di Dio.

Che poi gli altri inquisitori, come scrive Monsignor Vescovo hab-
 biano dato l'imprimatur io non so, so bene che mi fù dimandato à
 me, e mi pare una superfluità che se l'hanno havuto lo ricercano la
 seconda. In questo Archivio io non lo trovo.

Chiariti i termini del problema, anche questa volta la linea dei cardi-
 nali romani sarebbe stata quella di imporre al vescovo di intervenire per
 regolamentare le pratiche di pietà tributate alla fondatrice del convento delle
 carmelitane. La disposizione del 21 agosto intimava infatti al presule di
 adoperarsi, con tutta l'autorità di capo della diocesi, per vietare la processione
 e dettare le regole per una corretta prosecuzione del culto. L'editto, pubbli-
 cato a nome di Coccapani e del governatore, avrebbe definitivamente ridi-
 mensionato i segni dell'affidamento di un'intera città e del suo governo alla

Giovanni Battista da Fano concludeva la sua missiva confidando di sentirsi preso di mira
 "Io credo buona parte di questi taciti moti nascono dal non haver voluto io tacere
 l'aggravio fatto a questa Inquisitione nella causa de' libri di questi ebrei i quali non li
 si sono restituiti come ha comandato cotesta Sacra Congregatione ..."

mediazione della "loro santa" che da taumaturgica mediatrice col sacro, si
 assestava così nella più rassicurante veste di monaca fondatrice²³.

3. Destini di donne

La storia di Giovanna Scoppelli ci consente di avvicinare il tema della
 santità femminile che intreccia piani diversi di questa ricerca.

Il rapporto delle donne con la sfera del sacro e con le istituzioni
 ecclesiastiche trasformate dal contesto devozionale postridentino è stato esplo-
 rato da numerosi studi recenti. Senza volere entrare nel merito e nella logica
 dei *gender studies*, vale forse la pena di ribadire il principio ispiratore di tanta
 parte della storiografia italiana che, pur essendosi dedicata alla ricostruzione
 della presenza del gentil sesso nelle pieghe del passato, non ha mai ceduto alle
 suggestioni di una storia caratterizzata, nel metodo e nelle forme, dall'appar-
 tenenza sessuale di chi la scriveva e dei personaggi dei quali si occupava²⁴.

Questa scelta metodologica è senza dubbio la più opportuna anche
 per lo studio dei modelli di perfezione imposti alle donne e alla specificità
 della loro condizione tra Cinque e Seicento. All'indomani della chiusura del
 Concilio di Trento, esaurita la stagione delle "sante vive" che, nelle corti
 dell'Italia centro-settentrionale, avevano accompagnato e sostenuto l'azione
 di governo dei principi con il conforto della loro mediazione con il trascen-
 dente, la partecipazione femminile alla vita religiosa era stata riconvertita a
 un ruolo di passività osservante. L'unica occasione di autodeterminazione
 che talvolta rimaneva a disposizione delle giovanette era offerta dalla scelta

²³ L'editto a cui si fa successivamente riferimento è *Ordini stabiliti dagli illu-
 striss. Sig. antiani con partecipazione dell'Illustriss. E. Reverendiss. Monsig. Marchese
 Paolo Coccapani Vescovo & dell'Illustriss. Sig. il Sig. Marchese Ippolito Estense Tassoni
 Ducal Governatore di questa Città per ricorrere di nuovo alla misericordia di S.D.
 Maestà & alla intercessione della detta gloriosa semper Vergine Maria & della Beata
 Giovanna & altri Santi Protettori di quella in questi bisogni di Contaggio*. In Reggio,
 appresso Flaminio Bartoli 1631, e si trova al f. 13r...

²⁴ Questa era la convinzione espressa da Galasso nell'introduzione a una rac-
 colta di studi sulla religiosità femminile: G. GALASSO, *L'esperienza religiosa delle donne,
 in Donne e religione a Napoli* cit., pp. 13-46. Sulla stessa linea G. ZARRI, *Storia delle
 donne e storia religiosa*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia*, a cura di A.
 Rossi-Doria, Roma, Viella, 2003, pp. 81-92. Sulla santità delle donne si è scritto molto e
 non è nostra intenzione provare a sintetizzare la vasta bibliografia sull'argomento. A
 merito titolo di esempio si vedano due recenti contributi del numero di «Società e storia»,
 n. 115 (2007): L. SCARAFFIA, *La «quota rosa» dei santi*, pp. 129-138; G. ZARRI, *Uomini
 e donne nella storia della santità: fra passato e presente*, pp. 153-166.

di ritirarsi in una delle tante istituzioni religiose che accoglievano chi volesse chiudere il proprio futuro nel silenzio dei chiostri²⁵.

La resistenza contro ogni manifestazione di attivismo e di autonomia dimostrata dalle donne ha lasciato una traccia consistente anche nella storia dell'Inquisizione che, tra il XVI e il XVII secolo, era stata impegnata a riconvertire in termini pastorali la solida rete di controllo dispiegata nel tessuto sociale per fare fronte all'emergenza antiereticale. Ciò nonostante, però, l'immaginario collettivo, influenzato dalla cieca violenza della caccia alle streghe che si era dispiegata altrove in Europa, ha forse attribuito alle attività del tribunale della fede una eccessiva attenzione nei confronti delle donne le quali, per la loro scarsa visibilità e la limitata autonomia, erano relegate in una posizione di marginalità finanche penale.

Senza considerare qualche rara eccezione, poco significativa del panorama generale proprio in virtù della sua particolarità, esse non furono quasi mai oggetto in prima persona di indagini per reati di eresia in senso stretto. In alcuni processi a carico di personaggi importanti della società italiana accusati di simpatie eretiche, era emerso qualche nome di spicco di signore appartenenti alla grande nobiltà del Cinquecento. Sebbene accusate di avere frequentato circoli spirituali invisibili alle gerarchie ecclesiastiche, a nessuna di loro era stato attribuito un ruolo progettuale o teologico di un qualche spessore. Perciò, senza mai essere considerate eretiche a pieno titolo, alcune dame erano state lambite dalle indagini svolte dal Sant'Uffizio nella fase in cui l'emergenza dottrinale aveva orientato l'impegno degli inquisitori soprattutto verso il controllo delle idee e del messaggio spirituale²⁶.

Molto diversa appare invece la situazione dei processi più tardi, svoltisi nel periodo in cui l'attenzione del tribunale si era ormai indirizzata ad un più ampio spettro di fattori di disciplinamento del corpo sociale.

²⁵ Senza dare conto della ricca bibliografia dedicata a singoli casi di studio mi limito a ricordare G. ZARRI, *Le sante vive. Profetie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

²⁶ Non si vuole affrontare in questa sede un argomento così delicato. Mi limito a ricordare, a mero titolo di esempio, Vittoria Colonna, legata ai cosiddetti spirituali, e Giulia Gonzaga e i suoi rapporti con i circoli valdesiani. Una traccia bibliografica su questi personaggi si può ricostruire a partire da G. FRACNITO, *Vittoria Colonna e il dissenso religioso*, in *Vittoria Colonna e Michelangelo*, a cura di P. Ragionieri, Firenze, Mandragora, 2005, pp. 97-105; M. FIRPO, *Tra alambros e «spirituali»*, *Studi su Juan de Valdes e il valdanesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Firenze, Olschki, 1990; Id., *Marantonio Flaminio, Pietro Carnesecci e la questione eucaristica*, in Id., *«Disputar di cose pertinenti alla fede»*. *Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Torino, Utet, 2003, pp. 209-225. Per il tema della direzione spirituale delle donne, Id., *Paola Antonia Negri. Da «divina madre maestra» a «spirito diabolico»*, ivi, pp. 67-120.

Allora la presenza femminile si infittiva in tutti quei procedimenti che indagavano le pratiche magiche, i comportamenti superstiziosi e il controllo della morale pubblica e privata²⁷.

Nell'impegno per definire i canoni della santità eroica moderna, speculari a quello dispiegato per combattere l'errore e l'eresia, l'Inquisizione dovette fare i conti anche con la specificità femminile. L'inclinazione al misticismo e alla connotazione estatica, così diffuse nelle esperienze spirituali delle serve di Dio, rappresentava uno dei fronti più combattuti dei rapporti tra gli inquisitori e la pietà religiosa delle donne.

La filiazione spirituale e il coinvolgimento devozionale costituivano alcuni dei rari varchi rimasti aperti per la pubblica proiezione delle personalità delle carismatiche. In questa prospettiva l'analisi del modello di perfezione proposto alle donne aiuta a comprendere le dinamiche di gestione e di controllo che la Chiesa avrebbe progettato per governare esperienze tanto complesse²⁸.

Non è certo questo il luogo per affrontare un tema tanto vasto, ma c'è un'angolazione della questione femminile che incrocia in modo perentorio gli argomenti che sono alla base di questa ricerca. Uno degli aspetti più delicati della vigilanza sull'universo religioso muliebre era infatti quello del dominio dei canali di comunicazione e di pubblica rappresentazione dei modelli di perfezione.

La spiritualità mistica e visionaria, tipica della tradizione cateriniana che tanta fortuna aveva avuto tra le serve di Dio morte in odore di santità nella prima età moderna, si nutreva dell'impatto emozionale che i fenomeni estatici avevano sui fedeli. L'impossibilità di dirigere e governare il rapporto

²⁷ All'attitudine al controllo dei comportamenti privati delle popolazioni, dimostrata dall'Inquisizione all'indomani della stagione dell'emergenza antiereticale, è dedicato G. ROMEO, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Napoli 1563-1656, Roma-Bari, Laterza, 2008. Con un taglio tematico simile lo studioso aveva pubblicato *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Le Lettere, 1990. Sul tema delle pratiche magiche in Italia mi limito a ricordare O. DI SIMPLICIO, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005, dal quale è possibile dedurre una più ampia bibliografia, e A. PASTORE, *Processi per veneficio nella prima età moderna: giudici, medici e giuristi a confronto*, in *Chiesa cattolica e mondo moderno*. *Scritti in onore di Paolo Prodi*, a cura di A. Prosperi, P. Schiera, G. Zarrì, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 257-272.

²⁸ Su questo si veda per esempio Ch. RENOUX, *Canonizzazione e santità femminile in età moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 16, Roma, la città del papa cit., pp. 731-751; ma già S.F. MATHEWS GRIECO, *Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarrì, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 303-325 tuttora valido come altri studi della suddetta raccolta.

diritto e privilegiato con il trascendente proprio del trasporto estatico aveva sviluppato attorno a queste contemplative un clima di sospetto e di allarme, accentuato dal linguaggio della fisicità attraverso il quale esse percepivano Dio. Questo aspetto si scontrava con il rifiuto del corpo prodotto dalla morale cattolica posttridentina che la cultura del barocco religioso aveva recuperato nella cifra della macerazione e della mortificazione.

Nello stesso tempo, però, le gerarchie ecclesiastiche temevano anche la capacità progettuale e organizzativa dimostrata da alcune monache che avevano fondato nuove istituzioni religiose, e che erano talvolta riuscite a esportare il proprio modello di vita comunitaria oltre il recinto nel quale vivevano. La necessità di apporre un filtro tra l'autonomia della spiritualità individuale e la sua ricaduta in termini di diffusione di proseliti aveva accentuato l'urgenza del progetto di normalizzazione delle comunità femminili nel quadro delle direttive che il Concilio aveva imposto a monasteri e congregazioni²⁹. Una tendenza che avrebbe provocato la progressiva divaricazione tra il fenomeno spagnolo delle *beatitas* che continuarono, da laiche, a operare nella società iberica, e analoghe esperienze sviluppatesi nella penisola italiana.

Il controllo operato dalla Chiesa attraverso confessori e direttori spirituali era orientato a ottenere l'immediata affiliazione di queste donne a un ordine regolare, perchè questo consentiva di ricondurre l'eccezionalità delle loro esperienze entro un quadro istituzionale. Unica alternativa possibile all'inclusione nel sistema delle famiglie religiose era quello della demonizzazione della loro vicenda terrena.

Al di là delle singole esperienze, però, la preoccupazione ecclesiastica restava quella di salvaguardare comunque la sopravvivenza degli istituti che avevano preso le mosse dal magistero spirituale delle serve di Dio, anche se questo comportava l'orchestrazione di una lenta e inesorabile riconversione dei gruppi di devote ad un progetto legittimato dalle autorità religiose nel quale si sarebbe progressivamente dissolta la memoria della fondatrice.

Comunque, la necessità di un filtro che trasformasse il messaggio iniziatico delle mistiche in una pratica rigorosa di virtù e di sacrificio finalizzata a un percorso di perfezione, e che integrasse l'autonomia della gestione istituzionale in un quadro di comportamenti edificanti compatibili con il consolidato clima tridentino, imponeva la tutela di uomini garanti dell'ortodossia e dell'osservanza normativa³⁰.

²⁹ M. MRELE, *Monache e monasteri del Cinque-seicento tra riforme imposte e nuove esperienze*, in *Donne e religione a Napoli* cit., pp. 91-138.

³⁰ In considerazione della fugacità dell'apertura di questo tema mi limito a segnalare, oltre ai miei *Dal profetismo visionario all'ascesi monastica*, in «Archivio

Nel caso di Giovanna Scopelli, ci siamo trovati di fronte ad un episodio paradigmatico del clima che avrebbe accompagnato molte figure femminili della religiosità moderna. La proiezione esterna della devozione per la monaca, alimentata e sostenuta dalle consorelle che si prodigavano perché la loro fondatrice conquistasse il riconoscimento apostolico che poteva consentire il salto di qualità per la loro famiglia religiosa e per il monastero nel quale vivevano, era entrata in contraddizione con la determinazione a mantenere le donne all'interno delle mura dei chiostri. Il "culto monastico", radicato nel convento nel quale la serva di Dio aveva consumato la propria esperienza terrena, aveva infatti bisogno di conquistare una visibilità nel tessuto devozionale del quale si nutrivano al fine di ottenere il sostegno delle istituzioni ecclesiastiche, ma anche di quelle laiche, che lo avrebbero definitivamente legittimato.

La connotazione taumaturgica che caratterizzava i culti "civili", cioè quelli sostenuti dalle autorità cittadine in funzione di rassicurazione collettiva della popolazione urbana, era in netta contraddizione con il nuovo ideale di perfezione proposto per la santità femminile. La forza taumaturgica del santo costituiva infatti un elemento di potenza che lo rendeva in parte autonomo dal controllo e dalla mediazione della Chiesa. Per questo motivo gli spazi aperti alla vita religiosa delle donne non potevano più contemplare l'atto di volontà necessario ad impetrare l'intervento celeste.

Per quanto la funzione della protettrice fosse quella di mediatrice della divina protezione e non comportasse certamente una potenza propria, la forza dell'affidamento di intere comunità colpite da catastrofi ed epidemie era preminentemente orientata verso i culti mariani e non lasciava comunque spazio alle serve di Dio che non avevano ancora ottenuto un formale riconoscimento apostolico³¹.

Il profilo della santità femminile non poteva quindi che ripiegare progressivamente nel chiuso dei chiostri, orientandosi verso il modello dell'obbedienza e dell'annichilamento. Qualsiasi rappresentazione che si distinguesse dalla direzione ecclesiastica attraverso un proprio canale di proiezione esterna rischiava invece di slittare nella sfera del demoniaco e della possessione.

storico per le province napoletane», CXV (1997), pp. 39-71 e *Una esperienza religiosa periferica* cit., *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova, Marietti, 1996 e A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003 dai quali si possono ricavare più ampie indicazioni bibliografiche.

³¹ Sulla forza della devozione mariana è molto difficile sintetizzare una bibliografia. Mi limito pertanto a ricordare: C. ROSCHINI, *Dizionario di Mariologia*, Roma, Studium, 1961.

Oltre ai concetti di "vera" e "falsa" santità, la grande attenzione dedicata a questo aspetto della pietà religiosa dalla Chiesa controriformata attraverso la diffusa pratica della *discretio spirituum* aveva portato alla definizione di una nuova e più complessa categoria di giudizio, quella della "affettata santità"³². Questa si applicava ad esperienze religiose che non erano più riconoscibili alle manifestazioni del Maligno o alle forme di possessione diabolica secondo i canoni stabiliti dalle fortunate trattazioni di Jean de Gerson, ma aveva piuttosto a che fare con l'inganno umano. La loro regolamentazione slittava quindi dalla lotta al maleficio al controllo del comportamento degli individui e dunque alla protezione delle comunità dei fedeli dalla portata eversiva che si nascondeva nelle forme di aggregazione spirituale la cui prerogativa era proprio quella di tessere solidi vincoli di appartenenza. Il pericolo per l'ordine sociale e religioso che i vertici del governo della Chiesa e dello Stato intravedevano nei gruppi che si riunivano attorno alle forti appartenenze devozionali suscitate dalle figure carismatiche, e quindi dalle loro sepolture, era costituito dalla capacità di offrire un radicamento alle comunità che si dotavano così di forme autonome di organizzazione e di esercizio del potere.

L'impegno del Sant'Uffizio per arginare questa deriva è ben rappresentato da alcuni processi noti alla storiografia. Tra questi, la vicenda di Giulia de Marco che, a Napoli, aveva riunito attorno a sé un cenacolo di devoti che includeva i più bei nomi della nobiltà della capitale, ma anche le alte sfere dell'autorità spagnola, ben rappresenta il pronto e incisivo intervento degli inquisitori per arginare derive incontrollate³³.

Sebbene sia evidente l'impegno profuso dall'Inquisizione per la normalizzazione dei canoni di perfezione femminile da offrire alla pubblica devozione, non è nel fondo sulla venerazione dei non canonizzati che si possono trovare le tracce di questo impegno dei cardinali romani.

La presenza femminile non risulta infatti particolarmente preminente in queste carte, né la tipologia degli interventi del tribunale romano assume peculiarità distinguibili dalla logica che caratterizzava le soluzioni disposte dalla Congregazione Romana. Anzi, se una notazione di ordine generale è possibile fare a proposito della specificità delle donne, essa

³² Come punto di partenza complessivo per la comprensione di questi temi resta valida la raccolta di studi *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di C. Zatti, Torino, Sperling & Sellier, 1991.

³³ Su questo episodio: AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli* cit., II, pp. 22-32 e le lettere scambiate tra Roma e Napoli pubblicate in SCARAMIELLA, *Le lettere della Congregazione del Sant'Uffizio* cit., pp. 437 e ssg. Per una lettura storiografica della vicenda E. NOVI CHAVARRIA, *Il caso di suor Giulia de Marco: un'eretica alla corte del conte di Lemos*, in *Monache e gentildonne* cit., pp. 161-189.

riguardava proprio le difficoltà incontrate dai gruppi che si battevano per ottenere il riconoscimento apostolico del loro culto per diffondere il modello edificante della monaca che, per la sua stessa natura, non poteva che dipanarsi nelle anse interne al mondo dei regolari al quale apparteneva. Per questo motivo, le segnalazioni delle pratiche di pietà tributate alle serve di Dio che giungevano a Roma erano quasi sempre legate alla distribuzione di immaginette e agiografie. Erano questi gli unici canali di propaganda della santità monastica femminile, indispensabili per consolidare l'affidamento dei devoti alla nuova candidata all'onore degli altari. Solo queste tracce di esperienze consumatesi nella separazione del passato o delle grate della clausura potevano diffondere la notorietà di vicende che venivano proposte ai devoti come parte della riserva di santità custodita dai monasteri trasformati in serbatoi di spiritualità e di occasioni liturgiche e devote.

Su di un totale di sedici fascicoli intestati alle donne conservati nel fondo sui non canonizzati, solo quattro riguardavano questioni connesse alla collocazione della sepoltura o alle forme liturgiche. Dei rimanenti, ben sette erano dedicati al tema delle agiografie, mentre gli altri cinque proponevano questioni iconografiche. È interessante rilevare che la presenza di queste due tematiche segue un andamento inversamente proporzionale per cui, con il procedere degli anni, il problema delle *Vite* a stampa cresceva nell'attenzione del controllo ecclesiastico.

TABELLA 1

Consistenza analitica dei fasci intestati alle donne		
Collocazione	Consistenza	Definizione tipologica
St. St. B 4 b	2	fasc. 13: culti antichi fasc. 14: processione
St. St. B 4 c	4	fasc. 2: agiografia fasc. 5: culti antichi fasc. 9: sepoltura fasc. 10: iconografia
St. St. B 4 d	1	fasc. 3: iconografia
St. St. B 4 e	1	fasc. 5: iconografia
St. St. B 4 f	4	fasc. 8: agiografia fasc. 11: iconografia fasc. 21: agiografia fasc. 25: agiografia
St. St. B 4 g	4	fasc. 6: agiografia fasc. 7: agiografia fasc. 11: agiografia fasc. 23: iconografia

Tra i fascicoli che raccolgono le istanze finalizzate a legittimare i culti antichi, vale la pena di soffermarsi su quello che riguarda la devozione per Colomba da Rieti, la terziaria domenicana che venne inclusa tra i beati dallo stesso Urbano VIII il 25 febbraio 1627³⁴. Pochi mesi prima era arrivata a Roma la supplica congiunta delle città di Rieti e di Perugia che chiedevano agli inquisitori di non interdire, in base alle regole contenute nei nuovi decreti, la venerazione profondamente radicata nella religiosità di entrambi i centri urbani nei quali la carismatica aveva passato parte della vita. La sua spiritualità estatica si era composta a più riprese con le tensioni politiche cittadine, secondo lo schema paradigmatico delle esperienze delle sante vive che tanta fortuna aveva avuto nelle corti principesche dell'Italia centro-settentrionale dove avevano costituito uno degli elementi fondativi del senso di identità della popolazione. Le ragioni a sostegno della richiesta inoltrata dalle due municipalità oscillavano tra l'antichità del culto, testimoniata da una ricca tradizione di appuntamenti liturgici e di pratiche di pietà risalenti all'indomani della sua morte, e la santità della vita. Per ratificare quest'ultima venivano offerte, in qualità di prove documentarie, l'agiografia pubblicata dall'inquisitore Leandro Alberti e i suoi ritratti incorniciati da splendori. Proprio la diffusione da lungo tempo di ciò che la nuova normativa aveva interdetto ai santi moderni, si trasformava, dunque, in elemento di legittimazione antiquaria della devozione per Colomba³⁵. La figura della beata era delineata in una lunga relazione della quale la spiritualità mistica e visionaria costituiva il tratto dominante, rafforzata dal continuo richiamo al modello cateriniano attribuitole dallo stesso Alessandro VI nel corso di

³⁴ Il fascicolo ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 5 è intitolato 1627 Perugia. *Declaratur S. Columbam Tertii Ordini S. Dominici non esse comprehensam in Decretis Urbani VIII cum supra centum annos cultuset veneratio illius ortum habuerit*. Su Colomba da Rieti, al secolo Angela Guadagnoli, oltre ai numerosi riferimenti in ZARRI, *Le sante vive* cit., si vedano i contributi raccolti in *Una santa, una città, una città*, Atti del convegno storico nel V centenario della venuta a Perugia di Colomba da Rieti, Perugia 10-12 novembre 1989, a cura di G. Casagrande e E. Menešò, Perugia-Firenze, La nuova Italia, 1990. Cfr. anche GOTOR, *I beati del papa* cit., pp. 348-352 il quale riporta la notizia del rigetto di una istanza analoga a quella conservata in questo fascicolo presentata alla Congregazione dei Riti.

³⁵ L'illustre geografo domenicano aveva tradotto in volgare la vita scritta in latino dal confessore, il padre Sebastiano Bontempi, secondo la migliore tradizione delle sante vive. L. ALBERTI, *Vita della beata Colomba da Rieto dal Terzo ordine di S. Domenego: sepolta a Perugia*, Bologna, per maestro Girolamo degli Benedetti cittadino Bolognese, 1521. Sull'Alberti si vedano i contributi raccolti in *L'Italia dell'inquisitore: storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella "Descrittione" di Leandro Alberti*, Atti del convegno internazionale di studi, Bologna 27-29 maggio 2004, a cura di M. Donatini, Bologna, Bononia University Press, 2007.

una visita alla città del 1495³⁶. Il *decretum* con il quale la Congregazione chiuse il caso, emesso nella seduta del 25 febbraio 1627, non poteva che escludere la mistica dall'applicazione dei decreti promulgati dallo stesso papa che la aveva contestualmente proclamata beata.

La questione dell'iconografia, come vedremo anche nella trattazione più generale, era stata al centro delle preoccupazioni degli inquisitori in quanto essa costituiva uno dei canali di diffusione più immediati del messaggio religioso grazie all'alto valore simbolico e semantico attribuito alle immagini. Proprio per questo motivo, già all'interno del dibattito conciliare, era emersa la necessità di fornire parametri certi per la rappresentazione dei santi che si concretizzò nella definizione di una normativa di riferimento che venne in seguito ripresa e perfezionata da molti vescovi in sede di concili provinciali³⁷.

Nel fondo che stiamo esaminando la questione era stata continuamente riproposta ai cardinali romani che avevano ricevuto, tra il 1615 e il 1678, ben trentotto segnalazioni in proposito. Senza anticipare temi che saranno meglio discussi nelle pagine successive, sarà utile comunque soffermarsi sulla specificità delle segnalazioni relative alle donne.

Dei cinque incartamenti riguardanti gli impianti figurativi, solo due facevano riferimento a dei quadri. Gli altri riguardano invece quelle piccole incisioni che venivano distribuite in grande quantità tra i fedeli e che stavano velocemente conquistando una funzione importante nelle strategie comunicative del messaggio religioso³⁸.

³⁶ *Informazione per la B. Colomba*, in ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 5, ff. 21-3v. Tra le altre notizie era ricordato che nella biografia di Osanna da Mantova, pubblicata più di cento anni prima, già si parlava delle visioni di Colomba, in Paradiso insieme a Caterina. Ivi, f. 3r.

³⁷ Su questi aspetti si tornerà più diffusamente nelle pagine seguenti. Per il momento mi limito a ricordare A. JACOBSON SCHUTTE, *Questo non è il ritratto che ho fatto io: Painters, the Inquisition and the Shape of Sanctity in Seventeenth-Century Venice*, in *Florence and Italy: Studies in Honour of Nicolai Rubinstein*, a cura di P. Denley e C. Elam, London, Westfield College, 1988, pp. 419-431; R. DE MAIO, *Pittura e Controriforma a Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1993. Un esempio di acquisizione in sede di legislazione locale dei dettami conciliari anche a proposito di queste tematiche specifiche sono le costituzioni napoletane dell'arcivescovo Carafa: *Constitutiones et decreta Provincialis Synodi Neapolitanae sub Ill.mo et Rev.mo D.D. Mario Carafa etc. A.D. MDLXXVI*, Neapoli, ex officina Salviana, 1580.

³⁸ Sui meccanismi di filiazione devozionale sviluppatasi attorno alle immagini P. SCARAMELLA, *Le Madonne del Purgatorio. Iconografia e religione in Campania tra Rinascimento e Controriforma*, Genova, Marietti, 1991. Sulla diffusione delle immagini devote: J.-P. SEGUIN, *Bref aperçu de l'histoire de l'image de piété jusqu'à la Révolution de 1789*, in *L'image de piété en France (1814-1914)*, a cura di C. Rosenbaum-Dondaine,

Uno dei dipinti esposti alla pubblica devozione al quale la Congregazione Romana ritenne opportuno imporre modifiche sostanziali ritraeva Maria Maddalena de' Pazzi, una delle mistiche che sarebbe presto approdata alla legittimazione apostolica. Della monaca carmelitana, morta soltanto nel 1607, il tribunale centrale si era dovuto già occupare nel 1626. A quell'anno risaliva una lettera che lamentava le difficoltà incontrate nell'ottenere l'imprimatur per una ristampa della sua biografia³⁹. Questo caso dimostra la sfasatura dei tempi di trasmissione delle notizie, inevitabile per quel periodo, a causa della quale la beatificazione concessa da Urbano VIII non era ancora nota agli apparati ecclesiastici locali. Al 1631, quando ormai la concessione del titolo di beata era cosa nota, risale invece la pratica che riguarda l'iconografia della serva di Dio. I cardinali avevano chiesto al vicario del Sant'Uffizio Giovanni Battista da Fano di notificare al priore della chiesa del Carmine l'ingiunzione di far ritoccare un quadro che ritraeva la futura santa nell'atto di ricevere le stigmate da un crocifisso. L'inquisitore raccontava come "gli ho amorevolmente inhibito che per l'avvenire si astenga di ciò" e che aveva potuto verificare che la croce era stata sostituita da una madonna⁴⁰.

Il caso è di notevole interesse perché l'intervento del tribunale centrale non riguardava la sua nuova attività di correzione delle anticipazioni di quelle pratiche di pietà tributate ai servi di Dio che non erano ancora passati al vaglio della sede apostolica. La mistica era già stata insignita del titolo di

Paris, Musée-galerie de la suite, 1984, pp. 1-7. *La pia memoria: il culto dei defunti nell'iconografia di piccolo formato*, a cura di L. Bertoldi Lenoci e V. Musardo Talo, Manduria, Barbieri, 1994.

³⁹ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 2. Nel fascicolo è conservato un singolo foglio che non reca alcun tipo di provenienza, tanto che sulla copertina manca il registro che era solitamente compilato all'atto dell'archiviazione. Sul retro della lettera è comunque riportata l'indicazione del *decretum* del 20 giugno 1626 con la precisazione del maestro del sacro palazzo che autorizzava la ristampa dell'agiografia completa di miracoli e prodigi in seguito alla beatificazione concessa l'8 maggio 1626. Vale forse la pena di ricordare che il processo di beatificazione della mistica era stato aperto dall'arcivescovo di Firenze Alessandro Marzi Medici nel 1611, pochi anni dopo la sua morte. Oltre a costituire un esempio paradigmatico di una comunità che era riuscita ad elevare la "propria" santa a modello universale di perfezione, l'iter di riconoscimento della mistica carmelitana era parte del programma di modernizzazione della diocesi fiorentina perseguito dal colto prelato e sarebbe diventato un punto di riferimento per la storia delle canonizzazioni. Su questo SCATTIGNO, *Una comunità testimone* cit. a partire dalla quale è possibile costruire una ricca bibliografia.

⁴⁰ La lettera, datata 14 gennaio 1631, è in ACDF, S.O., St. St. B 4 d, fasc. 3, f. 1r. Il fascicolo è titolato 1631. *Circa imaginem B. Mariae Magdalenae de Pazzi depictam Regii lapidi cum coroma et stigmatibus*.

beata, e non si trattava, dunque, di una violazione delle disposizioni emanate nel 1625. La Congregazione centrale interveniva invece per attenuare una iconografia troppo incline alla enfaticizzazione delle piaghe del Cristo presentate come cifra della scelta devozionale della mistica carmelitana. Il dono delle stigmate, così come la *transverberatio* e la dilatazione del cuore, inseriva anche le donne nella lunga schiera dei santi insigniti dal più grande dei doni divini visibili e la Chiesa era poco incline a divulgare questo attributo come elemento caratterizzante della santità femminile⁴¹.

A conferma dell'attenzione che gli inquisitori riservavano a questo tema, si può portare un altro incartamento che raccoglie la documentazione relativa ad un episodio verificatosi nel 1657⁴². Il 9 giugno il priore del convento domenicano di Montepulciano Antonio Guidotti, ospite dei confratelli fiorentini di San Marco, scriveva a Roma per sapere come comportarsi dopo che il vicario del Sant'Uffizio della sua città aveva vietato l'esposizione, durante la processione del Corpus Domini, di un quadro che ritraeva santa Caterina con le stigmate rosso sangue al quale i fedeli erano particolarmente legati. I cardinali arginavano la solerzia del loro emissario locale con il "Decretum Sanctissimi sub die 26 Iulii 1657 Lubens scribi Inquisitori ut mandet iterum exponit in publico Imaginem S. Catharinae Senensis cum stigmatibus coloris rubri de mandato Vicarii S. Officii Montis Politiani amota, cum enim legatur in lectionibus per Urbanum VIII approbatis stigmata illa pictis coloribus exprimi licet ea ad libitum quocumque colore rappresentare, et mox neatur acriter Vicarius S. Officii qui mandavit picturam illam asportari."

In seguito alla decisione del tribunale centrale, l'inquisitore di Firenze fra Giacomo Cima scriveva ai suoi superiori l'11 agosto per comunicare che aveva eseguito le indicazioni ordinando al vicario di esporre di

⁴¹ Le gerarchie ecclesiastiche avevano a lungo accantonato la presenza delle donne stigmatizzate. Basti ricordare il trattato di G. LOMBARDELLI, *Sommario della disputa a difesa delle sacre stigmatate di S. Caterina da Siena*, in Siena, nella stamperia di Luca Bonetti 1601. Per questo motivo le immagini di santa Caterina e di tutte le numerose serve di Dio come Osanna da Mantova, Stefana Quinzani o Caterina da Racconigi che, tra Quattrocento e Cinquecento, si dicevano gratificate da questo dono divino avevano una circolazione molto limitata e controllata. Vedi ZARRI, *Le sante vive cit., passim*; P.M. MARIANESCHI, *La stigmatizzazione somatica: fenomeno e segno*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2000. Sulle diverse categorie di stigmatate, da quelle definite naturali a quelle prodotte dall'autosuggestione, cfr. KOLAKOWSKI, *Chrétien sans égise* cit., p. 37-39.

⁴² ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 18. Il titolo in indice è: 1657 Monte Pulciano. *Circa amotionem factam a Vicario S. Officii Montis Politiani in die Corporis Christi mirante Populo Imaginis pictae pictae S. Catharinae Virginis Senensis eo quod depicta fuerit cum stigmatibus sanguinei coloris*. La citazione successiva è tratta dal f. 10v.

nuovo il quadro dopo averlo ammonito con durezza. Il frate francescano, che da dodici anni collaborava alle attività locali dell'Inquisizione, nel tentativo di giustificare il suo operato aveva scritto una dettagliata relazione sull'accaduto e la aveva inviata al superiore suo confratello. Questi la aveva a sua volta inoltrata a Roma per fugare il sospetto che dietro la sanzione del quadro della santa senese ci fosse in realtà l'annosa disputa teologica che aveva opposto i due ordini mendicanti a proposito delle stimate⁴³:

Reverendissimo Padre Signor Padron Colendissimo
 Ricevo la mortificazione e ammonitione volentierissimo dalla
 Sacra Congregatione e da V.E. Illustrissima che mi viene da
 miei Superiori Padroni e maestri intorno all'immagine di Santa
 Caterina da Siena, e solo humilmente rappresento a Vostra Signo-
 ria Reverendissima la causa e motivo che io hebbi e il modo che
 usai. Io so che altre volte in forano son nati romori tra i PP.
 Zoccolanti e Padri Domenicani circa le stimate e raggi di Santa
 Caterina e forsi in coteso Santo Ufficio e ne sarà memoria et
 acciò che non havessa a nascere qui il medesimo feci questo
 che hor li dico che concerne il modo. Nel giorno del Corpus
 Domini accanto la porta di un malescalco veddi trà molti altri
 quadretti quello di Santa Caterina sollamente dipinto con piaghe
 simili a quelle di Nostro Signore Giesù Christo e del Padre S.
 Francesco senza raggi ne solari splendidi ne sanguigni e perche
 nelle lettioni della Santa trovo che ella supplicò Dio che vulnera e
 cicatrices non apparissero, continuo radiis colore sanguineum
 mutaverunt in splendidam et in formam purae lucis come ella può
 vedere e haverà visto, io pensando di far bene nel ritorno della
 processione domandai al detto malescalco di chi era quel quadro
 mi rispose che era d'un tale calzolaio sopraggiunsi pian piano tra
 me e lui che non stava bene aggiustato e subito perché la proces-
 sione andava senza sconcertare la coppia, costui subito in icta
 oruli lo levò che nissuno se n'accorda e perché dissi che haverei
 parlato al Padrone venne da me il giorno seguente gli dissi trà me
 e lui che non erano le stimate veramente piaghe e che lo poteva
 far accomodare con quei raggi splendidi ne più mai veddi ne
 parlai, ne più temni memoria di questo fatto; ne' meno so che
 alcuno l'habbia saputo ne parlato, volevo intendere dal detto Pa-
 drone dell'immagine se egli n'habbia favellato con altri ma hora è
 per sue faccende in Siena, il paese è stretto e mi sarebbe venuto
 all'orecchio tal che questo fù cosa privata non avvertita ne consi-

⁴³ La lettera del vicario all'inquisitore si trova ivi ai ff. 5r-v.

derata da chi si sia per quanto ho conosciuto e conosco e penso che l'immagine sia anchora come prima. Io non solamente sono divotissimo di questa Santa come dalle mie opere stampate in Padova Bologna e Firenze si può vedere ma della Religione Dominiana, onde in me non è stato altro che un pensiero di far bene et evitare ogni scandalo. Mi ha anco mosso à far ciò un'immagine grande in quadro di detta Santa attaccato nel continuo della Chiesa di Padri Domenicani, che ha un segno nelli mani bianco e attorniato di raggi dorati. Dissi di sopra nel ritorno della processione perché due volte si passa per la medesima strada e dopo il ritorno quasi subito finì la processione e tanto meno poté questo esser avvertito, perche in questa città si fanno in tal mattina molte rappresentationi al vivo di Santi e tutto il popolo ciò rimira questo è quanto è successo per mera verità e ne chiamo Dio in testimonio, e i meriti della Santa. V.P. Reverendissima sa che son tanti anni che servo il Santo Tribunale in Firenze e qui e hò sempre cercato di servirlo; haverò caro che Vostra Signoria Reverendissima mi manifesti intorno a questo il suo sentimento e rappresenti se li pare alla Sac. Congregatione quanto è successo e il modo e riverente li bacio le mani. In Pati. 18 Agosto 1657
 D V.P. R.ma

Humilissimo e devotissimo servo
 f. Guido Franceschi

Alla stessa questione va ricondotto il caso legato alla devozione per Chiara da Montefalco. Il 18 luglio 1653 Agapito Ugoni inviava da Vicenza a Roma due piccole incisioni. Esse raffiguravano il cuore della serva di Dio all'interno del quale erano rappresentati i simboli della passione di Cristo⁴⁴.

L'impianto iconografico che aveva suscitato le perplessità dell'inquisitore non offriva grandi margini per ipotizzare un eccesso di devoziosimo legittimato dalla statura spirituale artatamente attribuita alla religiosa. Il messaggio simbolico affidato alle immaginette era piuttosto quello dell'annichilamento e della contemplazione della passione di Cristo che erano la cifra prediletta dalla spiritualità monastica delle donne. Questa valutazione sembra peraltro confermata dalla conclusione della vicenda. Il *decretum* del 29 luglio aveva indicato una soluzione interlocutoria: mentre si

⁴⁴ ACDF, S.O., St. St. B. 4 f. fasc. 11, titolato 1653 Vicenza. Circa *impressio-nem Cordis B. Clarae a Montefalco*. Una immagine presentava il cuore con tre ripartizioni che contenevano un Cristo crocifisso, il bastone con la spugna, una lancia e tre chiodi (f. 2r), mentre in un'altra erano raffigurate una frusta, la colonna, la corona di spine (f. 3r).

richiedevano ulteriori informazioni sulla vita della serva di Dio, i cardinali non ritenevano di dovere stigmatizzare alcuna scorrettezza formale immediatamente percepibile nella rappresentazione grafica.

Il caso, nella banalità della sua articolazione, offre la possibilità di aggiungere qualche ulteriore elemento di valutazione ad un percorso di studio sistematico della documentazione inquisitoriale prodotta a Venezia dal 1663 al 1670, gli anni in cui Ugoni aveva ricoperto la carica di inquisitore generale. L'analisi effettuata attraverso quelle fonti aveva fatto rilevare un incremento dei processi intentati contro le donne che erano passati dal 10% al 38%⁴⁵. Da una prospettiva meno orientata alle valutazioni quantitative, e più sensibile alla dilatazione dei parametri di osservazione, credo sia difficile parlare di una vera e propria femminilizzazione dell'eresia. Fermo restando che, nella mentalità diffusa del secolo XVI, la donna era considerata l'anello debole della catena morale della società, questo non ne faceva un'eretica, ma solo la fragile preda di ogni debolezza. La varietà delle accuse che, con un'alta preminenza di reati di fattucchieria, avevano originato l'incremento delle procedure giudiziarie a loro carico, non autorizza questa eccessiva semplificazione tipologica. È comunque interessante rilevare l'attenzione all'universo muliebre che ha caratterizzato l'attività di questo rappresentante dell'Inquisizione che trova il suo riscontro anche nelle iniziative rintracciabili in altri incartamenti del fondo del quale ci stiamo occupando.

In questo caso specifico, l'iniziativa dell'inquisitore non dovette avere alcun seguito, vista l'assenza nel fascicolo di qualsiasi ulteriore traccia documentaria. Possiamo però immaginare che in quegli anni il culto per la monaca fosse in una fase di ripresa dopo la lunga battuta di arresto subita dal processo di canonizzazione. Nel 1624 Urbano VIII aveva autorizzato alcune pratiche liturgiche dedicate alla serva di Dio. Così, dal 14 agosto, nell'Ufficio e nella Messa celebrati per le consorelle erano incluse le preghiere rivolte a Chiara e la stessa concessione venne estesa all'intera diocesi di Spoleto il successivo 28 settembre. Contestualmente, tra il 1615 e il 1643, era stata progettata la ristrutturazione del monastero di Montefalco.

La nuova opportunità di ottenere l'agnato riconoscimento apostolico, offerta alla devozione per la religiosa vissuta nella seconda metà del secolo XIII, imponeva uno sforzo di riqualificazione delle appartenenze devozionali moderne. L'aggiornamento dei legami di venerazione passavano necessariamente per le forme cerimoniali e simboliche, e il transito era quasi

⁴⁵ A. JACOBSON SHUTTE, *I processi dell'Inquisizione veneziana nel Seicento. La femminilizzazione dell'eresia, in L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna* cit., pp. 159-173.

sempre scandito dalla celebrazione di un evento liturgico che segnava l'inizio di una nuova presenza del santo nella religiosità contemporanea.

L'esigenza di raccogliere i fondi necessari per l'ammodernamento del convento e per finanziare la ripresa del percorso di canonizzazione, spingeva probabilmente il gruppo di pressione ad accentuare l'impegno per rafforzare la dipendenza spirituale dei devoti dal monastero e dalla sua fondatrice. L'ampia circolazione delle immaginette che raffiguravano l'attributo iconografico per eccellenza della badessa visionaria, alla quale una tradizione leggendaria attribuiva un cuore dalle enormi dimensioni, capace di contenere i segni della passione di Cristo, troverebbe in questa prospettiva una spiegazione funzionale al progetto della Chiesa trionfante e dunque tollerabile anche per l'occhio vigile dell'Inquisizione.

Gli altri due incartamenti che affrontavano il problema della rappresentazione delle donne provenivano entrambi da Napoli. Nel 1629 il ministro delegato del Sant'Uffizio, Giacinto Petronio vescovo di Molfetta, comunicava ai suoi referenti romani di avere effettuato una accurata ricognizione nel convento della Trinità nel quale erano ospitate le monache francescane da lui indicate come "Monache della Concessione di Spagna"⁴⁶. Il monastero era stato costruito alla fine del secolo XVI, grazie alla magnanimità della famiglia della nobile Beatrice de Sylva de Toledo e aveva accolto un gruppo di professe provenienti da altri istituti che intendevano seguire una più rigida osservanza ispirata alla riforma avviata da Sisto V⁴⁷.

Un quadro che ritraeva la fondatrice incorciata da splendori era stato segnalato all'inquisitore che, senza tenere conto della rigida clausura e dell'osservanza della comunità monastica, era intervenuto per correggere l'eccessivo entusiasmo dimostrato dalle consorelle nei confronti della prima badessa. L'attenzione per questa anomalia iconografica aveva poi costituito lo spunto per proseguire le indagini in altre realtà conventuali francescane come quella di Santa Maria la Nova. Il tribunale centrale, pur condividendo l'allarme di Petronio, decideva di ricondurre la normalizzazione di questi comportamenti nell'alveo naturale delle istituzioni locali. Per questo la notizia veniva inoltrata all'arcivescovo di Napoli al quale si riconosceva la com-

⁴⁶ ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 10, f. 1r. L'incartamento è titolato 1629 Napoli. Circa imaginem positam in quadam Cappellam Novae Ecclesiae Monialium SSmae Trinitatis Neapolis super altare in qua adest depictas effigies Monialis Beatricis de Sylva Fundatricis illius Monasteris quae non adhuc declarata fuit Beata.

⁴⁷ Su questo monastero C. Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli, Guida, 1970, pp. 40-58. La relazione ad limina del cardinale Gesualdo che dava conto del rigore osservato in quel monastero è riportato in MIELE, *Monache e monasteri del Cinque-Seicento* cit., p. 126.

petenza per la disciplina delle pratiche di pietà della vita religiosa cittadina e delle istituzioni regolari che si trovavano all'interno del perimetro urbano.

Una maggiore complessità presentava invece la vicenda delle immagini che ritraevano Orsola Benincasa, anche se la radicalizzazione dell'operato ecclesiastico non era stata motivata dal modello iconografico proposto da quelle piccole incisioni⁴⁸. La serva di Dio, raffigurata in abito monacale, vi si presentava accanto a s. Gaetano ed entrambi porgevano un giglio alla Madonna col bambino in braccio che si affacciava da una nuvola. Il capo della bizzoca era circondato da una corona di spine sotto la quale si distingueva con chiarezza una aureola, anche se essa appariva più modesta di quella del santo. Il mancato rispetto delle indicazioni diffuse dall'Inquisizione nel 1625 era indubitabile, eppure non basta questa evidenza a giustificare la complessità della sinergica procedura che vide intervenire tempestivamente il tribunale centrale e il suo ministro delegato nella persona del senese Domenico Cennini vescovo di Gravina, preposto alla sede napoletana dal 1672 fino alla sua morte nell'agosto del 1684.

La decisione degli inquisitori era in linea con le disposizioni stabilite senza tentennamenti in altre situazioni analoghe: "Decretum S. Congregationis sub die 7 Septembris 1678. Statuens - Ad S. Congregationem Rituum, et scribatur Eminentissimo Archiepiscopo, ut prohibeat praedictas Imagines et cures, ut recorrentur"⁴⁹.

La semplicità del caso e della sua soluzione, che prevedeva il trasferimento della gestione operativa della vicenda alla Congregazione dei Riti e all'arcivescovo Innico Caracciolo, non giustifica però la ricca documenta-

⁴⁸ Una copia dell'incisione è in ACDF, S.O., St. St. B 4 g. fasc. 23, f. 3r. La didascalia completa della piccola immagine è: "S. Caietanus cler. Reg. fund. Et M. Ursula Benincasa V. Neap. Fundatrix Monialium Theatinarum" ed è firmata da Alexander Voet, un bulinista fiammingo specializzato in soggetti religiosi nato ad Anversa attorno al 1637 e attivo fino al 1690 circa. Il fascicolo è indicato 1678 Napoli. *Acta in imaginis impressas in charta pergamena distributa in ecclesia Angelorum PP. Congregationis Theatinarum in die festa S. Cajetani Neapolis, in quibus in parte dextera adest Imago S. Cajetani, a parte sinistra imago Sororis Ursulae Benincasa cum gilio prae manibus, et Diadema super caput subdictae imaginis B. Mariae Virginis habentis Brachio Puerum Iesum in actu indicanti, ut praesumitur cultum erga dictam Sorore Ursulam nondum declaratam Beatam.* Ho già fatto più volte riferimento al mio lavoro *Una santa della città*, interamente dedicato alla vicenda della Benincasa, e, più sinteticamente, sempre di chi scrive, *ad vocem in Dizionario dell'Inquisizione* cit. Sulla iconografia di Caetano: G. LLOMPART, *Estampas populares de San Cayetano en collecciones italianas. Fichas para un catálogo y reflexiones para una iconografía*, «Campania sacra», n. 7-8 (1977-78), pp. 217-237.

⁴⁹ Ivi, copertina non numerata.

zione del fascicolo. Da tutte le case teatine di Napoli erano state inviate delle dettagliate relazioni nelle quali i Chierici Regolari dichiaravano di "non haver stampato, né fatto stampare né fatto fare distribuire né distribuito seu dispensato figure del detto S. Gaetano con Sor Ursola Benincasa"⁵⁰.

Questa risposta corale lasciava intravedere una chiamata in correo che l'iniziativa inquisitoriale doveva avere assunto. Il livore sanzionatorio del tribunale era indirizzato contro l'impegno a consolidare una rete di appartenenze devozionali finalizzate a potenziare l'incidenza spirituale dei Teatini come bersaglio ultimo dell'azione contro la circolazione delle immagini di Orsola. La sua posizione al fianco del fondatore dell'ordine suggeriva infatti la promozione della mistica al ruolo di iniziatrice della diramazione delle congregazioni femminili e quindi di una ulteriore espansione del ruolo istituzionale e sociale dei Chierici Regolari sul tessuto sociale meridionale.

L'allarme generato da questo episodio era ascrivibile alla nota pervicacia con cui i Teatini perseguivano lo scopo di promuovere i servi di Dio che essi avevano posto sotto il manto della loro protezione. Per meglio utilizzare i vincoli di filiazione spirituale suscitati dalle singole esperienze religiose, la loro strategia consisteva nel concatenamento di santi e devozioni che, integrati nella prospettiva identitaria dell'ordine, collaboravano a costruire l'immagine di una grande famiglia religiosa. Nel caso dell'immagine di Orsola, per esempio, la distribuzione delle piccole pergamene era avvenuta tra i fedeli riuniti nella chiesa teatina di S. Maria degli Angeli a Pizzofalcone in occasione delle celebrazioni liturgiche per la festa di s. Gaetano.

La consapevolezza di dovere fronteggiare un attacco mirato al ridimensionamento, più che al disciplinamento, traspariva dalla linea difensiva adottata dai vertici delle case della capitale. Il procuratore generale dei Teatini avrebbe dunque cercato di riportare i termini della questione verso la correzione dei dati formali dell'immagine. A tale scopo, dopo avere rivendicato la totale estraneità della committenza delle incisioni, egli addossava la responsabilità delle scorrettezze a colui che aveva tecnicamente realizzato l'incisione. Nella foga di dimostrare l'osservanza dell'ordine e la vocazione dei Chierici Regolari ad applicare i principi tridentini, egli si rivelava però a conoscenza dell'identità dell'autore della matrice. L'alto

⁵⁰ Le relazioni si trovano ivi, ff. 5r-24v. Quella proveniente da S. Paolo Maggiore era datata 31 ottobre 1678, quella da S. Maria Avvocata a S. Antonio Abbate recava la data del 21 ottobre 1678, quella da S. Maria della Vittoria "volgarmente detta al fiatamone" era del 22 ottobre 1678, quella di S. Maria di Loreto del 22 ottobre 1678, quella inviata da S. Maria degli Angeli a Pizzofalcone era del 27 settembre 1678 e, infine, su quella giunta dalla casa dei SS. Apostoli era segnata la data del 19 ottobre 1678.

prelato si rammaricava infatti che tali grossolani errori fossero imputabili agli artisti fiamminghi, nelle cui terre l'ordine non aveva potuto dispiegare il proprio impegno pedagogico: "se effettivamente si vedono e si vendono tali et altre figure nella forma giustamente proibita succede per capriccio de' miniatori di Fiandra che aggiungono all'impressioni delle stampe diademi e raggi d'oro à molti servi e serve di Dio al che non possono i padri rimediare non essendo in quelle Provincie la nostra Religione ma solo sentirne vivamente il dolore per lo scapito che hora innocentemente ne riportano"⁵¹.

Accogliendo l'impegno a condizionare e a regolamentare i comportamenti dell'ordine di s. Gaetano, che aveva a lungo goduto di una condizione protetta e privilegiata in città durante i precedenti cicli del governo diocesano, l'arcivescovo promulgava, il 22 settembre 1678, un editto che vietava la circolazione delle immagini di Orsola e che intimava che una copia della disposizione fosse affissa alle porte delle chiese teatine della città⁵².

Anche l'altro incartamento dedicato alla Benincasa conferma la pregnanza dei percorsi di riconoscimento della santità nel progetto di costruzione delle appartenenze identitarie dei regolari.

Nel 1648 il nome della mistica napoletana era giunto per la prima volta all'attenzione della Congregazione Romana per le circostanze che avevano accompagnato la pubblicazione di una sua agiografia⁵³. Anche in quel caso, la vicenda napoletana esorbitava dall'ordinario impegno volto a imporre uno stile di maggiore sobrietà alla composizione delle sante leggende. L'intensità dell'intervento fu piuttosto determinata dalle procedure di consolidamento dei vincoli di filiazione devota, troppo spesso sprezzanti delle regole che il nuovo corso della religiosità tridentina cercava di imporre all'impegno a popolare gli altari delle chiese di nuovi santi che la vicenda denunciava.

I Teatini non erano riusciti ad ottenere dal cardinale Ascanio Filomarino l'*imprimatur* per una biografia della Benincasa che non rispondeva ai canoni di rigore descrittivo richiesti per la fase preliminare del percorso di beatificazione. La scabrosità della vicenda, più che dai contenuti del testo, al quale si imputava un semplice eccesso di devozionismo, fu però determinata dal tentativo di aggirare il filtro diocesano trasferendo la pubblicazione a Palermo, dopo aver sostituito al nome dello scrittore teatino che l'aveva composta quello all'inquisitore spagnolo che si era prestato a dargli copertura.

⁵¹ La lettera è ivi, f. 6r.

⁵² L'editto, pubblicato "In Napoli, Per Novello de Bonis Stampator Arcivescovale, 1678", è trascritto, così come l'intera documentazione relativa a questo episodio, in FIORELLI, *Una santa della città* cit., pp. 258-261.

⁵³ ACDF, S.O., St. B 4 f. fasc. 8. Il titolo inserito nell'indice era: 1648 *Napoli, e Sicilia. Circa impressionem factam in Sicilia Vitae Sororis Ursulae Benincasa.*

L'autore era Francesco Maria Maggio, un religioso che aveva dedicato la sua vita al progetto che condivideva con una parte dei confratelli napoletani che auspicavano di vedere nascere dal magistero spirituale della defunta Orsola una gemmazione di fondazioni che costituissero il nucleo iniziale di una branca femminile dell'ordine. A questo scopo era stato necessario riconvertire la sua connotazione estatica nell'immagine della monaca obbediente, *annichilata* ai piedi della croce, ma anche della Chiesa e del direttore spirituale. La trasfigurazione simbolica della sua spiritualità si sarebbe dimostrata coerente con l'attenta politica devozionale teatina che, utilizzando la carica carismatica, intendeva appropriarsi del modello di osservanza sperimentato a Napoli nel monastero della Sapienza e successivamente esportato con successo in Sicilia e di là nei territori dell'impero spagnolo⁵⁴. In questo solco si iscriveva anche l'istituzione di un eremo di clausura che fu affiancato alla congregazione di oblate che si erano spontaneamente riunite attorno alla Benincasa proprio per riqualificare l'eredità spirituale della mistica fondatrice.

Nel quadro di questo progetto Maggio aveva composto ben sette versioni dell'agiografia dell'estatica napoletana e, quando fu costretto a lasciare la capitale a causa degli eccessi della sua attività di proselitismo, si trasferì a Palermo dove, in nome del suo magistero spirituale, era stato fondato nel 1603 il monastero di San Giuseppe⁵⁵.

⁵⁴ Nelle Costituzioni teatine era chiaramente espresso il divieto di gestire comunità femminili ad eccezione di quella domenicana del convento della Sapienza: "Ad Monialium aliarumque mulierum in Congregatione videntium confessiones audient, ne quis Nostrum mittatur. ... Moniales Monasterii Sanctae Mariae de Sapiencia, quod a sorore Pauli IV, Congregationis nostrae Institutoris, extractum sit, solas sub nostro regimine retinemus." In *Constitutiones Congregationis CC. RR.*, Roma 1604, parte I, cap. VI. Il monastero era stato infatti riformato da Maria Carafa, la sorella del futuro Paolo IV, che lo avrebbe diretto per 22 anni in qualità di "priora perpetua" confortata dalla direzione spirituale del fratello e degli illustri confessori della comunità: lo stesso Gaetano e il beato Giovanni Marinoni. Anche del suo mito agiografico si era occupato l'autore teatino: F. M. MAGGIO, *Vita della Venerabile Madre D. Maria Carafa napoletana, sorella del Santiss. Pontefice Paolo IV e fondatrice del sacro Monistero di S. Maria della Sapienza di Sorore domenicane, sotto specialissime però Ordinazioni ed Osservanze, prescritte dal Fratello, allor Vescovo Teatino; e la Guida e Governo del B. Gaetano, e de' Padri Chierici Regolari*, Napoli, Novello de Bonis, 1670. Sulla capacità dei Teatini di proporre modelli di spiritualità femminile si erano soffermate S. CABBIBO-M. MODICA, *La santa dei Tommasi Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Torino, Einaudi, 1989.

⁵⁵ Sul monastero nel quale si trovava una ricca raccolta di volumi e manoscritti confluiti nella Biblioteca Comunale al momento della soppressione del 1860 vedi: M. CAMPANELLI, *I Teatini* cit., p. 331. Le successive notizie sulla vita di Maggio vengono

La prima stesura dell'opera agiografica risaliva al 1645, ma essa non ottenne neanche l'approvazione del preposito generale Gregorio Carafa. Senza un effettivo impegno di revisione, il testo giunse al vaglio del cardinale Filomarino per essere rigettato ancora una volta. Tre anni dopo, sostituito il nome dell'autore con quello dell'inquisitore Diego García de Trasmiera, il testo, completo di una dedicatoria indirizzata a don Giovanni d'Austria, sarebbe stato pubblicato a Palermo.⁵⁶

La condivisione del progetto di fondazione del filone femminile dell'ordine teatino da parte dell'inquisitore era testimoniata, oltre che dalla copertura offerta alle biografie della Benincasa, anche da un viaggio nella capitale del Regno che egli avrebbe effettuato insieme a Maggio per perorare presso il viceré la costruzione di una casa destinata ad ospitare, all'ingresso delle fondazioni di Sant'Elmo, una piccola comunità di Chierici Regolari destinata ad occuparsi in modo stabile e istituzionale della direzione spirituale delle due comunità. Sappiamo dall'autobiografia di Maggio che, sbarcati a Napoli il 24 maggio 1648, i due non ottennero il loro scopo, forse perché l'integrazione della matrice spirituale di Orsola all'interno dell'ordine teatino non era pienamente condivisa da tutte le sue anime. Quello che è certo è che, nel giro di qualche anno, dodici religiosi sarebbero stati ospitati in una nuova costruzione realizzata al confine meridionale del complesso monastico dell'Immacolata Concezione.

Non è questo il luogo per seguire il destino delle fondazioni della Benincasa e del mito agiografico collegato al culto costruito attorno alla sua esperienza estatica. Quel che è certo è che la vicenda dell'edizione siciliana si conclude con la sua definitiva messa al bando per iniziativa dell'arcivescovo. Una decisione che Maggio avrebbe imputato ad una prevenzione del prelato nei confronti del progetto di costruire attorno alla figura della mistica napoletana una solida rete di dipendenze spirituali, ma che si può invece facilmente ricondurre al clima generale. Il successore del presule, il

dal manoscritto: *Vita del padre Francesco Maria Maggio, dei chierici regolari, scritta da lui medesimo*, in Biblioteca Comunale di Palermo, ms. 3Qq D 49. Su questo C. ROSSELLI, *Manuscriptos teatinos en la Biblioteca comunal de Palermo*, in «Regnum Dei», 122 (1996), pp. 195-288. Cfr. per la bibliografia V. FIORELLI, *La santa leggenda*, in EAD., *Una santa della città* cit., pp. 181-220; E. BELLIGNI, *La storiografia teatina*, in *Nunc alia tempore, alii mores. Storie e storia in età posttridentina*, a cura di M. Firpo, Firenze, Olschki, 2005, pp. 141-168.

⁵⁶ Il titolo della biografia è: D. G. DE TRASMIERA, *Vita della Venerabil Madre Orsola Benincasa Fondatrice della Congregazione ed Eremita della Concezione*, Monreale, 1647. Su questo personaggio si veda M.S. MESSANA, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna*, Palermo, Sellerio, 2007.

cardinale Innico Caracciolo, avrebbe infatti cercato di regolamentare la vita e i comportamenti delle bizzocche che erano diventate un fenomeno macroscopico del tessuto religioso e sociale della città⁵⁷.

L'attenzione per il consolidamento dell'eredità spirituale di Orsola negli anni di governo di Filomarino si era tramutata in più di un intervento diocesano: "... Sua Eminenza poco affezionato alla Congregazione della Madre Orsola ... a 4 de Luglio del 1648, pubblicò e affisse un editto per tutti i conventi della città proibendo quel libro" ... ma già nel 1644 ... accadde il romore del Cardinal Filomarino per la iscrizione *obit* nella prima Immagine scolpita in Napoli dal Signor Marchese Crescenzi; nella quale il P. Maggio fé intagliarvi il nome di teatina"⁵⁸.

La decisione di emanare l'editto che sanciva la messa al bando della biografia scritta da Maggio era in realtà la conseguenza del confronto che l'arcivescovo aveva avuto con i cardinali del Sant'Uffizio. Egli aveva infatti inviato a Roma una lettera datata 13 maggio 1648 con la quale aveva trasmesso tutti i particolari dell'increscioso episodio la cui soluzione rischiava di incrinare l'equilibrio giurisdizionale trovato dai tribunali della fede operanti nel Regno:

Eminentissimo et Reverendissimo Signor mio Colendissimo

I Padri Theatini di questa Città fin dal principio della mia Promozione furono istanza alli Ministri da me deputati per la rivisione de libri imprimeri che permettessono l'impressione della Vita, e miracoli di Suor Orsola Benincasa, sopra la di cui pretensa beatificazione si stà in atto fabricando processo in questo mio tribunale. Rivista da mie Ministri detta Vita, benchè più volte li detti P.P. mi facessero istanza della licenza di poterla far imprimere, li fu da me sempre risposto che che l'havrei concessa all'ora quando si fossero adempiete le bolle Apostoliche, et levato assieme con li miracoli il Titolo di Beata. Vedutasi da P.P. la difficoltà incontrata quà hanno portato li detti scritti in Sicilia, e fattili colà stampare sotto nome di Monsignor Diego Trasmiera Inquisitore, et fattane poscia venire quà molta quantità di esemplari per venderli, gli miei Ministri non hanno voluto per le medesime cause, per le quali negorno l'impres-

⁵⁷ Sulla questione cfr. G. BOCCADAMO, *Le bizzocche a Napoli tra '600 e '700*, in *La santa dei Quartieri. Aspetti della vita religiosa a Napoli nel Settecento*, numero monografico di «Campania sacra», 22 (1991), pp. 380-390; ZARRI, *Il «terzo stato»* cit., pp. 453-480.

⁵⁸ La trascrizione, proveniente dal f. 75 della Vita di Maggio, è tratta da C. ROSSELLI, *Biografos y biografias de la venerable Ursula Benincasa en el siglo XVII*, México, Curia Provincial de los CC.RR., 1997, pp. 63-64. Cfr. ID., *Manuscriptos teatinos* cit., p. 247.

sione concedergliene la licenza, ancorchè il detto libro habbia al principio, et al fine la protesta, mentre è manchevole delle altre condizioni, et in specie essendo tutto ripieno di miracoli, et havendo il titolo di Beata. Onde trasmetto a V. E. ma detto libro affinché esaminato, e ponderato tutto da cotesti Padri Ecc.mi col di loro prudentissimo giudicio, si degnino di significarmi il senso loro, e comandarmi qual tanto dovrò fare in conformità di esso. Ossequi a V. E. bacio umilmente le mani. Napoli 13 giugno 1648.

La circospezione del presule era certamente dovuta al coinvolgimento dell'inquisitore, ma essa doveva non poco anche alle continue difficoltà che i Teatini avevano creato al regolare svolgimento della vita religiosa partenopea. La risposta degli inquisitori centrali, mantenendo la preminenza del rispetto della normativa e delle prerogative delle istituzioni locali, imponeva al capo della diocesi il "Decretum 23 Junij 1648 rescribat ut edictio publico exemplaria vitae et miraculis Sor Ursulae Benincasa in Regno Siciliae impressa prohibeat illaque divulgari non permittat, ac divulgata colligat con Auctores impressionis processus faciat et certiores"⁵⁹

La vicenda si trascinò per qualche tempo, tra tentativi di emendazione e denunce di mancato rispetto delle regole apostoliche. Per questo motivo, nel 1744, il *promotor Fidei* nella causa di beatificazione avrebbe richiesto una copia della documentazione inquisitoriale per dimostrare che l'interdizione alla circolazione delle biografie della Benincasa non era stata motivata dalla spiritualità della serva di Dio, ma dalla scorrettezza dei suoi agiografi⁶⁰.

⁵⁹ La lettera del cardinale Filomarino e la trascrizione del decreto si trovano in ACDF, S.O., *St. B 4 f.*, fasc. 8, ff. 1r-v e 4v. L'esecuzione delle indicazioni inquisitoriali è testimoniata dal fatto che non una copia del volume è reperibile nei cataloghi delle biblioteche italiane. Un esemplare è invece segnalato nella raccolta libraria della Universitat de Barcellona. Ringrazio Ida Mauro per le preziose notizie.

⁶⁰ L'istanza si trova ivi, ff. 2r-3v. Le copie richieste riguardavano i decreti del 23 giugno 1648, del 16 settembre 1648, del 5 maggio 1655 e poi del 12 agosto 1748. La più fortunata delle opere di Maggio, il *Compendioso ragguaglio della vita, morte e monisteri della venerabil madre Orsola Benincasa fondatrice della congregazione teatina di sessantatre vergini, dell'eremo teatino di trentatre monache e di sette converse, e de' Padri Chierici Regolari, sotto titolo della Immacolata Concezione composto dal P. D. Francesco Maria Maggio palermitano della stessa religione e cavato dalle vite latina e volgare della stessa serva d'Iddio date alla luce in Roma dal medesimo autore*, pubblicato a Napoli nel 1666, era stata inclusa nell'Indice con un provvedimento del 19 giugno 1674. La documentazione è in: ACDF, *Index, Protocolli Q 2*, ff. 391r-409v. Vedi *Index librorum prohibitorum Innocentii XI Pontificis Maximi*, Roma, ex typographia rev. Camerae Apostolicae, 1681, p. 55. Nella stessa edizione erano inserite la *Vita di Maggio*, pubblicata a Roma nel 1655, e quella compendiata da Giovanni Bagatta del 1696. Ivi, p. 289. Cfr.: H. REUSCH, *Der Index*

Senza proseguire ulteriormente nel racconto della vicenda tormentata delle agiografie di Orsola e della loro inclusione nell'Indice, vale forse la pena di ricordare un altro episodio che conferma la vocazione funzionariale di questo aspetto delle attività intraprese dal tribunale romano e il valore non solo documentale, ma anche normativo delle carte conservate nel suo archivio.

Nel 1666 Agapito Ugoni, del quale abbiamo già avuto modo di sottolineare la sagacia, scriveva a Roma in ordine alla richiesta giunta al suo ufficio perché si autorizzasse la pubblicazione di una biografia della Benincasa. L'istanza proveniva dallo stampatore Bartoli, probabilmente Angelo, e da un giovane che sarebbe poi stato identificato con il fiorentino Cosimo Fioravanti, un mediatore editoriale che era stato di recente a Napoli dove l'autore, tale Lorenzo Crasso, gli aveva chiesto di occuparsi dell'opera.

La decisione di procedere a una più approfondita indagine, e in seguito di negare l'autorizzazione, fu presa dall'inquisitore per il timore, rafforzato dalla modestia dei due personaggi, di trovarsi di fronte a un nuovo tentativo dei Teatini di aggirare la censura napoletana simile a quello messo in atto vent'anni prima. Quell'episodio doveva dunque avere goduto di una notorietà commisurata alla gravità delle sue implicazioni. "Si procurò di saper chi haveva facto istanza perché dubitava fussero stati i teatini, a qual ciò fu proibito"⁶¹.

L'intricata storia del mito agiografico della Benincasa dimostra l'importanza del genere letterario nella cultura e nell'editoria del Seicento. Oltre all'indubbio valore di sostegno ai percorsi di canonizzazione che si riorganiz-

der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen und Literaturgeschichte, Bonn 1883-1885, v. II, p. 224. Una petizione del preposito generale dei Teatini per pubblicare una biografia emendata della quale mancano però l'indicazione dell'autore e della data di pubblicazione è in ACDF, *Index, Protocolli B 3*, ff. 227r-230v.

⁶¹ La documentazione è in: ACDF, S.O., C.L. 1665-1667, fasc. 15, f. 4v. Il libro *Vita della gran Serva di Dio Suor Orsola Benincasa*, sembra che fosse poi stampato a Napoli nel 1668, ma non ne resta traccia nelle collezioni librarie della capitale. Nella seconda metà del Seicento furono pubblicate a Venezia diverse opere di Crasso, barone di Pianura e fecondo poeta e letterato. Tra queste, nel 1661, gli *Elogi d'huomini letterati* e una *Vita di s. Rocco*. Su questo personaggio della vita napoletana si veda G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello: politica, cultura, società*, Firenze, Sansoni, 1982. Sul ruolo dell'editoria veneziana nel panorama culturale italiano cfr. P. CRENDLER, *L'inquisizione romana e l'editoria a Venezia 1540-1605* (1977), trad. it. Roma, Il Velino, 1983; A. QUONDAM, *La letteratura in tipografia, in Letteratura italiana*, vol. II, Torino, Einaudi, 1983, pp. 555-686; A. NUOVO-C. COPPENS, *Il Giusto e la stampa nell'Italia del XVI secolo*, Genève, Droz, 2005. Vedi anche: E. BELLOCCHI, *Editoria, in Civiltà del Seicento a Napoli*, Catalogo della mostra, Napoli, 24 ottobre 1984-14 aprile 1985, Napoli, Electa, 1984, vol. II, pp. 455-8; A.G. CAVAGNA, *Milano-Napoli: editorie e tipografie del Settecento, in Editoria e cultura a Napoli nel XVIII secolo*, Atti del convegno, Napoli 5-7 dicembre 1996, a cura di A.M. Rao, Napoli, Liguori, 1998, pp. 285-307.

zavano attorno alla nuova normativa urbaniana, le biografie devote restavano anche una delle poche letture in volgare che la Chiesa non aveva sottratto alla libera fruizione dei fedeli. Ancora di più, dunque, contava il controllo preventivo sugli stili e sulle forme della comunicazione adottati dagli autori.

Qualche elemento comune con il destino delle biografie della carismatica napoletana presentano le vicissitudini della *Vita* di suor Francesca Teresa di Gesù Maria, carmelitana scalza del monastero di Bari. In quel caso erano state le consorelle a chiedere al sacerdote di Nardò Giovanni Donato Maritato, autore di numerose operette spirituali, di scrivere l'agiografia necessaria per preparare la strada al processo informativo⁶².

Non è tanto l'accidentato percorso seguito dalla pubblicazione di questa santa leggenda a interessare il nostro discorso. Autorizzata in prima battuta dal vescovo in seguito al parere positivo dei revisori, essa venne da lui stesso bloccata per aspettare le indicazioni della Congregazione. L'aspetto che rende la vicenda paradigmatica è l'impegno coordinato delle monache del convento di Bari, nel quale aveva vissuto la serva di Dio, e di quelle di altri monasteri dell'ordine. Una azione congiunta e composita, che non puntava in questo caso alla nobilitazione della sede conventuale di provenienza, ma piuttosto a rafforzare l'apparato di santità della famiglia religiosa nel suo insieme, senza distinguere tra ramo maschile e ramo femminile.

A differenza dell'episodio napoletano, insomma, al posto del progetto dei Teatini di espandersi verso un settore nel quale la loro congregazione era del tutto assente, ci troviamo di fronte all'azione sincronica di diverse componenti di una struttura regolare finalizzata a rafforzare e a consolidare la personalità spirituale e devozionale della propria presenza storica.

Nel fascicolo che raccoglie la documentazione relativa a questo episodio, si rintracciano numerose testimonianze dell'impegno comune alle numerose articolazioni conventuali del Carmelo presenti nella regione. Il vescovo di Lecce scriveva a Roma per comunicare che le Carmelitane della sua diocesi andavano lamentandosi della "singolar osservanza" del presule di Bari che ritardava il progetto, mentre la badessa del convento di quella città faceva pressione per sbloccare la stampa dell'opera devota. Intanto, il priore carmelitano di Roma, Dioniso di Sant'Andrea, aveva inviato ai car-

⁶² ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 25, indicato col titolo 1659 et sequent. Circa *impressionem Vitae compositae a sacerdote Ioanne Donato Maritato, sororis Franciscas Therasae a Jesu Maria Carmelitae Excalceatae Monasterii Barensis ad instantiam Sororum dicti Monasterii*. Su quelle realtà E. BOAGA, *I carmelitani in terra Mezzogiorno d'Otranto e di Bari in epoca moderna, in Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, a cura di F. Gaudioso e B. Pellegrino, Lecce, Congedo, 1987, pp. 113-190.

dinali una copia della biografia ancor prima che il presule barese decidesse di rimettere la questione alla congregazione centrale.

Anche in tal caso prevalse il rigore nell'osservanza della norma. L'opera non fu mai pubblicata, nonostante fosse stata suggerita l'ipotesi di un intervento di emendazione del testo. Con il *decretum* de 7 settembre 1662, però, i cardinali stabilirono di rimettere ogni decisione all'ordinario il quale, evidentemente, preferì non favorire la pervicacia dei Carmelitani.

Esemplare sembra anche un modesto episodio verificatosi a Milano nel 1658. Nello sviluppo della vicenda, infatti, si manifesta con evidenza la priorità che la Congregazione assegnava all'impegno per modulare lo stile della comunicazione che caratterizzava la propaganda devota. Agli occhi dei cardinali, il tono di rigore e di sobrietà dei comportamenti religiosi, ancor più che la valutazione dei modelli di perfezione, costituiva un valore irrinunciabile della catechesi sociale, e lo scopo primario dell'impegno per il disciplinamento della religiosità pubblica e privata⁶³.

I Gesuiti del collegio di San Fedele avevano sottoposto all'inquisitore Giacinto Donnelli la biografia di Elisabetta Paragalli scritta dal confratello Gregorio Ferrari. La lettura dell'opera era stata affidata a fra Geronimo della Salute al fine di trasmettere a Roma delle valutazioni consensuali e motivate⁶⁴. Il revisore aveva aggiunto al parere favorevole alla pubblicazione una interessante riflessione: "Con questo racconto non si pretende di dare alle cose narrate fede alcuna ecclesiastica o maggiore ma pura fede umana quale richiedono le cose fedelmente raccontate come sono seguite da chi le ha viste o sentite da persone degne di fede".

Questo commento, ispirato ad una mera posizione di buon senso, non sarebbe però bastato a convincere la Congregazione che, con il *decretum* del 13 marzo 1658, avrebbe negato il permesso di procedere alla stampa.

La reazione dell'anziano autore fu violentissima: egli scrisse una lettera all'inquisitore di Milano che, per tutta risposta, avrebbe allargato lo spettro del suo intervento ad altri aspetti del culto per la contadina Zabetta. Le più alte cariche dell'ordine, sempre attente a non inasprire i rapporti con il Sant'Uffizio per le questioni relative al culto, dovettero intervenire

⁶³ ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 21. Il fascicolo è indicato nell'indice con il titolo 1658 Milano. Circa *scripturam composita a P. Ferrari Societatis Iesu inscripta Breve racconto della vita e morte della serva di Dio Elisabetta volgarmente detta Zabetta Paragalli morta in Milano li 17 Maggio 1657 scritta dal suo Padre Spirituale*.

⁶⁴ "Non scrivo a drittura alla S. Congregazione perché voglio informarmi più distintamente chi fosse questa Elisabetta, chi sia questo Padre Spirituale, con quel di più che stimarò necessario". Ivi, f. 1. La successiva citazione è al f. 3r.

tempestivamente per ricomporre la contesa tra l'ottantenne gesuita e i cardinali che ne chiedevano l'allontanamento dalla casa milanese.

Credo che la lettura di queste pagine possa contribuire a rafforzare la convinzione che, almeno negli interventi dell'Inquisizione orientati a correggere le anomalie liturgiche e devozionali dei culti tributati ai servi di Dio non ancora canonizzati, non si possa parlare di una specificità femminile traducibile in maggiore rigore o in un modo diverso di gestire le vicende che vedevano coinvolte delle donne. La loro presenza appare fisiologicamente alternata a quella degli uomini, e se una differenza si può delineare, essa va ricondotta alla connotazione propria della loro spiritualità, ma non all'orientamento delle disposizioni inquisitoriali.

Anche questa documentazione conferma, invece, il ridimensionamento progressivo delle iniziative devozionali nate dalle esperienze religiose femminili, mortificate dall'impossibilità di varcare le mura dei conventi superando i limiti imposti alla loro presenza spirituale nel tessuto sociale moderno. Strette nei toni della marginalità e della rinuncia, le donne e le loro devozioni si spostavano dallo spazio pubblico della Chiesa trionfante a quello delle pratiche di pietà ripiegate nell'intimità della famiglia dietro le mura e dei conventi.

v

Tipologie e rappresentazioni

1. La polverizzazione tipologica

Le osservazioni fatte fino a questo momento sembrano confermare l'idea che l'Inquisizione abbia seguito una linea di grande coerenza nell'impostare i rapporti con le province cattoliche. Eppure, come è naturale, anche il carattere degli interventi del Sant'Uffizio ha subito una evoluzione che ha lentamente trasformato l'impegno dei prelati di quell'organismo.

La storiografia ha a lungo insistito nel rilevare, attorno agli anni Ottanta del secolo XVI, una svolta nei comportamenti inquisitoriali. Secondo quella lettura, sfumato il clima di emergenza determinato dalla fusione della Riforma e di alcuni filoni spirituali non ortodossi nello spazio geografico italiano, la Congregazione aveva riconvertito la sua attività in una attenta e costante opera di disciplinamento religioso e sociale. Una volta vinta la battaglia per il controllo della penisola, insomma, la strategia inquisitoriale dispiegata a tutela dell'ortodossia della fede si era fatta carico della disciplina e della morale dei fedeli.

Come si è visto, l'importanza assunta dal tema dell'alternanza tra i papi inquisitori e i pontefici che, in linea con le indicazioni conciliari, avevano cercato di sviluppare una politica improntata ad un maggiore rispetto delle prerogative dei diversi settori della Curia, ha determinato il superamento di quella prospettiva, orientando la ricerca verso la ricostruzione dei gruppi e degli schieramenti che avevano animato quella stagione.

Se ci si pone in una prospettiva di lungo periodo, però, non è difficile confermare l'impressione che l'atteggiamento della Congregazione Romana abbia mantenuto un taglio omogeneo, ispirato dalla volontà di salvaguardare l'autorità che le veniva dal ruolo di fonte della norma. Attraverso l'analisi sistematica della documentazione relativa alla venerazione

dei non canonizzati si è potuta rafforzare la convinzione che quel potere serviva agli inquisitori centrali anche per far sì che i vertici del governo ecclesiastico delle province, indifferentemente vescovi o inquisitori, rendessero operativa una rete periferica dal funzionamento univoco e costante.

L'apertura del nuovo secolo, poi, una volta stemperate le tensioni politiche interne alla Curia, aveva imboccato la strada dell'impegno pastorale destinato ad incidere in modo strutturale sulla cultura religiosa delle popolazioni. Un orientamento del quale le scelte del tribunale centrale erano parte integrante, e che aveva trasformato l'impegno dei presuli e degli emissari locali in un sostegno fondamentale all'autorità che potere civile e comunità devote attribuivano agli inquisitori di Roma.

Dopo che, all'interno della Curia romana, i settori aperti alle sollecitazioni della spiritualità più moderna avevano dovuto cedere il passo all'ala rigorista che aveva imposto un rigido orientamento alla politica papale, anche nel composito panorama della religiosità vissuta non aveva avuto successo il tentativo dispiegato da alcune famiglie regolari, per esempio i Domenicani e gli Oratoriani, di legittimare la tradizione dei cosiddetti spirituali, sopravvissuta alla *dammatio memoriae* che aveva cercato di cancellarne la presenza storica. L'indirizzo che l'Inquisizione aveva impresso alla santità eroica controriformata era quindi impegnato a recuperare il controllo delle forme devozionali, necessario complemento alla diffusione del profilo del santo moderno.

Sarebbe una forzatura attribuire all'impegno per la promozione delle pratiche di pietà tributate ai servi di Dio gli stessi meccanismi della propaganda. Eppure, proprio per l'importanza che le appartenenze religiose e spirituali avevano conquistato nel processo di rafforzamento delle identità culturali e politiche dell'età moderna, non si può tralasciare il ruolo che le rappresentazioni dei defunti in odore di santità avevano assunto agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche.

Il valore simbolico attribuito ai gesti della ritualità liturgica e cerimoniale e la densità semantica delle immagini e della loro capacità di utilizzare un linguaggio dalle enormi potenzialità comunicative avevano contribuito a focalizzare l'attenzione degli inquisitori sui comportamenti devozionali dei singoli fedeli e delle comunità devote.

Che la trasparenza del messaggio simbolico sia limitata allo spazio comunicativo interno a un quadro culturale comune e condiviso non sfuggiva alla consapevole valutazione del sacro tribunale¹. Per questo motivo

¹ Si vedano a questo proposito le considerazioni introduttive in A. PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di una immagine*. Torino, Einaudi, 2008, pp. XV-XXI. Utili a questa prospettiva risultano anche alcuni saggi raccolti in *Il tempo dei santi tra*

l'opera di regolamentazione degli atteggiamenti devozionali non si limitava ad episodici atti sanzionatori, che non avrebbero potuto incidere fino in fondo sulla forza dirimente dei culti promossi dal basso.

Accanto alla normativa, necessaria per reprimere i comportamenti bollati come non ortodossi, l'Inquisizione aveva iniziato a intervenire sistematicamente sul quadro culturale, per sostituire il più velocemente possibile ai parametri della legittimazione popolare, espressa dalla tradizione della *vox populi, vox Dei*, quelli dell'investitura apostolica ottenuta attraverso il processo di canonizzazione. In questa prospettiva, l'impegno pastorale delle diocesi era percepito dalla Congregazione come il necessario completamento della sanzione, e la consapevolezza di una collaborazione necessaria aveva realizzato un rapporto sinergico tra i due ambiti dell'agire ecclesiastico. Perciò i cardinali si erano spesso serviti degli emissari periferici del Sant'Uffizio anche per promuovere le iniziative dei vescovi ai quali riconoscevano il ruolo di mediatori con le comunità locali, indispensabile per l'efficacia del progetto di normalizzazione della venerazione di vecchi e nuovi santi.

Come abbiamo già avuto modo di sostenere e come appare evidente da queste considerazioni, dunque, una riflessione sulla tipologia degli episodi che dalle province cattoliche pervenivano all'attenzione della Congregazione Romana aggiunge un tassello importante al procedere delle nostre argomentazioni. La ricorrenza di alcune preoccupazioni esposte dal governo ecclesiastico periferico non si limita, infatti, a designare le urgenze che il clero locale riteneva di dovere affrontare al fine di determinare una azione di governo efficace e in linea con le disposizioni centrali. Le richieste inviate dalle sedi distaccate tracciano il quadro delle emergenze percepite dai religiosi che vivevano integrati nelle società periferiche. Le risposte romane, invece, chiariscono quali siano state le priorità dei cardinali nel trasformare la cultura religiosa e devozionale dei fedeli.

Un dato macroscopico a partire dal quale si può ipotizzare una suddivisione di massima degli interventi di disciplinamento devozionale ispirato dalla Congregazione Romana è la ripartizione tra culti antichi, quelli che tanta parte della storiografia è solita denominare antiquari, e nuove devozioni. L'importanza di questa distinzione è evidente, tanto che essa era ricordata anche nei decreti del 1625:

Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento, Atti del IV convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Firenze 26-28 ottobre 2000, Roma, Viella, 2005.

Declarans quod per suprascripta praeiudicare in aliquo non vult, neque intendit ijs, qui aut per communem Ecclesiae consensum, vel immemorabilem temporis cursum, aut per Patrum, virumque Sanctorum scripta, vel longissimi temporis scientia, ac tolerantia Sedis Apostolicae, vel Ordinarij, coluntur...²

Era intenzione dell'Inquisizione non esacerbare il confronto tra centro e periferia. La legittimazione dei culti e la tolleranza esercitata nei confronti delle tradizioni radicate nel sentimento religioso e nella pratica dei fedeli apriva la strada a una più pronta accettazione del rigore nella gestione dei legami con i servi di Dio morti in odore di santità in tempi recenti. Forte della benevolenza dimostrata per la santità antiquaria, a questi ultimi l'Inquisizione riservava la sola possibilità del processo di canonizzazione e l'assoluto divieto di ogni forma di pubblica devozione.

Anche una ripartizione che sembra così facilmente percepibile, però, necessita di una serie di distinguo. A una prima analisi, i culti "moderni" sembrano prevalere su quelli che venivano tributati ai santi antichi. Il discrimine tra le due categorie era in un primo momento rimasto molto vago e questo, come si è detto, costituiva un elemento tipico dell'azione del Sant'Uffizio. Per questo motivo, una volta trasmessa alle sedi diocesane la nuova normativa, i cardinali ricevettero moltissime richieste da parte di rappresentanti del clero regolare e secolare che si interrogavano in merito alle nuove disposizioni e chiedevano conferma della legittimità di alcune tradizioni locali. Gli ecclesiastici, ai quali era affidato il compito di vigilare sulle pratiche di pietà, temevano infatti di dovere affrontare l'insolenza e il rifiuto dei fedeli e volevano avere la certezza di operare delle scelte corrette e tutelate dal tribunale centrale.

2. Lo spazio della regola

L'incertezza circa lo spirito che aveva guidato il pontefice nella formulazione della regola, percepita in contesti molto diversi delle province cattoliche, si accentuava vistosamente in quei territori nei quali il confronto con la spiritualità riformata metteva i rappresentanti di Roma in una posizione estremamente delicata.

A questo proposito può risultare interessante un corposo fascicolo che raccoglie una documentazione proveniente dalla Svizzera. Il vescovo di

² La trascrizione è stata effettuata dal testo a stampa del decreto del 2 ottobre archiviato in ACDF, SO, B 4 b, fasc. 4, f. 12r.

Campagna Alessandro Scappi, nunzio nelle terre dei Grigioni, scriveva da Lucerna al cardinale Millini all'indomani della pubblicazione del decreto del 13 marzo 1625 per estermare l'apprensione che destava in lui la prospettiva della sua applicazione³. Il vescovo, che aveva svolto un'azione importante in quegli anni segnati dai contrasti confessionali, era riuscito a ripristinare le prerogative dei capi delle diocesi che erano state cancellate in quelle terre di confine nel lontano 1525. Ben consapevole del precario equilibrio raggiunto dalle diverse comunità religiose in quei territori, egli guardava con preoccupazione alla possibilità di ferire i sentimenti religiosi dei cattolici della Svizzera, emarginati dal contesto riformato.

A soli venti giorni dalla prima missiva, il presule inviava a Roma un vero e proprio dossier nel quale aveva raccolto il materiale e le notizie che avrebbero dovuto consentire ai cardinali una valutazione dei punti critici che si annunciavano all'orizzonte. La sua preoccupazione si era concentrata sulla venerazione di cinque servi di Dio dalle personalità spirituali molto diverse tra loro. Essi costituivano, a suo modo di vedere, il nucleo pulsante della vita devozionale dei fedeli elvetici.

In alcuni casi si trattava di religiosi che avevano trovato la morte svolgendo il loro apostolato in quelle terre in tempi molto recenti. Scappi prevedeva di potere intervenire senza difficoltà per applicare i decreti alla memoria di quei santi defunti, coltivata soprattutto tra i confratelli e all'interno di ambienti elettivamente disponibili a recepire il progetto della catechesi tridentina: "dove ch'è facile a trovar ne' Padri Capuccini, e Gesuiti l'obediencia dovuta à i decreti Apostolici massime in materia tanto importante."

Le biografie dei tre religiosi sui quali il nunzio era orientato a esercitare la sua azione normalizzatrice ci confermano nella convinzione che il modello di perfezione che essi offrivano ai devoti era funzionale ad una religiosità consapevolmente integrata nella cultura controriformata quale poteva essere quella degli ecclesiastici, ma molto meno appetibile per le esigenze di una spiritualità di frontiera come quella delle comunità cattoliche assediata dallo sviluppo della Riforma. Al di là dell'inclinazione all'oservanza di Gesuiti e Cappuccini, sulla quale avremo modo di ritornare, era

³ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 13, indicato con il titolo 1625 Svizzeri. Circa *venerationem praestitam Patri Fidelis Cappuccino, qui martirium subiit pro Fide, Patri Petro Canisio Societatis Iesu, qui paucis ante annis obierunt, Elisabetha Acilini Sorori Tertii Ordinis S. Francisci, quae obiit anno 1620 et Heremita Nicolai de Saxo, qui obiit anno 1485*. La prima lettera, datata 2 giugno 1625, è al f. 1r, quella del 24 giugno è ai ff. 3r-5v. Le citazioni successive sono tratte da queste carte. Per un quadro della situazione nei Grigioni si vedano i lavori raccolti in *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, F. Angeli, 1991.

anche la scarsa presa popolare dei culti per questi santi uomini a mettere il nunzio e la Chiesa al riparo dall'insofferenza dei fedeli d'Oltralpe.

Il primo di questi personaggi era Niccolò Rusca, l'arciprete di Sondrio "che morì, alcuni anni sono, né tormenti che gli furono dati in un Giudicio Criminale da' Grisoni, de' quali i principali Ministri furono i propri Ministri di Calvino pieni d'odio contro di lui come acerrimo propugnatore della nostra Santa Fede e da tutti tenuto per Martire. Il suo corpo è sepolto nella chiesa del Monastero di Femeris". Il vescovo di Campagna riferiva di non avere notizie sulla circolazione di immagini con raggi e aureole, né di agiografie esasperate. Sapeva però che qualcuno possedeva delle reliquie del sacerdote ucciso nel 1618 alle quali tributava una grande venerazione.⁴

Più complessa era la vicenda di Fedele di Sigmaringen, il monaco che guidava la missione dei Cappuccini, ucciso tre anni prima da un gruppo di protestanti subito dopo avere celebrato la messa nella chiesa di Seewis im Pratingau. Il vescovo di Coira, Giovanni V Flugi de Aspremont, che lo aveva invitato a recarsi in quelle terre per combattere il dilagare della Riforma, aveva organizzato la traslazione del suo corpo nella cattedrale come se si trattasse delle spoglie mortali di un santo. Il nunzio descriveva nella relazione che aveva inviato a Roma, le piccole incisioni che circolavano tra i devoti e che lo ritraevano come un combattente della fede. Pur avendo letto la traduzione latina del testo, egli non poteva invece dar conto dello stile dell'agiografia scritta in volgare poiché non conosceva la lingua tedesca.⁵ Tali notazioni danno il senso della scarsa integrazione degli alti rappresen-

⁴ L'arciprete morì in seguito alle torture subite durante il processo celebrato nel tribunale svizzero di Thuis per le accuse di eccessi fanatici legati al suo impegno per contrastare la diffusione delle correnti riformate in Valtellina. Cfr. i contributi raccolti in *I conflitti confessionali all'epoca di Niccolò Rusca*, in «Bollettino della Società Storica Valtellinese», n. 55 (2002). Sempre interessante a questo proposito la lettura di C. CANTÙ, *Il Sacro Macello di Valtellina: episodio della riforma religiosa in Italia*, Firenze, Mariani, 1853.

⁵ Del cappuccino circolavano molte immaginette, mai esposte in chiesa, ma nessuna con aureole e raggi. Il monaco, accompagnato dal versetto dell'Apocalisse "Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi corona vitae", vi compariva con un crocifisso nella mano destra e uno spadone e un bastone ferrato nella sinistra mentre un angelo lo guardava dall'alto con una palma nella mano destra e una corona nella sinistra. Nel fascicolo (ff. 9r-v e 64r-v) è conservata la *Historia Patris F. Fidelis Sigmaringani Capucinis* manoscritta che era stata inviata al cardinale Ludovico Ludovisi durante il pontificato di Gregorio XV. Il religioso, al secolo Markus Roy, fu canonizzato da Benedetto XIV il 29 giugno 1746. Sul primo periodo di attività della Congregazione di Propaganda Fide: C. PIZZORUSSO, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX)*, in *Storia d'Italia*, Annali 16, Roma, la città del papa cit., pp. 479-483.

tanti del governo ecclesiastico nelle regioni calde del confronto con il mondo riformato, ma anche del sostegno che essi erano impegnati a dare al progetto missionario della Chiesa tridentina. La zona dei Grigioni sarebbe stata scelta dalla nuova Congregazione di Propaganda Fide per iniziare la sua attività. Il padre Fedele, inviato come superiore delle missioni in quelle zone, percorse tutta la regione predicando e suscitando conversioni fino a quando, proprio per il fervore del suo impegno, venne ucciso. Ben presto egli divenne un simbolo dell'evangelizzazione e della catechesi della Chiesa nelle terre riformate e il prototipo del nuovo martire.

Proprio per questo motivo Scappi aveva deciso di indirizzare i Cappuccini di stanza in Svizzera perché iniziassero una procedura rispettosa delle norme appena promulgate al fine di promuovere la devozione per il loro confratello. I religiosi si erano a loro volta rivolti al capitolo generale dell'ordine a Roma per ottenere l'autorizzazione a procedere in tal senso. L'impegno congiunto dei regolari e del nunzio costituiva un presupposto positivo per il completamento del percorso di riconoscimento apostolico che avrebbe definitivamente legittimato la santità di padre Fedele e, attraverso di essa, il modello del missionario vittima dell'impegno di proselitismo svolto oltre la frontiera ereticale.

Il terzo personaggio citato dalla lettera del vescovo era il gesuita Pietro Canisio. Il colto teologo olandese, per trent'anni superiore provinciale in Germania e famoso per le sue opere di catechesi, era stato seppellito nella chiesa del collegio della Compagnia a Friburgo nel 1597 e i confratelli stavano cercando di costruire una devozione popolare sulla sua tomba.

Tutti e tre questi religiosi sembrano far parte di un progetto di rappresentazione della Chiesa coerente con l'impronta eclesio-logica della Controriforma. La battaglia per la tutela degli spazi cattolici, oramai vinta nelle terre legate a Roma, era invece in pieno svolgimento nelle zone dove era più diretto il confronto con il radicamento della Riforma. In quel contesto, gli strumenti per combatterla non potevano essere quelli della condanna "contra haeretica pravitatem", ma era necessario riconvertire le armi della lotta antiereticale in quelle della propaganda e della diffusione dei modelli di perfezione improntati ai nuovi valori sanciti dal Concilio.

La vera preoccupazione del nunzio, dunque, non era rivolta ai servi di Dio che rappresentavano il nuovo corso della religiosità tridentina. Egli cercava piuttosto di non inasprire i rapporti con le comunità dei fedeli andando a modificare il loro legame con devozioni antiche, che facevano parte delle radici confessionali della presenza cattolica in quelle terre. La sua priorità era dunque quella di proteggere i culti per Elisabetta Achler e per Nicolò di Flüe dagli interventi di omologazione previsti dalla nuova normativa.

La terziaria francescana era morta nel 1420 a Reute in Baden-Württemberg ed era stata sepolta nella cattedrale di Costanza. La devozione per la sua spiritualità mistica si era diffusa nel Seicento, quando le tensioni confessionali avevano spinto la Chiesa a promuovere il culto per l'antica estatica tedesca in modo da favorire il riconoscimento dei fedeli con una "santa propria". Un invito prontamente raccolto dalle élites locali che, come abbia più volte sottolineato, erano mature per comprendere la ricaduta in termini identitari dei flussi devozionali. Il suo sepolcro iniziò così ad essere visitato da "principali Prelati, e Principi non solo di queste parti ma di tutto l'Imperio, e non è molto che v'è stato il Signore Arciduca Leopoldo, e Monsignore Vescovo di Costanza"⁶.

La stessa logica era riconoscibile dietro la protezione della venerazione per Nicola di Flüe. Questo eremita, prima di dedicare la sua vita a Dio, era stato contadino, magistrato, deputato alla Dieta federale, soldato e ufficiale dell'esercito confederato. La sua vicenda offriva un modello nel quale molti abitanti dei cantoni elvetici potevano rispecchiarsi e costituiva quindi una grande risorsa per la propaganda cattolica in Svizzera, tanto che la Congregazione dei Riti aveva introdotto il suo processo già nel 1587⁷.

L'Inquisizione decise di seguire il suggerimento implicito nella richiesta del vescovo di Campagna e, riconoscendo l'ammissibilità dei due culti più antichi, diede mandato di intervenire su quelli più recenti, in modo tale da consentire un veloce e legittimo processo di canonizzazione per i protagonisti della presenza cattolica integrati nel progetto missionario della Chiesa nelle regioni riformate⁸. Una scelta senza dubbio rigida, ma anche lungimirante, proiettata a costruire radicamenti utili a fondare una identità cattolica rinnovata e riconoscibile nella proiezione di lungo periodo.

⁶ Nel 1623 era stata aperta la sua tomba per l'intervento del sacerdote di Waldsee, ma il suo culto ottenne il riconoscimento apostolico solo nel 1766. Nel fascicolo è archiviato un manoscritto intitolato *Compendium Vitae Bonae Elisabethae Reutensis* (ff. 10r-12 v e 61r-62v). Leopoldo Guglielmo d'Asburgo, arciduca d'Austria, era diventato vescovo nel 1625. In quella occasione era accompagnato da Johann Jacob Fugger, vescovo di Costanza fino al 1626.

⁷ Il santo, canonizzato solo nel 1947 da Pio XII, è oggi patrono della Svizzera. Nel fascicolo, ai ff. 13r-60v, è conservata una copia del libretto a stampa sul cui frontespizio si legge: *Historia F. Nicolai de Saxo eremitae undervaldensis helvetii ... olim ab Henrico Lupolo Bernate ... conscripta nunc vero per optimis quibusque authoribus locupletata atque in luce editam per Ioachimum Eichornium Belhemianum. Notho Friburgi excudebat Stephanus Philot, 1608.*

⁸ Il "Decretum sub die 24 Iulii 1625" stabiliva di applicare la normativa di Urbano VIII ai primi tre casi, ma di considerare riconosciuti gli altri due.

Ancora rigore e prudenza politica contraddistinguevano la risposta data dal Sant'Uffizio al cardinale Francesco Dietrichstein che, sempre nel 1625, scriveva da Nicospurch per sollevare il caso del sepolcro del parroco Giovanni Sarcander sul quale erano esposte immagini e tavolette che rappresentavano la sua uccisione per mano degli eretici. La forza simbolica del martirio tra i tormenti di un sacerdote cattolico non era sufficiente a fare deviare i cardinali dalla linea adottata per il nuovo percorso di legittimazione dei santi. La decisione trasmessa in Moravia suggeriva di mantenere l'elogio "reconditum" e di iniziare invece a costruire un iter regolare di canonizzazione⁹.

Nell'Europa straziata dalla guerra dei Trent'Anni, il costante richiamo alla norma era accompagnato dalla consapevolezza dimostrata dai cardinali di dovere adottare comportamenti cauti. I cattolici continuavano a sentirsi assediati dagli "infedeli", che avevano oramai assunto una connotazione indistinta, nella quale musulmani, protestanti e tutti i non cristiani apparivano mescolati in una sorta di metacategoria: tutti coloro che professavano una religione diversa da quella di Roma, formavano dunque un coacervo indistinto di pericolosi antagonisti.

Colpisce a tal proposito un episodio segnalato il 26 gennaio 1647 da Camillo Campeggi, inquisitore a Faenza¹⁰. A Forlì, con l'autorizzazione del vicario locale, era stata stampata una immaginetta che ritraeva il domenicano Alessandro Baldrati da Lugo, morto durante una spedizione missionaria. Nell'incisione il frate, incatenato a due grandi ancore, ardeva in un rogo al centro di una strada. La didascalia recitava "Trionfo della S. Fedeltà Cattolica ottenuto dal R.P. Lettore frate Alessandro Baldrati da Lugo de Predicatori, contro la rabbia de Turchi nella Cina di Scio alli X di Febraro 1645. Alli molto Ill.ri SS. e P.romi Col.mi li SS. Priore et Antiani della Terra di Lugo". La forza evocativa del martirio, accentuata dal contrasto con il normale svolgimento della vita cittadina, costituiva l'elemento caratterizzante della piccola figura dedicata ai rappresentanti della municipalità del

⁹ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 16. Il titolo assegnato al fascicolo era 1625 *Nicospurch. Circa cultum Ioannis Sarcander Parochi Holescoriensis qui ab Haereticis odito Religionis, et Status Ecclesiastici Odomutii praetextu inanis suspitionis ob Haereticis crudeliter necatus est. Il decreto era stato emanato nella seduta del 30 agosto 1625.*

¹⁰ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 7. L'indicazione dell'indice era 1647 *Forlì. Circa imagines impressas Forolivi Fr. Alexandri Baldrati de Lugo Ordinis S. Dominici qui anno 1645 martyrium subiit in urbe Chiensi. Del padre domenicano era stata pubblicata una agiografia: L. ALLACCI, *Vita e morte del p.f. Alessandro Baldrati da Lugo fatto morire nella città di Scio da' Turchi per la fede cattolica li 10. di febraro 1645. Scritte da Leone Allacci accademico Umorista di Roma, Incognito di Venetia, e Apatista di Fiorenza, Roma, per Francesco Moneta, 1657.**

luogo di partenza del frate, a vantaggio dei quali, molto più che dei confratelli, sarebbe tornato il lustro del sangue versato in nome di Dio.

Lo stereotipo del missionario, proposto dalla religiosità tridentina, si era andato progressivamente a sovrapporre all'immagine del martire promossa dalla teologia controriformata. Questo nuovo eroe era cresciuto nell'immaginario collettivo proporzionalmente alla funzione di disciplinamento e di formazione spirituale assegnata alle missioni nel quadro generale della riforma della religiosità moderna. La prospettiva providenziale nella quale era stata recepita la scoperta del Nuovo Mondo facilitava la giustificazione profetica delle attività di evangelizzazione che avevano assunto una valenza risarcitoria e compensativa per la Chiesa colpita dalla frattura dell'unità religiosa e dalla perdita di ampie zone di influenza nel cuore stesso dell'Europa. L'impegno per aprire ai fedeli le porte del Paradiso, che alimentava l'inflessa attività pastorale svolta dal clero, si sublimava nell'aspirazione a morire per mano degli infedeli mentre si cercava di salvare le loro anime¹¹.

D'altro canto, che l'Inquisizione prediligesse la cifra del martirio e dell'impegno missionario come tratto distintivo della religiosità controriformata è confermato dalla richiesta che i cardinali avevano inoltrato al pontefice di rafforzare e di diffondere il culto per s. Pietro martire attraverso: "l'ufficio con il Rito doppio di precetto per tutto l'Universo, da porsi nel Breviario Romano"¹². Risolvere l'antico culto per l'inquisitore, ucciso in Lombardia nel 1252 e canonizzato da Innocenzo IV l'anno successivo, aveva la sola finalità di nobilitare la funzione inquisitoriale, diffondendo il culto per un martire appartenente ai primi anni della storia del tribunale.

La connotazione bivalente di occupazione di nuovi spazi a vantaggio della spiritualità cattolica e di moralizzazione e di omologazione dei com-

¹¹ Cfr. a questo proposito, oltre a PROSPERI, *Tribunale della coscienza* cit., pp. 551-684; S. VILLANI, *Tremolanti e papisti. Missionari quaccheri nell'Italia del Seicento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996; G.C. ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001 sul quale si veda E. NOVI CHAVARRIA, *Il desiderio delle Indie*, in «L'Acropoli», 5, 2001, pp. 487-490; i contributi raccolti in *La Chiesa e le culture. Missioni cattoliche e scontro di civiltà*, a cura di A. Giovagnoli, Milano, Guerini e associati, 2005; P. BROGIO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America*, Roma, Carocci, 2004; A. PROSPERI, «Come fanciulli: problemi di comunicazione delle missioni nel Cinquecento, in *Chiesa cattolica e mondo moderno* cit., pp. 85-106; C. PRUDHOMME, *Missioni cristiane e colonialismo*, Milano, Jaca Book, 2007.

¹² Il fascicolo ACDF, S.O., St. St. B 4 g. fasc. 20 è indicato con il titolo: 1670 Roma. Congregatio S. Officii petti a SS. no concessionem Officii pro toto orbe Terrarum sub Ritu duplici de Praecepto S. Petri Martyris. La richiesta venne accordata con il "Decretum 16 Julij 1670 fuit dictum Eminentissimus Brancaecius cum Sanctissimo" al f. 2v.

portamenti religiosi era parte del potenziamento di alcune famiglie regolari, che proprio sull'anelito a rinnovare il fervore apostolico delle origini e sulla centralità del valore teologico della predicazione avevano costruito il loro profilo identitario all'indomani dell'ampliamento degli orizzonti geografici. Tra proiezione verso le terre di nuova conquista, tanto quelle che si trovavano oltremare quanto quelle delle "Indias de por acá", e impegno militante, gli ordini di nuova fondazione intendevano rinnovare e completare il magistero degli apostoli¹³.

3. Santi antichi per nuove devozioni

Sembra dunque evidente che le indicazioni del Sant'Ufficio non erano influenzate, neanche nei primissimi mesi successivi all'emanazione dei decreti, da valutazioni dettate dall'opportunità di scegliere tra culti antiquari e nuove devozioni.

Con il passare del tempo, però, il quadro delle preoccupazioni ricorrenti nelle sedi distaccate aveva assunto contorni diversi. Una volta definita nei cento anni il periodo necessario per considerare legittimati dalla tradizione i santi e i beati del passato, la diffusione della cosiddetta santità antiquaria conobbe una crescita esponenziale tra le pratiche di pietà diffuse nella vita religiosa delle comunità. Le difficoltà di accreditare nuovi candidati agli onori degli altari, sospesi tra modelli di santità eroica rigidamente delineati e procedure incerte in via di definizione e di consolida-

¹³ Sulla questione delle missioni popolari che sono state dispiegate con grande impegno nelle terre meridionali dell'Italia, oltre al citato volume di Elisa Novi Chavarría *Il governo delle anime*, si vedano: M.G. RIENZO, *Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli, Guida, 1980-1982, vol. 1, pp. 220-253; G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in *Storia dell'Italia religiosa. 2. Letà moderna*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 419-452; B.S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Più di recente un documentato lavoro sull'opera dei lazzaristi ha scritto M. CAMPANELLI, *Itinerari missionari, in Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, a cura di L. Barletta, Napoli, CUEN, 2002, pp. 213-263. Cfr. anche B. DOMPNIER, *Ricerche recenti sulle missioni popolari nel Seicento*, in «Società e storia», 106 (2004); U. PARENTE, *Note sull'attività missionaria di Nicolò Bobadilla nel Mezzogiorno d'Italia prima del Concilio di Trento*, in «Rivista di storia italiana», CXVII (2005); pp. 64-79; G.M. VISCARDI, *Tra Europa e "Indie di quaggiù" Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005.

mento, orientava sempre più spesso i fedeli verso esempi di perfezione cristiana che appartenevano all'età eroica della Chiesa primitiva. I santi antichi, sebbene al riparo dall'impegno sanzionatorio del Sant'Ufficio e dall'occhuto controllo degli emissari locali del sacro tribunale, avevano il limite di non essere sempre capaci di toccare la spiritualità intima e immediata dei devoti. I modelli di perfezione distanti nel ricordo e nelle forme culturali originarie avevano però il vantaggio di consentire la ridefinizione di profili di perfezione compatibili con i canoni elaborati nei decenni successivi al Concilio. La lontananza nel tempo, a differenza di ciò che accadeva per i servi di Dio morti in anni recenti, offriva un utile distacco dal vissuto religioso collettivo, dai legami e dai ricordi radicati nell'intimità individuale delle persone. Questa distanza emotiva aiutava la regolazione delle abitudini devozionali, stemperando gli interessi e le resistenze dei gruppi devoti, che spesso entravano in contraddizione con le indicazioni tassative stabilite dalla Chiesa per il riconoscimento apostolico.

Per rivitalizzare culti dimenticati e riproporre all'attenzione dei fedeli personaggi inghiottiti dalle nebbie del passato, le comunità parrocchiali erano diventate protagoniste di una intensa attività di ritrovamenti fortuiti di corpi di antichi martiri che aprivano la strada a nuove devozioni. Un caso paradigmatico è costituito dal riconoscimento apostolico concesso a santa Rosalia, una romita medioevale le cui spoglie mortali vennero ritrovate a Palermo nel 1623, mentre si esauriva la virulenza di una epidemia che aveva tormentato la città. La coincidenza tra l'emergenza sanitaria e il bisogno di rassicurazione collettiva dei palermitani aveva determinato il successo della promozione del culto per la beata, giunta velocemente al traguardo della canonizzazione, danneggiando il percorso parallelo del "santo moro", il francescano Benedetto Manasseri, oggetto da tempo della venerazione che i Minori Conventuali avevano saputo diffondere tra la popolazione¹⁴. Al di là dell'importanza della lucida collaborazione tra il cardinale Giannettino Doria, arcivescovo della città, i Gesuiti e le élites cittadine, consapevoli dell'importanza del patrimonio devozionale nel processo di radicamento delle identità urbane, quello che ci interessa rilevare nella vicenda siciliana è la spendibilità di una figura, antica ma non usurata, per proporre un riferimento devozionale dalla chiara connotazione tauma-

¹⁴ Sulla vicenda di santa Rosalia cfr. V. PETRARCA, *Di santa Rosalia vergine palermitana*, Palermo, Sellerio, 1988; S. CABIBBO, *Santa Rosalia tra cielo e terra*, Palermo, Sellerio, 2004; ma anche FIUME, *Il santo moro* cit. L'argomento è inserito in una prospettiva storiografica nella rassegna di L. SCALISI, *Tra Napoli e Palermo: fra storia e storiografia*, in «L'Acropoli», 6/2005, pp. 686-698.

turgica, proprio nel momento in cui il controllo dispiegato dalle gerarchie ecclesiastiche sul diffuso affidamento alla potenza dei santi moderni raggiungeva il più alto profilo di attenzione.

Anzi, potremmo dire che il Sant'Ufficio interveniva con particolare decisione per arginare la deriva miracolistica delle devozioni tributate ai servi di Dio defunti in odore di santità nei momenti di emergenza collettiva, che rischiavano di travolgere le regole con l'urgenza delle paure diffuse.

Nel 1631 il vescovo di Grosseto Girolamo Tantucci segnalava al tribunale centrale una questione che, a suo modo di vedere, metteva in pericolo soprattutto l'ordine pubblico. In quella diocesi era seppellito il corpo di Giovanni di san Guglielmo, un agostiniano scalo di santa vita che, prima di ritirarsi in eremitaggio in un piccolo convento presso l'antico centro di Batignano, si era dedicato all'evangelizzazione di un territorio abitato da comunità isolate e drammaticamente povere¹⁵. Un intenso flusso di devoti si recava continuamente a pregare sulla tomba del frate per impetrare la protezione dall'epidemia che aveva colpito quelle terre. I pacifici abitanti del borgo, infastiditi dalle "genti maremmane stravaganti e di fieri costumi" che disturbavano la loro vita quotidiana, sperando di porre fine al pellegrinaggio, avevano imbracciato le armi pur di recuperare la quiete perduta. Il *decretum* del 16 gennaio 1631 suggeriva al vescovo di tenere nascosto il corpo e convincere il suo gregge che, per placare l'ira di Dio, bisognava ricorrere alla Vergine e ai santi, non ai beati che non erano stati ancora riconosciuti dalla Santa Sede Apostolica. Il richiamo alla normativa vigente andava dunque di pari passo con la sollecitazione inoltrata al capo della diocesi perché prendesse di petto le situazioni che potevano recare danno all'ordinato svolgimento della vita religiosa della comunità locale.

La sensibilità della devozione di età moderna per la santità anti-quaria è un dato rilevato da più parti e riscontrabile in molti aspetti della religiosità di quel periodo, dalla scelta dei nuovi patroni che, sempre più spesso, cadeva sugli antichi martiri, fino alla percentuale altissima di vite dei protomartiri cristiani pubblicate nel Seicento¹⁶. Non si trattava soltanto di ristampe di testi della tradizione agiografica, ma di biografie rinnovate nell'impianto compositivo. Gli autori cercavano di adeguare i protagonisti

¹⁵ ACDF, S.O., *St. St. B 4 d*, fasc. 2. Il titolo nell'indice è: 1631 Grosseto. Circa *venerationem et cultum praestitum Patri Guglielmo Augustiniano Excalceato in terra Bissignani Diocesis*. Grosseti. Le successive citazioni sono ai ff. 11 e 2v.

¹⁶ Si veda a questo proposito la distinzione esposta da Galasso in *Santi e santità* cit., pp. 107-127, e le considerazioni sulle pubblicazioni agiografiche in SALLMANN, *Santi barocchi* cit., pp. 71-77, ma anche S. CABIBBO, *Il Paradiso del Magnifico Regno. Agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*, Roma, Viella, 1996.

al modello eroico del santo e, utilizzando la forma dell'encomio, raccontavano sante leggende che si riempivano di date e di notizie allo scopo di calare la loro vicenda personale nella storia.

Le agiografie costituiscono un osservatorio inevitabilmente orientato all'analisi di una fascia della società in grado di accedere alla lettura come tramite del trasporto devozionale, mentre l'analisi delle pratiche di pietà mantiene una più diffusa percezione del problema, anche perché non è possibile operare una separazione in senso verticale tra i ceti, utilizzando le abitudini devozionali che accompagnavano la vita quotidiana di tutti i fedeli come discriminare tra livelli diversi del tessuto sociale.

La comparsa di tanti santi antichi e di tante reliquie recuperate nei modi più strani e avventurosi nella prima metà del Seicento potrebbe essere considerata indicativa di un desiderio di autonomia e di autodeterminazione nascosto tra le pieghe della religiosità popolare tendente a rifugiarsi in un dominio che l'attento controllo degli inquisitori aveva garantito dalle ingerenze del dirigismo romano. Un limite posto all'attività inquisitoriale che potrebbe avere silenziosamente orientato il bisogno di promozione del sacro presente nelle comunità a ricercare gli spiragli lasciati aperti alla determinazione dal basso di culti tributati a servi di Dio, le cui storie, perdendosi nella notte dei tempi, lasciavano uno spazio vuoto, che poteva essere riempito dalle inclinazioni soggettive e istintive dei devoti.

Agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche, invece, il recupero dei santi vissuti nei secoli primitivi di diffusione del cristianesimo rispondeva alle esigenze della religiosità controriformata in quanto i culti e le devozioni che ad essi facevano riferimento potevano assorbire le trasformazioni che, senza cambiare nella sostanza la loro specificità storica e spirituale, ne potenziavano gli aspetti più in sintonia con il clima religioso posttridentino. Questa consuetudine, inoltre, esprime bene la tendenza all'arcaismo propria della società di quegli anni che, nello specifico della storia religiosa, dava un contributo non secondario a mettere tra parentesi gli anni della emergenza antiereticale e della espansione delle correnti riformate, per riallacciare le fila di una presenza cristiana che poteva rinnovarsi attraverso il recupero della purezza primitiva.

La fortuna dei primi martiri, dei vescovi antichi e dei mistici medievali poneva in primo piano la questione dell'autenticità e dell'uso delle reliquie¹⁷. La devozione per i corpi santi era esposta ai rischi della super-

¹⁷ Sulla questione delle reliquie: J.M. SALLMANN, *I poteri del corpo santo: rappresentazione e utilizzazione (Napoli secoli XVI-XVIII)*, in *Forme del potere e prassi del carisma*, a cura di Ph. Levillain e J.M. Sallmann, Napoli 1984 oltre gli interventi

stizione e della commercializzazione del sacro contro cui la Chiesa aveva dispiegato il suo impegno pastorale. La difficile battaglia contro il tentativo di rendere tangibile nella vita devota la presenza del sacro era combattuta con tenacia anche all'interno dei ranghi ecclesiastici, dove il tema della promozione del capitale di santità, materiale e immateriale, andava a sovrapporsi alla delicata questione del finanziamento della sussistenza di tutte le istituzioni ecclesiastiche, garantita dalla notorietà del santo patrimonio che esse possedevano. La diffusione delle reti di appartenenza spirituale che trovavano un loro radicamento nei frammenti dei resti mortali di vecchi e nuovi beati garantiva i lasciti e le donazioni indispensabili al sostentamento di molte realtà conventuali, ma anche del clero secolare collegato alle chiese.

È il caso, per esempio, dei frati del convento di San Barnaba a Macerata che nel 1631 chiedevano alla Congregazione Romana l'autorizzazione per procedere alla ricollocazione del corpo di Filippo da Fermo "cuius corpus ... amotum fuit, et repositum in loco secreto, ne contraveniretur decretis". Il fondatore del monastero era morto alla metà del Quattrocento e la speranza era quella di potergli finalmente dedicare una cappella che sancisse la definitiva approvazione apostolica del culto¹⁸.

Un comportamento ligio alle regole e rispettoso delle disposizioni della Curia, ben diverso da quello che l'inquisitore di Recanati avrebbe denunciato nel 1638¹⁹. Dopo il rinvenimento delle spoglie mortali del beato Placido, Serafino di Ottaviano, maestro dei novizi, aveva chiesto ai suoi

dello stesso in *Santi barocchi cit., passim*; GALASSO, *L'altra Europa cit.*, pp. 119 e ss; G. SIGNOROTTO, *Cercatori di reliquie*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3/1985, pp. 383-418; G. PALUMBO, «L'assedio delle reliquie alla città di Roma». *Le reliquie oltre la devozione nello sguardo dei pellegrini*, in *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna (1550-1750)*, a cura di S. Nanni e M.A. Visceglia, in «Roma moderna e contemporanea», 5/1997, pp. 377-403; L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002; alcuni dei contributi raccolti in *Corpi e storia: donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, a cura di N.M. Filippini, T. Plebani, A. Scattigno, Roma, Viella, 2002; *La tesaurizzazione delle reliquie*, numero monografico di «Sanctorum», 2/2005.

¹⁸ ACDF, SO, St. St. B 4 d, fasc. 7, 1631 *Macerata. Patres SS. Barnabae et Ambrosii Maceratae supplicanti ut detur commissio Eminentissimo Archiepiscopo Firmi quod sumat informationes circa qualitates et miracula Beati Philippi da Firmo Fundatoris Conventus Apostolorum in dicta civitate, qui obit ducentum ab hinc annis, et erat discipulus B. Placidi, cuius corpus cum deberet fabricari Cappella in qua repositum erat, amotum fuit, et repositum in loco secreto, ne contraveniretur decretis.*

¹⁹ ACDF, SO, St. St. B 4 e, fasc. 11. Il titolo dell'indice è: 1638 *Ancona. Denunciatio data in S. Officio Anconae contra F. Seraphinum de Octavianis Ordinis S. Hieronymi delatum, quod cum esse magister novitorum anno elapso cum in illa ecclesia reperitur corpus B. Placidi a sui novitibus occasione concursus populi publicare*

giovani discepoli di diffondere per le strade di Fabriano la notizia che era stata concessa l'indulgenza plenaria alla chiesa del convento nella quale si riversò un enorme concorso di popolo che fece crescere il prestigio del monastero e incrementare la raccolta di elemosine.

Negli anni tra il 1635 e il 1642, delle diciotto pratiche aperte dal Sant'Uffizio nella sezione *Venerazione dei non canonizzati* ben nove riguardavano personaggi defunti da più di cento anni e il culto per le reliquie. Spesso si trattava dell'inaspettato ritrovamento di ossari dimenticati in occasione di lavori di ristrutturazione di una chiesa. La presenza delle fosse comuni nelle fondamenta dei luoghi di culto costituiva certamente la norma, ma in quel periodo gli ecclesiastici si attivavano per attribuire i resti mortali, fortuitamente riemersi, a qualche servo di Dio sepolto nell'edificio e ottenere l'autorizzazione per una pubblica venerazione. Così era successo ad Assisi dove, nella basilica di Santa Maria degli Angeli, durante lo scavo per l'aggiunta di un nuovo pilastro, erano emersi dei corpi che erano stati attribuiti a Giovanni Bonvisi e a Cherubino Capoferri, due predicatori morti nella seconda metà del Quattrocento²⁰. Il tentativo di dare inizio a una tradizione devozionale venne in quel caso immediatamente arginato dalla Congregazione Romana che con il decreto del 28 luglio 1638 intimò al vescovo di fare risepellire i corpi dove erano stati trovati. Era una decisione presa per impedire l'attivazione di una procedura che avrebbe ben presto posto il problema dell'impossibilità di dimostrare l'autenticità e l'attribuzione delle reliquie rinvenute tra polvere e calcinacci.

D'altro canto, questo comportamento dei cardinali romani appariva come il naturale complemento del rigore dimostrato nelle occasioni in cui si cercava di fare leva sul diffuso bisogno di affidamento che interessava in modo trasversale tutte le comunità delle terre cattoliche, offrendo alla pubblica devozione corpi di servi di Dio scomparsi in tempi recenti. La letteratura agiografica è piena di descrizioni di trapassi accompagnati da

fecit ibi adesse indulgentia plenaria et praecipue faciendo celebrare missam ante corpus B. Placidi.

²⁰ ACDF, SO, St. B 4 e, fasc. 13, al quale era stato assegnato il titolo: 1638 Assisi. *Episcopus Assisensis Certiorat quod in ecclesia S. Mariae Angelorum occasione faciendi fundamenta pro columna nova inventa fuisse duo corpora quorum unum praesumitur esse corpus Fr. Ioannis a Lucca ex nobili familia Bonvisi, alterum esse corpus F. Cherubini Capoferri de Spoleto concionatoris extimii qui obierunt ut creditur, cum opinione sanctitatis in annis 1472 et 1484 et cum populus concurreret ex devotione ad inspicienda dicta corpora, ipsum ea deferre fecisse in sacrario et reponi in cassa sub clavi. L'utilizzo del termine *presumitur* da parte dell'archivista indica chiaramente la valutazione della vicenda che si era fatta a Roma.*

affollate processioni di devoti che cercavano di conquistare un brandello di sacro strappando vesti e capelli del "loro santo". Una pratica aspramente osteggiata dai governi diocesani, sostenuti dai rappresentanti del potere politico che, se talvolta sfruttavano il potenziamento del senso di appartenenza al territorio che questi fenomeni incrementavano anche per rafforzare la solidità della struttura cetuale che sosteneva il loro governo, avevano, però, compreso la pericolosità dei meccanismi di promozione dal basso delle grandi aggregazioni popolari svincolate dalla direzione dei canali istituzionali.

Leggermente diverso era il caso che, ancora nell'estate del 1638, era stato segnalato da Taormina²¹. Durante i lavori di ristrutturazione della chiesa di Santa Venera erano state rinvenute delle ossa che venivano attribuite a dei martiri non meglio identificati. In una terra sottoposta all'Inquisizione spagnola, era lo stesso arcivescovo a rivolgersi a Roma e lo faceva prospettando la possibilità di aprire un processo diocesano che consentisse poi di ottenere un riconoscimento apostolico. Insomma, la figura del martire della Chiesa primitiva, funzionale alla costruzione della devozione controriformata, veniva proposto in modo consapevole, nel quadro di un percorso congruente con le regole della religiosità moderna istituzionalmente definita. E, infatti, il Sant'Uffizio accordava al presule siciliano Biagio Proto de Rubeis la possibilità di celebrare il processo con il decreto del 28 giugno 1638, senza neanche coinvolgere nella questione la Congregazione dei Riti.

Talvolta poi le reliquie, che avevano enormemente accresciuto il valore simbolico di patrimonio di spiritualità nell'ambito del processo di costruzione delle appartenenze e delle identità collettive, venivano cedute e trasferite in una logica di scambio e di potenziamento delle risorse paritetiche ai meccanismi di accumulazione patrimoniale.

Così nel 1641 a Matelica, nella chiesa di Santa Caterina fuori le mura, un devoto donava una reliquia di s. Adriano portata da Venezia dove essa era giunta dalla Germania²². L'anno prima il piccolo centro siciliano di

²¹ ACDF, SO, St. B 4 e, fasc. 12 con il titolo: 1638 Taormina in Sicilia. *Populus civitatis Taorminae Dioecesi Messanensis Exponit quod occasione renovationis ecclesiae dicatae iam Sanctae Venera et signanter occasione excavationis pro ibi repolenda cruce lignea inventum fuisse ferream brachiale ponderis librarum 15 et aliud simile in quo includebatur o defuncti insuper viginti duo corpora Martyrum sepultorum in praefata ecclesia cum ab Archiepiscopo Messanense Confectus fuerit processus supplicat ut committatur eius relatio alicui Cardinali.*

²² ACDF, SO, St. B 4 e, fasc. 16. Nell'indice il fascicolo è indicato 1641 Matelica. *Canonici Ecclesiae Collegatae Matelicae exponunt in ecclesia S. Catharinae extra moenia Il frammento era stato donato da un pio uomo che voleva arricchire la*

Termini, dopo avere ottenuto da Ascanio Piccolomini, arcivescovo di Siena, il braccio del concittadino agostiniano Agostino Novello, seppellito in una chiesa della città toscana da circa tre secoli, chiedeva all'Inquisizione l'autorizzazione per la sua venerazione²³. Il *decretum* dell'11 aprile 1640 stabiliva che l'arcivescovo di Palermo doveva svolgere le indagini per verificare l'autenticità della reliquia prima di autorizzare il culto.

Il motivo che imponeva la traslazione dei corpi di antichi santi e martiri, però, era spesso legato alla loro dislocazione geografica. La progressiva conquista di ampie regioni dell'Europa da parte delle correnti riformate aveva fatto sì che i loro sepolcri si trovassero al centro di territori abitati da comunità che, agli occhi dei cattolici, apparivano infettate dall'eresia.

Nel 1626 il duca di Alcalá, Ferdinando Afán de Ribera Enriquez, si rivolgeva al pontefice perché sostenesse la sua intenzione di trasferire dalla terra tedesca a quella spagnola i resti mortali di alcuni santi e martiri²⁴. Il progetto del nobile iberico era omologo all'obiettivo di recuperare alla fede cattolica le popolazioni delle terre germaniche perseguitate, nella prima metà del Seicento, dalla Curia romana attraverso una capillare opera di conversione degli eretici dietro la quale si celavano contrasti profondi, anche sui rapporti della Santa Sede con la corona spagnola²⁵. Oltre alle tensioni tra le

sua chiesa dello stesso patrimonio di cui disponeva la basilica principale dove si trovava una reliquia proveniente dalla basilica romana di Sant'Adriano in Campo Vaccino.

²³ ACDF, SO, St. B 4 e, fasc. 15. L'incipit del titolo era 1640 Termini in Sicilia. Civitas Termini in Sicilia exposit ... La richiesta è al f. 1r-v, il *decretum* è trascritto al f. 10v. Il cardinale Doria autorizzò il culto.

²⁴ ACDF, SO, St. B 4 c, fasc. 4 intitolato 1626 e seg. Magdeburg. Ferdinandus Dux de Alcalá petit a SS.mo adisistentia et auxilium redimendi, recuperandi et collocandi extra Infideles plura corpora et imagines reliquias quae extant in Ecclesia quasi diruta Hertis Faldensis sub haereticorum potestate nemque corpora S. Norberti Ordinis Praemonstratensis Fundatoris, S. Cirilli, et S. Florentii Episcoporum et Iustini Sacerdotis Martirum. La successiva citazione si trova al f. 5r. Come è noto gli Asburgo non avevano consentito l'apertura di sedi inquisitoriali all'interno degli stati tedeschi. Sulla situazione nelle terre dell'Impero si veda A. KOLLER, *Fra i italiani a Nord delle Alpi. La conflittualità 'nazionale' nell'Impero biconfessionale*, in «Cheiron», n. 43-44 (2005), pp. 87-106 e S. GIORDANO, *Note sugli ordini religiosi in Boemia e Moravia agli esordi della Guerra dei Trent'anni*, ivi, pp. 129-157.

²⁵ Su questo I. FOSSI, «Procurar a tutt'huomo la conversione degli heretici: propaganda e conversioni nell'Impero nella prima metà del Seicento», in *Studi in memoria di Cesare Mozzarrelli* cit., pp. 699-711. Sul ruolo strategico delle nunziature e della diplomazia dei papi può dare un contributo interessante l'analisi critica degli epistolari dei nunzi: G. ALBERICO, *Diplomazia e vita della Chiesa nel XVI secolo (a proposito di recenti edizioni di nunziature)*, in «Critica storica», 1/1962, pp. 49-69; H. JEDIN, *Osservazioni sulla pubblicazione delle "Nunziature d'Italia"*, in «Rivista storica italiana», LXXV (1963), pp. 327-343.

congregazioni coinvolte nell'operazione, vi era un conflitto politico che opponeva il papa all'imperatore, accusato di non essere sufficientemente impegnato a tutelare la religione cattolica.

In questo quadro, poi, il Sant'Uffizio dimostrava una grande freddezza all'idea di concedere ai nunzi una sostanziale autonomia nella gestione delle pratiche di conversione. Esse appartenevano infatti alla sfera dell'azione antiereticale e, come è noto, gli inquisitori centrali erano restii a qualsiasi forma di cessione di controllo che interessasse questo aspetto delle loro competenze. Un atteggiamento diverso, invece, era tenuto in occasione di interventi di disciplinamento devozionale perché, quando si trattava di regolamentare i comportamenti sociali, i cardinali adottavano la politica di responsabilizzazione delle autorità locali.

Per questa e altre considerazioni la risposta dell'Inquisizione alla sollecitazione proveniente dalla Spagna fu molto cauta. I cardinali non ritenevano opportuno di partire per delle crociate in Germania nel momento in cui la Guerra dei Trent'anni stava ridisegnando il panorama politico delle potenze occidentali. L'operazione doveva dunque essere gestita nella massima segretezza e con il riserbo necessario a evitare di ottenere il risultato inverso a quello perseguito: «Ricerca la qualità della materia d'esser trattata con molta segretezza, e circospezione, acciò penetrata da eretici non li movesse ad abbruggiare i corpi suddetti, ovvero a supponerme altri».

Il primo passo, però, restava quello di stabilire l'autenticità e l'effettiva dislocazione delle spoglie dei beati e perciò il pontefice diede mandato al cardinale Ottavio Bandini di raccogliere le notizie necessarie a prendere una decisione. Venne dunque chiesta la collaborazione del nunzio di Colonia che rispose da Liegi con una lettera data il primo gennaio 1626. Egli aveva appurato che il corpo di Norberto, il fondatore dei canonici premonstratensi che era sepolto a Magdeburgo, era invece a Praga. Un colonnello dell'esercito imperiale e un frate se lo erano fatto consegnare esibendo una lettera del segretario di sua maestà e lo avevano trasferito lì dove ancora si trovava. Dei corpi dei vescovi Cirillo e Fiorenzo e del sacerdote Giustino, donati dai sovrani a una chiesa di Hirschfeld rispettivamente nel 915 e nel 1349, si erano perse le tracce. Anche quelli, però, erano stati salvati dalla pietà di un militare che, nel 1623, li aveva consegnati all'elettore di Baviera. La situazione era sintetizzata in una *Relatio brevisima* scritta dal nunzio che era giunta a Roma il 10 aprile 1627²⁶. Sulla base

²⁶ La relazione si trova ivi ai ff. 26r-27v. Per le notizie relative alla nunziatura di Colonia in questi anni M.F. FELDKAMP, *Studien und Texte zur Geschichte der Kohner Nunziatur*, vol. I, Città del Vaticano, Archivio Vaticano, 1993.

delle notizie raccolte il papa, il 19 marzo 1627, autorizzava il cardinale a trasmettere al duca una copia della documentazione giunta d'Oltralpe per informarlo che tutti i corpi erano in salvo e che quindi non c'era bisogno di progettare alcun intervento in terra di Germania.

4. Sante leggende e volti santi

Se i corpi e le tombe avevano il pregio di rendere tangibile il senso di protezione e di affidamento che condizionava in modo pressante la religiosità della popolazione cattolica, il problema principale che la Chiesa si poneva al fine di garantire la disciplina e la mediazione istituzionale a questo flusso emotivo che legava i devoti ai santi era quello della comunicazione. Mantenere saldamente il controllo della diffusione di nuove devozioni e di vecchie tradizioni spirituali era la vera sfida che le gerarchie ecclesiastiche si trovavano davanti nel momento in cui il modello della Chiesa trionfante, uscito dall'emergenza e dalle tensioni del secolo XVI, doveva riguadagnare una diffusione ramificata. Solo così l'appartenenza religiosa avrebbe consolidato la sua presenza trasversale alle periferie cattoliche, ma anche ai gruppi sociali che vivevano il trasporto religioso e la consuetudine quotidiana con le pratiche di pietà in modo analogo, senza distinzione di classi e ceti di appartenenza²⁷.

In questa prospettiva il tema della divulgazione del nuovo stile e del comportamento che la riforma della morale e delle abitudini religiose imponeva ai singoli fedeli e alle comunità devote era sempre consapevolmente all'ordine del giorno nella progettazione della catechesi e delle attività di evangelizzazione che costituivano gli assi portanti della politica devozionale mirante a ricompattare il popolo attorno alla sua Chiesa.

L'uso sapiente ed equilibrato delle parole era attentamente perseguito nella propaganda ecclesiastica, ma la consapevolezza dell'efficacia del messaggio figurativo accompagnava da sempre la progettazione degli interventi pastorali del clero. All'inizio del secolo XVII, poi, tanto la Curia romana quanto le diocesi erano impegnate a identificare ogni mezzo disponibile per compensare il senso di allontanamento emozionale che il nuovo corso della spiritualità

²⁷ Si veda a questo proposito la bella descrizione dei "semplici" in rapporto ai libri di devozione fatta da Fragnito in *Proibito capire* cit., pp. 133-148. Al tema del biculturalismo delle élites aveva dato un solido fondamento teorico Peter Burke in *Cultura e società nell'Italia del Rinascimento*, trad. it. Torino, Einaudi, 1984; ma anche Sergio Bertelli ha utilizzato queste categorie in *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medioevale e moderna*, Firenze, Ponte delle Grazie, 1990.

tridentina aveva imposto in modo indiscriminato alla religiosità popolare e a quella delle fasce più qualificate e consapevoli di devoti, decisamente tentate dal recupero dell'abbandono intimo e diretto nelle braccia di Dio.

Gli studiosi di storia della letteratura hanno da tempo restituito dignità estetica alla predicazione, il cui ruolo nel quadro della cultura barocca era stato ridotto a lungo alla funzione di diffusione del messaggio religioso e morale. Proprio il valore e la qualità della scrittura costituiscono invece una parte essenziale della riflessione sulle dinamiche della divulgazione verbale e della costruzione dei meccanismi di adesione e di trascina-mento che la cultura contemporanea ben conosce e che la priorità pastorale dei testi omiletici non deve fare passare in secondo piano²⁸.

Una volta recuperato il prestigio culturale delle prediche, anche il vecchio tema dell'interpretazione iconografica è stato affrontato su basi concettualmente rinnovate. A partire dal rapporto che il diritto inquisitoriale doveva necessariamente avere con la riflessione teologica costretta a riaffermare la legittimità delle immagini in contrasto con la posizione iconoclastica dei protestanti, alcuni studiosi hanno accostato la ricostruzione del significato delle rappresentazioni visive nel quadro del programma di ricomposizione della società messo in opera dalla Chiesa tridentina, all'inasprimento delle pratiche sanzionatorie dell'Inquisizione²⁹.

Sempre nella stessa prospettiva, l'urgenza della regolamentazione della prassi edilizia, in un momento di particolare attivismo del settore, non aveva impedito ad alcuni vescovi di affrontare il tema della decorazione dei luoghi di culto in chiave speculativa. I trattati scritti da personaggi come Carlo Borromeo e Gabriele Paleotti divennero il punto di riferimento della cultura figurativa del barocco religioso, esattamente come le indicazioni

²⁸ Non credo sia il caso di soffermarmi in questo contesto sulla tradizione di studi letterari che si è interessata alla predicazione, né sui lavori che ne hanno indagato gli aspetti pastorali. Mi limito soltanto a segnalare la raccolta *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, a cura di G. Marina e U. Dovere, Roma, Dehoniane, 1996 dalla quale è possibile trarre una ricca bibliografia.

²⁹ Si è già dato conto nelle pagine precedenti dell'attenzione all'iconografia che sta interessando ampi settori della ricerca storica. Per un approccio attento al messaggio spirituale si veda J.R. ARMOGATHE, *Lumi e tenebre del "Dio nascosto"*, in *Il Dio nascosto. I grandi maestri francesi del Seicento e l'immagine di Dio*, catalogo della mostra all'Accademia di Francia, Roma 19 ottobre 2000-28 gennaio 2001, a cura di O. Bonfait e N. MacGregor, Roma, De Luca, 2000, pp. 17-25. Per il rapporto tra scrittura e immagine mi limito a segnalare R. DEKONINCK, *Ad imaginem. Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII siècle*, Genève, Droz, 2005; L. BOLZONI, *Poesia e ritratto nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

formulate dai sinodi che essi avevano presieduto fecero da modello alla legislazione di altre diocesi³⁰.

In questa sede ci vorremmo però soffermare sulla capacità delle immagini di rinforzare l'inquadramento dei fedeli attraverso linguaggi immediatamente percepibili, mediatori di valori interiori trasformati in efficaci proiezioni esteriori. Attraverso la diffusione e la regolamentazione di pratiche di pietà, che prendevano progressivamente le distanze dalle abitudini che avevano accompagnato la vita religiosa dei fedeli, il clero lavorava per comporre una struttura sinergica fatta di persuasione e di educazione progressiva e senza strappi, capace di tradurre le posizioni teologiche rafforzate dalla riflessione postconciliare nei termini immediati e trasversali della pietà popolare.

È già stato osservato che molto dello sforzo profuso dalla Chiesa di quel periodo per costruire un sistema di codificazione delle immagini sacre, capace di consentire il riconoscimento dei santi canonizzati anche al di là dei confini locali entro i quali la loro venerazione era cresciuta e si era sviluppata era legato all'esigenza di fornire una dignità ufficiale e universale a ciascuno dei culti ammessi dal rigido disciplinamento imposto dalla nuova temperie spirituale e culturale alle pratiche devozionali della vita religiosa quotidiana di tutti i ceti sociali.

Sia per i nuovi santi, che stavano percorrendo il cammino dei processi di canonizzazione, sia per martiri e beati vissuti in altre stagioni della storia cristiana, ammessi alla dignità liturgica dall'attenzione del valore della tradizione, per tutte le rappresentazioni si poneva il problema di utilizzare un linguaggio figurativo codificato al quale la Chiesa riconosceva una importante valenza comunicativa.

La consapevolezza della potenzialità linguistica e semantica delle figure proiettava la questione della definizione della rappresentazione iconografica dei servi di Dio, ma anche di alcuni temi centrali della teologia e della spiritualità controriformata, al centro delle dinamiche di controllo e di

³⁰ È appena il caso di ricordare le disposizioni stabilite dai padri conciliari nella seduta del 3 dicembre 1563 che avevano fornito indicazioni generali la cui applicazione pratica era poi stata sottoposta al controllo e alla regolamentazione dei vescovi. In questa prospettiva hanno valore di fonti insostituibili alcuni scritti come il trattato di Carlo Borromeo *Instructio fabricae* del 1577 nel quale si trova, al capitolo XVII, un *De sacris imaginibus picturis*, o il *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* pubblicato da Gabriele Paleotti nel 1582, ma anche alcuni passaggi degli *Annales ecclésiastiques* di Baronio nei quali il teologo sosteneva il valore del sistema degli attributi iconografici a confronto con quello dei cartigli ai quali si accenna più avanti. Su questi temi si veda il citato lavoro di De MAIO, *Pittura e Controriforma*, ma anche L. CORTI, *Santi e santini*, in *La trama del tempo. Reti di saperi, autonomie culturali, tradizioni*, a cura di R. Mancini, Roma, Carocci, 2005, pp. 139-168.

propaganda speculari a quelle che, in quegli stessi anni, avevano ridisegnato il legame della letteratura volgare con la sfera della religiosità vissuta.

La progressiva cancellazione di quel clima di intimità e di consuetudine che le letture devote avevano mediato tra i fedeli e la loro vita spirituale era parte integrante di una politica culturale di rimodulazione dei meccanismi di appartenenza istintiva al mondo religioso che la Chiesa stava indirizzando verso una diffusa deintellettualizzazione e una mediocrità culturale che meglio avrebbero consentito il consolidamento del dirigismo romano³¹.

La tendenza dei vertici curiali a ridurre costantemente gli spazi della fede vissuta in modo consapevole e personale aveva bisogno del progetto di riordino delle devozioni e di imposizione dell'uniformità delle pratiche liturgiche attraverso l'indottrinamento collettivo e il controllo puntuale delle credenze e dei comportamenti. Il vuoto lasciato dalle letture devote nella pratica quotidiana dei fedeli veniva dunque colmato da un lato dalla diffusione delle immaginette, dall'altro dalla enorme fortuna dei racconti agiografici la cui valenza pedagogica era rafforzata dalla capacità di sostituire, nell'affidamento devozionale ad un santo, l'illusione di intimità spirituale oramai sottratta alla pratica religiosa della Controriforma.

La densità simbolica delle raffigurazioni dei beati aveva posto il controllo dell'iconografia tra le priorità del Sant'Uffizio. La loro presenza nei luoghi deputati alla circolazione e alla diffusione delle pratiche di pietà nelle periferie cattoliche le aveva promosse al ruolo di collante fondamentale nel processo di costruzione di identità condivise che accompagnava la quotidianità di tutti i ceti sociali e ne faceva uno strumento trasversale per la diffusione della politica devozionale della Chiesa tridentina.

La contiguità di questo impegno di disciplina della comunicazione trova peraltro una conferma nella documentazione conservata nel fondo *Venerazione dei non canonizzati*, nel quale è possibile riscontrare una progressiva tendenza degli emissari locali, direttamente a contatto con le realtà devozionali dei territori, a spostare l'attenzione dagli strumenti culturali di

³¹ Senza richiamare la bibliografia su questo tema alla quale si è già fatto ampio riferimento, una riflessione sulle letture monastiche effettuata da chi scrive è in corso di pubblicazione in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» con il titolo: *Scritti di parole. Lettura e preghiera nella collezione libraria di un convento napoletano (secoli XVI-XVII)*. Si veda anche G. ZARRI, *Cirolano Redini. La promozione di libri religiosi in volgare*, in *Chiesa cattolica e mondo moderno* cit., pp. 27-46. Sul tema della ricezione dei testi agiografici, sebbene prevalentemente dedicato al periodo precedente a quello oggetto della nostra ricerca, si vedano i contributi raccolti in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, III convegno AISSCA, a cura di P. Golinelli, Roma, Viella, 2000.

immediata percezione e di fruizione collettiva e indifferenziata quali potevano essere le tombe, l'iconografia, le celebrazioni liturgiche, al problema delle agiografie che erano diventate uno strumento di costruzione del consenso consapevolmente utilizzato soprattutto dai regolari.

La narrazione dei nuovi valori si dispiegava quindi in tutti i linguaggi possibili, con l'unico scopo di veicolare l'indottrinamento collettivo gestito dal clero, omologando così le credenze e i comportamenti dei fedeli fino a semplificare le procedure di controllo del tessuto sociale.

Non è facile schematizzare il discorso sull'evoluzione delle priorità espressive in rapporto al consolidamento del processo di canonizzazione come *iter* necessario per il riconoscimento dei culti. Soprattutto per quanto riguarda i fascicoli nei quali è conservata una documentazione inerente al controllo della comunicazione visiva, la distinzione tra le richieste specificamente connesse all'impianto iconografico delle immagini e la più generale questione dell'allestimento delle tombe e degli altari non consente di tracciare una linea di confine ben definita.

Tenendo distinti gli interventi sulle decorazioni e gli ornamenti in senso più ampio, in linea di massima si può dire che su di un totale di 105 fascicoli archiviati tra il 1615 e il 1678, 33 si occupavano di questioni iconografiche, mentre 31 trattavano della biografie di singoli servi di Dio o di gruppi di confratelli dello stesso ordine. Il dato di maggiore interesse, come si diceva, è però la distribuzione degli incartamenti. Mentre il tema delle immagini attraverso in modo costante e trasversale i fasci di questo fondo, per le sante leggende si assiste a una vera e propria impennata negli ultimi due volumi.

TABELLA 1

Consistenza analitica dei fasci riguardanti immagini e biografie

Collocazione	Iconografia	Agiografia
St. St. B 4 b	8	-
St. St. B 4 c	3	3
St. St. B 4 d	2	3
St. St. B 4 e	5	2
St. St. B 4 f	9	11
St. St. B 4 g	6	12
Totale	33	31

Le preoccupazioni ricorrenti nelle segnalazioni che provenivano dalle periferie, specialmente negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dei decreti, erano suscitate da ritratti di defunti in odore di santità non ancora canonizzati ma già rappresentati con aureole, splendori di ogni genere e simboli inequivocabili di favore celeste.

Abbiamo già rilevato l'attenzione ai ritratti nelle vicende sviluppatesi al margine dei culti per Andrea Avellino a Napoli e per Camillo de Lellis a Roma. Oltre a controllare i dipinti che si trovavano all'interno dei luoghi di culto, gli inquisitori cercavano soprattutto di limitare la circolazione delle piccole incisioni che, distribuite in gran numero in occasione degli appuntamenti liturgici, erano diventate un tramite potente di divulgazione religiosa³².

Oltre agli episodi che abbiamo già incontrato nel corso della nostra trattazione, un esempio illuminante ci viene dalla controversia nata attorno dell'immagine di s. Proto, l'antico martire il cui culto era largamente diffuso in Sardegna. La grande risonanza che questa vicenda ebbe nelle diocesi dell'isola va letta nel quadro della endemica conflittualità che caratterizzava la regione. Qui le ripartizioni del territorio corrispondevano a differenze di cultura, di tradizioni e di lingua, nell'ambito delle quali anche le devozioni e le appartenenze religiose costituivano una componente molto sentita del radicamento identitario delle popolazioni.

Le tensioni che opponevano le comunità locali ai rappresentanti del potere ecclesiastico erano parte integrante della insofferenza che molti cittadini sardi provavano nei confronti del governo degli Asburgo e dello strumento inquisitoriale del quale esso si serviva per disciplinare il paese³³.

Rispetto alla prassi seguita dal tribunale spagnolo in altre terre italiane, il rapporto tra vescovi e inquisitori in Sardegna non seguiva la linea della delega incondizionata. All'atto della sua istituzione, quando la sua sede era a Cagliari presso il palazzo arcivescovile, le precarie condizioni economiche dell'Inquisizione isolana avevano portato gli spagnoli ad assegnare ai presuli il ruolo di inquisitori. Intorno agli anni Ottanta del Cinquecento, la situazione si sarebbe stabilizzata grazie al trasferimento del tribunale a Sassari, dove parte delle rendite vescovili furono destinate a finanziarne il funzionamento. Anche nel periodo successivo, l'attività degli inquisitori sarebbe stata accompagnata dal tentativo di alcuni presuli di affiancare in modo attivo la battaglia antiereticale.

³² A proposito di Avellino e di de Lellis si erano già discussi i fascicoli ACDF, SO, St. St. B 4 b, fasc. 1 e ivi, fasc. 2. Per le immagini ricordiamo il caso della Benincasa con s. Gaetano ACDF, SO, St. St. B 4 g, fasc. 23. La stessa preoccupazione emergeva a Verona per il culto tributato ad Antonio Pagano del quale si tratta nella pratica ACDF, SO, St. St. B 4 e, fasc. 4, dal titolo 1635 Verona. Circa *Inuaginem Fr. Antonii Pagani a Venetis Ordinis Observantium S. Francis, quae reperitur circum eius sepulcrum in ecclesia eiusdem ordinis, pictae cum radiis cui accenditur lampas*.

³³ Senza entrare nel merito della bibliografia sulla storia della Sardegna e sulla presenza spagnola nell'isola per la quale ci limitiamo a ricordare *Sardegna, Spagna e stati italiani nell'Italia di Filippo II*, a cura di B. Anatra e F. Manconi, Cagliari, AM&D edizioni, 1999, si veda per la storia dell'Inquisizione sarda DEL COL, *L'Inquisizione in Italia cit.*, pp. 246-252 con le ricche note dalle quali è possibile ricostruire la bibliografia sull'argomento.

Con il progredire del nuovo secolo, l'inasprimento delle tensioni tra i governi diocesani e i rappresentanti dell'Inquisizione spagnola, che in parte ricalcavano le frizioni che opponevano ampie fasce delle aristocrazie locali al sistema di potere rappresentato dai viceré e dalla nobiltà isolana che si era schierata al loro fianco, fecero sì che il disciplinamento tentato dal Sant'Uffizio fosse percepito dalla popolazione come l'intrusione di un potere esterno e non integrato in dinamiche sociali che si erano dimostrate strutturalmente resistenti ai controlli.

È in questo contesto che, nel 1637, si apriva il contenzioso tra l'arcivescovo di Cagliari e il vescovo turritano in merito all'iconografia di s. Proto. Il primo riteneva che il martire dovesse essere rappresentato come un semplice prete e non con le insegne episcopali che da qualche tempo accompagnavano le sue immagini³⁴. Perciò egli si era rivolto alla Congregazione Romana che costituiva il punto di riferimento competente in materia di culti e per le questioni che non toccavano il controllo antiereticale anche nei territori nei quali operava il tribunale di Spagna. Il decreto del 21 luglio negava l'autorizzazione alle immagini che riproducevano le insegne episcopali conformemente a quanto aveva stabilito il martirologio romano. Una decisione che gli inquisitori centrali erano costretti a ribadire l'anno successivo, poiché il presule sassarese perseguiva nell'errore.

Nel 1641 il contrasto tra i capi delle due diocesi si riaccese, questa volta attorno alla venerazione del vescovo di Cagliari, Lucifero. Il capo della diocesi di Sassari denunciava i cagliaritari che tributavano al loro defunto presule un culto non ancora autorizzato da Roma, stampando agiografie e immaginette che circolavano tra i numerosi fedeli.

La questione riproponeva una disputa che aveva avuto grande spazio all'interno della Chiesa primitiva, già quando Girolamo, nel 378, aveva attaccato la santità del vescovo e l'ispirazione religiosa dei suoi seguaci con un dialogo intitolato *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*. L'argomento era ritornato di attualità dopo che l'arcivescovo di Cagliari, Francisco Desquivel, aveva iniziato le ricerche dei corpi dei martiri seppelliti nelle chiese cittadine. Il 24 giugno 1623, nella basilica di San Saturnino, erano state

³⁴ ACDF, SO, St. B. 4 e, fasc. 9 dal titolo: 1637 Sassari in Sardegna. *Acta in controversia inter episcopum Turritanum, ex una et Archiepiscopum Calartianum in Sardinia ex altera partibus circa imaginem S. Prothi Martyris cuius festività celebratur die 25 Octobris et in Sardinia magnam habet venerationem. An scilicet imago dicti Prothi pingenda sit cum mitra, pluviali, ac cruce aliis signis dignitatis archiepiscopalis nec non.* Con l'attributo di turritano era indicato il vescovo di Sassari, in memoria del fatto che la sede episcopale era stata trasferita in quella città da Porto Torres dove era stata insediata dal 484 al 1441.

rinvolute delle ossa e una lastra di marmo con una iscrizione che sembrava indicare la sepoltura del vescovo. Venne dunque organizzata la traslazione del corpo nella chiesa di Santa Maria, e Ambrogio Machin che sedeva sulla cattedra episcopale di Cagliari dal 1627 diede alle stampe un trattato devoto a sostegno della santità del suo antico predecessore³⁵.

È evidente come le motivazioni di questo contenzioso fossero tutte interne alla cultura delle gerarchie ecclesiastiche. Eppure ben presto esso si sarebbe trasformato in un duro confronto tra gli abitanti delle maggiori città della regione che arrivò a influire sull'ordinato svolgimento della vita politica sarda. Quando il nuovo viceré convocò a Cagliari una riunione del parlamento dell'isola, i rappresentanti di Sassari in quell'assemblea si rifiutarono di recarsi nella città dopo che l'arcidivesco aveva avuto la meglio di fronte alla Congregazione Romana qualche anno prima³⁶.

Ancora una volta possiamo verificare quanto contassero culti e devozioni nella costruzione del senso collettivo delle appartenenze. Anche in questo caso la venerazione per un antico martire veicolava il legame tra una comunità urbana e la propria identità cittadina fino a diventare il luogo del confronto tra diverse appartenenze religiose.

L'attenzione del Sant'Uffizio per le raffigurazioni non era però limitata al controllo degli attributi iconografici assegnati ai servi di Dio da pennelli e bulini troppo indulgenti. Molto più difficile appariva infatti la questione della trasposizione in immagini dei temi della riflessione teologica propagandati dalla catechesi e dall'impegno pastorale del clero al quale la circolazione delle immaginette poteva fornire un utile supporto.

Nel 1661 giungeva da Genova la lettera di un inquisitore che segnalava di avere vietato la vendita di una incisione commissionata e distribuita dal convento di S. Maria di Montalegro a Rapallo³⁷.

Il santuario mariano, costruito in occasione del miracoloso ritrova-

³⁵ ACDF, SO, St. B. 4 e, fasc. 17 indicato nell'indice 1641 Cagliari in Sardegna. *Acta in controversia inter Diocesanum Archiepiscopatum Calartiani ... Lo scontro più duro fu quello attorno all'opera di Machin, una copia della quale si trova all'interno del fascicolo ai ff. 29r-32v. Il titolo era: Defensio sanctitatis beati Luciferi archiepiscopi calartiani, Calari, ex typographia doctoris Antonij Galcerin, 1639. Due sono i decreti che si occupano di questa lunga controversia ed entrambi stabilivano di non intervenire per ritirare l'operetta, una prima volta il 17 ottobre 1647 e di nuovo il 10 luglio 1664. Sappiamo, comunque, che Urbano VIII aveva emanato un decreto il 20 giugno 1641 con il quale aveva vietato di trattare la questione in pubblico, in attesa che fosse concessa l'autorizzazione apostolica al culto.*

³⁶ La lettera del duca di Avellino Fabrizio Doria si trova ivi al f. 23r.

³⁷ ACDF, SO, St. B. 4 e, fasc. 4 registrato con il titolo: 1661 Genova. Circa *ventionem cuiusdam Imaginis representantis SS.m Trinitatem.*

mento di una tavoletta bizantina che raffigurava il transito di Maria e il mistero trinitario, dal 1572 ospitava il monastero delle monache francescane della Valle Christi soppresso quattro anni prima.

Proprio in quegli anni, nel clima controriformato che favoriva il radicamento urbano di culti e tradizioni devozionali strettamente legate al tessuto religioso locale, Genova si era in un certo senso appropriata della forte tradizione di affidamento alla madonna di Montallegro. Nel 1657, infatti, il Senato cittadino aveva deliberato formalmente l'inizio dell'appuntamento processionale che avrebbe portato ogni anno i devoti tra le montagne del Tigullio. Non stupisce, dunque, la committenza della figurina da parte dei vertici che governavano il luogo di culto che, secondo la diffusa abitudine ecclesiastica, cercavano di rispondere in questo modo al sentimento devozionale delle genti.

La piccola figura, di cui si conserva una copia nell'incartamento, intendeva dare una forma visibile al dogma della trinità. A questo scopo, era stata scelta l'immagine di Gesù, che tanto la teologia protestante quanto quella cattolica avevano posto al centro del rapporto dell'umanità col suo Dio e che costituiva uno dei nuclei principali della contemplazione diffusa nella spiritualità del secolo XVI. Per comunicare in modo elementare il mistero delle tre persone divine, che il clero cercava di tradurre in termini di pietà popolare, ma anche la preminenza della seconda nel percorso di redenzione, l'autore del disegno aveva rappresentato il Cristo con tre volti.

L'indignazione dell'emissario locale del Sant'Uffizio sarebbe stata condivisa dagli inquisitori centrali i quali, oltre ad approvare il divieto opposto alla circolazione di una immaginetta tanto discutibile, consigliavano al frate di coordinare i suoi sforzi con quelli dell'arcivescovo. Il presule Stefano Durazzo poteva, nel corso delle sue visite ai luoghi di culto disseminati nella diocesi, scongiurare il pericolo che venissero riprodotte raffigurazioni di tal fatta e, nel caso in cui avesse addirittura trovato dei quadri con quello stesso impianto iconografico, avrebbe avuto l'agio di farli rimuovere o correggere³⁸. Come sempre, dunque, l'approvazione dell'operato del tribunale locale diventava il presupposto per una azione pastorale sinergica tra l'inquisitore e il governo diocesano. La collaborazione tra le autorità ecclesiastiche operanti nelle periferie, infatti, era lucidamente percepita come presupposto necessario di un effettivo controllo del territorio e, dunque, quale garanzia di una maggiore efficacia dell'azione di disciplinamento disposta dalla Congregazione Romana.

³⁸ Il decreto del 28 dicembre 1661 si trova trascritto ivi, f. 6v.

“canonizzando giornalmente”

1. *Le identità regolari*

Il lungo itinerario seguito finora tra i culti che nascevano e si consolidavano nelle periferie cattoliche nel corso del Seicento ha confermato che l'azione di disciplinamento svolta dal Sant'Uffizio va considerata come uno dei fattori decisivi nella definizione dei percorsi di riconoscimento di quei legami trasversali di appartenenza attraverso i quali la Chiesa ha dato il suo contributo alla costruzione delle identità sociali moderne.

Lungi, dal costituire un elemento di destabilizzazione del tessuto devozionale locale, proprio grazie alla salatura tra credenze e pratiche di pietà gli inquisitori hanno potuto a rafforzare tutti i settori che dovevano garantire i diversi aspetti dell'ordinato svolgimento della vita religiosa, condizionando le libertà individuali dei fedeli, e prendendo le distanze da un credo caratterizzato dalla fluidità dei percorsi spirituali e da una blanda integrazione nelle dinamiche storiche e istituzionali della piramide ecclesiastica.

Luogo di analisi del popolare, ma soprattutto segno e modello delle identità condivise, le abitudini dei credenti sono state utilizzate dagli studiosi per leggere presenze e ruoli degli apparati ecclesiastici all'interno del tessuto sociologico delle città e dei territori, ma esse possono altresì costituire un buon punto di osservazione per identificare le reti di comunicazione e di distribuzione delle competenze che si dipanavano dal centro romano alle periferie cattoliche.

In una prospettiva di recupero dei parametri culturali propri delle società storicamente determinate, le trasformazioni dei modelli di santità, e dunque le forme della venerazione tributata ai campioni della fede, offrono un campo di indagine nel quale la valenza polisemica delle tradizioni religiose e delle consuetudini devote presenti nel vissuto spirituale si ricom-

pone nel processo di omologazione e di disciplinamento di individui e comunità perseguito dal Sant'Uffizio nel corso del Seicento.

La riorganizzazione dell'*iter* per accedere all'onore degli altari, culminata nei decreti di Urbano VIII, aveva fornito la cornice normativa al profondo rinnovamento dell'idea di perfezione che la nuova temperie storica e spirituale aveva accreditato nella coscienza religiosa del secolo XVI. Ancor prima di essa, come abbiamo potuto vedere attraverso l'analisi della documentazione che si riferisce alla venerazione dei servi di Dio non ancora legittimati dall'autorizzazione apostolica, l'apparato curiale romano aveva preparato il terreno per trasformare pratiche devozionali e abitudini culturali diffuse e consolidate nel mondo cattolico. Attraverso questo intervento che, molto più che sul disciplinamento delle forme tendeva in sostanza a incidere sulla cultura spirituale dei fedeli, l'Inquisizione aveva cercato di orientare in modo coerente la religiosità collettiva dominata dalla ricerca della protezione che la percezione diffusa assegnava alla codificazione e alla ripetitività del rito. Nel complicato sistema di rapporti che ha caratterizzato il riassetto delle competenze e dei poteri della Curia dopo il Concilio, anche l'accesso a quello che viene indicato come il mercato della santità diventava, dunque, un ambito nel quale la Congregazione Romana aveva guadagnato spazi di controllo e di orientamento dei fedeli¹.

Dando per scontata la ricchezza di suggestioni che questi momenti di aggregazione hanno offerto all'interpretazione storica, essi costituiscono anche il luogo per rintracciare i contorni di alcune dinamiche attraverso le quali si sono definiti quei legami selettivi e protetti di appartenenza ad alcuni gruppi che hanno segnato lo sviluppo del tessuto connettivo delle comunità moderne.

In questo senso, la presenza degli ordini religiosi ha giocato un ruolo fondamentale sia nella costruzione delle correnti devozionali, sia nel consolidamento delle familiarità spirituali. Il loro posizionamento strategico nel punto di snodo tra la sfera della religiosità vissuta e quella della edu-

¹ Sulla questione della codificazione dei culti: *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento*, a cura di S. Nanni, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2/1994; DITCHFIELD, *Il papa come pastore?* cit., pp. 159-178; PROSPERI, *Dare l'anima* cit., pp. 187-188 e *passim*; A. REID, *The Organic Development of Liturgy*, St. Michael, St. Michael's University Press, 2005. Per una di più ampia prospettiva che contempra anche i cerimoniali civili M.A. VISCEGLIA, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma Viella, 2002, specialmente le note introduttive alle pp. 19-51; F. BENIGNO, *Leggere il cerimoniale nella Sicilia spagnola*, in «Mediterranea», 12/2008, pp. 133-148 con il quale cfr. D. LIGRESTI, *Cerimonie e cerimoniali nella Sicilia spagnola*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli* cit., pp. 487-514.

cazione dei credenti ha fatto della vicenda storica delle congregazioni uno degli osservatori privilegiati della ricerca storiografica². L'analisi dei meccanismi di promozione dei culti e del diverso modo di gestire il delicato passaggio della conquista dell'affidamento dei fedeli può in tal senso costituire una prospettiva innovativa per una ricerca orientata a tracciare una storia comparata delle formazioni regolari.

La carica pedagogica della devozione per i santi appariva già allora uno degli strumenti di grande incisività a disposizione della Chiesa per veicolare i cambiamenti che le disposizioni tridentine avevano introdotto nella vita religiosa. La labilità dei confini culturali tra le *élites* e gli strati popolari della società moderna ha promosso la dipendenza dalla forza simbolica della liturgia e l'analisi dei modelli di santità privilegiati dalle diverse famiglie regolari a parametro della ricerca, utilizzabile in una prospettiva di lungo periodo per ricostruire i profili identitari di ciascuna di esse e per definire i contorni dei meccanismi organizzativi e normativi interni alla loro struttura³. Calati nei contesti di appartenenza, questi due aspetti del comportamento religioso, strettamente correlati tra loro, possono fare emergere le coordinate spazio-temporali dei cambiamenti della cultura e della società.

Accanto a questa prospettiva più generale, poi, grazie alla valutazione dei singoli casi, è possibile individuare la specificità dell'agire di alcune realtà monastiche e la loro rete di connessione al contesto storico al quale la Chiesa ha, come è noto, dimostrato di riservare una vigile attenzione, lasciando che le scelte prammatiche e repressive fossero comunque sintoniche con le linee politiche e con le relazioni talvolta tutelate al di là e nonostante gli assunti teologici.

² Sulla personalità istituzionale e spirituale degli ordini religiosi si stanno interrogando gli specialisti. Per un quadro recente si possono mettere a confronto i numeri monografici di alcune riviste di settore dedicate a questi temi. Cfr. *Identità religiose e identità nazionali in età moderna*, a cura di M. Caffiero, F. Motta, S. Pavone, in «Dimensione e problemi della ricerca storica», 1/2005, pp. 7-96; *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, a cura di M.C. Giannini, «Cheiron», n. 43-44 (2005) e *Ordini regolari*, a cura di S. Feci e A. Torre, «Quaderni storici», n. 119, 2/2007 e la recensione a quest'ultimo di E. Novi Chavarría e V. Fiorelli in «Rivista storica italiana», CXVIII (2006), pp. 1081-1091; F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci, 2008. Su questi temi è in preparazione il volume degli atti del V convegno dell'AISSCA dal titolo *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVII)*.

³ Sulla trasversalità del messaggio simbolico, oltre al già citato contributo teorico di Peter Burke, si veda anche O. NICCOLI, *Rinascimento anticlericale*, Roma-Bari, Laterza, pp. 50-51 e *passim*. Sulla santità all'interno delle dinamiche convenzionali SCATTIGNO, *Una comunità testimone* cit., pp. 175-204.

Attraverso la lettura della documentazione raccolta nel fondo *Venerazione per i non canonizzati* è molto difficile effettuare un rilievo preciso delle presenze di ciascuna famiglia regolare, poiché non è raro che, nelle vicende che giungevano all'attenzione dei cardinali, fosse coinvolta più di una congregazione. In alcuni casi esse erano accomunate dall'intervento sanzionatorio del Sant'Uffizio, talvolta perchè ritenute compliciti, altre volte perchè i loro comportamenti nella promozione delle pratiche devote erano stati giudicati egualmente scorretti. In altre circostanze, invece, le segnalazioni agli inquisitori erano la conseguenza delle tensioni locali tra i conventi che si contendevano la supremazia spirituale sul territorio nel quale erano inseriti. Altre volte, inoltre, le denunce erano il segno di un confronto più complesso tra gli ordini regolari attraverso il loro composito patrimonio di spiritualità e di organizzazione. In ogni caso, una mera quantificazione della consistenza delle loro presenze sarebbe fuorviante.

Chiarito questo presupposto, però, qualche valutazione di massima può essere comunque tentata. Innanzitutto va tenuta presente la modernità delle vicende trattate dalla documentazione presa in esame. Essa va prospettata nella duplice accezione del coinvolgimento di ordini di nuova fondazione, ma anche di servi di Dio scomparsi in tempi recenti.

In secondo luogo, va considerata la rilevanza quantitativa dei culti che potremmo chiamare multipli. Essi non nascevano dal legame delle comunità con un singolo personaggio che cresceva nella stima collettiva, ma dall'impegno trasversale di un gruppo di religiosi finalizzato a potenziare l'influenza devozionale del proprio ordine o della istituzione ecclesiastica alla quale facevano riferimento. In tal modo i vertici di una congregazione erano soliti promuovere insieme indefiniti di monaci o di martiri, con lo scopo di accrescere il valore spirituale che veniva loro riconosciuto dal tessuto devozionale nel quale vivevano calati.

L'importanza di casi di tal fatta non è certo legata alla loro incidenza sulla consistenza generale degli incartamenti, ma al significato di questa scelta in rapporto alla politica di promozione messa in atto dalle singole comunità religiose. Non vi è dubbio, infatti, che la decisione di promuovere in modo indifferenziato la fama di santità di un cospicuo numero di confratelli trovava la sua legittimazione nell'intenzione di rafforzare la personalità istituzionale dell'ordine nel suo insieme attraverso l'evidenza del patrimonio di beatitudine che esso considerava la propria maggiore ricchezza.

La promozione indifferenziata, però, non costituiva una scelta molto diffusa nel panorama regolare, nel quale appariva preminente il tentativo di puntare sull'eccellenza di alcune esperienze spirituali. Essa costituiva, invece, una scelta ricorrente all'interno delle famiglie france-

scane, a cominciare dai Cappuccini per arrivare ai Cistercensi e ai Minori Riformati, che venivano allora chiamati Zoccolanti, ma che ha segnato anche la politica degli Agostiniani e della Compagnia di Gesù.

TABELLA 4
Culti collettivi

Ordine	Collocazione	Tipologia del caso	Totale
Agostiniani	St. St. B 4 c, fasc. 3	storia ordini	1
Cappuccini	St. St. B 4 d, fasc. 6	storia ordini	
	St. St. B 4 f, fasc. 2	iconografia	8
Cistercensi	St. St. B 4 g, fasc. 22	iconografia	
Francescani	St. St. B 4 f, fasc. 12	agiografie	
Minori Riformati	St. St. B 4 c, fasc. 8	iconografia	
	St. St. B 4 e, fasc. 7	iconografia	
	St. St. B 4 f, fasc. 13	agiografie	
	St. St. B 4 g, fasc. 17	iconografia	2
Gesuiti	St. St. B 4 b, fasc. 1	iconografia	
	St. St. B 4 b, fasc. 10	iconografia	

L'abitudine dei Gesuiti a ornare le pareti delle case e delle chiese con i ritratti di anonimi religiosi, quasi sempre missionari, accomunati da evidenti segni del martirio è già emersa in queste pagine a proposito dell'episodio napoletano del 1615⁴. Tale consuetudine trova conferma in un fascicolo che raccoglie diverse segnalazioni provenienti da luoghi diversi e tempi successivi, archiviate in un unico incartamento a conferma dell'attenzione alla continuità tematica e alla strutturazione di serie documentarie coerenti che aveva contraddistinto il personale del tribunale centrale⁵.

La prima delle lettere assegnate a questo fascicolo giungeva da Sora. Il 10 maggio del 1625 il vescovo, subito dopo aver ricevuto il decreto *De tabellis*, si rivolgeva agli inquisitori romani per chiedere quale comportamento dovesse tenere nei confronti dei Gesuiti che avevano esposto nella loro residenza numerosi ritratti di religiosi tragicamente scomparsi nel corso dell'impegno missionario e, inoltre, facevano circolare una biografia di Bellarmino nella quale il cardinale era descritto come un santo canonizzato.

⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 1.

⁵ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 10 dal titolo: 1625-1653 Roma. Circa esposizione in ecclesis Patrum Societatis Iesu Imagines pictarum Patrum eiusdem Societatis qui ab anno 1549 et sequens decesserunt cum fama Sanctitatis, vel occisi fuerunt ob Fidem Catholicam ab Infidelibus et Hereticis tum in Indiis, tum in Brasiliis, tum Anglia.

In una seconda lettera, il presule Girolamo Giovannelli confermava l'incertezza della sua azione di governo, ma anche la strenua resistenza dei padri della Compagnia a rinunciare alla loro politica promozionale. Essi si erano trincerati dietro la convinzione di un comportamento ineccepibile sul piano formale visto che si trattava di: "Imagini sine laureolis, aut sine radijs, seu splendoribus" ponendo al capo della diocesi il problema delle disposizioni da adottare "perché non lascio che si facci cosa contro l'ordini"⁶.

La successiva segnalazione ci porta più avanti negli anni, nelle chiese romane della Compagnia ornate dai ritratti dei confratelli martiri. Anche allora la linea di difesa adottata dai Gesuiti, accusati di canonizzare indiscriminatamente i confratelli, era stata quella di esibire una convinta aderenza dell'ordine alle direttive urbaniane. Le immagini, esposte alla venerazione dei fedeli fin dal 1549, godevano, infatti, dell'autorizzazione concessa da un breve di Pio V⁷. A conferma del rispetto della normativa, i religiosi romani ricordavano che, proprio per non incorrere nel rischio di rinnegare le disposizioni pontificie, i vertici della congregazione avevano dato disposizione di accantonare in sacrestia la grande quantità di voti e di tavolette che i devoti erano soliti lasciare sul sepolcro di Bellarmino "per poter mostrare sempre la devotone del popolo et il concorso al sepolchro, quale si ricercano per commettere le cause delle beatificazioni"⁸.

Delle glorificazioni collettive tentate dai Gesuiti il Sant'Uffizio si dovette ancora occupare nel 1653, in seguito ad una lettera del 19 aprile. Francesco Maresca, maestro dei Domenicani di Benevento, si lamentava del fatto che essi avessero esposto nella loro chiesa immagini di confratelli con evidenti segni del martirio, mescolate a quelle di religiosi la cui venerazione era già stata approvata dal sommo pontefice. Il 10 maggio l'arcivescovo della città interveniva nella "cosa così rilevante" senza sapere come procedere. Egli inoltrava a Roma una relazione scritta dal rettore del collegio beneventano, padre Giovanni Filomarino, nella quale il religioso raccontava che l'anno precedente, durante una visita a Napoli, aveva assistito alle celebrazioni in occasione della festa di s. Francesco Saverio. Il prefetto della chiesa, il padre Carlo Pacifico, dopo avere consultato il vicario, aveva

⁶ La seconda lettera era datata 30 novembre 1625 e si trova al f. 5r, mentre la prima era al f. 1r.

⁷ La "Bolla 191 nel Bollario fol. 343" è riportata in copia al f. 4r, e l'autorizzazione era confermata dal cardinale Ludovisi. Sul rapporto tra il papa e la Compagnia: C. ROMBO, *Pio V nelle fonti gesuite: le Epistolae Generalium Italiae e le Epistolae Italiae*, in *Pio V nella società e nella politica* cit., pp. 111-127.

⁸ Ivi, ff. 2r-v. Il decreto della Congregazione datato 15 aprile 1625 stabiliva che si ribadisse agli ordinari delle città di applicare il decreto.

deciso di decorare le pareti ancora spoglie con dei ritratti di martiri della Compagnia. La cosa era sembrata possibile, visto che la raffigurazione dei religiosi non presentava alcun particolare che alludesse alla loro santità, e, in altri casi simili, la scelta decorativa diffusa nelle case dei Gesuiti non era mai stata censurata né dagli ordinari né dagli inquisitori locali⁹.

Possiamo dire, in definitiva, che i padri della Compagnia erano soliti opporsi con decisione agli interventi dell'Inquisizione in materia di culti, rivendicando comportamenti ligi alla prassi ordinaria e la convinta condivisione delle direttive pontificie. Né poteva essere altrimenti per un ordine che, nato dal cuore stesso della riforma cattolica, aveva fatto della vocazione pedagogica e dell'impegno militante i tratti distintivi della propria presenza nella società. Anche la decisione di puntare sulla legittimazione collettiva dell'azione missionaria era coerente con una scelta di metodo che privilegiava l'impegno per l'evangelizzazione delle comunità e per la formazione dei comportamenti dei fedeli, e che trovava nella politica della santità spiegata dalla Compagnia lo spazio per un doppio regime. Da un lato, essa accudiva ad alcuni percorsi individuali strutturalmente integrati nelle dinamiche urbane, espressione del radicamento dell'ordine nei ceti dirigenti delle città. Al di fuori delle aree cittadine, invece, la congregazione puntava soprattutto sulla sua vocazione missionaria che, attraverso il fascino del martirio e del sangue versato per la conquista delle anime, si presentava ai fedeli con tutta la potenza della sua capacità di attrazione¹⁰.

La santificazione indistinta di un ruolo o di un destino non poteva che seguire la strada del racconto che si diffondeva tra i devoti attraverso il canale privilegiato delle sante leggende, in parte raccolte in quelle agiogra-

⁹ Nella relazione era ricordata anche l'approvazione di un testo agiografico collettivo dedicato ai Gesuiti scritto da Francesco Antonio Cardin ornato da numerosi ritratti che avevano fatto da modello alle raffigurazioni di Benevento. Ivi, ff. 13r-14r. Sulla situazione beneventana M.A. NOTO, *Tra sovrano pontefice e regno di Napoli. Riforma cattolica e Controriforma a Benevento*, Manduria, Lacaita, 2003.

¹⁰ Nell'impossibilità di sintetizzare le indicazioni bibliografiche sulla storia dei Gesuiti si ricordano i lavori di ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie* cit.; BROGIO, *Evangelizzare il mondo* cit.; NOVI CHAVARRIA, *Il governo delle anime* cit., nel quale si segnala il capitolo *Le missioni dei gesuiti nel regno di Napoli*, pp. 83-112. Ai Gesuiti è dedicata la sezione *Alle origini della Compagnia di Gesù*, in «Rivista storica italiana», CXVII (2005), pp. 5-178 che raccoglie diversi contributi orientati a ricostruire il mito delle origini della congregazione. Alla centralità della devozione ignaziana fa riferimento l'incartamento ACDF, S.O., St. B 4 g, fasc. 3 con il titolo *Circa Imagines S. Ignatii Ferrariae sparsam in qua attribuebatur profecto Sancto resuscitato Mortuorum non segitur in eius vita. Et an sint permittendae impressiones antiphonarum, Orationum, Collectarum in devotionem alicuius Sancti absque approbatione S. Congregationis Rituum*.

fe collettive che furono le storie degli ordini. Altre volte, essa utilizzava la forma immediata della comunicazione visiva che si traduceva in ritratti ridotti alla mera esposizione di simboli iconografici.

La volontà di mettere insieme i medaglioni biografici dei confratelli era quasi sempre legata all'iniziativa dei vertici degli ordini, e rispondeva alla diffusa esigenza di consolidamento di vecchie e nuove appartenenze istituzionali. Frutto di un impegno formale delle congregazioni, le raccolte biografiche non sempre erano rispettose, nei toni e nei contenuti, della prudenza che le gerarchie ecclesiastiche chiedevano ai sostenitori dei servi di Dio morti in odore di santità. A parte la difficoltà di imporre una cifra distintiva improntata alla sobrietà, la struttura stessa delle sante leggende aveva progressivamente assunto la scansione tematica dei processi di canonizzazione, e il racconto della vicenda terrena del candidato all'onore degli altari era diventato parte integrante delle procedure di riconoscimento apostolico.

Abbiamo già avuto modo di sottolineare l'importanza crescente delle agiografie nella evoluzione della catechesi e della pedagogia spirituale della Chiesa controriformata. I casi che troviamo citati nella documentazione che stiamo esaminando sono quelli nei quali l'ingenuità degli autori li aveva portati a insistere in modo eccessivo sul dato miracoloso e sulla presenza del trascendente.

Così nel 1654 la *Genealogia serfica*, scritta dal francescano Bonaventura da Genova, veniva inviata a Roma per ottenere un'imprimatur che le autorità locali indugiavano ad accordare¹¹. Molti anni prima, invece, gli Agostiniani avevano seguito il percorso inverso. Fra Ludovico da Pesaro, autore di un *Chronicon*, si era rivolto direttamente a Roma per aggirare le difficoltà che il vescovo poneva alla pubblicazione dell'opera¹². Nell'incarico, oltre alla lettera dell'autore, si trova una relazione nella quale il capo della diocesi analizzava puntigliosamente la vita dei protagonisti del racconto. L'11 febbraio 1626 i cardinali emandarono un decreto "statuens ut a paefato libro deletis titulis Sanctorum et in horum loco positus Beatorum personas, quae in hac vita in opinione Sanctitatis decesserunt, ultra centum annos et non fuerunt canonizati, detur Oratori licentia illum imprimendi".

¹¹ ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 13 intitolato 1654 Genova. Circa Librum imprimendum P. Bonaventura a Ienua Minoris Observantis cui titul. = *Genealogia Serfica* = in quo afferuntur plura Miracula, Revelationis, et varia facta Defunctorum cum Fama Sanctitatis.

¹² ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 3 archiviato con il titolo: 1626 Pesaro. Circa impressionem Operis-Chronicon Augustinianis Religionis Patris Ludovici a Pesaro Ordini S. Augustini, in quo plures enumerantur Beati et Sancti Ordinis S. Augustini. La successiva citazione del decreto è tratta dal f. 4v.

Più interessante appare il caso segnalato da Ilarione Roncati, l'inquisitore di Piacenza poco convinto dell'osservanza della traduzione della "Corona Sacra della Religione Cistercense nel quale si riferiscono l'eccelse virtù d'alcune Regine Infante e Principesse dell'Ordine di S. Bernardo tradotto da un altro in lingua spagnola composto dal P. Fra Cryostomo Henriquez"¹³. La santità di vita delle donne che, a vario titolo, avevano accompagnato la storia dell'ordine di san Bernardo era trattata nell'opera alla stregua della nobiltà di nascita, e la Congregazione Romana stabiliva la necessità di documentarsi ulteriormente sui personaggi in questione. Soluzione simile a quella che i cardinali adottarono in occasione della richiesta inoltrata dal conte Giacomo Zabarella all'inquisitore di Padova. Il nobile e prolifico letterato, impegnato nella stesura di una delle numerose opere genealogiche sulle famiglie nobili veneziane, voleva essere autorizzato a includere i nomi dei rampolli che si erano distinti come santi e beati¹⁴.

2. Vecchie e nuove appartenenze

L'impegno a promuovere lo spessore spirituale degli ordini religiosi attraverso una accorta politica della santità ha interessato in modo trasversale tutte le congregazioni, senza che si possa operare una distinzione tra vecchie e nuove formazioni regolari¹⁵.

¹³ ACDF, S.O., St. St. B 4 f, fasc. 12 indicato nell'indice: 1654 Piacenza. Circa impressionem Libri à lingua Hispanica traducti in Italia in quo nominatur tanquam Beatae et Sanctae nonnullae Reginae et Infantis Ordinis S. Bernardi, cui titulus Corona Sacra della Religione Cistercense composto dal P. Francesco Henriquez. Nella segnalazione erano indicate alcune delle donne nominate nell'opera: s. Ubelina sorella di s. Bernardo, s. Edvige regina di Polonia ricordata dal *Martirologio romano* il 15 ottobre, s. Teresa regina di Lione, s. Sancia figlia del re del Portogallo Sancio, s. Mafalda regina di Castiglia, s. Teresa regina di Valencia, la beata martire Giovanna di Portogallo. La traduzione venne infine pubblicata con un titolo lievemente differente: C. ENRIQUEZ, *Corona Sacra della Religione Cistercense nella quale si riferiscono l'heroiche virtù d'alcune Regine Infanti e Principesse*, In Piacenza, Gio. Bazachi stampatore camer., 1655.

¹⁴ ACDF, S.O., St. St. B 4 g, fasc. 13 segnato con il titolo: 1666 Venezia. Circa *Catalogum Beatorum et Sanctorum quos Comes Iacobus Zabarella includere desiderat in suo libro continente elenctium Familiarum Nobilium Venetarum*. La lettera dell'inquisitore con l'elenco dei nominativi dei quali aveva autorizzato la citazione era datata 11 settembre 1666.

¹⁵ A conferma della comunanza di intenti si può segnalare la lettera congiunta che i procuratori generali degli ordini nel 1629 scrivevano alla Congregazione Romana. Essi chiedevano la concessione di lettere remissionali che autorizzassero moderate forme di culto per i dei servi di Dio il cui processo diocesano era già stato celebrato.

Se però si intendono rintracciare le identità specifiche degli ordini a partire dalla politica devozionale perseguita da ciascuno di essi, una distinzione va fatta. Mentre per le formazioni dalla consolidata tradizione religiosa e istituzionale si trattava di dimostrare la propria vitalità religiosa attraverso un persistente attivismo devozionale, per le compagnie di nuova istituzione era di vitale importanza la prospettiva di dotarsi di un congruo numero di santi e beati che dimostrasse la forza della loro vocazione.

Per questo motivo, le famiglie religiose più moderne apparivano più aggressive e spregiudicate nel tentativo di consolidare la propria presenza tra i fedeli, tanto che i religiosi che ne facevano parte dedicavano molte energie alla diffusione dei culti legati alle loro chiese.

Il modo di procedere dei regolari appariva innovativo e consapevole delle potenzialità comunicative delle esperienze spirituali. Al loro successo essi sapevano bene di dovere fornire il supporto dei gruppi di appoggio necessari a sostenere i processi di canonizzazione appena istituiti attraverso l'organizzazione del supporto economico e delle reti di solidarietà che si distendevano in modo diffuso e indifferenziato nel mondo laico e in quello ecclesiastico.

La preoccupazione principale dei vertici degli ordini regolari era quella di vedere al più presto riconosciuti come santi i loro fondatori, ma la stessa aspirazione era diffusa in piccole e grandi comunità monastiche. La presenza dei conventi era percepita come uno dei tratti distintivi del territorio nel quale essi erano inseriti, e contribuiva in modo sostanziale al valore del contesto geografico e sociale che le case religiose condividevano con le comunità dalla quali dipendeva la loro crescita. Anche per questo motivo, dunque, l'impegno per ottenere la concessione dell'autorizzazione pontificia a tributare i segni esteriori della venerazione ad un servo di Dio che aveva trascorso la sua esistenza terrena tra le mura di un convento costituiva un traguardo non solo per i confratelli, ma anche per la cittadinanza che avrebbe tratto lustro aggiuntivo da quel riconoscimento.

Non vogliamo tornare ancora sugli episodi dei quali abbiamo già dato conto, come quello del culto tributato all'iniziatore dei Ministri degli Infermi Camillo de Lellis, o quelli di Giovanna Scopelli, la fondatrice del monastero detto delle Monache Bianche a Reggio Emilia, e di Beatrice de Sylva, venerata dalle consorelle del convento napoletano. Si possono invece

ACDF, S.O., St. St. B 4 c, fasc. 6 indicato con il titolo 1629. *Comprehenditur in Decreto Urbani VIII 1625 Assensio Tabellarum accensio luminum etiam ad sepulcra eorum qui cum Opinione Sanctitatis defuncti a S. Sede Apostolica litteras remissoriales obtinuerunt.* I cardinali non concessero però alcuna deroga come conferma il decreto del 31 maggio 1629.

ripercorrere velocemente episodi simili che confermano la trasversalità di alcune scelte della politica devozionale.

Il fiorentino Ippolito Galantini, ideatore della Congregazione della Dottrina Cristiana, era onorato con grande devozione soprattutto tra la Toscana e l'Emilia Romagna, dove il culto godeva di protezioni importanti¹⁶. La questione relativa alla promozione del suo culto giunse a Roma per iniziativa dell'inquisitore di Modena preoccupato del fatto che, nella chiesa locale di S. Carlo, fosse stato esposto un ritratto del religioso. A suo modo di vedere, l'esibizione di quella immagine preludeva a una più decisa opera di promozione della santità del servo di Dio. Il Sant'Uffizio, invece di gestire l'episodio periferico apparentemente semplice da risolvere, decise di proiettare il proprio intervento più in là della correzione di una sola realtà periferica. La sollecitazione proveniente dalla città emiliana, infatti, forniva ai cardinali l'occasione per verificare i comportamenti diffusi all'interno di una rete di solidarietà spirituale che, oltre alle solide radici toscane, offriva l'opportunità di estendere la propria influenza ben oltre quei confini. Secondo una linea che abbiamo visto caratterizzare i comportamenti degli inquisitori centrali, quindi, fu chiesto al vescovo Camillo Andriano di attivarsi per verificare che nei luoghi di culto della città non si riscontrassero eccessi di alcun genere.

Non era facile per l'alto prelato disciplinare una corrente devozionale profondamente sentita dalla popolazione e protetta dagli esponenti delle grandi famiglie, sia a Firenze che a Modena. Il timore di inimicarsi i fedeli lo portava a chiedere alla Congregazione di tollerare che sul sepolcro restasse acceso un lume per non sfidare la reazione popolare. I devoti non avrebbero infatti compreso che i cardinali, e dunque il presule come loro strumento, non erano intenzionati a intervenire sulla scorta di una valutazione della spiritualità del servo di Dio, ma per una mera attenzione al rigore e al decoro delle procedure¹⁷. Il passaggio della lettera di Andriano è molto chiaro nel descrivere le incongruità del nuovo sistema che incidevano su di una antica e consolidata tradizione di attivismo delle popolazioni locali nella santificazione dei servi di Dio. I fedeli non si rassegnavano facilmente a cedere il passo ad un meccanismo burocratico al quale essi non potevano che assegnare un valore sanzionatorio. Una cen-

¹⁶ ACDF, S.O., St. St. B 4 b, fasc. 15. Il fascicolo era indicato con il titolo 1625 *Fiorenza. Circa Venerationem praestita Fiorentinae Hippolito Galantini Fundatori Congregationis Doctrinae Christianae.*

¹⁷ La lettera del vescovo era datata 19 giugno 1625 e si trova ivi, f. 2r. Il foglio successivo riporta una lettera dell'inquisitore di Firenze che, contestualmente alle preoccupazioni del presule, segnalava che sulla tomba di Galantini aveva rilevato la presenza di tavolette, immagini, lampade, mentre era in corso di stampa una agiografia.

sura che, non potendosi attribuire ai loro comportamenti, finora necessari per legittimare il santo, inevitabilmente finiva per ricadere, nella comune percezione, sul defunto e sul suo spessore spirituale.

La centralità delle tombe è un aspetto saliente della documentazione che stiamo esaminando. Luoghi simbolici privilegiati per costruire i legami devozionali con i fedeli e strumento utile ad accreditare l'immagine del santo prima che la Chiesa ne avesse proclamato ufficialmente le virtù eroiche, le sepolture sembravano garantire quel canale diretto con il trascendente che alimentava la devozione popolare¹⁸.

Per questo motivo, come abbiamo avuto modo di sottolineare più volte, la possibilità di seppellire i servi di Dio morti in odore di santità in sepolcri riconoscibili, separati dalle fosse comuni delle chiese, costituiva il primo, necessario passaggio per preparare il percorso di canonizzazione. La possibilità di accendere lampade, di depositare tavolette, ex voto e ritratti, l'opportunità di progettare lastre tombali con iscrizioni e lapidi marmoree, l'allestimento fatto di drappi di seta pregiata e baldacchini durante le cerimonie liturgiche, erano parte integrante della venerazione dei santi e diventavano, dunque, passaggi necessari ad accompagnare la crescita del culto. La giustapposizione di quadri di santi e di madonne sulle tombe dei servi di Dio sarebbe ben presto diventato un espediente per aggirare i divieti e seguitare ad avere una tomba su cui pregare e celebrare cerimonie e feste pubbliche capaci di coinvolgere e motivare i fedeli.

La forte connotazione taumaturgica che la commistione tra sacro e santo aveva veicolato nella religiosità meridionale rendeva molto più complessa che altrove, nel tessuto socio-culturale del Regno di Napoli, l'accettazione del modello eroico della religiosità tridentina e la regolamentazione

dei flussi devoti che si articolavano attorno alle tombe di coloro che erano defunti in odore di santità¹⁹.

A questo proposito, un episodio di grande interesse per verificare gli incroci e le sovrapposizioni che le pratiche di pietà e la promozione dei santi innestavano nel tessuto urbano è quello delle cerimonie liturgiche celebrate a Napoli per ricordare il trapasso, avvenuto nel 1608, di Francesco Caracciolo²⁰. La lunga e complessa vicenda avrebbe, in un primo momento, interessato il sistema di relazioni della capitale e i legami incrociati tra le grandi famiglie della nobiltà feudale, alla quale certamente apparteneva il casato del fondatore dei Chierici Regolari Minori, e le élites urbane raccolte nei Seggi che si intersecavano di continuo con l'apparato ecclesiastico della città. Attorno al futuro santo, infatti, non si erano dispiegate solo le attività di sostegno della compagine regolare alla quale egli aveva dato inizio, che premeva per ottenere il massimo riconoscimento per il proprio

¹⁹ Un approccio non spirituale al tema delle sepolture si può trovare nell'opera cinquecentesca di L.G. GIRALI, *De sepulchris et varia salienti ritu libellus*, Basileae, Isengrinus, 1539 che ebbe numerose edizioni ancora nel secolo successivo. A questo proposito G. RICCI, *Studiare i morti*, in ID., *I giovani, i morti. Sfide al Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 139-146 e ssg.

²⁰ ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 11. Nell'indice il corpus fascicolo è indicato: 1629 Napoli. Circa celebrationem factam in ecclesia S. Mariae Majoris Neapolis diebus 9-10-11 Junii 1629 a Patribus Clericorum Minorum anniversarii mortis Patris Francisci Caraccioli unius ex tribus Fundatoribus illius Congregationis, qui obiit cum fama Sanctitatis die 4 Junii 1608. *Habitis in dictis tribus diebus Concionibus in ipsius laudem et exposito ipsius cadavere in cassa munita cristallijs existenta sub altari in Caemeterio cui cadaveri erat accensa lampas et plures cerei quinimo aderant prope cadaver appensa vota Tabellas et cerei*. Oltre agli studi già citati, un contributo interessante alla comprensione di questa vicenda viene da M.A. VISCEGLIA, *Nobiltà, città, rituali religiosi*, in EAD., *Identità sociali. La nobiltà napoletana nella prima età moderna*, Milano, Unicopli, 1998, pp. 173-205, nel quale la studiosa si è soffermata sulla pratica di sacralizzare, utilizzando il linguaggio delle celebrazioni liturgiche, le istituzioni politiche urbane. Un tema ripreso in EAD., *Una cerimonia politica: l'ambasciata dell'obbedienza al papa nel XVII secolo*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli* cit., pp. 673-697. Dei Chierici Regolari Minori la Congregazione si era già occupata nel 1615 come testimonia una lettera inviata dal cardinale Milini all'arcivescovo Decio Carafa. La segnalazione riguardava una predica pronunciata nella chiesa di Santa Maria Maggiore nella quale pare fosse stato affrontato in modo discutibile il tema dell'Immacolata Concezione. La trascrizione della lettera del 29 agosto si trova in SCARAMELLA, *Le lettere della Congregazione del San'Ufficio* cit., pp. 439-440. La documentazione del convento è oggi in ASNA, *Corporazioni religiose soppressse*, S. Maria Maggiore o Pietrasanta, Chierici Regolari Minori, voll. 1494-1809. Notizie interessanti si possono trovare nel vol. 6863, *Carte varie di introito ed esito*, f. 52r. Le spese registrate tra i mesi di aprile e di agosto del 1629, probabilmente a causa delle celebrazioni, erano cresciute fino a superare i 134 ducati, mentre la media delle uscite si attestava intorno ai 40 ducati.

¹⁸ La morte aveva d'altro canto assunto un ruolo centrale nella cultura barocca, e si era caricata di un significato simbolico che condizionava la vita di qualsiasi buon cristiano. Il trapasso dei servi di Dio era il momento edificante per eccellenza, permeato dai canoni della "bella morte" modulata su quella di s. Giuseppe. Il più delle volte essa iniziava molto tempo prima, con un'agonia seguita dai devoti che si aspettavano di partecipare ad un momento di grande pregnanza devozionale legata all'incontro del "santo" con il proprio destino ultramondano. Sul'importanza della morte nella cultura religiosa tra il XV e il XVI secolo esiste una vasta letteratura che ha ormai una consolidata tradizione. Un interessante contributo a questi temi è la raccolta di studi *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, a cura di A. Tenenti, Bergamo, Ferrari, 2000. Sulla percezione del tema della morte nella tradizione culturale nella società della prima età moderna, senza riparto di ceti, si veda P. SCARAMELLA, *Il gatto di Larino: un'iconografia, una tradizione letteraria e una credenza folclorica*, in *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 241-284.

capostipite, ma anche quelle della influente famiglia di provenienza, impegnata ad ottenere il pubblico riconoscimento del "suo" santo²¹. Nel momento in cui il clamore cittadino provocato dall'intervento del Sant'Uffizio si era attutito, poi, i cardinali dovettero ancora combattere contro i vertici dell'ordine che non rinunciavano alla promozione del loro iniziatore.

La denuncia, inoltrata dal ministro del Sant'Uffizio Giacinto Petronio, vescovo di Molfetta, proveniva da Pietro Grimaldi. Il parroco di Santa Maria Maggiore condivideva la chiesa con la Congregazione dei Mimimi e aveva stilato una puntuale relazione sul rito al quale aveva assistito. La commemorazione, accompagnata dalla musica e dai sermoni in lode del Caracciolo pronunciati da prelati importanti come l'arcivescovo di Taranto, Francisco Sánchez Villanueva y Vega, e il gesuita Belvedere, si era svolta alla presenza degli Eletti che avevano portato in dono sette torce. La messa era stata officiata dal provinciale Francesco Migliore, e il corpo del servo di Dio era stato esposto sotto un altare, protetto da un vetro con una cornice dorata. Il cadavere portava la veste dell'ordine intessuta di fili d'oro e la berretta di seta, mentre la faccia e le mani erano coperte d'argento, e raggi rossi come sangue fuoriuscivano dal costato a imitazione delle piaghe di Cristo²².

La lettera, firmata da don Angelo Sciarra, aggiungeva particolari inquietanti alla descrizione del parroco. Egli raccontava infatti la procedura, molto diffusa in quegli anni, per produrre le reliquie che consolidavano lo spessore taumaturgico e l'impatto devozionale dei servi di Dio: "un laico toccava le corone degli secolari al corpo, e io con le mie mani ci toccai

²¹ Francesco, al secolo Ascanio, era il terzo figlio di Ferrante Caracciolo, duca di Santo Buono, e di Isabella Barattucci. Senza cimentarci con il tentativo di dare conto dei riferimenti bibliografici relativi alla famiglia, ci limitiamo a trascrivere qualche riga delle pagine ad essa dedicate da Scipione Ammirato che pubblicava la sua opera araldica proprio in quel periodo: "La famiglia Caracciolo, appartenente al Patriziato napoletano del Seggio di Capuana, fu feudataria da' più antichi tempi; raggiunse i più alti uffici e le più preclare dignità dello Stato e della Chiesa; è stata più volte investita di alcuno de' sette grandi Uffici dal Regno e fra gli altri ereditariamente di quello di Gran Cancelliere; si ebbe l'onore di Grandato di Spagna, ed è stata pur decorata del Toson d'Oro, dell'insigne e Regio Ordine di San Gennaro e di altri e importanti Ordini Cavallereschi". In S. AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane. Parte seconda*, in Firenze, per Amadori Massi da Furlì, 1651, pp. 56 e ssg.

²² La relazione si trova ivi, ff. 3r-5v. La successiva testimonianza di Sciarra è ai ff. 8v-11r. L'episodio è ricordato anche nelle *Notizie storiche della Religione dei Chierici Regolari Minori del padre Cataldo Romano*. Il manoscritto è conservato nell'Archivio Generale dei Chierici Regolari Minori di Roma e una sintesi è stata pubblicata in «Notiziario dei Chierici Regolari Minori», n. 23, 4/2006.

la mia". Il cavaliere raccontava, inoltre, di essere stato invitato ad assistere alla cerimonia da Giustiniana e Orazio Caracciolo, quasi si trattasse di una ricorrenza sociale festeggiata dalla famiglia²³.

La prima decisione del tribunale centrale, presa con un decreto del 27 giugno 1629, fu quella di verificare se la liturgia era stata autorizzata dalla Congregazione dei Riti, così come sostenevano i padri interrogati da Petronio.

Stabilito che si trattava di una iniziativa locale, venne aperto un processo a carico di Francesco Migliore, che sarebbe stato ben presto trasferito a Roma. Intanto, a Napoli scattava la procedura per ricondurre la situazione alla normalità: i cardinali avevano infatti chiesto all'arcivescovo Boncompagni di collaborare col vescovo di Molfetta per organizzare la rimozione del cadavere²⁴. La cosa venne disposta in gran segreto durante la cena della comunità, per evitare che i confratelli si ribellassero, forti del sostegno della potente famiglia Caracciolo e specialmente del principe di Avellino. Il cadavere venne nascosto alla vista dei fedeli inchiodando dei portelloni di noce davanti ai vetri e gli *ex voto*, accumulatisi grazie al flusso costante della pietà cittadina, scomparvero, accantonati in sacrestia.

La fase napoletana dell'episodio si chiuse dunque con la partenza per Roma di Francesco Migliore, accompagnato da una lettera di raccomandazione dell'arcivescovo per il cardinale di San Sisto, e dalle denunce di diversi canonici della cattedrale inviate a Giacinto Petronio, a conferma che gruppi e alleanze erano sempre difficili da definire²⁵.

Il processo romano vide aggravarsi continuamente la posizione di Migliore: l'intransigenza dell'Inquisizione era inversamente proporzionale

²³ L'appuntamento liturgico era stato progettato con cura. Spostata dal 4 all'11 giugno per garantire la presenza dell'arcivescovo Boncompagni impegnato nelle celebrazioni per la Pentecoste, la festa dovette registrare l'assenza del viceré che pure aveva garantito la sua partecipazione. Uno sgarbo del duca d'Alba che non era certo privo di significato.

²⁴ Il decreto del 12 luglio ricordava al Boncompagni che bisognava rispettare la normativa dell'ottobre 1625, e che non non rientrava tra le sue prerogative istituzionali la facoltà di conferire licenze in deroga. Gli veniva inoltre richiesto di inoltrare a Roma la procedura sanzionatoria a carico del padre provinciale. Ivi, f. 20v. La copia del processo celebrato da Boncompagni contro Migliore è ai ff. 49r-61v, la lettera di Petronio che comunicava al padre provinciale l'ordine di trasferirsi a Roma è ai ff. 37r-v.

²⁵ La lettera di Boncompagni a Laudavio Zaccchia è ivi, f. 35r: "Raccomando alla benignità di Vostra Signoria Illustrissima quanto posso il Padre Migliori e le assicuro ch'io restarò molto tenuto alla sua cortesia d'ogni gesto che da lei riceverà il detto Padre." Le denunce consegnate all'inquisitore erano firmate da Francesco Zeuli, Francesco de Claro, Giovanni Battista Schinello, Francesco Aulizio.

all'impegno congiunto dei Caracciolo e di tutte le componenti dei Mimimi che, attraverso la protezione del padre provinciale, continuavano a lavorare per legittimare il fondatore della congregazione²⁶.

Antonio Caracciolo, professore dell'ordine, scriveva personalmente ad uno dei cardinali del Sant'Ufficio per tutelare la memoria del fratello, spirato tra le sue braccia tornando da Loreto, "in terra straniera d'Apruzzo". Egli si dimostrava consapevole dell'errore commesso dai familiari, troppo solerti nella promozione del servo di Dio per accrescere il lustro del casato: "Quel che mi dispiace è che per tali pubbliche dimostrazioni s'è posto in compromesso et in rischio la buona sua fama et onore, e per conseguenza anche della famiglia Caracciola: la quale per quanto io ho potuto sapere concorse con pubblici segni a farne allegrezza, credendosi, che di costà si fusse havuta licenza, ò espressa ò tacita: né io havevo autorità di riparare all'onoranze e farsi immature".

Trapela, dalle parole del nobile confratello, l'evenienza, probabilmente molto diffusa a Napoli, di concedere tacitamente che le tradizioni di promozione dal basso perdurassero nella vita religiosa delle comunità locali. Non era la prima volta, infatti, che un arcivescovo della capitale doveva ritornare sulle proprie posizioni, troppo concessive nei riguardi delle pressioni operate dai devoti. Ne avevamo visto le conseguenze in occasione dell'episodio legato al convento di Santa Lucia al Monte. Lo riscontremo ancora a proposito delle case partenopee dei Teatini.

Accanto ai Caracciolo, si erano schierati gli Eletti della città, consapevoli della ricaduta in termine di prestigio del riconoscimento del culto per un santo figlio e, ancora di più, perché egli era esponente di una delle famiglie più in vista dell'antica nobiltà del Regno²⁷.

Anche il viceré faceva le sue mosse a Roma: il duca d'Alba aveva fatto scrivere al pontefice per raccomandare Francesco Migliore. Nella sua missiva egli sosteneva che la festa celebrata in Santa Maria Maggiore non

²⁶ La denuncia di Agostino Picentino, un chierico regolare minore, nato ad Andria ma oramai trasferito a Roma in S. Lorenzo in Lucina, *sponte comparente* davanti al tribunale centrale, accusava il confratello: "E ditto Padre Francesco in questi giorni che è qua con questa pretensione di infirmità ha mangiato carne il Venerdì, il Sabbato et anco la vigilia di S. C... [foglio mutilo]" e che "venendo questo Padre Francesco qui à Roma vien provisto con denari e favori per aiutarsi col Sant'Ufficio". Ivi, ff. 65r-66r. La successiva lettera di Antonio Caracciolo, datata 21 luglio, si trova al f. 70r.

²⁷ Gli Eletti scrivevano al cardinale Barberini il 20 luglio 1629: "veniamo per mezzo di questa à supplicarla, che in vostra signoria sia servita favorire et proteggere detti Padri et particolarmente il Padre Francesco Migliore lor Provinciale". Ivi, ff. 72 r-v. Un contributo alla comprensione delle dinamiche sociali nella capitale del Regno, oltre ai ricordati lavori di Galasso, si trova in VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità* cit.

contraveniva alle disposizioni pontificie in quanto, oltre ad essere stata autorizzata dall'arcivescovo, era una celebrazione liturgica in onore di s. Barnaba, il vescovo martire ricordato dalla Chiesa l'11 giugno: un santo antico che non poneva alcun problema di riconoscimento apostolico²⁸.

Sul versante ecclesiastico, intanto, si attivavano i Chierici Regolari sparsi nelle terre cattoliche, anche se il centro di raccolta delle testimonianze era ancora Napoli. Il vescovo di Molfetta aveva ricevuto la denuncia di un minimo fiammingo di sua conoscenza che, oltre a segnalare che il padre generale interveniva sui confratelli durante la confessione, sosteneva che Migliore stava cercando di diffondere la convinzione che, alla radice dell'intera vicenda, ci fosse in realtà un contenzioso tra l'arcivescovo di Napoli e il ministro dell'Inquisizione: "ha fatto spargere voce per la città, et ha fatto dire à questi Santissimi Cardinali, del Santo Ufficio che Vostra Signoria Illustrissima [Petronio] per picca che tiene con il Signor Cardinale Boncompagno ha dato adosso a lui perché prima haveva approvato quanto egli haveva fatto intorno alla festa"²⁹.

Nonostante le pressioni e i veleni, la Congregazione avrebbe perseguito con fermezza la finalità che si era preposta fin dall'inizio, e cioè quella di cancellare un culto che il sostegno dell'élite urbana e dell'arcivescovo rischiavano di trasformare in una grande festa di piazza. L'unica concessione che i cardinali fecero alle pesanti pressioni che provenivano da Napoli fu a vantaggio personale del padre provinciale: visto che il corpo del Caracciolo era stato rimosso dalla chiesa, avendo l'ordine accettato di allinearsi alle direttive di Roma, egli venne riabilitato nella sua dignità e nelle sue funzioni³⁰.

La vicenda non fu senza conseguenze in città: l'anno dopo i Mimimi sarebbero stati costretti a rivolgersi al Sant'Ufficio per ottenere un attestato ufficiale della loro obbedienza. Dopo il processo romano e dopo che il

²⁸ La lettera, scritta da Diego Zúñiga, era datata 23 agosto. In realtà Antonio Alvarez de Toledo aveva ceduto la carica di viceré da pochi giorni, il 16 di agosto appunto. Nella sua seconda comparizione, Migliore, davanti al tribunale centrale, confermava che "Io invitai l'Illustrissimo Cardinale Arcivescovo, e molti altri cavalieri, e Parenti di detto Padre, la Città, e molti religiosi". Ivi, f. 91r.

²⁹ La lettera di Odoardo Uldeschi che accompagnava la denuncia era del 4 agosto, ed entrambe si trovano ivi ai ff. 76r-78r. La citazione viene dal f. 77r. Petronio aveva ricevuto da uno sconosciuto la lettera che l'agostiniano Taddeo Minutolo aveva scritto al Migliore per avvertirlo che l'inquisitore lo aveva interrogato sulle celebrazioni. La notizia era falsa. Ivi, f. 102r.

³⁰ La testimonianza in merito era del padre Vincenzo Siribella del quale parleremo di seguito. Il decreto, datato 27 settembre 1629, si trova al f. 96v. Nel fascicolo sono registrati ancora documenti del 1631 e del 1632 relativi a dei quadri esposti nella chiesa di Santa Maria Maggiore.

corpo del loro fondatore era stato sottratto alla pubblica devozione, infatti, essi erano diventati oggetto di dileggio da parte della popolazione urbana³¹. Un aspetto che testimonia ancora una volta la commistione tra devozione e pubblico riconoscimento: il fallimento della promozione di un santo faceva infatti perdere agli ordini e alle istituzioni conventuali che lo avevano subito quel riscontro nel tessuto sociale al quale essi appartenevano che costituiva la linfa vitale per la loro stessa sopravvivenza. Anche l'iter di canonizzazione di Francesco Caracciolo subì un rallentamento in seguito a questi avvenimenti. Nonostante la potenza familiare e l'attivismo della congregazione, infatti, solo nel 1736 il *promotor fidei* avrebbe richiesto al Sant'Uffizio la documentazione relativa all'episodio del secolo precedente³².

La complessità degli intrecci e delle ricadute in termini relazionali che avevano accompagnato gli avvenimenti napoletani è confermata da un altro incartamento archiviato dagli inquisitori centrali nel 1629. Al vescovo di Molfetta era giunta una denuncia che segnalava il tentativo dei Chierici Regolari Minori di promuovere il culto per il padre Vincenzo Siribella³³. All'inquisitore era stata inviata una incisione che ritraeva il religioso dietro un tavolo sul quale erano esposti numerosi simboli della Passione. L'iconografia era molto diffusa negli ambienti monastici e il ritratto di Siribella non presentava alcuna delle scorrettezze formali stigmatizzate dal decreto del 1625. La lettera anonima che accompagnava la denuncia era piena di sottintesi che alludevano alle torbide alleanze sviluppatesi attorno al processo a carico del padre Migliore: "L'inquirere è officio di Vostra Signoria Illu-

³¹ Anche il Migliore aveva inoltrato a Roma una supplica il 3 ottobre 1629, poiché i confratelli non gli permettevano di riprendere il suo posto e chiedeva agli inquisitori "una fede che per quanto spetta a questo tribunale lui non have impedimento alcuno". Ivi, f. 98r.

³² La questione dell'ammissibilità dei processi di beatificazione per coloro che erano stati sottoposti a procedure inquisitoriali venne posta a più riprese. Il cardinale Vincenzo Maria Orsini, il futuro papa Benedetto XIII e allora arcivescovo di Benevento, fu interpellato in merito al problema in relazione alla vicenda della monaca caprese madre Serafina di Dio, sottoposta ad una lunga indagine penale e condannata ad una abiura *de levi*. Egli rispose con una lettera dell'11 aprile 1699 nella quale si pronunciava a favore della possibilità di consentire la compressenza dei due processi. A rafforzare questa sua interpretazione normativa egli portava l'esempio della bizzoca napoletana Orsola Benincasa, a sua volta sottoposta a Roma ad una verifica spirituale da parte di una commissione cardinalizia collegata al Sant'Uffizio. Il documento è stato già citato da chi scrive in *Una santa della città cit.*, p. 153.

³³ ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 7 con il titolo 1629 Napoli. Circa *imaginem impressam Neapolis Patris Vincentii Siribelo Clericorum Regularium Minorum. In calce cutus pittura miracula narrantur*. La lettera citata successivamente si trova ai ff. 3r-v.

strissima, mentre in questo tempo tutti cercano fare il Papa canonizzando giornalmente. Viverò io adesso senza scrupoli che è quanto mi occorre".

Il tono e il contenuto della missiva sembrano suggerire che il suo autore fosse un confratello degli accusati. Il delatore sospettava che la nuova promozione, gestita dai vertici della famiglia regolare alla quale egli stesso apparteneva, fosse in realtà una conseguenza della vicenda appena conclusa a Roma. Siribella era infatti il religioso che aveva testimoniato che il corpo di Caracciolo era stato rimosso dalla chiesa, permettendo così la riabilitazione formale e il ritorno a Napoli del provinciale. Come avrebbero potuto confermare tutti i confratelli di Santa Maria Maggiore, l'immaginetta che ritraeva l'anziano ecclesiastico appena scomparso era stata commissionata proprio dal Migliore che evidentemente stava cercando di accreditare la parola di chi gli aveva consentito di tornare alla sua vita.

Il destino del culto per Francesco Caracciolo, strenuamente sostenuto dall'ordine e dalla famiglia, fornisce la testimonianza tangibile del fatto che appoggiare una causa di canonizzazione significava disporre di una cospicua riserva di denaro, ma anche degli appoggi utili a fare progredire l'iter canonico. Per questo motivo, specialmente nella promozione dei santi moderni, gli ordini religiosi cercavano di ottenere il sostegno ufficiale e operativo delle fasce alte della società.

La venerazione di Bernardino Realino, che era stata appannaggio della media nobiltà urbana e feudale a Napoli e poi del patriziato urbano di Terra d'Otranto, ci aiuta a introdurre un altro degli attori forti della promozione dei culti, e cioè l'aristocrazia. Il gesuita era morto a Lecce nel 1613 e nei quarant'anni passati in città egli aveva costruito una fitta rete di appartenenze spirituali attorno alla sua persona, ma anche a vantaggio della presenza della Compagnia che si era profondamente integrata nella compagine sociale urbana.

La procedura per il riconoscimento apostolico del culto era stata avviata all'indomani della sua scomparsa, nel 1616, ma nel 1625 il Sant'Uffizio aveva dovuto sollecitare il vescovo Scipione Spina perché facesse ri-muovere i segni della venerazione che si andavano sedimentando attorno al suo sepolcro³⁴. Anche in questo caso, il presule resisteva all'idea di inter-

³⁴ ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 12 indicato: 1625 Lecce in Regno. Circa *cultum ante sepulcrum Patris Bernardini Realini Societatis Iesu qui duodecim ante annis obiit in Opinatione Sanctitatis*. Sulla sua tomba erano stati poste lampade, immagini e voti di cera. Nel fascicolo sono archiviate due suppliche della municipalità leccese che sperava di salvaguardare in questo modo il culto per il gesuita. Una era rivolta al papa perché intervenisse sul vescovo per evitare che smantellasse il sepolcro, l'altra era indirizzata a Ottavio Bandini perché convincesse il presule a non prendere provve-

venire su di una corrente devozionale molto sentita dai fedeli, ma i cardinali gli imposero di consegnare ai Gesuiti una copia del decreto di Urbano VIII per far sì che la casa leccese si uniformasse alla regola appena promulgata.

La commistione del trasporto religioso con l'orgoglio cittadino è emersa spesso nella documentazione che stiamo analizzando. La saldatura tra rappresentanza dei ceti urbani e governo diocesano segnalava infatti un forte radicamento della devozione nel processo di costruzione dell'identità locale. La avevamo ritrovata a Napoli, quando gli Elettì si erano schierati accanto ai Domenicani di Santa Maria della Sanità e a protezione del culto per la bizzoca Orsola Benincasa, ma anche a Reggio, in occasione del sostegno che gli Anziani avevano accordato alla venerazione di Giovanna Scopelli. Anche la municipalità di Lecce cercò di ottenere una deroga per Realino, rivolgendosi alla Congregazione e personalmente a uno dei suoi più illustri componenti, il cardinale Ottavio Bandini.

Se non è possibile generalizzare i comportamenti all'interno del multiforme universo regolare, però, anche tra i religiosi appartenenti allo stesso ordine è difficile isolare comportamenti univoci.

La ristampa della biografia di Girolamo Emiliani, fondatore dei Somaschi, apre uno spiraglio sul contenzioso che si era instaurato tra inquisitori e rappresentanti del potere locale in merito alla promozione di un culto che, grazie alla diffusione che la nuova congregazione conosceva in quegli anni, costituiva un elemento di radicamento allettante per gli esponenti del potere locale, oltre che per i confratelli³⁵.

I chierici intendevano affiancare al nome del fondatore il titolo di beato e, per aggirare il divieto alla modifica del frontespizio opposto dall'inquisitore di Verona, fra Giovanni Michele da Ferrara, essi si erano rivolti al podestà, disponibile a consentire a dar corso alla promozione sul campo dell'Emiliani non ancora in possesso del riconoscimento apostolico. L'emisario del Sant'Uffizio aveva dovuto arginare precipitosamente le disposizioni dell'autorità civile, ma questo non aveva scoraggiato i religiosi i quali, ottenuta una autorizzazione dal tribunale inquisitoriale di Venezia, erano tornati alla carica con il podestà, mentre cercavano di fare stampare velocemente i libri prima che la solerzia ecclesiastica bloccasse nuovamente il loro progetto³⁶.

dimenti prima delle decisioni della Congregazione. Il decreto del 13 agosto 1625 imponeva al vescovo di inviare una copia del decreto di Urbano VIII ai Gesuiti perché rinnovassero i segni del culto dal sepolcro di Realino.

³⁵ ACDF, S.O., St. B 4 f. fasc. 10 intitolato: 1653 Verona e Vicenza. Circa *reimpressionem Vitae P. Hieronymi Miani Fundatoris Clericorum Regularium Somaschae cum titulo Beati, nec non circa eius Imagines impressas cum raditis et Titulo Beati.*

³⁶ Il volume che i Somaschi intendevano ristampare era il *Saggio della vita del*

A differenza della comunità somasca di Vicenza, però, i confratelli veneziani obbedirono prontamente ad Agapito Ugoni, che aveva vietato la circolazione di immagini raffiguranti l'Emiliani con il capo circondato da una aureola e accompagnato dall'epiteto di beato³⁷.

3. Tra solidarietà e competizioni

Non sempre, dunque, tutti i confratelli condividevano la politica devozionale aggressiva dei vertici dell'ordine. In un quadro piuttosto omogeneo di impegno per la promozione delle appartenenze regolari, specialmente nella prima fase documentata dal fondo oggetto del nostro studio, le famiglie francescane si erano distinte per l'osservanza delle indicazioni romane.

A conferma di questo atteggiamento, possiamo ricordare la vicenda, già incontrata nelle pagine precedenti, del padre provinciale degli Alcantarini che, da Napoli, aveva scritto a Roma nel 1624 Egli aveva chiestosto ai cardinali di fermare l'arcivescovo che aveva intrapreso una battaglia contro la devozione dei fedeli per il sepolcro di un laico venerato nella chiesa cittadina dell'ordine. Sulla stessa linea era la lettera del cappuccino di Torino, che aveva denunciato il tentativo di promuovere la santità di un laico da lui "conosciuto ... per homo commune"³⁸. Due posizioni antitetiche, ma egualmente orientate all'ossequio formale della normativa pontificia.

Con il tempo, però, è possibile rilevare un incremento della presenza dei diversi rami dell'ordine di san Francesco nella documentazione sulla venerazione dei non canonizzati. Nel fascio che raccoglie i diciassette casi trattati dalla Congregazione tra il 1634 e il 1641, per esempio, otto fanno riferimento a episodi che, a vario titolo, vedevano coinvolti i frati francescani.

servo di Dio Girolamo Miani Padre e fondatore de' Chierici Regolari della Congregazione di Somasca del padre Daniele Battilani da Montefelro, pubblicato a Velletri da Alfonso dell'Isola nel 1644. La lettera dell'inquisitore di Verona alla Congregazione, collocata ivi, ff. 1r-v, è del 16 aprile 1653. La seconda tappa della vicenda è registrata in una lettera del 15 maggio dello stesso anno che si trova ai ff. 2r-v, mentre il decreto del 29 aprile è invece al f. 4v.

³⁷ L'immagine, una copia della quale si trova ivi, f. 6r, era accompagnata dalla didascalia "B.P. Hieronimus Aemilianus patricius venetus orphanorum pater et Cleric. Reg. Congregationis Somaschae fundator". In basso è indicato il nome dell'incisore: "Ruffonus f.". L'inquisitore comunicava che il superiore dei Somaschi aveva prontamente obbedito alle sue indicazioni ritirando le piccole incisioni (f. 7r). Il decreto del 12 febbraio 1653, registrato al f. 9v, stabiliva di trasmettere all'Ugoni il divieto di diffondere le immagini e anche di esporre la tavola sull'altare.

³⁸ Abbiamo già discusso nelle pagine precedenti gli incartamenti ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 4 e 7.

Il primo di essi arrivava addirittura da Leopoli, dove, nella chiesa francescana di Sant'Andrea, erano stati esposti numerosi ritratti di monaci con "raggi e splendori"³⁹. La denuncia proveniva da Nicola di Cracovia, un teologo domenicano che, nel 1633, si era rivolto al nunzio in Polonia e, seguendo il percorso istituzionale, la sua denuncia era approdata all'attenzione della Congregazione Romana.

L'episodio, segnalato dalle lontane terre dell'Est, testimoniava una diversa ricezione delle indicazioni della Curia da parte dei due ordini mendicanti. Nella vicenda di suor Luisa dell'Ascensione, invece, le due famiglie monastiche si erano ritrovate affiancate nella diffusione della devozione per la monaca. L'inquisitore di Vicenza era intervenuto contro un francescano, Raimondo da Venezia, che distribuiva le immaginette della religiosa, correttamente raffigurata con le mani incrociate sul petto a reggere un crocifisso, il rosario e la cinta di corda⁴⁰. Poco dopo, un domenicano si accusava della stessa cosa e la Congregazione, senza motivo apparente se non quello di sanzionare l'iniziativa autonoma dei due frati, emetteva un decreto di ammonizione per i religiosi, intimando il ritiro delle piccole incisioni.

La disponibilità a rivedere i comportamenti collettivi, dimostrata dai Francescani nella documentazione archiviata in questo fascio, era testimoniata dalla preoccupazione preventiva di sottoporre alla valutazione del Sant'Uffizio le iniziative di promozione delle pratiche di pietà e di legittimazione della santità dei servi di Dio legati all'ordine⁴¹. Una attenzione al rispetto delle procedure e all'ossequio nei confronti delle dispo-

³⁹ ACDF, S.O., St. B 4 e, fasc. 1 il cui titolo è: 1634 Russia. *Epistola sub die 8 Octobris 1634 in qua exponitur in aliquibus ecclesiis Russiae et signanter in ecclesia S. Andreae Leopoldis Minorum Reformatorum S. Francisci reperiit expositas diversas Imagines pictas cum radiis et splendoribus illorum Patrum, qui nondum beatificati sunt, quas imagines a populo venerantur, ac concionatores in laudes praedictorum Fratrum depictorum plura ridicula et incredibilia proferre.* L'intestazione del fascicolo indica la Russia come riferimento geografico nonostante il fatto che la città di Leopoli abbia fatto parte della Polonia quasi senza interruzione dal secolo XIV fino al 1772, quando passò sotto il dominio degli Asburgo. La segnalazione del baccelliere di teologia era datata 8 ottobre 1633. Il nunzio aveva inoltrato la lettera a Roma il 14 gennaio 1634.

⁴⁰ ACDF, S.O., St. B 4 e, fasc. 6 intitolato 1635 Vicenza. *Circa imagines transmissas a P. Inquisitore Vicentino Sororis Aloysiae ab Ascensione Abbatisae Monasterii S. Clarae de Carrion.* Una copia delle immaginette è inserita ai ff. 5r e 6r.

⁴¹ Si veda per esempio il fascicolo ACDF, S.O., St. B 4 f, fasc. 17 dal titolo: 1657. *Petitur facultas a S. Congregatione imprimendi imagines cum elogis transmissis Patris Francisci Quaresmi Theologi Ordinis Minorum Observantium, qui obijt Mediolani cum opinione sanctitatis in conventu S. Angeli XIII Calendis Novembris.*

zioni delle gerarchie che trova una ulteriore conferma nella ricorrente presenza dell'ordine nelle pratiche raccolte nel fondo sui non canonizzati.

Nonostante la prevalenza di una posizione assimilabile a quella degli *sponse parentes*, in crescita tra i fedeli che avevano introiettato la necessità del controllo, anche la politica devozionale delle famiglie francescane era stata talvolta messa sotto accusa per iniziativa di alcune componenti interne alle singole congregazioni.

È questo il caso di due cappuccini di Ferrara che avevano denunciato i loro superiori impegnati a promuovere il culto per Antonio Montecucolo, generale dell'ordine morto a Sassuolo⁴². Per sostenere l'iter di canonizzazione i confratelli avevano gonfiato le testimonianze raccolte per il processo diocesano fino a simulare alcuni prodigi verificatisi attorno al cadavere. Prima di arrivare all'attenzione del Sant'Uffizio, il caso era passato attraverso i vertici dell'ordine che erano immediatamente intervenuti per correggere le scorrettezze maturate in periferia. Una lettera, inviata dal provinciale di Roma a uno dei due cappuccini che avevano denunciato l'episodio, lasciava chiaramente intendere l'intenzione di gestire la vicenda con tempestività e riservatezza: "Diletto fratello nel Signore. Per risposta della vostra lettera devo dire, che il processo fatto dal Padre fra Francesco Maria da Modena, se è, come voi dite, si darà al fuoco, o si metterà in un canto, però quietatevi una volta, havendo voi detto, e fatto più che a sufficienza"⁴³. Probabilmente proprio la fiducia nella capacità dell'ordine di intervenire per correggere e censurare dall'interno ogni anomalia aveva spinto, in questo caso, la Congregazione ad emettere un decreto che interdive l'inquisitore locale dal prendere qualsiasi iniziativa.

Il tentativo di disciplinare il sostegno dei culti rendeva, dunque, molto tesi e difficili i rapporti del Sant'Uffizio con il mondo dei regolari. Il loro impegno per diffondere le pratiche di pietà che consolidavano la presa

⁴² ACDF, S.O., St. B 4 f, fasc. 9 dal titolo: 1650 Ferrara. *Depositio duorum Cappuccinorum, in qua certiorant plura falsa exposita fuisse in processu fabricato ab eorum Superioribus coram Notario publico circa sanctitatem P. Antonii Montecucoli Mutinensis olim Generalis Ordinis Cappuccinorum, et signanter quod a cadavere eius demerit sanguis et quod spiraret suavissimum odorem cum laicus dicti defuncti peteret balsamo unxisse.* I due frati incaricati di raccogliere le testimonianze, Francesco Maria da Modena e Alessandro Lazzarelli di Sassuolo, avevano raccontato della fuoriuscita di sangue e profumo dal corpo del defunto padre. Su questa diffusa credenza J.P. ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, EHESS, 1996.

⁴³ I due frati che avevano denunciato l'episodio erano Egidio da Modena e Francesco Maria dal Finale. La lettera del provinciale al monaco Egidio era datata 16 marzo 1650 e si trova ivi, ff. 4v-5v. Il decreto del 6 aprile 1650 è al f. 8v: "Rescribatur [sic] Inquisitori ut nihil innovet".

sulle comunità locali si scontrava con il tentativo dell'Inquisizione di arginare la corsa che si scatenava per rinfocolare il culto indispensabile all'esito positivo del processo. Tale necessità spingeva i religiosi ad avallare pratiche di pietà nell'ambito delle quali era difficile separare la devozione dalla superstizione che era parte integrante di molti aspetti della religiosità popolare.

È in questo corto circuito tra due posizioni ecclesiastiche, egualmente solide e definite, che trovava la sua giustificazione l'istituzione del processo *super non cultu*, incluso nel breve *Caelestis Hierusalem* firmato da Urbano VIII nel 1634. Solo dopo avere dimostrato il rispetto delle norme del 1625, infatti, il percorso per la beatificazione poteva considerarsi conclusa con successo la fase ordinaria e incamminarsi verso l'approvazione apostolica⁴⁴.

Se i Francescani ritornano frequentemente nella documentazione che stiamo esaminando con un atteggiamento che potremmo dire sospeso tra la preoccupazione dell'agire secondo le regole e la tendenza ad assecondare i bisogni della religiosità popolare, i Domenicani sono quasi del tutto assenti dai fascicoli di questo fondo. Da sempre custodi del rigore e dell'ortodossia, anche nella documentazione prodotta nell'ambito del disciplinamento dei culti i Frati Predicatori si erano manifestati quasi sempre per sostenere gli sforzi dell'Inquisizione. Oltre a denunciare, in qualche occasione, le situazioni a loro parere poco rispettose delle indicazioni centrali, e a parte i contributi alla progettazione delle regole a ridosso della pubblicazione del decreto, la loro presenza è limitata a un paio di incartamenti di un qualche spessore.

Abbiamo già parlato dell'impegno profuso dai confratelli a favore di Marco da Marciase e Leonardo da Lettere, due culti che, attraverso la venerazione per i due religiosi, rafforzavano, a Napoli, il ruolo della Congregazione Riformata del convento di Santa Maria della Sanità. La loro capacità di rispondere a una domanda di rinnovamento che proveniva dalle fila dell'ordine e la ricaduta in termini di devozione popolare ottenuta dal monastero avevano portato la venerazione per i due domenicani a travalicare i limiti imposti dall'Inquisizione ai culti tributati ai servi di Dio che non avevano ancora ottenuto il riconoscimento apostolico.

Un altro caso di sicuro interesse è quello del sacerdote della confraternita del SS. Sacramento appoggiata alla chiesa di San Domenico Maggiore⁴⁵. Cesare de Magistris era stato per molti anni il confessore delle

⁴⁴ Vale forse la pena richiamare gli estremi della pubblicazione della normativa: *Urbani VIII Pontificis optimi maximi Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum. Accedunt instructiones et declarationes quas Em.mi et R.mi S.R.E. cardinales praesulesque romanae Curiae ad id numeris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Romae ex typographia rev. Camera Apostolica 1642.

⁴⁵ ACDF, S.O., St. St. B 4 d, fasc. 1, f. 1r. Il titolo dell'indice è: 1630, 1641

monache del vicino monastero di Santa Patrizia, tanto che, alla sua morte, era stato sepolto in quella chiesa. I suoi due fratelli, con il pieno sostegno delle figlie spirituali del defunto, si davano un gran da fare per tenere vivo il ricordo del religioso. A questo scopo, erano state stampate un gran numero di immaginette che venivano distribuite tra i devoti di Napoli, ma anche inviate in grande quantità a Vallefredda, suo paese natale, e a Sora.

Proprio la circolazione delle incisioni aveva attirato l'attenzione del vescovo di Molfetta che aveva inoltrato a Roma il piccolo ritratto del sacerdote, convinto della scorrettezza dell'impianto iconografico utilizzato dall'incisore. Lo scontro del ministro dell'Inquisizione che doveva combattere con la religiosità meridionale era profondo: "Pare bene molto necessario, che in questi negotij si porga rimedio, poiché queste genti di qua sono facili a tenere le persone per sante, prima d'esser dichiarate tale dalla Santa Sede Apostolica"⁴⁶.

La vicenda conobbe ulteriori sviluppi dopo diverse denunce che raggiunsero l'inquisitore Giacinto Petronio. Innanzitutto la relazione inviata da "molti patrizi napoletani" che accusavano il defunto de Magistris di avere ricoperto in modo indegno il ruolo di confessore a Santa Patrizia, dove avrebbe fatto di tutto per trarre profitto dalla sua posizione fino al limite della *sollicitatio ad turpia*⁴⁷.

Napoli. Circa cultum praestitum Sacerdoti Caesari de Magistris Confessarii Monialium S. Patritiae Neapolitanae nuper defuncti in Opinione Sanctitatis nec non circa exhumanationem eius cadaveri a sepulchro communi et eiusdem repositionem cum cassa in loco decentiori una cum inscriptione.

⁴⁶ La citazione è tratta dalla lettera di Petronio del 31 agosto che si trova ivi, ff. 15r. Il Sant'Uffizio aveva risposto il 22 agosto 1630 ribadendo che non bisogna rappresentare uomini morti in odore di santità con splendori provenienti dal cielo. Nell'incisione appariva infatti un ostensorio che emanava raggi con Gesù ragazzino circondato dai serafini. Nel fascicolo sono conservate diverse copie su carta (ff. 2r, 9v-10r, 13v, 17r), su seta (7v) e un disegno a inchiostro con volto incollato (8v-11r). Del ministro delegato dell'Inquisizione Giacinto Petronio si era già parlato. Egli successe a Giovanni Gerónimo Campanile nel 1625, quando il sacerdote venne trasferito a Isernia dove morì l'anno successivo. Il domenicano era stato maestro del Sacro Palazzo dal 1614 al 1622, anno in cui fu nominato vescovo di Molfetta. L'abitudine alla gestione degli uffici centrali del Sant'Uffizio avevano dato un'impronta dirigista alle attività dell'inquisitore il cui mandato fu segnato da frequenti tensioni con il viceré, il duca d'Alba, delle quali resta traccia nella documentazione del Consiglio Collaterale. AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione* cit., vol. II, pp. 35-36.

⁴⁷ Gli autori della denuncia ritraevano il de Magistris come un religioso poco spirituale e interessato, che aveva raccolto ricchezze e che usava il ruolo di confessore per tenere in proprio potere le monache, simulando estasi e santità di vita. Alla sua morte i confratelli e le stesse monache avevano tentato in modo disonesto e arrogante di far

In seguito, si era presentato al vescovo di Molfetta il chierico napoletano Francesco Angelo de Paolo, *sponste comparente* "per scarico di coscienza". Egli riferiva che il corpo di de Magistris era stato riesumato alla presenza di molti devoti accorsi alla cerimonia ai quali un chierico aveva distribuito "bombicem intinctam", mentre i due fratelli del defunto e un frate domenicano facevano loro dono delle immaginette del religioso⁴⁸.

Il decreto del 23 ottobre 1630 stabiliva di scrivere a Petronio perché si occupasse al più presto di disperdere le ossa del religioso nella fossa comune della chiesa, in modo tale da cancellare ogni possibilità di radicamento della venerazione per il de Magistris.

Non fu facile per il ministro del Sant'Uffizio ottemperare alle indicazioni dei superiori. Le monache imploravano la possibilità di seppellire il loro padre spirituale in una cassa e di potere conservare le immaginette nelle loro celle, nella segreta speranza di potere riprendere l'iter di beatificazione bruscamente interrotto dagli inquisitori.⁴⁹ Solo nel mese di gennaio, Petronio avrebbe potuto comunicare a Roma di essere riuscito ad eseguire le indicazioni ricevute, e di aver fatto bruciare tutte le immagini e gli oggetti del confessore che le religiose custodivano nelle loro celle: "con ogni quiete, non ostante che dette monache habbino in ciò havuta qualche repugnanza".

La vicenda, chiusa a Napoli con grande impegno, riemergeva dieci anni più tardi a Vallefredda, dove venivano praticati esorcismi nella stanza nella quale de Magistris era nato, curando gli indemoniati con la sua berretta. L'abate

passare questa affettata santità per santità vera, ignorando i decreti di Urbano VIII raccogliendo testimonianze coatte e perseguitando chi si rifiutava di collaborare. Ivi ff. 16r-v.

⁴⁸ La deposizione del 27 settembre si trova ivi, ff. 20r-29r. Il de Paolo, professore *utroque legibus* dell'Università di Napoli testimoniava di avere seguito per strada degli sconosciuti che si recavano nella chiesa di S. Patrizia per la riesumazione di de Magistris, a loro dire autorizzata dai superiori per la sua santità. Egli aveva trovato in chiesa Lorenzo de Magistris, Giacomo de Cobutjis, sagrestano delle monache del Gesù di Napoli, due chierici che servivano nella chiesa di S. Patrizia, il falegname del monastero e alcune donne di casa del cantiniere degli Incurabili che abitavano vicino la chiesa. Insomma, non un gran concorso di popolo ma la modesta rete del vicolo.

⁴⁹ Come se non bastasse, poi, la chiesa di recente costruzione non offriva un ossario nel quale potere mischiare i resti del sacerdote con quelli di altri defunti con l'aggiunta della calce viva per distruggere al più presto le carni, così come avevano chiesto gli inquisitori. Addirittura il vescovo di Molfetta, accludendo il testo dell'epitaffio preparato per la tomba individuale, era costretto a domandare agli inquisitori centrali se non fosse meglio trasferire il corpo in un'altra chiesa. L'epitaffio era: Caesar de Magistris Presb. Secu. Neap. / Charitate, sapientia / prudentia virtutum / Meritis. / Coenobiorum, animarumque / Gubernandis / Miro hominum ore / Vita, labore, sanctita / te Praeclarus / Obdormivit in Domino / XJ Xbris / Ann. Salutis / MDCXXVIII / Aetatis suae / LVIII. Ivi, ff. 35r-36r.

di Montecassino, ordinario della diocesi, intervenne per fare sparire tabelle, voti e reliquie del discusso religioso, chiudendo definitivamente l'episodio⁵⁰.

4. Osservanza e trasgressione

Se gli ordini mendicanti si erano distinti per la disponibilità a sostenere l'indirizzo che il disciplinamento dell'Inquisizione stava imprimendo alla promozione dei culti e alle pratiche di pietà, non vi è alcun dubbio che i Teatini fossero già allora considerati refrattari ad ogni forma di condizionamento da parte della Curia.

Nell'incartamento nel quale è stata archiviata la copia della bolla di Urbano VIII del 1634 era riportata anche una copia del decreto emanato in "Feria V die 2 Octobris MDCXXXV In Generali Congregatione S. Romanae, & Universalis Inquisitionis habita in Palatio Apostolico Montis Quirinalis coram S.D.N.D. URBANO Divina providentia Papa Octavo; et Illustriss. Et Reverendiss. DD.S.R.E. Cardinalibus, adversus haereticam pravitatem Inquisitoribus generalibus à Sancta Sede Apostolica specialiter deputatis"⁵¹. Il richiamo evidente del nuovo testo normativo al suo antecedente contribuiva a rilevare per entrambi la paternità morale del pontefice. Egli aveva affidato la stesura delle regole alle istituzioni, la Congregazione dei Riti e il Sant'Uffizio, preposte al controllo e alla gestione della promozione dei santi, e si era servito di professionalità individuali come quella di Desiderio Scaglia per confezionare un testo utile e coerente. In questo quadro, il ruolo dell'Inquisizione appare quello di un consulente privilegiato e competente per la stesura delle leggi come per la loro applicazione. Insieme ai due testi legislativi, si trovano diverse lettere di ecclesiastici che suggerivano agli inquisitori centrali l'opportunità di ritornare sulle regole di dieci anni prima, non ovunque applicate con correttezza. In una di queste missive, era stato portato proprio l'esempio dei Teatini che, a dire del "Sacrista di N.S.", erano soliti nominare Gaetano da Thiene durante il *Confiteor*, anche se il loro fondatore non era stato ancora riconosciuto come santo.

Abbiamo già ricordato l'incartamento di apertura del fondo *Vene-*

⁵⁰ Le lettere dell'abate Severino Fusco da Castelforte sono del 4 febbraio e poi del 4 marzo 1641 e si trovano ivi, ff. 49r-50r.

⁵¹ ACDF, S.O., St. B. 4 e, fasc. 2 con il titolo: 1634. *Constitutio SS.mi DD. Urbani VIII sub die 5 Iulii 1634 in qua confirmantur duo decreta ab eodem emanata anno 1625 circa venerationem hominum mortuorum cum opinione Sanctitatis et nonnulla alia decernuntur.*

razione dei non canonizzati nel quale è archiviata la documentazione relativa alle celebrazioni per Andrea Avellino disposte dalle case napoletane. In quel caso, la segnalazione era pervenuta all'inquisitore dai gesuiti, in eterna competizione con i Chierici Regolari per la conquista del controllo della religiosità e della devozione dei ceti dirigenti delle città⁵².

Nel contenzioso tra le due congregazioni emergono i differenti atteggiamenti che i religiosi adottavano nella loro politica devozionale. I Gesuiti, come abbiamo visto, puntavano sui culti collettivi esponendo "vicino a docento quadri, poco più o poco meno, di diversi suoi religiosi e come essi dicono Martiri o persone heroicche adobandone tutta la chiesa". I Teatini, invece, si impegnavano a fondo per ogni singolo servo di Dio che fosse parte della sfera d'influenza dell'ordine, senza limitarsi alla promozione dei confratelli.

L'appuntamento liturgico organizzato a Napoli per l'Avellino era stato preceduto da una strenua opera di propaganda nel tessuto devozionale cittadino, come risulta dalla puntuale relazione dell'inquisitore Deodato Gentile: "Sono molti giorni e mesi, che li Padri Teatini sono andati invitando gente per la festa di D. Andrea Avellino, spargendo nova, che avevano avuto la messa da Sua Santità di detto D. Andrea, et anco il titolo di beato, et non avendo lasciata una casa, ne bottiga di loro conoscenti dove non siano andati ad invitare, et anco mandati a diversi Monasteri di Monache a far sonare à Gloria, et cantare la messa della Santissima Trinità nel giorno di detta festa. Non solo hanno invitato li penitenti, e devoti loro, ma anco penitenti e devote di altre religioni, e con grandissima stanza fattosi detta parola di andare alla loro chiesa nel giorno di detta festa."⁵³ Alla diffusione capillare degli inviti, quasi contrabbandati per una ufficiale legittimazione del culto disposta dalle gerarchie ecclesiastiche, si affiancava la cura attenta di ogni aspetto simbolico dell'evento liturgico, in una prospettiva chiaramente orientata a valutare la sua ricaduta pubblica. Lungo è l'elenco dei religiosi provenienti da ognuna delle famiglie ecclesiastiche

⁵² ACDF, S.O., St. B 4 b, fasc. 1.

⁵³ La relazione è intitolata *Della festa fatta in San Paolo di Napoli Chiesa de Padri Teatini alli 10 di Novembre 1615 nel giorno del transito di D. Andrea Avellino*. La delibera della Congregazione, datata 26 di novembre, riporta in calce "ordinavit scribi Nuntio apostolico Neapolis q. sé informet an sint vera et certior". Ivi, ff. 29r e 30v. A questo proposito si veda M. CAMPANELLI, *San Paolo Maggiore e l'ambiente teatino fra Cinque e Seicento*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXXIV (2006), pp. 385-410. Delle differenze tra Gesuiti e Teatini si era occupato anche Sodano nel citato lavoro *Modelli e selezione del santo moderno*, e Romeo, in *Esorcisti, confessori e sessualità femminile* cit. ha dedicato ampio spazio all'impegno dei Teatini nella direzione spirituale. Della vicenda della De Marco, come si era già segnalato, si è occupata la Novi nel citato *Il caso di suor Giulia de Marco*, pp. 161-186.

presenti in città e invitati a pronunciare prediche e a concelebbrare, così come molti erano i vescovi e gli alti prelati intervenuti alla cerimonia. La presenza degli Eletti "in luogo preparato per essi ... [che] fecero l'offerta nomine publico" accresceva l'ufficialità dell'incontro che, più che una occasione devota, si era trasformato in un grande evento cittadino. È stato spesso richiamato l'elemento associativo che ha caratterizzato le forme devozionali delle *élites* napoletane. La commistione complessa tra gli aspetti politici e cetuali di queste relazioni e la loro persistenza nella sfera della religiosità vissuta ha avuto caratteri ricorrenti nella storia sociale della capitale. Per questo motivo, a Napoli più che altrove, la promozione di una pietà legata alle appartenenze collettive ebbe una diffusione ed una persistenza diversa da quelle riscontrabili in altri contesti storici.

La resistenza dei Teatini ad adeguarsi alle direttive di Gentile sembra avesse avuto il sostegno dell'arcivescovo della capitale. Una lettera non firmata del 6 dicembre 1619, verosimilmente attribuibile al successore di Gentile, Stefano de Vicariis vescovo di Nocera, ventilava la convinzione che i Chierici Regolari "tengono molto dominio con l'Illustrissimo Signor Cardinal Carafa Arcevescovo". A conferma di questa diffusa opinione, il religioso richiamava la vicenda di Giulia De Marco, accompagnata da un duro confronto con i Gesuiti che si erano dati da fare per proteggere la vita dei circoli elitari riuniti attorno alla carismatica. L'episodio, a suo giudizio, aveva dimostrato la tendenza dell'ordine a farsi parte dirigente nei processi di affiliazione spirituale, specialmente nel momento in cui questi si rivelavano vantaggiosi in termini di ricaduta devozionale sul territorio. Molti anni più tardi, ne sarebbe stato altrettanto convinto Amabile: "mentre il Papa prodigava lodi a' Teatini, molti napoletani non cessarono di accusarli quali persecutori di gente devota e pia"⁵⁴. In questo stesso incartamento, infatti, si trova una lettera non firmata nella quale si faceva riferimento alla vicenda di suor Giulia: "Benedetto Mandina Theatino confessore di sore Francesca Faresè di Benevento compagna di Sor Giulia de Marchis va predicando detta sor Francesca per Santa in alcuni monasteri di monache dalle quali a detta sor Francesca se fanno molti obsequij inconvenienti. Si ricorda D. Ludovico Antonio Teatino traboccato nell'errore di sor Giulia che la predicava per Santa, morto di dolore per la partenza di lei da Napoli"⁵⁵.

⁵⁴ AMABILE, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli* cit., vol. II, p. 30.

⁵⁵ ACDF, SO, St. B 4 b, fasc. 1, ff. 46r-48r. Sul legame dell'arcivescovo con San Paolo Maggiore cfr. R. DE MAIO, *Un santo e un prelatato della Controriforma: Andrea Avellino e Decio Carafa*, in *Id., Riforme e miti* cit., pp. 283-293, e le lettere del Carafa all'Avellino mentre svolgeva l'ufficio di nunzio nelle Fiandre in: ANDREA AVELLINO (santo), *Lettere scritte dal glorioso S. Andrea Avellino a diversi suoi devoti*.

La denuncia di soggezione alle iniziative teatine mosse al cardinale che governava la capitale partenopea sembrava ventilare l'ipotesi di un fronte di resistenza comune alle interferenze della Curia centrale. Le case napoletane e la loro autonomia potevano infatti costituire un ulteriore elemento di rafforzamento a favore della battaglia diocesana per la preminenza della "via ordinaria" sulle iniziative inquisitoriali degli emissari dei cardinali romani.

Sempre a Napoli, in occasione dei funerali di Andrea Pescara Castaldo celebrati nella chiesa di S. Paolo nel 1629, l'allestimento di una tomba separata dalle sepolture collettive dei confratelli e il fastoso cerimoniale avevano chiaramente denunciato l'intenzione dei Chierici Regolari di favorire il riconoscimento del ruolo carismatico assunto dal preposito della maggiore casa teatina in città.⁵⁶

L'impegno per la promozione del culto in suo onore, però, non si era fermato alla decorazione del luogo che doveva ospitarne le spoglie mortali. Alcuni religiosi, convinti che questo avrebbe semplificato l'iter di beatificazione, avevano diffuso, tra i fedeli, accorsi a rendere omaggio al suo sepolcro, la notizia di miracoli compiuti dal servo di Dio. Questa furbizia non era stata però condivisa da tutte le anime della congregazione: alcuni confratelli denunciarono queste iniziative ai loro superiori e questi, a loro volta, si rivolsero al Sant'Uffizio innescando così dall'interno un meccanismo virtuoso.⁵⁷ Il preposito generale, il fiorentino Filippo Maria Guadagni,

Ristampa in facsimile dell'edizione napoletana del 1731-32, a cura di D.A. D'Alessandro e C. Mazza, Napoli, D'Auria, 2007.

⁵⁶ ACDF, S.O., St. B 4 c, fasc. 12. Il titolo assegnato al fascicolo dagli archivisti era: *1629 Napoli. Denunciatio facta sub die 6 Iulii 1629 a P. Generati Congregationis Theatinorum, in qua exponit se recepisse epistolam a pluribus Parribus eius Congregationis Collegii S. Pauli Neapolis in quibus enunciant obitum sub die 16 Maii 1629 Patris D. Andreae Castaldi Praepositi praefatae Domus S. Pauli concursum populorum ad eiusdem funeralia, expositione cadaveri in eminenti feretro, Gratia et Miracula Fictitia propalata praecipue a P. D. Eustachio de Aflicto eiusdem Domus, Monopolia facta pro convocando populo ad eiusdem venerationem, sepulturam eidem datam non in sepulcro communis Patrum, sed in quadam Cappella non sub terram, sed tumulus supra locum sepulturae elevato per duos palmos, cum quadam Cruce.*

⁵⁷ Il primo a denunciare era stato "Pietro Caracciolo che scrive al Padre Generale che quei Padri cercano affettatamente e con menzogne à secolari canonizzare il Padre Castaldo. Che alcuni di loro, e particolarmente D. Gregorio Caraffa e D. Antonio Gargano hanno fatto l'invitto alle esequie, che hanno fatto radunare piazze, che sono ridotte à monopoli, che se non si rimedia occorrerà quello disse il Cardinale Deza in una Congregazione che los santos nuevos non ne chitassero los santos viejos". Ivi, f. 1r, mentre la denuncia successivamente indicata è ai ff. 3v-5r. Sia l'accusatore che gli accusati provenivano da San Paolo, e l'inquisitore che gestiva la procedura era Giacinto Petronio vescovo di Molfetta. Il cardinale spagnolo Pedro Deza era stato

avrebbe inviato direttamente a Roma una detagliata relazione sulla celebrazione del funerale per denunciare il confratello napoletano della casa dei SS. Apostoli Eustachio d'Affitto. Con il decreto del 12 luglio i cardinali avrebbero rinvio la questione alla gestione locale trasferendo la documentazione al vescovo di Molfetta.

A conferma della disponibilità a correggere l'evidente tentativo di manipolare gli eventi che alcuni confratelli avevano organizzato, Pietro Guevara, preposito della casa dei Santi Apostoli poi passato in quella di S. Paolo, scriveva al suo superiore a Roma per concertare, dall'interno, un intervento dei vertici sulla base:

Et prima pongo in consideratione alla Paternità Vostra che deve cooperare al giuditio d'Iddio in non lasciar affatto impuniti per essempio al futuro li tumulti passati cagionati da pochissimi, che s'hanno arrogato il nome della Comunità e Natione con chiedere con mezzi illegittimi, e pregiudiziali ... appartenenti più all'Intressi proprij che al bene comune ... Questi nostri santificatori avevzi à far far le Piazze come han fatto nelli tumulti passati con il mezzo di trè ò quattro Cavalieri loro penitenti fanno traffichi e congregate le Piazze ... e così sollevano le genti; per il che è anco manifesto che sono andati alcuni de' nostri in particolare D. Gregorio Carrafa con D. Pietro Antonio Gargano.⁵⁸

La vera difficoltà incontrata da Petronio e dai responsabili delle case teatine di Napoli era stata quella di fare in modo che il tempestivo intervento di disciplinamento non provocasse la reazione popolare innescata dai "santificatori avvezzi a far fare le Piazze" contro le nuove disposizioni.⁵⁹ L'ampia partecipazione dei fedeli alle cerimonie, infatti, aveva

l'inquisitore del processo intentato contro Alfonsina Rispoli. SALLMANN, *Santi barocchi* cit., p. 234.

⁵⁸ Ivi, ff. 12r-13r. Ai ff. 16r-19v è archiviata la lettera che testimonia gli accordi tra i vertici Teatini di Napoli e Roma per gestire la vicenda. La successiva citazione è tratta da una lettera del 21 luglio, scritta da Petronio ai superiori romani dopo una visita in incognito nella chiesa di s. Paolo, che è registrata al f. 31v. La deposizione resa da Guevara il 23 luglio conferma l'impegno tipico dell'ordine per la legittimazione dei confratelli morti in odore di santità: "conforme all'uso della nostra Religione ch'è che quando muore un Padre qualificato andamo andamo Padri di tutte le case in numero assai à fare l'ufficij". Ivi, f. 53r.

⁵⁹ L'accusa di strumentalizzare il popolo è contenuta nella deposizione resa il 22 luglio 1629 dal teatino Pietro Caracciolo della casa di S. Paolo Maggiore ed era indirizzata contro i confratelli Benedetto Mandina, Gregorio Caraffa, Giovanni Antonio Gargano, Gregorio Magnati, che avevano fatto pressione sui loro penitenti. Ivi, f. 51v.

ottenuto lo scopo di coinvolgere emotivamente la comunità devota che si stringeva attorno alla chiesa e che avrebbe certamente reagito alla scomparsa del tumulto sul quale era abituata a recarsi a pregare: "Perché deve sapere Vostra Signoria Illustrissima che questo corpo è stato riposto in detta Cappella con consenso del Signor Cardinale Arcivescovo per istanza fatta dalla Città et dalle Piazze di Napoli Per atto pubblico di Notaro".

Ancora una volta, dunque, i rappresentanti dei ceti e del territorio erano schierati a sostegno della crescita di una istituzione conventuale che rafforzava le identità condivise. La vicenda non si sarebbe conclusa facilmente: il tribunale centrale avrebbe duramente richiamato il cardinale Francesco Boncompagni intimandogli di fare seppellire Pescara Castaldo in una fossa comune, ma avrebbe dovuto fronteggiare l'intervento dei Seggi di Capuana e di Montagna che si erano attivati per inviare dei rappresentanti degli Eletti all'arcivescovo perché non rimuovesse la tomba del preposito teatino.

Tutte le deposizioni raccolte durante la tempestiva indagine del ministro dell'Inquisizione di Napoli oscillano continuamente tra la faida interna alle case napoletane, dalla quale traspare il profondo coinvolgimento del tessuto sociale della città, e il tentativo dei religiosi accusati dai confratelli di ribaltare le accuse distogliendo l'attenzione degli inquisitori dai comportamenti devozionali per porre la questione della santità di vita di Andrea Pescara Castaldo. Anche per il ministro del Sant'Uffizio era chiaro che la vicenda si muoveva in un clima torbido, nel quale gruppi di ecclesiastici si fronteggiavano a colpi di delazioni e sotterfugi. I chierici di S. Paolo, e specialmente il d'Afflitto, erano sempre perfettamente informati delle indagini che Petronio svolgeva e "cercavano da ogni parte (per quanto si poteva conoscersi) sapere chi veniva da me, et forse dalle compagnie di quelli, che sono venuti, haveranno potuti sapere le persone, che sono venute, et quanto tempo si sono trattenute, il che ho voluto significare à V.S. Illustrissimo affinché sappia, che dal canto mio non s'è mancato usare ogni secretezze".⁶⁰

Dopo il decreto del 23 agosto nel quale la Congregazione ribadiva che le numerose fedeli di miracoli giunte da Napoli non autorizzavano affatto il culto sè esse non erano preventivamente approvate da Roma, D'Afflitto venne condannato il 2 ottobre 1629 e rinchiuso nella casa romana di Sant'Andrea della Valle. Da lì, egli avrebbe continuato la sua battaglia, cercando di convincere i cardinali "che si prenda informazione contro degli impostori di tali calunnie et che siano puniti". Solo l'accettazione formale della decisione del tribunale centrale avrebbe consentito al teatino di richiedere

⁶⁰ La citazione è tratta dalla lettera del 28 luglio 1629 che accompagnava le testimonianze raccolte tra i Teatini di Napoli inviate ai cardinali romani. Ivi, f. 48v.

ed ottenere la grazia che avrebbe definitivamente concluso la vicenda: "Havendo ben considerato la somma rettitudine di questo santo tribunale, per tanto ho determinato rinunciare ad ogni difesa, ricorrendo in tutto e per tutto alla lor misericordia". E i cardinali risposero con il consueto rigore formale imponendo al teatino di scrivere una lettera di assunzione di responsabilità ai confratelli di San Paolo Maggiore a Napoli e ribadendo all'arcivescovo della capitale il mandato per la dispersione delle ossa di Pescara Castaldo:

Eminentissimi et Reverendissimi Signori

P. Eustachio d'Afflitto C.R. umilmente supplicando espone, come venardi passato li fù da Monsignor Assessore detto ch'era stato fatto gratia dalle Signorie Vostre Eminentissime della privazione di voce attiva e passiva, e sospensione a' divinis, ma che si differiva l'esecuzione acciò scrivesse un particolare a' suoi Padri di Napoli, come ha puntualmente eseguito. Li disse in oltre che se li dava essilio dalla città di Napoli sua Patria, onde la gratia chiesta di non andare in Napoli, e rimanesene in Roma pare che sij convertita in pena. Supplica per tanto le Signorie Vostre Eminentissime che havendoli dimandato di restare in Roma, restino serviti di lasciarcelo, ordinando al suo Padre Generale che l'assegni di stanza acciò possi godere la gratia fattali delle voci, il che stimarà à misericordia, e singular favore, delle Signorie Vostre Eminentissime obbligandosi à pregare perpetuamente per la loro essaltatione e salute. Quam Deus⁶¹.

L'episodio conferma la complessità della politica devozionale che caratterizzava un ordine religioso cruciale per la comprensione della tempestiva controriforma e la compresenza di anime diverse nella costruzione della sua storia. Parallelamente, essa apre uno spaccato di grande interesse sulle deviazioni procedurali di alcune pratiche devote molto diffuse, ma anche sui correttivi interni ad un sistema di legittimazione istituzionale della santità ancora in via di formazione.

Dopo la radicale trasformazione della prassi di legittimazione dei culti operata dalla normativa pontificia promulgata da Urbano VIII, e rafforzata dall'accorto disciplinamento che l'Inquisizione aveva diffuso nelle periferie cattoliche con il sostegno dei governi diocesani, altre strade vennero battute per diffondere tra i fedeli rapporti devozionali privilegiati.

⁶¹ Il testo della lettera che era stata inviata ai cardinali è copiato ivi, f. 222r. Al f. 223r si trova la relazione dei Teatini di Napoli che avevano ricevuto la lettera di d'Afflitto che è trascritta in calce.

Negli incartamenti successivi agli anni Quaranta, come abbiamo già avuto modo di rilevare, iniziava a prendere il sopravvento il problema delle agiografie, veri e propri *bestsellers* dell'editoria seicentesca, che costituivano uno strumento di promozione e di legittimazione delle congregazioni religiose ed una componente importante del progetto pastorale messo in piedi dalla Chiesa postridentina⁶².

Abbiamo visto lo scaltro utilizzo delle sante leggende a proposito del culto per Orsola Benincasa, ma lo stesso atteggiamento può essere rilevato anche per la vicenda del chierico regolare Michelangelo Abaco, autore di una *Vita* di Eustochia, monaca benedettina nel monastero di S. Posdocimo a Padova, dove era morta nel 1469⁶³. L'uso sapiente della santità antiquaria per acquisire il sostegno di una importante istituzione monastica integrata nel tessuto sociale della città veneta è un ulteriore segno dell'intelligenza politica dell'ordine di s. Gaetano⁶⁴.

Non sempre però i Chierici Regolari rimasero entro i limiti del plausibile pur di conquistare l'affezione dei fedeli. Nel 1661, per esempio, il vescovo di Vico Equense scriveva una accorata lettera ai cardinali romani per segnalare che i Teatini avevano esposto sull'altare della chiesa di Santa Maria del Toro una cerva meccanica che faceva "gesti sconci con mossa d'occhi, di lingua, et sbattimenti di barba, spettacolo che tirando la curiosità di popoli idioti, con risi, tumulti e scandalo in cambio della venerazione dovuta a quel Sacramento Santissimo"⁶⁵. Giovanni Battista Repucci com-

⁶² Non è il caso di richiamare la bibliografia sull'argomento già indicata nelle pagine precedenti. Per l'attività inquisitoriale relativa a quelle che sono state chiamate "favole di devozione" si veda anche: A. PROSPERI, *Censurare le favole*, in *Id.*, *L'inquisizione romana* cit., pp. 345-384.

⁶³ ACDF, S.O., *St. St. B. 4 g. fasc. 11* dal titolo 1665 et 1671. *Circa impressionem Vitae Eustochiae sive Eustochio Monialis Benedictinae defunctae ab annis 200 in Monasterio S. Prodocimi Patavii compositae a Patre Michaelae Angelo Abaco Theatino. Et circa impressionem eiusdem Vitae compositae P. Ioannis Matia. Silberto Ordinis Patris S. Augustini.*

⁶⁴ L'inquisitore di Verona chiedeva di autorizzare la stampa della agiografia scritta da Abaco nella quale si parlava di una manna emanata dal sepolcro della monaca e di altri prodigi. Alla lettera era allegata un'incisione che raffigurava la serva di Dio col cuore trafitto dai raggi provenienti da un crocifisso e una didascalia in cui era detta "Avvocata appresso S.D. Maestà contro i spiriti infernali". *Ivi*, ff 5v e 8r. Il decreto del 16 settembre 1665 non concedeva il sì stampi. La ripresa del 1671 riguarda la nuova agiografia.

⁶⁵ ACDF, S.O., *St. St. B. 4 g. fasc. 2* intitolato: 1661 *Vico in Regno. Episcopus Vici prohibuit Patribus Theatinis in eorum ecclesia publicam expositionem Imaginum et Reliquiarum. Motivum impetens fuit eo quod in solemnitate B. Caetani super custodiam altaris in quo asservatur SS. mae Eucaristiae Sacramentum exposuerint Statuam rappre-*

mentava avvilto l'episodio: "Havendo lasciato indietro le richieste fattemi da persone idiote, Si detto animale era Santo novello, Si vi era indulgenza, E se potevano recitare l'orazioni, Havendo io stimato ciò detto ò per ignoranza, ò per burla e facette ...".

Per ritornare al punto di partenza del nostro ragionamento possiamo dunque concludere che l'analisi dei meccanismi di promozione dei culti, oltre a costituire un osservatorio privilegiato per l'analisi della storia della mentalità e dei comportamenti collettivi, costituisce anche, a pieno titolo, una delle componenti utili a tracciare una storia comparata delle congregazioni regolari. Essa consente infatti di ricostruire le valenze identitarie delle famiglie religiose e di delinearne i modelli organizzativi e normativi interni, insieme alle forme devozionali promosse attraverso il loro impegno pastorale destinato ad accrescere le appartenenze spirituali.

L'importanza assunta in questa prospettiva metodologica dalle forme della ritualità pubblica e condivisa va a sovrapporsi, dopo la divaricazione del rapporto tra fede soggettiva e valore del rito, al rilievo che il linguaggio simbolico del potere ha acquisito nell'ambito della riflessione sulla costruzione dello stato moderno⁶⁶.

In questo quadro di analisi comparata, dunque, il dirigismo imposto dalla Congregazione Romana nell'orientamento dei tratti costitutivi della religiosità controriformata dimostra quanto i comportamenti fossero percepiti come elementi vitali del vissuto collettivo dei fedeli e del loro legame con gli ordini, capaci di imnescare dinamiche attive nella determinazione di identità di natura sociale, religiosa ma anche politica.

sentantem animal habens cornua, quod ex artificio exercebat actus parum honestos movendo oculos, lingua, concutiendo Barbam, ratione cuius Populus loco venerandi SS.mi excitabatur a risum, cucchinos, et ad alia scandala. La citazione è al f. 2v. Il decreto del 25 maggio 1661 avrebbe rinviato la questione ai vertici dell'ordine che avevano dimostrato la capacità di intervenire con decisione sui confratelli.

⁶⁶ Sui cerimoniali come segni dell'ordine sociale si vedano per esempio *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, a cura di F. Cosandey, Paris, EHESS, 2005; S. MANTINI, «*Alti altri del vulgo lasciarono fantasticare col cervello*»: *lettura e linguaggi dei cerimoniali rinascimentali*, in *La trama del tempo* cit., pp. 181-204. Sulla presenza del sacro nelle forme della politica. C. OSSOLA, M. VERGA, M.A. VISCIELLA, *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna*, Firenze, Olschki, 2003; S. RIES, *Uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2007.

Epilogo

Al termine di questo percorso attraverso la documentazione conservata nel fondo sulla *Venerazione dei non canonizzati* dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, è certamente possibile tentare di redigere qualche valutazione conclusiva sulla lunga serie di vicende e situazioni che hanno sostenuto la nostra argomentazione.

L'ipotesi di lavoro iniziale era quella di cercare una via alternativa alla consolidata prospettiva degli studi inquisitoriali, sospesi tra l'interesse per i rei e il tentativo di ricostruire il profilo istituzionale del tribunale che aveva operato nel cuore della società moderna. Come si è detto in apertura, non era nostra intenzione procedere all'analisi di un sistema di disciplinamento e di controllo solidamente costituito, ma cercare di cogliere i passi attraverso i quali esso aveva costruito gli strumenti per governare la vita religiosa. Superata l'ottica incentrata sull'istituzione che aveva prodotto la norma, e che aveva costretto la società contemporanea ad applicarla, l'aspettativa era quella di riuscire a svolgere una indagine che avesse per oggetto la comunità di individui che costituivano i destinatari dello sforzo di cambiamento operato dal Sant'Uffizio, dando un contributo alla conoscenza del vissuto religioso delle popolazioni cattoliche.

Tale approccio non era limitato alla possibilità di individuare i risultati dell'azione penale e sanzionatoria dell'Inquisizione. Ci si proponeva, piuttosto, di tracciare le linee della continua interazione tra l'intervento delle autorità ecclesiastiche, la consapevole trasformazione dei principi teorici che regolavano i comportamenti pubblici condivisi e, infine, la ricaduta che le trasformazioni della mentalità dei singoli e dei gruppi avevano avuto sugli spazi comunitari teatro della cerimonialità e del rito, entrambi utilizzati come indicatori della proiezione simbolica della società nel suo insieme. Grazie a questo paradigma interpretativo, la religiosità dei fedeli e

delle congregazioni devote poteva essere interrogata nella dimensione della lunga durata, inserita in una struttura della temporalità che andasse oltre la successione di eventi e situazioni.

Il punto di osservazione prescelto si è rivelato di grande interesse. Oltre ad offrire il vantaggio di una serie documentaria omogenea, infatti, esso ha consentito di verificare le trasformazioni della presenza dell'Inquisizione nel tessuto sociale e religioso del mondo cattolico, misurando l'impatto della attività di orientamento culturale e di disciplinamento dei comportamenti dalla prospettiva ampia e magmatica della ricezione periferica del decisionismo della curia romana.

Lutero e gli altri riformatori avevano abolito il culto dei santi e questo aveva progressivamente trasformato anche la proiezione pubblica della religiosità nelle terre che si erano allontanate dalla Chiesa di Roma. Il rigore dimostrato dagli inquisitori nel governare questo aspetto della vita religiosa e spirituale delle popolazioni trova la sua giustificazione proprio nella consapevolezza che la Congregazione Romana dimostrava di avere della centralità di questo tema in un quadro di rafforzamento della presenza istituzionale delle strutture della Curia nelle realtà periferiche delle regioni cattoliche.

Senza soffermarsi sul problema della vischiosità della normativa, la ricerca ha cercato di illustrare la duttilità degli inquisitori nel momento della sua applicazione, inserendo tale atteggiamento nel complesso sistema di rapporti tra il centro e la periferia, tra la Curia e le diocesi. In questa ottica, il consolidamento prescrittivo e amministrativo è stato utilizzato come uno dei parametri del processo di riorganizzazione del governo centrale progettato dalla Chiesa tridentina e, quindi, della sua evoluzione in senso burocratico nel corso del secolo XVII.

La prassi procedurale flessibile, nonostante la rigida definizione dei principi, insieme alla costante attitudine alla mediazione e al confronto con altri poteri, non hanno consentito di stilare un profilo di contenimento stabile per questo aspetto dell'attività inquisitoriale che si serviva di un flusso regolare di comunicazioni con le sedi distaccate destinatarie di regole e direttive. Dalle province, inizialmente, giungevano soprattutto richieste di chiarimenti e di deroghe, alle quali i cardinali erano soliti rispondere con una rigorosa riproposizione della normativa.

In questi termini, le lettere hanno costituito, come è noto, un consapevole strumento di formazione e di aggiornamento delle procedure e del personale, veicolato dal sistema di scambi verticali tra centro e periferia che l'organizzazione ecclesiastica posttridentina aveva sostituito alla rete regionale orizzontale che aveva caratterizzato il periodo medio-

evale. Il flusso epistolare, registrato con cura negli archivi religiosi, veniva in tal modo a comporre un insostituibile *thesaurus* di soluzioni che "facevano giurisprudenza" per le decisioni e le procedure coordinate dagli inquisitori.

Consapevoli di queste caratteristiche generali, possiamo immaginare che l'apertura di un fondo specificamente dedicato al tema della regolamentazione delle pratiche di pietà e dei comportamenti devozionali testimoniasse la consapevolezza istituzionale, dimostrata dai cardinali romani, della necessità di aprire un nuovo fronte di intervento sulla società contemporanea. Una volta portato a compimento il percorso per imprimere il proprio orientamento alla definizione del nuovo concetto eroico che era alla base della santità moderna, l'Inquisizione si dedicava dunque a diffondere, nelle abitudini dei fedeli, uno stile delle devozioni e delle pratiche di pietà più sobrio e rispettoso dell'impianto tridentino. Una ipotesi che, alla fine di questa ricerca, possiamo dire confermata da numerosi riscontri documentari.

Al di là delle tensioni e del serrato confronto tra le diverse anime della Curia, che avevano accompagnato le fasi iniziali della revisione del modello edificante controriformato, la diffusione della normativa che disciplinava le forme embrionali dei nuovi culti non aveva incontrato grandi resistenze da parte dei vertici diocesani ai quali era stata affidata la responsabilità della loro applicazione.

Con il passare del tempo, però, si sarebbe dimostrato più complesso lo sforzo per imporre il disciplinamento devozionale nelle realtà periferiche, dove i vescovi dovevano integrare la loro azione di governo con le dinamiche territoriali. La necessaria convivenza tra le rappresentanze ecclesiastiche regolari, le municipalità e le compatte presenze di gruppi socialmente ed economicamente definiti non poteva essere ignorata dalla politica diocesana e influenzava la qualità della ricezione delle regole imposte dalle direttive romane.

L'analisi della documentazione che si riferisce alla venerazione dei non canonizzati ha dimostrato che il Sant'Uffizio, più che mortificare e limitare il potere dei referenti locali della Curia, aveva cercato di spingere le autorità ecclesiastiche periferiche a intervenire tempestivamente per svolgere le proprie funzioni, riservandosi il ruolo di distante e intransigente custode dei principi della fede. Anzi, sollecitando i presuli a farsi carico dell'attuazione delle disposizioni inviate dagli inquisitori centrali e ritagliandosi una posizione del tutto esterna alle tensioni locali, la Congregazione garantiva la tenuta della propria immagine da ogni cedimento ai compromessi necessari per la gestione delle dinamiche periferiche.

L'atteggiamento dell'Inquisizione, dunque, sebbene finalizzato a potenziare la funzione di controllo propria dei tribunali periferici, non intendeva in alcun modo provocare il disarmo delle strutture diocesane, da tempo impegnate sul fronte della tutela dell'ortodossia. Anzi, per dare una nuova impronta alla proiezione pubblica della spiritualità, coagulata attorno ai culti e alle cerimonie liturgiche e intimamente radicata nel vissuto religioso di individui e comunità, la mediazione dei vescovi era preziosa per veicolare l'applicazione della normativa definita a Roma. In questa duplice prospettiva si sarebbe costruito e rafforzato il reciproco sostegno tra il governo centrale, unico responsabile della progettazione delle politiche di controllo e di indirizzo sviluppate sul territorio, e le istituzioni locali, articolate tra inquisitori, diocesi e autorità civili.

L'ampiezza della diffusione dei tribunali inquisitoriali, che aspirava a coincidere con la universalità oramai perduta della Chiesa cattolica, ha offerto la possibilità di considerare uno spazio sociale della vita religiosa esteso e diversificato. La documentazione del fondo ha confermato ancora una volta l'orientamento della Congregazione a mantenere un indirizzo omogeneo, senza derogare dalla impostazione formale prescelta per gestire le problematiche di propria competenza se non nelle procedure di integrazione locale per le quali erano dunque necessari gli emissari che operavano nelle periferie.

L'estensione territoriale dell'influenza del Sant'Uffizio rendeva molto più lungo e complesso il percorso di regolarizzazione delle forme di trasmissione di norme e disposizioni, precedenti e, anzi, propedeutico all'impegno a uniformare contenuti e comportamenti della vita spirituale delle comunità devote che pure avrebbe caratterizzato gli sforzi dei cardinali romani per molti anni. Un processo analogo aveva interessato le nunziature che, non a caso, sono state da tempo oggetto di studio sistematico. Le strutture della diplomazia pontificia però, sebbene costrette a rimodellare atteggiamenti e reti di relazioni che le mettevano in grado di operare nel contesto politico e istituzionale degli Stati nel cui territorio erano collocate, mantenevano comunque una struttura burocratica e organizzativa dipendente da un modello unico definito dalla proiezione esterna della politica papale.

La cosa si faceva invece molto più complicata per le sedi distaccate del tribunale dell'Inquisizione. Esso doveva muoversi in contesti nei quali il proprio ruolo era sottoposto a significative variazioni di incidenza politica e istituzionale e, inoltre, i molti aspetti della sua attività e del suo impegno andavano a toccare dei punti nevralgici dell'assetto territoriale nel quale gli inquisitori si trovavano ad operare. Perciò, lo stile della procedura inquisitoriale veniva lentamente adattato alle realtà periferiche e all'equilibrio che,

in quei contesti, si era venuto a costituire tra i rappresentanti ecclesiastici integrati nel territorio e il sistema di interdipendenza che il tribunale della fede aveva istituito con le autorità civili.

Che l'Inquisizione fosse percepita come la severa e indiscussa autorità di riferimento per tutte le problematiche legate al delicato settore dei comportamenti devozionali è confermato dal fatto che, nel fondo del quale ci siamo occupati, sono archiviate diverse pratiche nelle quali le richieste di intervento provenivano dai territori nei quali altre inquisizioni vigilavano sulla tutela dell'ortodossia cattolica. Quando, però, si trattava di dominare l'autarchica gestione del legame dei fedeli con i santi o, ancor di più, se bisognava governare le politiche di promozione devozionale dei gruppi di credenti raccolti intorno ad appartenenze forti, allora il punto di riferimento indiscusso era, per tutti, solo la Congregazione Romana.

Lo sforzo di riorganizzare per temi il complesso materiale raccolto in questo fondo ha inoltre consentito di avvalersi del punto di osservazione del disciplinamento dei culti per i non canonizzati in una duplice prospettiva, utile a ricostruire la dimensione sociale dell'attività del Sant'Uffizio. Dall'analisi delle priorità e della linea ispiratrice predominante negli interventi dei cardinali romani, infatti, è stato possibile ricostruire le finalità generali che i responsabili della dottrina della fede assegnavano alla regolamentazione dei comportamenti diffusi nel vissuto religioso dei fedeli per trasmettere e imporre una nuova cultura religiosa aderente al modello della spiritualità tridentina. Dalle richieste che pervenivano dalle periferie, invece, si sono rese evidenti le emergenze che gli ecclesiastici integrati nel tessuto devozionale delle province identificavano attraverso l'osservazione ravvicinata della vita quotidiana dei devoti, e le distanze che essi ravvisavano tra le pratiche di pietà generalmente invalse e l'impianto teologico che era alla base del progetto pastorale della Chiesa di quel periodo e, dunque, del clero impegnato nella catechesi dei fedeli.

Anche da questa prospettiva si può concludere che il Sant'Uffizio non ha utilizzato il disciplinamento dei culti come un canale per valutare l'ispirazione dei servi di Dio candidati all'onore degli altari, né per incidere sul modello del santo moderno al quale si era dedicato negli anni di passaggio dal XVI al XVII secolo. L'attenzione portata alle abitudini devote delle comunità cattoliche e ai percorsi di legittimazione delle esperienze edificanti era infatti finalizzato ad acquisire e rafforzare il controllo sull'andamento delle popolazioni rendendo omologhi e uniformi i modi in cui i credenti sentivano e vivevano la loro religiosità pubblica e privata. Una prospettiva che rafforza la definizione dei cerimoniali come proiezione simbolica della religiosità moderna.

Indice dei nomi *

- ABACO Michelangelo, 208n
 ABBIATI Francesco Maria, 52 e n
 ACHLER Elisabetta (Elsbeth Achlin von Reute), 151n, 153, 154 e n
 ADORNI BRACCESI S., 38n
 ADRIANO, santo, 163
 AFÁN DE RIBERA Enriquez Ferdinando, duca di Alcalá, 164 e n
 AJELLO R., 15n
 ALBA, duca di *vedi* Alvarez de Toledo Antonio
 ALBERIGO G., 164n
 ALBERT J.P., 197n
 ALBERTI Leandro, 128 e n
 ALBRIZZI F., 21n
 ALCALÀ duca di *vedi* Afán de Ribera Enriquez Ferdinando
 ALESSANDRO VI, papa (Rodrigo de Borja y Doms), 128
 ALLACCI L., 155n
 ALLEGRA L., 39n
 ALVAREZ DE TOLEDO Antonio, duca d'Alba, 188n, 190, 191n
 AMABILE Luigi, 15 e n, 28n, 126n, 199n, 203 e n
 AMMIRATO S., 188n
 ANATRA B., 171n
 ANDREA AVELLINO, santo, 58n, 76n, 77, 78n, 80, 82, 89, 104, 108n, 171 e n, 202 e n, 203n
 ANDRIANO Camillo, 185
 ANTONELLI Giovanni Carlo, 114n
 ANTONIO DA MONTECUCCOLO, cap-puccino, 197 e n
 APOSTOLO DELLA CALABRIA, minore riformato, 85 e n
 ARLOTTI Bonfrancesco, 116
 ARMOGATHE, J.R., 167n
 ASBURGO, Leopoldo Guglielmo, d', arciduca d'Austria, 154n
 AULISIO Francesco, 189n
 AVELLINO Andrea *vedi* Andrea Avellino
 BABOLIN A., 11n
 BAGATTA Giovanni Bonifacio, 142n
 BALDRATI Alessandro, 155 e n
 BANDINI Ottavio, 59n, 105, 193n, 194
 BARATTUCCI Isabella, 188n
 BARBERINI Antonio, 59n, 190n
 BARLETTA L., 30n, 74n, 79n, 157n

* Nell'indice sono elencati tutti i nomi propri presenti nel testo e nelle note fatta eccezione per quelli contenuti nelle trascrizioni dei documenti. Gli autori di opere citati nel volume sono indicati con la sola iniziale del nome di battesimo. Il "de" nei cognomi spagnoli è stato posposto, negli altri casi esso è stato maiuscolizzato. I nomi dei santi sono indicati nella forma codificata accompagnata dalla qualifica, i beati non sono invece segnalati. Appartenenze e definizioni sono riportate solo nel caso in cui i personaggi figurino nel testo con il semplice nome di battesimo.

- BARNABA, santo, 191
 BARONIO Cesare, 168n
 BARTOLI Angelo, 143
 BASCAPÈ Carlo, 75n
 BATTILANI Daniele, 194n
 BELLIGNI E., 140n
 BELLOCCI E., 143n
 BELVEDERE, gesuita, 188
 BENEDETTI M., 13n
 BENEDETTO XIII, papa (Vincenzo Maria Orsini), 192n
 BENEDETTO XIV, papa (Prospero Lambertini), 83, 152n
 BENEDETTO IL MORO, santo, 158
 BENIGNO F., 56 e n, 176n
 BENINCASA Orsola, 108, 109 e n, 136 e n, 137, 138 e n, 139, 140 e n, 141 e n, 142 e n, 143, 194, 208
 BENVENUTI A., 49n, 54n
 BERGERON L., 66n
 BERNARDINO REALINO, santo, 193 e n, 194 e n
 BERNARDO DI CHIARAVALLE, santo, 183n
 BERTELLI S., 166n
 BERTOLDI LENOCI L., 130n
 BETHENCOURT F., 47n
 BIONDI A., 21n
 BISCOTTINI P., 53n
 BOAGA E., 144n
 BOCCADAMO G., 117n, 141n
 BODIN Jean, 26
 BOESCH GAJANO S., 49n, 68n, 107n, 119n
 BOLZONI L., 167n
 BONAVENTURA DA GENOVA, francescano, 182 e n
 BONCOMPAGNI Francesco, 188n, 189n, 190, 191 e n, 206
 BONDOIT Paul, 68n
 BONFAIT O., 167n
 BONOMELLI M., 44n
 BONORA E., 23n, 27n, 84n, 98n
 BONTEMPI Sebastiano, 128n
 BONVISI Giovanni, 162 e n
 BORGHESI Scipione, 79n
 BORGIA Caspare, 59n
 BORROMEO A., 21n, 22n, 37n, 41n
 BORROMEO Carlo *vedi* Carlo Borromeo
 BOSSY J., 22n, 50n
 BRAMBILLA E., 30n, 31n, 78n
 BREZZI P., 11n
 BROGIO P., 156n, 181n
 BUCCA D'ARAGONA F., 109n
 BURKE P., 12n, 166n, 177n
 BUZZI F., 81n
 CABIBBO S., 139n, 158n, 159n
 CAFFERO M., 177n
 CALVINO Giovanni, 152
 CAMERON E., 13n
 CAMILLO DE LELLIS, santo, 75n, 83 e n, 86, 171 e n, 184
 CAMPAGNA Luigi, 28
 CAMPANELLA Tommaso, 15
 CAMPANELLI M., 61n, 79n, 83n, 139n, 157n, 202n
 CAMPANILE Giovanni Geronimo, 199n
 CAMPEGGI Camillo, 155
 CAMPORI Pietro, 88
 CANETTI L., 161n
 CANGIANO Giovanni Antonio, 205n
 CANISIO Pietro, *vedi* Pietro Canisio
 CANTIMORI D., 12 e n,
 CANTÙ C., 152n
 CAPOFERRI Cherubino, 162 e n
 CARACCILO, famiglia, 188n, 190
 CARACCILO Antonio, 190 e n
 CARACCILO Ferrante, 188n
 CARACCILO Francesco *vedi* Francesco Caracciolo
 CARACCILO Giustiniana, 189
 CARACCILO Innico, 136, 141
 CARACCILO Orazio, 189
 CARACCILO Pietro, 204n, 205n
 CARACCILO ROSSI Marino, 189
 CARAFA Alfonso, 27
 CARAFA Decio, 78n, 94, 104, 187n, 203n, 204
 CARAFA Gian Pietro, *vedi* Paolo IV, papa
 CARAFA Gregorio, 140, 204n, 205n
 CARAFA Maria, 139n
 CARAFA Mario, 129n
 CARAFA Pier Luigi, 67n
 CARAVALE C., 76n
 CARDIN Francesco Antonio, 181n
 CARLO BORROMEO, santo, 53n, 67 e n, 75, 81, 94, 167, 168n
 CARUCCI P., 18n
 CASAGRANDE G., 128n
 CASELLI, famiglia, 115n
 CATERINA DA RACCONIGI (Caterina Mattei), 131n
 CATERINA DA SIENA, santa, 129n, 131 e n
 CATTO M., 22n
 CAVAGNA A.G., 143n
 CENNINI Domenico, 136
 CENNINI Felice, 59n
 CHABOD F., 12 e n,
 CHIARA DA MONTEFALCO, santa, 133 e n, 134
 CHITTOLINI G., 22n, 42n
 CIAVOLINO N., 107n
 CIFRES A., 44n
 CIMA Giacomo, 131
 CIOFFARI G., 107n
 CIRILLO, vescovo, 164n, 165
 CLEMENTE VIII, papa (Ippolito Aldobrandini), 24 e n, 26, 73
 COCCAPANI, Paolo, 118, 119, 120 e n
 COLOMBA DA RIETI (Angela Guadagnoli), 128 e n, 129n
 COLONNA Vittoria, 122n
 CONTRERAS J., 16n
 COPPENS C., 143n
 CORBELLUZZI Scipione, 59n
 CORTI L., 168n
 COSANDEY F., 209n
 COSÌ L., 22n
 COSTAMOLANA Claudio, 51, 52n
 CRASSO Lorenzo, 143 e n
 CRISPINO Giuseppe, 22n
 CURIONE Celio Secondo, 12
 D'AFFLITTO Eustachio, 204 e n, 205, 206, 207n
 D'ALATRI Mariano, 43n
 D'ALESSANDRO D.A., 203n
 DALL'OLIO G., 13n
 DALLA TORRE G., 73n
 DE BIASIO L., 16n
 DE BOER W., 22n, 53n
 DE CLARO Francesco, 189n
 DE COBUTJIS Giacomo, 200n
 DE FUSCO Leonardo, 104, 105n, 107, 198
 DE MAGISTRIS Cesare, 198, 199 e n, 200 e n
 DE MAGISTRIS Lorenzo, 200n
 DE MAIO R., 27n, 49n, 53n, 77n, 86n, 129n, 168n, 203n
 DE MARCO Giulia, 126 e n, 202n, 203
 DE PAOLO Francesco Angelo, 200 e n
 DE ROSA G., 22n, 157n
 DE ROSSI Bartolomeo, 86
 DE RUBES Biagio Proto, 163 e n
 DE SADRE G., 22n
 DE SPIRITO A., 44n
 DE VICARIIS Stefano, 203
 DEDIEU, G.P., 10n, 19n, 40n
 DEKONINGK R., 167n
 DEL COL A., 10n, 11n, 20n, 26n, 37n, 38n, 62n, 66n, 171n
 DEL RIO BARREDO, M.J., 55n
 DEL TREPPO M., 15n
 DELL'ISOLA Alfonso, 194n
 DELLI BENEDETTI Girolamo, 128n
 DELUMEAU J., 21n
 DENLEY P., 129n
 DESIDERIO MARIA, domenicano, 78
 DESQUIVEL Francisco, 172 e n
 DEZA Pedro, 204n
 DI LIELLO S., 53n
 DI RIENZO E., 12n
 DI SIMPLICIO O., 123n
 DIETRICHSTAIN Francesco, 155
 DIONISIO DI SANT'ANDREA, carneltiano, 144
 DITCHFIELD S., 26n, 57n, 77n, 176n
 DODI L., 49n
 DOMPNIER B., 157n
 DONATI C., 22n
 DONATTINI M., 128n
 DONNELLI Giacinto, 145
 DORIA Fabrizio, 173n
 DORIA Giannettino, 158, 164 e n
 DOVERE U., 167n
 DURAZZO Stefano, 174
 EDVIGE, santa (Edvige di Polonia), 183n
 EGIDIO DA MODENA, cappuccino, 197n
 ELAM C., 129n
 EMILIANI Girolamo *vedi* Girolamo Emilianiani
 ENGAMARRE M., 19n
 ENRIQUEZ Crysostomo, 183 e n
 EUSTOCCHIA, monaca benedettina, 208 e n
 FACILE M.R., 16n

- FANTINI M.P., 211
 FARESE Francesca, 203
 FECCI S., 177n
 FEDELE DA SIGMARINGEN, santo (Marcus Roy), 151n, 152 e n, 153
 FELDKAMP M.F., 165n
 FERRARI Gregorio, 145
 FILIPPINI N.M., 161n
 FILIPPO DA FERMO, apostolico, 161 e n
 FILIPPO II, re di Spagna, 28
 FILIPPO NERI, santo, 75n, 85
 FILOMARINO Ascanio, 138, 140, 141, 142 e n
 FILOMARINO Giovanni, 180
 FIORANI L., 49n
 FIORAVANTI Cosimo, 143
 FIORELLI V., 20n, 23n, 30n, 36n, 48n, 49n, 60n, 115n, 117n, 124n, 136n, 138n, 140n, 169n, 177n
 FIORENZO, vescovo, 164n, 165
 FIRPO M., 23n, 27n, 122n
 Fiume C., 56n, 74n, 108n
 FLUGI DE ASPREMONTE Giovanni, V, 152
 FORTE S., 107n
 FOSI L., 32n, 33n, 39n
 FRAGNITO G., 20n, 22n, 24n, 25n, 44n, 46n, 52n, 73n, 96n, 122n, 166n
 FRAGONARD M.M., 19n
 FRANCESCA TERESA DI GESÙ MARIA, carnelitana scalza, 144 e n
 FRANCESCHI Guido, 132
 FRANCESCO CARACCIOLLO, santo, 187 e n, 191, 192, 193
 FRANCESCO MARIA DA MODENA, cappuccino, 197 e n
 FRANCESCO MARIA DAL FINALE, cappuccino, 197n
 FUGGER Johann Jacob, 154n
 FUSCO Severino, 201n
 GAETANO DA THIENE, santo, 58n, 75n, 76n, 77, 80, 82, 95, 136 e n, 137, 138, 139 e n, 201
 GALANTINI Ippolito, 185 e n
 GALASSO G., 12n, 13n, 14n, 16 e n, 18n, 19n, 23n, 28n, 29n, 30n, 49n, 56n, 61n, 96n, 99n, 109n, 117n, 121n, 143n, 157n, 159n, 161n
 GARGANO Pietro Antonio, 204n
 GARZANTINI M., 54n
 CAUDIOSO F., 144n
 GENTILE Deodato, 79, 80, 202, 203
 GERONIMO DELLA SALUTE, consultore Sant'Uffizio, 145
 GERSON Jean, de, 126
 GESUALDO Alfonso, 135n
 GHEZZI A.G., 44n
 GHISLIERI Michele *vedi* Pio V
 GIACOMO DELLA MARCA, santo, 108n
 GIANNINI M.C., 38n, 177n
 GINZBURG C., 11 e n
 GIORDANO S., 164n
 GIOVAGNOLI A., 156n
 GIOVANNA DEL PORTOCALLO, santa (Giovanna d'Aviz), 183n
 GIOVANNELLI Girolamo, 179, 180
 GIOVANNI BATTISTA DA FANO, vicario del Sant'Uffizio, 117, 119, 120n, 130, 132n
 GIOVANNI DI SAN CUGLIELMO, agostiniano scalzo, 159 e n
 GIOVANNI MICHELE DA FERRARA, inquisitore di Verona, 194, 195n
 GIOVANNI SARKANDER, santo, 155 e n
 GIRALI L.G., 187n
 GIROLAMO, santo, 172
 GIROLAMO EMILIANI, santo, 194 e n, 195 e n
 GIULIO III, papa (Giovanni Maria Ciocchi del Monte), 30n
 GIUSEPPE, santo, 186n
 GIUSTINO, sacerdote, 164n, 165
 GIUVA L., 18n
 GOLINELLI P., 169n
 GONZAGA Giulia, 122n
 GOTOR M., 49n, 50, 51n, 54n, 75n, 82n, 128n
 GREGORIO XIII, papa (Ugo Boncompagni), 23 e n
 GREGORIO XV, papa (Alessandro Ludovisi), 152n
 GREGORY B.S., 157n
 GREGORY T., 157n
 GRENDLER P., 143n
 GRI C.P., 12n
 GRIMALDI Pietro, 188
 GUADAGNI Filippo Maria, 204
 GUASCO M., 15n, 26
 GUEVARA Pietro, 205 e n
 GUIDOTTI Antonio, 88, 131
 GUIDOTTI Giovan Francesco, 96n
 HENNINGSEN G., 16n
 IGNAZIO DI LOYOLA, santo, 181n
 IMBRUGLIA G., 99n
 INNOCENZO IV, papa (Sinibaldo Fieschi), 156
 INNOCENZO X, papa (Giovanni Battista Pamphilj), 60 e n, 61n
 INNOCENZO XI, papa (Benedetto Odescalchi), 61n
 JACOBSON SCHUTTE A., 21n, 129n, 134n
 JEDIN H., 164n
 JUAN JOSÉ DE AUSTRIA (Giovanni d'Austria), 140
 KOLAKOWSKI L., 85n, 131n
 KOLLER A., 164n
 LAVENIA V., 22n, 27n
 LAZZARELLI Alessandro, 197n
 LEONARDI C., 125n
 LEONARDO DA LETTERE *vedi* De Fusco Leonardo
 LEOPOLDO CUGLIELMO D'ASBURGO *vedi* Asburgo Leopoldo Guglielmo, d', 154
 LEVILLAIN Ph., 160n
 LIGRESTI D., 176n
 LLOMPART G., 136n
 LOEVISON E., 44n
 LOMBARDELLI G., 131n
 LOPEZ P., 16n, 28n
 LOTTI L., 28n
 LUCIFERO, santo, 172
 LUDOVICO ANTONIO, teatino, 203
 LUDOVICO DA PESARO, agostiniano, 111 e n, 182 e n
 LUDOVISI Ludovico, 59n, 152n, 180n
 LUISA DELL'ASCENSIONE, clarissa, 78 e n, 196 e n
 LUPOLO Enrico, p. 154n
 MACGREGOR N., 167n
 MACHIN Ambrogio, 172n, 173 e n
 MADRUZZO Carlo, 59n
 MAFALDA, santa (Mafalda di Savoia, regina del Portogallo), 183n
 MAFFEI Marco (Marco da Marcianise), 104, 105n, 107, 198
 MAGGIO Francesco Maria, 139 e n, 140 e n, 141 e n, 142 e n
 MAGNATI Gregorio, 205n
 MALENA A., 85n, 125n
 MANASSERI Benedetto *vedi* Benedetto il Moro
 MANCINI R., 168n
 MANCINO M., 22n, 96n
 MANCONI F., 171n
 MANDINA Benedetto, 205n
 MANTINI S., 209n
 MARCO DA MARCIANISE *vedi* Maffei Marco
 MARESCA Francesco, 180
 MARIA GIULIA, beata venerata a Velletri, 114 e n
 MARIA MADDALENA DE' PAZZI, santa, 115n, 130 e n
 MARIANESCHI M.P., 131n
 MARINONI Giovanni, 139n
 MARITATO Giovanni Donato, 144 e n
 MARTINA G., 167n
 MARTINEZ MILLÁN J., 31n
 MARZI MEDICI Alessandro, 94, 130n
 MASCELLI MIGLIORINI L., 61n
 MATHEWS GRIECO S.F., 123n
 MATTEO DA MARIGLIANO, terziario francescano, 109
 MAURO L., 142n
 MAZZA C., 203n
 MAZZONE U., 10n
 MEMMOLI D., 72n
 MENESTÒ E., 128n
 MERLO G.G., 36, 37n, 43n
 MESSANA M.S., 140n
 MICCOLI G., 22n
 MICHETTI R., 68n
 MIELE M., 107n, 124n, 135n
 MIGLIORE Francesco, 82, 188, 189 e n, 190 e n, 191 e n, 192 e n, 193
 MILLAR CARVACHO R. 10n, 19n
 MILLET François Amédée, 95n
 MILLINI Giovanni Garcia, 51, 59n, 72, 80n, 88, 116, 151, 187n
 MINUTOLO Taddeo, 191n
 MOCENIGO Filippo, 23
 MODICA M., 86n, 119n, 139n

- MOLHO A., 42n
 MOLINOS Miguel, de, 86 e n
 MONTI Cesare, 91n
 MOTTA F., 177n
 MOZZARELLI C., 10n, 22n, 81n
 MUÑOZ DE VALERIA Giovanni, 86
 MUSARDO TALO V., 130n
 MUSI A., 28n, 42n, 61n
 NANNI S., 57n, 161n, 176
 NERI Filippo *vedi* Filippo Neri
 NICCOLI O., 43n, 177n
 NICOLA DI CRACOVIA, domenicano, 196
 e n
 NICOLÒ DI FLÙE, santo, 151n, 154 e n
 NORBERTO DI XANTEN, santo, 164n, 165
 NOTO M.A., 17n, 181n
 NOVELLO Agostino, 164
 NOVI CHAVARRIA E., 15n, 17n, 29n, 61n,
 72n, 79n, 103n, 126n, 156n, 177n, 181n, 202n
 NUBOLA C., 18n,
 NUOVO A., 143n
 ORLANDI C., 157n
 ORSINI Vincenzo Maria *vedi* Benedetto
 XIII
 OSANNA DA MANTOVA (Osanna Andrea-
 si), 129n, 131n
 OSBAT L., 15n, 16n,
 OSSOLA C., 209n
 PACHO E., 85n
 PACIFICO Carlo, 180
 PAGANO Antonio, 171n
 PAGNI Antonio, 84 e n
 PAIVA José Pedro, 47n
 PALEOTTI Gabriele, 81, 166
 PALUMBO C., 161n
 PAMPILJ Giovanni Battista *vedi* Inno-
 cenzo X
 PAOLIN G., 10n
 PAOLO IV, papa (Gian Pietro Carafa), 23
 PAOLO V, papa (Camillo Borghese), 75n,
 78
 PAPA G., 73n
 PARAGALLI Elisabetta, 145 e n
 PÁRAMO L., de, 9, 10n
 PARENTE U., 157n
 PARMEGGIANI R., 41n
 PASTORE A., 123n, 151n
 PAVONE S., 177n
 PELLEGRINO B., 144n
 PÉREZ J., 31n
 PESCARÀ CASTALDO Andrea, 204 e n,
 206, 207
 PETRARCA V., 158n
 PETROCCHI M., 85n.
 PETRONIO Giacinto, 135, 188, 189, 191 e
 n, 192, 199 e n, 204 e n, 205 e n, 206
 PEYRONEL RAMBALDI S., 13n, 36n, 39n
 PHILOT Stephan, 154n
 PICCOLOMINI Ascanio, 164
 PICENTINO Agostino, 190n
 PIETRO CANISIO, santo, 151n, 153
 PIO IV, papa (Giovanni Angelo de' Me-
 dici), 24, 27, 28n
 PIO V, papa (Antonio Michele Ghislie-
 ri), 23, 26, 27, 57, 180
 PIO XII, papa (Eugenio Pacelli), 154n
 PISA Prudenza *vedi* Serafina di Dio
 PIZZORUSSO G., 152n
 PLACIDO, beato, 162
 PLEBANI T., 161n
 PO-CHIA HSIA, R., 106n
 PONTIERI E., 27n
 PORCELLI Giovanni Battista, 21n
 PORTER R., 13n
 POZZI C., 125n
 PRODI P., 19n, 42n, 47n, 81n
 PROSPERI A., 10n, 12n, 14 e n, 15n, 19 e
 n, 21n, 22n, 26n, 31n, 38n, 43n, 49n, 57n,
 62n, 116n, 123n, 148n, 156n, 176n, 208n
 PROTO, santo, 171, 172 e n
 PRUDHOMME C., 156n
 QUARESMI Francesco, 196n
 QUINZANI Stefania, 131n
 QUONDAM A., 143n
 RAGONIERI P., 122n
 RAMONDO DA VENEZIA, francescano,
 78, 196
 RAO A.M., 143n
 RAWLINGS H., 31n
 REID A., 57n, 176
 REINHARD W., 19n
 RENOUX Ch., 123n
 REPUCCI Giovanni Battista, 208 e n
 REUSCH H., 142n
 RICCI F., 18n
 RICCI C., 187n
 RICCI S., 31n
 RIDONDO A., 19n
 RIENZO M.C., 157n
 RIES J., 209n
 RIGON A., 22n
 RINUCCINI Giovanni Battista, 161n
 RISPOLI Alfonsina, 204n
 ROBERTO BELLARMINO, santo, 75n, 78,
 82 e n, 179, 180
 ROMANO Cataldo, 188n
 ROMEO G., 10n, 15n, 17n, 22n, 26n,
 62n, 96n, 97n, 123n, 180n
 RONCATI Ilartone, 183
 ROSA M., 22n, 107n
 ROSALIA, santa, 158 e n
 ROSCHINI G., 125n
 ROSCIONI G.C., 156n, 181n
 ROSENBAUM-DONDAINE C., p. 129n
 ROSSELL, C., 141n
 ROSSI-DORIA A., 121n
 ROSSI P., 54n
 RUGGIERI TRICOLI M.C., 77n
 RURALE F., 177n
 RUSCA Niccolò, 152 e n
 RUSSONI R., 22n
 RUSSO C., 16 e n, 17n, 50n, 135n, 157n
 SALLMANN J.M., 49n, 99n, 106n, 109n,
 159n, 160n
 SANCHEZ VILLANUEVA Y VEGA Franci-
 sco, 188
 SANCIA DEL PORTOCALLO (Sancha San-
 ches de Portugal), 183n
 SANCIO I, re del Portogallo, 183n
 SANGALLI M., 22n
 SANTORO Giulio Antonio, 26
 SARCANDER Giovanni *vedi* Giovanni Sar-
 kander
 SAVONAROLA Girolamo, 50
 SCAGLIA Desiderio, 221n, 59n, 63 e n,
 90, 91, 201
 SCALISI L., 158n
 SCAPPI Alessandro, 151, 152, 153, 154 e n
 SCARAFFIA L., 107n, 121n, 123n
 SCARAMELLA P., 15n, 27n, 28n, 34 e n,
 126n, 129n, 186n, 187n
 SCATTIGNO A., 117n, 130n, 161n, 177n
 SCHIERA P., 42n, 123n
 SCHINELLO Giovanni Battista, 189n
 SCIARRA Angelo, 188
 SCRIBNER B., 13n
 SCOPELLI Giovanna, 115 e n, 116 e n,
 117, 118 e n, 119, 121 e n, 125, 184, 194
 SEGUIN J.P., 129n
 SEIDEL MENCHI S., 13 e n, 20n, 41n
 SERAFINA DI DIO (Prudenza Pisa), 115n
 SERAFINO DA OTTAVIANO, geronimia-
 no, 162 e n
 SICULO Giorgio, 12
 SIGNOROTTO C., 30n, 85n, 161n
 SILVESTRINI E., 12n
 SIMONCELLI P., 13n,
 SIRIBELLA Vincenzo, 191n, 192 e n, 193
 SISTO V, papa (Felice Peretti), 47
 SODANO C., 23n, 49n, 74n, 83n
 SOLDI RONDININI C., 53n
 SOUCHE-HAZEBROUCK V., 68n
 SOZZINI Fausto, 12
 SOZZINI Lelio, 12
 SPEDICATO M., 22n
 SPINA Scipione, 193
 SPINOSA A., 107n
 SQUILLANTE Paolo, 109
 SYLVA Beatrice, de, 184, 135 e n
 TANTUCCI Girolamo, 159
 TASSONI D'ESTE Ippolito
 TEDESCHI J., 14 e n, 15n, 16n, 21n
 TEICH M., 13n
 TELLECHEA IDIGOLAS J.I., 85n
 TENENTI A., 186n
 TERESA DI LIONE, regina, 183n
 TERESA DI VALENCIA, regina, 183n
 TIEPOLO Giovanni, 63
 TIROLESE F., 22n
 TOMMASO D'AQUINO, santo, 108
 TOMMASO DA CARIFE, minore conven-
 tuale, 109 e n
 TORRE A., 15n, 26n, 177n
 TORTORA A., 28n
 TRASMIERA Diego Garcia, de, 140 e n
 TRENTI Lucrezia, 118n
 TURCHINI A., 18n, 21n
 TURRINI M., 21n
 UBELINA, monaca cistercense, 183n
 UGONI Agapito, 133, 134, 195

- ULDESCHI Odoardo, 191n
 URBANO VIII, papa (Maffeo Barberini),
 63, 64, 67n, 73, 89 e n, 90, 93n, 128, 134,
 154n, 173n, 176, 194n, 198 e n, 201 e n, 207
- VALDÉS Juan, de, 27n
 VALERIO A., 117n
 VAN LIMBORCH P., 10 e n
 VARANINI G.M., 22n
 VAUCHEZ A., 157n
 VERGA M., 209n
 VIAZZO P.P., 12n
 VILLANI S., 156n
 VILLARI R., 28n
 VILLEGAS Alfonso, 68n
- VISCARDI G.M., 157n
 VISCEGLIA M.A., 55n, 57 e n, 77n, 161n,
 176, 187n, 190n, 209n
 VITALI S., 18n
 VIVANTI C., 39n, 116n
 VOET Alexander, 136n
- ZABARELLA Giacomo, 183 e n
 ZACCARIA Laudavasio, 189n
 ZANNI ROSIELLO I., 18n
 ZARDIN D., 22n, 81n
 ZARRI G., 19n, 21n, 93n, 98n, 103n,
 121n, 122n, 128n, 141n, 169n
 ZEULI Francesco, 189n
 ZÚÑIGA Diego, 191n

Indice

5	Prefazione
9	I. Una storia composita 1. Tendenze e problemi della ricerca 9 2. Le fonti e gli archivi 14 3. Tra centro e periferia 18 4. Nuove prospettive e antichi confini 30
35	II. Tra norma e applicazione 1. Una questione di metodo 35 2. Archivi e documenti per nuove ipotesi 41 3. La "venerazione dei non canonizzati" 48 4. La regola della festa: i cerimoniali e la norma 55 5. Tra politica e geografia 64
71	III. La parola alla carte 1. Gli incartamenti normativi 71 2. Prima dei decreti 76 3. Scritti e riscritti 86 4. Il governo del centro, i governi delle periferie 93
101	IV. Tra clero e fedeli 1. Il popolo dei fedeli 101 2. Le responsabilità delle diocesi 110 3. Destini di donne 121
147	V. Tipologie e rappresentazioni 1. La polverizzazione tipologica 147 2. Lo spazio della regola 150 3. Santi antichi per nuove devozioni 157 4. Sante leggende e volti santi 166
175	VI. "canonizzando giornalmente" 1. Le identità regolari 175 2. Vecchie e nuove appartenenze 183 3. Tra solidarietà e competizioni 195 4. Osservanza e trasgressione 201
211	Epilogo
217	Indice dei nomi

Passaggi e percorsi

- GIOVANNI BRANCACCIO, *Nazione Genovese. Consoli e colonia nella Napoli moderna*, 2002
- AURELIO MUSI, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, 2002
- LUIGI MASCILLI MIGLIORINI, *Il mito dell'eroe*, 2003
- EMMA GIAMMATTEI, *Il romanzo di Napoli*, 2003
- VITTORIA FIORELLI, *Una esperienza religiosa periferica*, 2003
- MARIA MAUTONE - ANNA MARIA FRALLICCIARDI, *Itinerari di Geografia fra tradizione e cambiamento*, 2003
- VITTORIO PICA, *"Votre fidèle ami de Naples" Lettere a Edmond de Concourt* (a cura di Nunzio Ruggiero), 2004
- ANTONINO DE FRANCESCO, *Mito e storiografia della "Grande rivoluzione"*. *La Rivoluzione francese nella cultura politica italiana del '900*, 2006

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI MARZO MMIX
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI

